

# VOICES

Publicación semestral / Julio - Diciembre 1994 / No. 5

*25 años de Teología Latinoamericana*



*Revista de Teología Misionera de la  
Universidad Intercontinental*

FEDERICO CANTU/ Mural de la Capilla del Seminario  
Mexicano de Santa  
María de Guadalupe para las Misiones  
Extranjeras,  
México, D.F.

# V O C E S

---

25 años de Teología Latinoamericana

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL  
ESCUELA DE TEOLOGÍA

# U I C

Juan José Corona López  
**Rector**

José Luis Vega Arce  
**Secretaría General**

Sergio-César Espinosa González  
**Escuela de Teología**

# VOCES

## **Director**

Sergio-César Espinosa González

## **Responsable de edición**

José Luis Franco Barba

## **Consejo editorial**

Sergio-César Espinosa González, Juan José Corona López,

José Luis Vega Arce,

José Chávez Calderón, Juan Antonio Muñoz,

Marcos Villamán Pérez, Roberto Jaramillo Escutia

Víctor A. Villela Villa, Ignacio Martínez Báez,

Jorge R. Gutiérrez R,

José Luis Franco Barba.



# VOCES

## **Director**

Sergio-César Espinosa González

## **Responsable de edición**

José Luis Franco Barba

## **Consejo editorial**

Sergio-César Espinosa González, Juan José Corona López,

José Luis Vega Arce,

José Chávez Calderón, Juan Antonio Muñoz,

Marcos Villamán Pérez, Roberto Jaramillo Escutia

Víctor A. Villela Villa, Ignacio Martínez Báez,

Jorge R. Gutiérrez R,

José Luis Franco Barba.

# ÍNDICE

## PRESENTACIÓN

### 25 AÑOS DE TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

Presupuestos y Contextos de la Teología Latinoamericana <i>Mtro. Eduardo E. Sota García</i>	9
Los grandes temas de la Teología de la Liberación <i>Lic. Armando Noguez</i>	25
Utopía en la Teología de la Liberación <i>Dr. Horacio Cerutti Guldberg</i>	47
Ética y Política <i>Dr. Jorge Domínguez R</i>	67
Economía y Teología <i>José Luis Franco B</i>	91
Hacer teología desde la pastoral <i>P. Eleazar López</i>	123
De Latinoamérica al Mundo: la misión <i>Dr. Tomás Ascherman S.V.D.</i>	133

## RESEÑA

MARTÍN ESTALAYO, C., "A Nuestra imagen..." En torno a la religiosidad sectaria <i>Religión y Cultura</i>	157
--	-----

<b>SOBRE LOS AUTORES</b>	<b>159</b>
--------------------------	------------

## PRESENTACIÓN

**E**s evidente que después de 25 años de Teología Latinoamericana muchos frutos se han recogido y cultivado, pero también persisten retos no superados y nuevas tareas, que bien pueden ser vistos como desafíos. En esta ocasión VOCES presenta un balance de los logros más significativos y de algunas carencias.

A 25 años podemos afirmar que el saldo es muy positivo, lo cual no quiere decir que no exista una auto-crítica por parte de esta teología. Entre esas autocríticas encontramos la que afirma que no se ha sabido nutrir suficientemente de la riqueza doctrinal y pastoral del Vaticano II y que se ha basado casi exclusivamente en Medellín y en Puebla. Se dice también que se buscó demasiado el respaldo de obispos dispuestos a tolerar o defender a la teología latinoamericana. También se ha corrido el riesgo de la vulgarización de la teología al tratar de adaptarla al pueblo cristiano, con el riesgo de perder profundidad. Por otro lado, se ha dejado a la clase media fuera de una seria pastoral y teología liberadora y tampoco se ha logrado a nivel de la teología un cuerpo amplio en este saber. Hay varias áreas teológicas que no ha profundizado y a veces ni ha tocado. No ha logrado contagiar al pueblo de que Dios no quiere su pobreza, sufrimiento, etc. Estas y otras autocríticas muestran que se tiene conciencia de lo mucho que se tiene que avanzar y mejorar.

## 25 años de Teología Latinoamericana.

Todos los artículos aquí presentados son resultado de las ponencias realizadas en la Semana Teológica de la Universidad Intercontinental, realizada del 28 de febrero al 4 de marzo de 1994.

En el primer artículo, el Mtro. Eduardo E. Sota nos ubica en los presupuestos y contextos en que aparece esta teología. El Lic. Armando Noguez hace una especie de inventario de las temáticas fundamentales que aborda la Teología de la Liberación (TdL). El Dr. Cerutti nos presenta un balance crítico y propositivo sobre el uso y manejo del concepto de Utopía en la la TdL. En el aporte sobre Ética y Política se hace un recuento de los aportes de la Ética de la Liberación a la ética cristiana y se enumeran algunas carencias. En el siguiente artículo; Teología y Economía se presenta un análisis crítico de la práctica económica como práctica idolátrica, contraria al Dios de la Vida. En él se plantea la necesidad de la presencia de la teología en la vida económica. El P. Eleazar nos da un testimonio de cómo desde la práctica pastoral se hace una teología cuyo caracter no es académico. Finalmente el Dr. Ascherman nos ubica la participación misionera *Ad Gentes* de América Latina, analizando sus aportes y algunas de sus limitaciones.

También para este número estaba planeado incluir la ponencia "Perspectivas para la Teología Latinoamericana" del Dr. Carlos Bravo G. s.j., que aparecerá en la próxima entrega de nuestra revistas VOCES.

México, D.F. Noviembre de 1994.  
Revista VOCES.

## **PRESUPUESTOS Y CONTEXTOS DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA**

*Mtro. Eduardo E. Sota García.*

*Desde la década de los cincuentas y hasta mediados de la siguiente los latinoamericanos perseguimos el sueño del progreso y desarrollo a costa de mucho esfuerzo y sacrificios que permitirían una especie de acumulación originaria de capital que nos acercaría a los niveles económicos de las naciones industrialmente desarrolladas. Sin embargo, ya para mediados de los sesentas los índices económicos de la CEPAL (Comisión Económica Para América Latina), organismo dependiente de la ONU, señalaban otra realidad muy diferente. No solamente América Latina no alcanzaba la realidad del entonces llamado Primer Mundo, sino que la distancia que los mediaba había aumentado significativamente con el paso de esos años. ¡Nos encontrábamos más lejos de esa realidad que antes!, y lo que era peor, si bien se notaban ciertos puntos de "modernidad" en el mapa latinoamericano, normalmente coincidentes con las capitales políticas de los países de la región, la verdad era que estos puntos eran solamente pequeñas islas en un mar de atraso y marginalidad de las grandes mayorías. Los años sesentas se caracterizaban en América Latina por dos grandes realidades económicas y socio-políticas: la pobreza miserable de las grandes mayorías contrastando con la riqueza impresionante de unas élites nacionales, y la represión militar con el consiguiente crecimiento de la espiral de violencia. su concepción de sí misma de cara a la misión. Sin*

*estos logros y avances del Concilio no se puede comprender la vida de la Iglesia en América Latina.*

*Los años ochentas y lo que va de esta década, han modificado el panorama latinoamericano y eclesial de manera clara.*

*Tanto los contextos como los pre-supuestos con que se inició la teología latinoamericana han sufrido importantes cambios. Sin embargo, siguen estando presentes los elementos centrales que le dieron voz propia a latinoamérica al interior de la iglesia y, por ello, esta teología aún tendrá mucho que aportar a la iglesia misma y a la sociedad en su conjunto.*

## INTRODUCCIÓN

Como sabemos, toda teología es una teología "situada", es el momento "reflexivo" de la práctica de una iglesia concreta. La teología latinoamericana no solamente no escapa a esta ley, sino que además ha sido perfectamente consciente de ello. Esta teología, en sus orígenes, es producto del contexto latinoamericano propio de los años sesentas y es por esto que la clarificación de este contexto nos permitirá captar la profundidad y urgencia de las preguntas que se hace esta iglesia y de las respuestas que va encontrando en su reflexión sobre su práctica pastoral.

Por esta razón, en una primera parte, procederemos a presentar el contexto económico, socio-político, eclesial y teológico en que surge la teología latinoamericana, así como los presupuestos de fondo de dicho contexto. En una segunda parte, conclusiva y más pequeña, reflexionaremos sobre los cambios más notables en el contexto latinoamericano ubicándonos en los noventas para, de esta forma, avizorar la dirección que esta teología deberá de ir tomando si quiere seguir siendo una teología responsable, es decir, que responde a las preguntas más urgentes y profundas de los creyentes de la región.

Una última pero importante aclaración: América Latina está conformada por un grupo de naciones que si bien comparten un

proceso histórico que las hermana en lo profundo, a la vez se distinguen entre sí por una gama infinita de particularidades. De ahí que en la presentación siguiente, no nos referiremos a un país o países en particular, sino a una dinámica general que, en mayor o menor grado, las atraviesa.

### CONTEXTO ECONÓMICO Y SOCIO-POLÍTICO

Iniciar con el contexto de América Latina en los sesentas requiere necesariamente de una breve panorámica de los finales de la Segunda Guerra Mundial. Esto es así debido a que sobre todo a partir de este momento, el impacto que el capitalismo ha tenido en la región y la hegemonía que los Estados Unidos de Norteamérica han ejercido sobre Latinoamérica, marcan en buena medida la historia futura.

Al finalizar esta guerra, y después de algunos años de difícil re-construcción, va surgiendo en el mundo industrialmente desarrollado una visión muy optimista sobre el futuro. La ciencia y la técnica desarrollada en la guerra comienzan a ser aplicadas a fines pacíficos y comerciales. Poco a poco estos países van entrando a una etapa de enorme crecimiento económico, que se empieza a reflejar en "altos niveles de vida y de consumo", quizá como nunca antes se habían logrado, contrastando cada vez de forma más notable con la situación de pobreza y marginación de las grandes mayorías al sur del río Bravo.

Estados Unidos comenzará otra vez a volver la mirada hacia América Latina, después de que desde la primera guerra mundial hasta el final de la segunda, su preocupación central se concentró en Europa y en sí misma. Con su mirada puesta hacia el sur, junto con los líderes políticos de la región y con los aportes de las investigaciones sobre América Latina realizadas por algunos organismos internacionales -como la ONU- buscan responder a la pregunta del por qué el subdesarrollo económico latinoamericano, sobre todo, teniendo en cuenta que es una región con tan vastos e importantes recursos naturales.



A la luz de las teorías económicas dominantes de los cincuenta, se llega a un diagnóstico sobre los problemas centrales que impiden a América Latina dar el salto hacia el desarrollo. En primer lugar, la infraestructura (medios de comunicación, fuentes de energía, etc.) de los países latinoamericanos estaba muy precariamente desarrollada; segundo, asimismo el mercado interno (el desarrollo de la oferta y la demanda de bienes y servicios) de los países de la región resultaba estar muy poco desarrollado, dominado por el auto-consumo en grandes zonas, sobre todo rurales; y tercero, la tecnología -especialmente en la producción- reflejaba un enorme atraso. Se juzgaba que la situación era tal porque la región había entrado tarde al sistema capitalista y por ello se pasaba por etapas semejantes a las que las naciones industrialmente desarrolladas se habían enfrentado en el siglo XIX.

Esto último era precisamente lo que permitía ser optimista al respecto de la situación latinoamericana: si las naciones industrialmente desarrolladas lo habían superado, aunque no sin dificultades, América Latina, con sus recursos y el apoyo de este mundo desarrollado lo lograría con mayor facilidad. Y justamente el diagnóstico elaborado señalaba ya el tratamiento a que había que someter al enfermo: préstamos de los países industrialmente desarrollados (vía organismos internacionales) a los gobiernos de la región para el desarrollo de la infraestructura de cada uno de los países; promoción para que el capital privado internacional entrara con más fuerza a Latinoamérica y colaborara así al desarrollo dinámico del mercado interno y; tercero, inyección de tecnología moderna, especialmente para los procesos de trabajo.

Así, comenzaba una etapa por medio de lo que algunos conceptualizaron como "un pequeño plan marshal" para América Latina, que al igual que en el caso europeo, sería dirigido por los Estados Unidos. ¡El desarrollo era posible!, mientras se tuviera ese espíritu de empuje y colaboración simbolizados en la "Alianza para el Progreso" de la administración de John F. Kennedy.

Por su parte, y a la luz del optimismo contagioso de la época, los gobiernos latinoamericanos prometieron a sus pueblos el

futuro de progreso y bienestar que ya se avizoraba: crecientes niveles de vida y de consumo que, sin embargo, no vendrían gratis, sería necesaria una etapa de trabajo duro y responsable, una etapa de grandes sacrificios económicos que, palanqueados por el capital, la ciencia y la tecnología extranjeros, permitirían a mediano plazo el despegue definitivo hacia ese mundo desarrollado que ya el cine, la radio y en general, los medios de comunicación de la época, permitían soñar a los latinoamericanos.

Desde la década de los cincuentas y hasta mediados de la siguiente los latinoamericanos perseguimos ese sueño, a costa de mucho esfuerzo y sacrificios que permitirían esa especie de acumulación originaria de capital que nos acercaría a los niveles económicos de las naciones industrialmente desarrolladas.

Sin embargo, ya para mediados de los sesentas los índices económicos de la CEPAL (Comisión Económica Para América Latina), organismo dependiente de la ONU, señalaban otra realidad muy diferente. No solamente América Latina no alcanzaba la realidad del entonces llamado Primer Mundo, sino que la distancia que los mediaba había aumentado significativamente con el paso de esos años. ¡Nos encontrábamos más lejos de esa realidad que antes!, y lo que era peor, si bien se notaban ciertos puntos de "modernidad" en el mapa latinoamericano, normalmente coincidentes con las capitales políticas de los países de la región, la verdad era que estos puntos eran solamente pequeñas islas en un mar de atraso y marginalidad de las grandes mayorías. En otras palabras, o bien había habido un error en el diagnóstico, o el tratamiento no se había realizado correctamente, o bien las dos cosas estaban preñadas de errores de fondo. De cualquier manera, poco a poco se tomaba conciencia del evidente fracaso de esas políticas económicas.

Pero más allá de las señales lanzadas por los índices económicos de la CEPAL, la población latinoamericana comenzó a evidenciar que sus límites de tolerancia se empezaban a agotar. Poco a poco, diversos sectores de la economía y de la sociedad comenzaron a demandarles a sus gobiernos el cumplimiento de las promesas relativas a mejores niveles de vida y consumo. Los

trabajadores del campo, el creciente sector obrero y los habitantes de las zonas marginales de las ciudades, comenzaron a hacerse oír por sus gobiernos. Marchas, huelgas, manifestaciones, etc. comenzaron a presionar a los gobiernos latinoamericanos. Y estos, no tuvieron otra respuesta que la represión.

Las huelgas eran intervenidas, las manifestaciones y marchas disueltas por la policía y el ejército. Así, poco a poco comenzó la espiral de la violencia en la región. A mayor organización popular, mayor organización y represión gubernamental. Al principio sólo "atrapando" a los líderes de las organizaciones, sin embargo, con el tiempo, la operación con bisturí se convirtió en carnicería y cacería de brujas. Crecientemente la presencia del ejército y de las policías en las calles de muchas ciudades del centro y sur de la región se convirtió en parte de la vida cotidiana. Y así también, crecientemente, el poder que los militares fueron acumulando se dejó sentir: de poder tras del trono, se convirtió en poder en el trono.

A partir de 1964 en Brasil, casi la totalidad de los países latinoamericanos presenciaron con dolor los golpes de estado y las tristemente célebres dictaduras militares con su doctrina de la Seguridad Nacional. Escuetamente sobre esta doctrina, podemos decir que suspende las garantías individuales y los derechos ciudadanos en vistas al logro de un "bien mayor": el orden en la sociedad. Sin orden no hay progreso ni tampoco ningún avance social. De ahí que el logro de este objetivo mereciera la pena de "males menores". Por otra parte, si recordamos que a finales de la década de los cincuentas se había dado la revolución en Cuba, revolución que al poco tiempo se declaró anti-capitalista y marxista-leninista, las dictaduras militares tenían el argumento idóneo para su doctrina, esto es, evitar que el comunismo penetrara el continente y se propagara atentando en contra de la familia, de la iglesia y de todas las demás instituciones sociales tan caras para Occidente.

Poco a poco los sindicatos, partidos y todo grupo opositor empezaron a ser etiquetados de "comunistas". Esta etiqueta permitía dos cosas: por una parte declararlos fuera de la ley y,

por otra, comenzar su persecución y extinción con el visto bueno de una sociedad ampliamente católica educada en el respeto a las instituciones. Así, muchos de esos líderes pasaron a la clandestinidad, al exilio o a la otra vida. De esta manera se fueron cerrando los espacios socio-políticos en la mayoría de las sociedades latinoamericanas, espacios que en épocas normales permitían la discusión abierta de los grandes o pequeños problemas nacionales.

Muchos latinoamericanos llegaron a la conclusión de que no había forma de transformar esta terrible realidad por la vía legal: el único camino que quedaba era el camino de las armas: la revolución. Y es así como se llegaba a un giro todavía mayor en la espiral de violencia latinoamericana de esos años, con el surgimiento de la guerrilla en muchos países o su crecimiento ahí en donde ya existía pero que habían sido hasta entonces pequeños grupos aislados en las montañas, o en la selva, sin una verdadera articulación con la población (foquismo).

Pero la espiral de violencia no terminaría ahí, pues los ejércitos se prepararon entonces a una guerra total: era el todo o nada, y para ello, comenzaron a armarse y apoyarse entre sí, bien asesorados por otros ejércitos fuera de la región, bien del propio continente o bien de otros como el asiático. Por su parte, las guerrillas también se vieron apoyadas y asesoradas por otros países con intereses en la región. Un conflicto claramente producto de la contradicción Norte-Sur, se vio complejizado por el conflicto Este-Oeste.

En síntesis, los años sesentas se caracterizaban en América Latina por dos grandes realidades económicas y socio-políticas: la pobreza miserable de las grandes mayorías contrastando con la riqueza impresionante de unas élites nacionales, y la represión militar con el consiguiente crecimiento de la espiral de violencia.

## CONTEXTO TEOLÓGICO-ECLÉSIAL

Sin embargo, el perfil de la realidad latinoamericana de esos años estaría incompleto si no tomamos en cuenta otro de los

elementos que caracterizan a la región: la religiosidad del pueblo y, al menos por aquellos años, su catolicismo secular. Toda teología se alimenta y se desarrolla en el humus de una iglesia que vive y reflexiona su fe y, por aquellos años, el mundo católico vivía quizá el más grande terremoto de sus últimos cuatrocientos o quinientos años, y que será, como lo fue el Concilio de Trento, un parteaguas en la vida de esta iglesia: el Concilio Vaticano II.

Como sabemos, a finales de los cincuenta es electo el Papa Juan XXIII. Este obispo, que parecía que por su edad y por su amplia e inocente sonrisa no cambiaría nada significativamente, resultó ser portavoz de un pequeño pero dinámico sector al interior del mundo católico, que estaba profundamente preocupado por el tipo de presencia de la iglesia al interior del mundo moderno. Era un sector que juzgaba la necesidad de grandes cambios al interior de la iglesia y de cara a la sociedad. Consideraban que el modelo tridentino estaba agotado y desde hacía bastantes años se movían buscando presionar para lograr cambios. Esta visión de una iglesia atrasada quedó bellamente expresada en una frase del propio Juan XXIII al anunciar la necesidad de un Concilio: *es necesario que la iglesia abra sus puertas y ventanas, de tal manera que entre el aire fresco y se salga el polvo imperial.*

Con esa feliz imagen, quedaba perfectamente expresada la realidad de una iglesia que se había encerrado en sus cuatro muros para vivir cultural y litúrgicamente su fe, casi totalmente alejada del mundo exterior. Muros que precisamente habían sido levantados para evitar el contacto con un mundo que se antojaba sumamente hostil, porque tanto el mundo moderno como las Iglesias Protestantes habían nacido y se habían desarrollado profundamente críticos a la Iglesia Católica.

Al convocar a Concilio, el Papa le lanza a este tres grandes retos a ser asumidos y resueltos por el colegio de los obispos:

- a) La necesidad de dialogar con el mundo moderno.
- b) La necesidad de dialogar con el mundo protestante.
- c) La necesidad de dialogar con el mundo de la pobreza.

Efectivamente, el Papa le lanzaba al Concilio la necesidad de reflexionar sobre el lugar, el papel y la misión de la iglesia en medio de la realidad del mundo moderno; la necesidad impostergable de reflexionar sobre la postura de la Iglesia Católica frente a las demás confesiones cristianas; y, finalmente, la preocupación sobre la pobreza en el mundo. Este último reto ya lo había mencionado en una de sus alocuciones por radio un mes antes de la apertura del Concilio, con otra de sus famosas frases preñadas de una gran intuición: "Ante los países subdesarrollados la Iglesia se presenta tal como es y como quiere ser: la Iglesia de todos y, particularmente la Iglesia de los pobres".

Como sabemos, de 1962 al 65 se desarrolla el Concilio Vaticano II, con respecto al primero de estos tres grandes retos, la respuesta del Concilio fue en la línea del "*aggiornamento*": de una iglesia con posturas inflexibles en el estudio de la Biblia, en lo litúrgico-cultural, en lo pastoral, etc., cerrada a la modernidad, se comenzó a transitar a una nueva realidad de iglesia en diálogo abierto y profundo con el mundo moderno. Ni rechazo a este mundo por considerarlo encarnación del mal o pecaminoso per se, a través de condenas lapidarias, ni capitulación vía una aceptación acrítica de las realidades del mundo moderno: más bien un diálogo adulto en donde se reconocen los grandes aportes que la modernidad ha brindado a la vida humana, tales como la ciencia, los derechos humanos, la democracia, etc., así como los serios riesgos y peligros que entraña la modernidad, tales como el creciente ateísmo, el individualismo, etc.

Asimismo, el diálogo sincero y fraterno con el mundo protestante, permitió a la Iglesia Católica redefinir, de manera sutil pero clara, su relación con las otras confesiones cristianas y, aún más con otras religiones o aún con el mundo del ateísmo. La Iglesia Católica dejaba de considerarse la única vía posible de Salvación; reconocía la legitimidad y los aportes de las otras confesiones y religiones, y reconocía de igual manera los valores evangélicos que se encontraban en los humanismos ateos. Comenzaron a llevarse a cabo congresos, reuniones, etc. encaminadas a desarrollar una verdadero ecu-

menismo, a superar realmente los enfrentamientos y pasar al terreno de la colaboración.

Finalmente, con respecto al tema de la pobreza en el mundo, si bien no podemos afirmar que se dio un diálogo tan profundo como en los otros dos casos, no podemos dejar de reconocer que se iniciaron caminos que posteriormente fueron retomados en América Latina. La razón de esto fue, probablemente, que la realidad de la pobreza no era un tema que estuviera tan a flor de piel para los colegios episcopales provenientes del mundo industrialmente desarrollado y que, antes como ahora, tenían la voz cantante en la conducción de la iglesia.

En síntesis, el Concilio Vaticano II significó quizás un giro de 180 grados en la vida de la iglesia y, sobre todo, en su concepción de sí misma de cara a la misión. De una iglesia encerrada en sus cuatro muros, se volvió una iglesia abierta al mundo y sus problemas. De una iglesia que se auto-comprendía como sociedad perfecta, pasó a una iglesia servidora: al servicio del Reino de Dios en el mundo, logrando con esto salir de un eclesiocentrismo secular. De una iglesia que cree poseer la verdad sobre todo, a una iglesia que humildemente se sabe poseedora de un valioso tesoro que quiere poner al servicio de la humanidad en la solución de los grandes conflictos y problemas que la aquejan. De una iglesia prioritariamente jerarquía, a una iglesia pueblo de Dios peregrino en la historia. De una iglesia "poder" a una iglesia "servicio".

Comenzó una etapa de creatividad y libertad al interior de la iglesia, abierta a las experiencias y a la revelación de Dios en la historia viva de las mujeres y hombres. Etapa que, por cierto, se ha visto momentáneamente suspendida en su desarrollo, como se ve suspendido el desarrollo de un árbol en tiempos de invierno. Este cambio producido por el Concilio es captado por el teólogo brasileño João Bautista Libanio de la siguiente manera: "La Iglesia salió del Concilio Vaticano II animada a enfrentarse con los valores y disvalores del mundo, sin miedo, sin rencores, sin envidia, sin desconfianza, creyendo en esa raíz de bondad fundamental del mundo de los seres humanos. Quedaba abierto

el espacio para las nuevas experiencias, para los compromisos sociales, para la lucha por un mundo más justo. Quedaba abierto el espacio para una profunda transformación de la Iglesia, que salía de su rincón conservador para lanzarse a la novedad de las experiencias con un mundo en profundas transformaciones."

Y como la teología no se desarrolla en el aire, sino en el humus de la práctica pastoral de una iglesia, la teología también se vio cimbrada por el Concilio. Cuando los resultados del Concilio comenzaron a arribar a Latinoamérica reinaba la teología escolástica, aquella que articula la "autoridad" de la Biblia y de la tradición con la "razón". Esta teología clásica, en profunda simbiosis con la filosofía escolástica, se comprendía como un conjunto de principios generales, sacados de la revelación, a partir de los cuales se deducían las prácticas de iglesia. Esta teología se distingue por su esmero en definir los conceptos de modo riguroso y formal, abstrayéndolos de todo contexto histórico, y dándoles un carácter de verdades eternas e inmutables.

Frente a esto, muchos grupos de cristianos pertenecientes a movimientos tipo la "Acción Católica" comienzan a vivir con euforia la teología Vaticana, que empezaba a abrir puertas y ventanas de la práctica y reflexión eclesial a la modernidad. La lectura de la Biblia y la honda preocupación por la situación de la problemática humana en estas tierras comienzan a tomar cuerpo y a radicalizar a estos grupos que, en profundo contacto con los pobres y marginados, iniciarán nuevas prácticas y reflexiones de donde brotará la teología latinoamericana.

A la luz de una experiencia de Dios en el pobre y en medio de una situación de miseria y represión que ya hemos caracterizado, comienza una práctica liberadora primero solamente motivada y dirigida por una indignación ética ante el dolor y el sufrimiento humanos, pero después mediada también por un análisis estructural crítico.

Así, en medio de una situación de cierre de todos los espacios socio-políticos, la Iglesia Católica comienza a destacar por ser el único espacio que permite a los latinoamericanos reunirse y

compartir y reflexionar sobre las esperanzas y las angustias de su entorno social a la luz de su fe. En un primer momento los gobiernos militares le permiten libertad de movimiento y acción, dado que tradicionalmente la Iglesia Católica había sido un fuerte aliado de los sectores económica, política social y militarmente poderosos.

En este ambiente, se leen y releen textos de las Escrituras: éxodo, profetas, evangelios, etc. y comienza a surgir y tomar forma una nueva imagen del Dios bíblico, imagen que echa por tierra la imagen tradicional que había imperado por largo tiempo, de un dios que no sólo acepta la realidad socio-histórica del mundo sino que la justifica. Un dios que legitimaba el poder y la desigualdad sociales. Que le pide a los pobres humildad, resignación y pasividad con la promesa de una recompensa en el más allá de la muerte. Un dios neutral frente al drama de la historia humana.

El éxodo y los profetas les mostrarán a estos cristianos que el Dios bíblico es un Dios que se pone del lado de los oprimidos en la historia y que los acompaña en su proceso de liberación. El éxodo mostrará la acción de Dios que "con mano fuerte y tenso brazo" conduce a su pueblo a "una tierra que mana leche y miel". Los profetas echarán por tierra esa imagen de un dios que justifica la desigualdad y la contrastante polarización de la riqueza y la pobreza y los cristianos comenzarán a descubrir que el Dios de la Biblia cuestiona las relaciones sociales de injusticia y aparecerá su verdadero hacedor: los seres humanos.

Comienzan a surgir preguntas que irán transformando la práctica y la reflexión de muchos cristianos: ¿qué pensará Dios de nuestra propia situación tan parecida a la de los judíos en Egipto?, ¿cuál es el plan de Dios para nosotros los latinoamericanos del siglo XX?, ¿qué significa ser cristiano en medio de un pueblo de crucificados?

Se irán respondiendo las preguntas de fondo de estos cristianos. Se va tomando conciencia de que el Dios cristiano no puede querer el dolor, el sufrimiento y la muerte prematura de los latinoamericanos. Se va captando, poco a poco, que el Dios

cris­tiano es *El Dios de la Vida*, que la ama tan profundamente que por eso la sigue creando y recreando y, por lo tanto, el plan de Dios para los latinoamericanos también es vida plena, vida en abundancia. Todo esto va llevando a estos grupos de cristianos al campo de lo social, de lo político, a la necesidad de cambios en las estructuras económicas y de poder, como la única forma de responder al seguimiento de Jesús en América Latina

Poco a poco y a tientas, comienza a aparecer una palabra propia y una verdadera teología del subcontinente, pues ya no es mera repetición mecánica de verdades expresadas en categorías ajenas a nuestra cultura o una apropiación acrítica de problemáticas que no son las nuestras, sino reflexión propia producto de una experiencia de Dios en el pobre y de una práctica liberadora que irá articulando fe-vida y reflexión-acción, abriéndose a una comprensión de la fe que no se agota en la relación vertical entre la interioridad personal y Dios, ni tampoco en la vivencia de los valores evangélicos al interior de la vida familiar, sino que irá apareciendo y tomando fuerza la dimensión social y política de la fe que no significa que la fe se transforme en política, sino que se re-descubre la dimensión política de la fe. Con altas y bajas se irá comprendiendo que "todo es político, pero que lo político no lo es todo".

Uno de los apoyos importantes para esta "reflexión crítica hecha a la luz de la fe desde una práctica de liberación", fue una nueva comprensión sobre la situación latinoamericana, que se fue abriendo paso ya muy claramente para el año del 68, y que se reflejó también en los documentos de Medellín. Nos referimos a la *Teoría de la Dependencia*. Esta nueva comprensión de la realidad político-económica latinoamericana superaba la visión de los cincuenta que explicaba la pobreza y marginación de las mayorías como el resultado de una incorporación tardía de América Latina al sistema capitalista, y que explicaba el subdesarrollo como una etapa previa al desarrollo.

La teoría de la dependencia en sus diversas versiones retomaba planteamientos de la teoría del imperialismo, y planteaba que la situación latinoamericana no era producida sino por el

sistema capitalista mismo. Este sistema era como una moneda con dos caras, por una parte, producía altos niveles de vida y consumo (cara de la moneda que daba hacia el mundo industrialmente desarrollado) y, por la otra, producía pobreza, marginación y dependencia en la periferia económica (en nuestro caso, América Latina).

Por lo tanto, el problema no era primordialmente el del desarrollo, puesto que era imposible éste sin una liberación de las ataduras que generaban los mecanismos económico-políticos del sistema financiero internacional. Frente a esto, se desprendía la necesidad de romper con el sistema capitalista, y esto, suponía una revolución y a falta de otras opciones, la adopción del socialismo.

## PRESUPUESTOS

Esto último afirmado, en referencia a la Teoría de la Dependencia, permite enlazar el contexto del surgimiento de la teología latinoamericana con algunos de sus supuestos previos o presupuestos. Podemos afirmar que a la base de su desarrollo hay un optimismo radical en las posibilidades del ser humano. Quizá esto fue una herencia del propio Concilio Vaticano II. Optimismo que se tradujo en una confianza que podemos llamar de orden "antropológico": confianza en que sí era posible la construcción de un ser humano nuevo, libre de odios e intereses ocultos; confianza en que sí era posible la construcción de una sociedad nueva, libre de estructuras injustas; confianza en que sí era posible cortar lazos de opresión con respecto al sistema capitalista. En el fondo, podríamos decir que la teología latinoamericana arranca con una fe casi ciega en las posibilidades de que una práctica nueva transforme totalmente al "hombre viejo". Se percibe, a la distancia, un marcado voluntarismo que lo puede todo, así como una confianza total en que el futuro necesariamente será mejor.

En esta línea de pensamiento, me parece que la teología latinoamericana ha transitado por esas famosas dos etapas de la vida de Jesús mismo: la primera, llena de milagros, de ánimos

inquebrantables, de multitudes, de confianza en el triunfo inminente del Reino de Dios. Pero el rechazo del pueblo judío, el alejamiento de la gente, la duda y la no comprensión de sus discípulos le hacen, luego de fuertes momentos de discernimiento, asumir y comprender la enigmática figura del Siervo doliente de Yahvé. Le hacen constatar que hay que "dejar a Dios ser Dios", que hay trigo y cizaña y que habrá semilla que se quede sin dar fruto.

Luego de 25 años de teología latinoamericana, los cristianos comprometidos en una práctica liberadora han ganado en madurez, en paciencia y, quizá más que nada, en esperanza en el Dios del Reino. En saberse "siervos inútiles" que quizá no vean el fruto de sus trabajos, en reconocer que Dios tiene la última palabra, pero que, como en el caso de Jesús, la dijo hasta después de la cruz y de la muerte y no antes, como era quizá la esperanza de Jesús mismo.

Estos cristianos han madurado su reflexión, más serena aunque no por ello menos fina y profunda; con la misma urgencia histórica pero sin desbocarse; con fe quizá aún más profunda pero sabiendo que las fuerzas del anti-reino, como la cizaña, estarán ahí a pesar de los esfuerzos; y trabajando aún sabiendo que vienen los "inviernos" aún en la propia iglesia.

### CONTEXTOS NUEVOS, PRÁCTICA RENOVADA

Los años ochentas y lo que va de esta década, han modificado el panorama latinoamericano y eclesial de manera clara. La apertura eclesial que caracterizó a la segunda mitad de los sesentas y los setentas y que fue un "abrir puertas y ventanas" para la renovación ahora es vigilancia y cerrazón. Por su parte las dictaduras militares que se fueron dejando tras de sí rastros de sangre dejaron en su lugar "democracias" muy precarias y con un muy escaso margen de maniobra, pero que han abierto nuevamente los espacios sociales y políticos. La interdependencia de las naciones entre sí hace aún a la América Latina mucho más dependiente que antes, sin embargo, se aprendió a que no

son todavía tiempos de pensar en "romper con el sistema". La lucha por la democracia, por los derechos humanos, por la ecología no han sustituido a la lucha en contra de la pobreza. Son nuevas luchas que aglutinan a nuevos movimientos sociales

Lo que sigue estando ahí son los pobres. La diferencia es, quizá, que son muchos más que antes y que su pobreza se transformó en miseria. Lo que sigue estando ahí es la convicción de muchos cristianos en rechazar su condición como un "destino", o como voluntad de Dios. Lo que sigue estando ahí es la "experiencia del Dios de la Vida en los pobres".

Todo lo anterior nos dice que probablemente tanto los contextos como los pre-supuestos con que se inició la teología latinoamericana han sufrido importantes cambios. Sin embargo, siguen estando presentes los elementos centrales que le dieron voz propia a latinoamérica al interior de la iglesia y, por ello, esta teología aún tendrá mucho que aportar a la iglesia misma y a la sociedad en su conjunto.

Semana de Teología/UIC-94.

## LOS GRANDES TEMAS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

*En los últimos años hemos notado cambios en la expresión litúrgica de la fe, es obvio que también se haya producido novedades en la reflexión sobre la fe, es decir en su expresión teológica.*

*La Teología Latinoamericana de la que celebramos sus «bodas de plata» con el pueblo, es la corriente o tendencia teológica conocida como Teología de la Liberación (TdL). Es aquella que ha sido producida por gente como Gutiérrez, Boff, Sobrino, Juan Luis Segundo, Pablo Richard, Dussel, etc.*

*Voy a ofrecer una especie de inventario de los temas que constituyen los contenidos más relevantes de la teología de la liberación. Me ocuparé sólo de cuatro grandes temas de la TdL: la hermenéutica bíblica, la cristología, la ecclesiológia y la espiritualidad.*

*La raíz última de la teología de la liberación es de carácter místico y consiste en la experiencia del encuentro con Dios en el pobre. Por eso cuenta con elaboraciones propias de espiritualidad cristiana.*

### I. INTRODUCCIÓN

**C**uando iba a misa de niños en los años 50s cantábamos: «Vamos niños al sagrario que Jesús llorando está, pero viendo tantos niños, muy contento se pondrá». Cuando era estudiante de latín en el seminario en los años 60's, nuestro canto era: «Vayamos jubilosos al altar de Dios. Al sagrado altar nos guíen su verdad y su justicia a ofrecer el sacrificio que le da gloria infinita». En mi época de

estudiante de teología en los 70's cantábamos: «*Un pueblo que camina por el mundo gritando: ven Señor, un pueblo que busca en esta tierra la gran liberación*».

En los últimos años hemos notado cambios en la expresión litúrgica de la fe, es obvio que también se haya producido novedades en la reflexión sobre la fe, es decir en su expresión teológica.

Esta Semana de Teología quiere dar cuenta de lo más fundamental que ha ocurrido en 25 años de teología latinoamericana.

## II. OBJETIVO E IMPORTANCIA DEL TEMA

### Una aclaración previa

No hay que hacerse bolas. La Teología Latinoamericana de la que celebramos sus «*bodas de plata*» con el pueblo, es la corriente o tendencia teológica conocida como Teología de la Liberación (TdL). Y todavía para hacernos menos bolas, es aquella que ha sido producida por gente como Gutiérrez, Boff, Sobrino, Juan Luis Segundo, Pablo Richard, Dussel, etc.

Mucha gente latinoamericana del pueblo sencillo y del pueblo ilustrado sabe que existe la *teología de la liberación*. Y hasta puede reconocer algunos de sus contenidos importantes, que para nosotros serían como sus *grandes palabras*: la liberación, el reino de Dios, la iglesia de los pobres, el seguimiento de Jesús, el Dios de la vida, la opción por los pobres, la inseparabilidad de fe y justicia, la persecución y el martirio.

Por otra parte, mucha de esa gente sencilla (y del pueblo ilustrado) sabe también que existen otros conceptos teológicos que se usan para descalificar o contrarrestar la fuerza teológica de los anteriores: iglesia, popular, magisterio paralelo, reduccionismo cristológico, ideologización de la fe, etc.

### Tarea: exponer nuestras grandes palabras

Sin pretensión de ser exhaustivo ni muy sistemático, voy a tratar de capturar los puntos salientes de las grandes palabras de la Teología de la Liberación que hemos oído desde hace 25 años

en América Latina. Se trata de presentar esquemáticamente y con pinceladas de brocha gorda la temática propia de la teología latinoamericana de la liberación, brindando especial atención a sus énfasis propios y específicos. Voy a ofrecer una especie de inventario de los temas que constituyen los contenidos más relevantes de la teología de la liberación. Me ocuparé sólo de cuatro grandes temas de la TdL: la hermenéutica bíblica, la cristología, la eclesiología y la espiritualidad. El método teológico, la ética y la pastoral de la liberación serán abordadas de modo específico por otros autores invitados a colaborar en esta temática.

### **Objetivo**

Al presentar los grandes temas de la TdL pretendo que todos cobremos conciencia del trayecto recorrido, del camino por hacer y de la responsabilidad que tenemos los cristianos en esta gesta teológica y eclesial del pueblo latinoamericano.

### **Procedimiento**

Procederé haciendo algunas comparaciones y remarcando algunos contrastes, no para atizar polémicas, sino en búsqueda de una mayor claridad.

### **Un señalamiento**

Los últimos 25 años de la teología son historia vivida por muchas personas, y es historia muy reciente. Es muy difícil entonces hacer valoraciones. Por eso me ha parecido más sensato orientar esta reflexión en un sentido que tenga algo de testimonial.

## **III. INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA**

### **Cambios y tendencias en la hermenéutica bíblica**

#### **Los temas de la hermenéutica bíblica de la liberación (HBL)**

La lectura de la Biblia hecha en América Latina por el pueblo de las comunidades se sitúa en una perspectiva de liberación. No se trata

de un tema más al lado de los muchos temas bíblicos. Se trata de una nueva mirada que surge de la propia Biblia.

### **El problema hermenéutico**

Sin negar la validez del llamado «círculo hermenéutico», en América Latina estamos más acostumbrados al «triángulo hermenéutico» con sus tres ángulos: el pre-texto de la realidad de la vida del pueblo, el contexto de la fe de la iglesia y el texto de la Escritura. Por eso la lectura de la Biblia en clave de liberación exige definir:

- El lugar social y eclesial desde donde leemos la Escritura.
- El sujeto histórico que lee la Biblia.
- El texto y su historia de producción y transmisión.

Se habla o se pretende hacer una relectura liberadora de las Escrituras, también llamada «lectura socio-crítica de la Biblia», o «lectura popular de la Biblia», porque en ella juegan importante función la memoria histórica de los pobres, esto es, la memoria de su fe y de su opresión.

El objetivo es la re-apropiación de la Biblia que se encontraba expropiada, cautiva y alienada por parte del pueblo pobre de Dios. Puede decirse que estamos frente a una hermenéutica crítico-liberadora.

### **Rasgos de una hermenéutica teológico liberadora (HdL)**

La relectura de la Biblia que se hace a partir de los pobres y de su proyecto de liberación se caracteriza porque:

- Privilegia el momento de la aplicación sobre el de la explicación.
- Busca descubrir y activar la energía transformadora de los textos bíblicos.
- Acentúa, sin reduccionismos, el contexto social del mensaje.
- Asume la perspectiva del pobre.
- Tiene una intención crítica y orientadora.
- Exhibe una conciencia de historicidad «desde abajo».
- Considera al pueblo pobre y creyente como sujeto productor y lector de la Biblia.

- Destaca «la dimensión política de los relatos bíblicos» (LN X.9); pero también afirma su carácter religioso y teológico.

### **La lectura popular de la Biblia**

El pueblo lee la Biblia en grupos de reflexión, círculos bíblicos, CEBs, celebraciones de la palabra, cursos, entrenamientos, encuentros, Eucaristía, teatro evangelizador, música y canto litúrgico, algunas expresiones de la religiosidad popular, la lectura personal. Y esa lectura de la Biblia que hace el pueblo es encarnada, comunitaria, orante, militante. Su actitud es de libertad frente al texto bíblico, familiaridad, fidelidad.

### **Temática de la HdL**

El mensaje liberador de la Biblia afronta las opresiones de nuestro tiempo. Insiste en que «hay que profundizar ciertos temas bíblicos esenciales», para responder a «las cuestiones graves y urgentes que plantean a la iglesia tanto la aspiración contemporánea a la liberación como los movimientos de liberación» (IV.1). Desde esta perspectiva:

- El éxodo «constituye el acontecimiento fundamental de la formación del pueblo elegido. Es la liberación de la dominación extranjera y de la esclavitud» (IV.3).
- Los profetas «no dejan de recordar, con particular vigor, las exigencias de la justicia y de la solidaridad, y de hacer un juicio extremadamente severo sobre los ricos que oprimen al pobre. Toman la defensa de la viuda y del huérfano. Lanzan amenazas contra los poderosos: la acumulación de iniquidades no puede conducir más que a terribles castigos» (IV.6).
- «Dios es el defensor y el liberador del pobre» (IV.6).
- «La aspiración a la liberación toca un tema fundamental del Antiguo y del Nuevo Testamento» (III.4).
- «Cristo nuestro Liberador» (IV.2). «es solidario con toda miseria: toda miseria está marcada por su presencia» (IV.9).

«Los que sufren o están perseguidos son identificados con Cristo» (IV.10).

- «El evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación» (Primera frase de la Instrucción «*Libertatis Nuntius*»)

De modo más específico la lectura latinoamericana de la Biblia se ocupa de temas como: el Dios Padre de vida y defensor de los oprimidos, la liberación de la casa de la esclavitud, la profecía de un cielo nuevo y una tierra nueva donde habiten justicia y derecho, la sabiduría y la memoria popular, el evangelio del Reino anunciado a los pobres, la vida según el espíritu, etc.

También se plantean cuestiones *problemáticas* como:

- La importancia y necesidad de las relecturas de la Biblia.
- Algunas lecturas de clase.

En los manuales y revistas bíblicas se desarrollan temas como:

- La opresión en la teología bíblica.
- El profeta, conscientizador del pueblo.
- La dimensión liberadora del magnificat de María.
- La cristología humanista de Pablo.
- La liberación radical del hombre en Pablo.

La pregunta que surge es *¿por qué precisamente estos temas y no otros?* Puede que no sean los temas más importantes en sí mismos, pero son los más apropiados para los pobres en la situación de opresión. Son los temas que tratan las cuestiones más pertinentes o urgentes para los pobres y que pueden articularse con las cuestiones verdaderamente trascendentales para ellos: la conversión de los proyectos de muerte, la gracia o don divino de la vida, la resurrección como triunfo definitivo de la vida sobre la muerte.

## Comparación con otras perspectivas

### *Con los métodos histórico críticos*

La HdL hace un amplio aprovechamiento liberador de las informaciones recogidas por los métodos históricos críticos (crítica textual, literaria, de las formas, histórica, de las tradiciones, de

la redacción, etc.), pero sospecha de sus resultados. Son arqueológicos y, con excepción de la historia de las formas, no siempre se interesan por el presente; o al interesarse en el propio pasado pocas veces llegan a captar el origen popular y por los condicionamientos socio-políticos de los libros bíblicos. La mejor interpretación de la Biblia no es aquella que ayuda a captar sus pasajes difíciles, sino aquella que más ayuda a captar el sentido de la vida.

### *Los métodos lingüístico estructurales*

La HdL aprovecha los aportes a la teoría del texto y de la lectura que proviene de los métodos lingüístico-estructurales, pero también les critica su excesiva preocupación por el texto en sí, sin tener en cuenta la vida de aquellos que lo interpretan, por un lado, y las condiciones económico-políticas y sociales que produjeron el texto. No quieren saber nada de la historia, contentándose con la pura inmanencia textual.

### *La lectura materialista*

Se aprovecha su esfuerzo por la búsqueda del sentido del texto en relación con la formación social donde éste fue producido y donde es leído; y también su interés por el texto en sí mismo; y sobre todo el valor de su presupuesto histórico y antropológico que busca derivar de la práctica política de los militantes comprometidos en la transformación de la sociedad.

La lectura materialista es más para militantes que operaron por el marxismo en sus luchas políticas; se interesa poco en la eclesialidad. La HdL es una lectura que presta más atención a la tradición y al contexto eclesial en que se viven los procesos de liberación y se lee la Biblia. Es una lectura que se dirige a las propias comunidades eclesiales para iluminar todos los aspectos de su vida; critica los esquemas rígidos en que suele caer una lectura materialista. La HdL es una lectura que agiganta la importancia del sentido espiritual de la Escritura, al

estilo de la exégesis espiritual de los Santos Padres, porque parte de la letra y de la historia y tiene como objetivo sobrepasar la letra para alcanzar en ella al «espíritu».

Interrogar a la totalidad de la Escritura desde la perspectiva de los pobres es sólo una manera de leer la Biblia. No es la única lectura legítima y posible, pero es una lectura privilegiada, la «hermenéutica epocal». Sobre todo, creo que es un tipo de lectura necesario y urgente hoy en América Latina.

#### IV. LA CRISTOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

##### La cristología antes del Vaticano II

##### Los temas de la Cristología de la liberación (CdL)

##### *Consideraciones metodológicas*

Las discusiones sobre el método de la cristología latinoamericana de la liberación se ocupan de cuestiones como:

- El lugar social y eclesial de la Cristología.
- La importancia del entorno social y de «la liberación» para la Cristología.
- Los niveles de conciencia social y sus correspondientes articulaciones de la Cristología de la liberación.
- Requisitos para plantear de nuevo el problema de Jesús y aproximarse teológicamente a Jesús.
- La innovación metodológica más característica es «La importancia hermenéutica de la figura histórica de Jesús de Nazaret». La vuelta al Jesús histórico y la insistencia en su relacionalidad constitutiva con el Reino de Dios y con el Dios del Reino. (J. Luis Segundo habla de «La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret». Jesús antes y después de la pascua es la historia perdida. Jesús en el pensamiento de Pablo es la historia recuperada).
- Lo histórico de Jesús es pues el punto de partida metodológico de la cristología, porque el punto de partida real es la fe en él como Señor y Mesías.

## Contenidos fundamentales:

### *El Jesús histórico o «la práctica histórica de Jesús»*

La vida de Jesús está al servicio del Reino de Dios. Se habla entonces de

- El redescubrimiento del Reino de Dios.
- El reino de Dios como anuncio central de Jesús o el proyecto de Jesús.
- El reino de Dios como sentido y objetivo último de la vida y misión de Jesús.
- El reino de Dios: la utopía de la liberación absoluta y sus anticipaciones históricas.

Se pasa luego a examinar

- El camino de Jesús en la sociedad judía del siglo primero.
- Jesús en la correlación de los grupos judíos de su tiempo.
- La práctica mesiánica de Jesús: una liberación en proceso.
- Jesús y la opción de Dios por los pobres y pecadores.
- La relación de Jesús con los pobres y desclasados, porque el reino de Dios es para los pobres y desclasados.
- Jesús y la dimensión política. El profeta del Reino y su clave política.
- La relevancia liberadora del Jesús histórico.

### *La pasión y muerte de Jesús*

La CdL recupera la dimensión histórica de la cruz de Jesús y desde ella se reformula su significado redentor y salvífico liberador y también imagen misma de Dios. Se pregunta ¿Por qué matan a Jesús? y ¿Por qué muere Jesús?

Examina:

- Jesús en camino hacia el conflicto.
- La persecución como clima de la vida de Jesús.
- La cruz como destino histórico de Jesús.
- La cruz de Jesús en la cruz como consecuencia histórica de su misión, de una práctica y de un mensaje.
- De la cruz como escándalo a la cruz como salvación.

- La presencia de Dios en la cruz de Jesús. El Dios crucificado y la credibilidad del amor de Dios.
- El conocimiento de Dios en la cruz de Jesús.
- El pueblo crucificado como el actual siervo sufriente de Yahvé. La fe en el hijo de Dios desde el pueblo crucificado.
- Los crucificados de la historia como lugar de revelación de Dios.
- El sufrimiento que nace como lucha contra el sufrimiento.
- Pasión de Cristo y sufrimiento humano.
- El pueblo crucificado como «pueblo mártir».

### *La resurrección*

La resurrección, irrupción anticipada de la liberación definitiva, es, al mismo tiempo, confirmación de la vida histórica de Jesús e invitación apremiante a su seguimiento. Entre los temas que destaca encontramos:

- La esperanza como principio hermenéutico para comprender la resurrección de Jesús.
- La interpretación de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo.
- La resurrección de Jesús como revelación de Dios y del hombre.
- La resurrección, sentido último de la muerte de Jesús.
- El resucitado es el crucificado.
- La resurrección de Jesús, irrupción anticipada de la liberación definitiva.
- La resurrección: realización de la utopía humana.
- La Resurrección de Cristo y nuestra resurrección.
- Esperanza en la resurrección y práctica liberadora.
- Salvación en Jesucristo y proceso de liberación.
- La liberación de todas las opresiones: la resurrección de la muerte.

### *El seguimiento*

- Como forma de acceso a Jesús.
- Como forma de actualizar la liberación de Jesús.

- El seguimiento de Jesús como discernimiento cristiano.
- Como clave para la totalidad de la vida cristiana.

### *Jesús y Dios*

Al analizar la práctica de Jesús ante un Dios-Padre, se consideran temas como:

- La práctica profética de Jesús como defensa del verdadero Dios.
- El Dios de la vida e los ídolos de la muerte.
- Jesucristo, el mediador absoluto del Reino de Dios.
- Jesucristo, el Dios liberador encarnado.
- La aparición del Dios de vida en Jesús de Nazaret.

## V. LA ECLESIOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

### **La eclesiología antes del Concilio**

#### **Los temas de la Eclesiología de la liberación (EdL)**

#### **Una eclesiología militante**

### *Metodología*

Una nueva eclesiología para una nueva situación histórica exige preguntarse por:

- El lugar social y eclesial de la reflexión sobre la iglesia.
- La eclesiología y la conciencia de historicidad de la iglesia y de la reflexión sobre la iglesia.
- Las diversas prácticas pastorales y los diferentes modelos de iglesia.
- El testimonio de la iglesia en América Latina: entre la vida y la muerte.
- La intención crítica de la EdL respecto a los condicionamientos económicos y socio-culturales.

### *La misión de la iglesia*

La Eclesiología latinoamericana presupone la centralidad de la misión de la iglesia y resalta que:

- La misión de la Iglesia es servir al RdD en la historia.
- La articulación correcta entre Reino-mundo-iglesia.
- La iglesia, signo y servidora del Reino de Dios en la asunción de la práctica mesiánica de Jesús.
- En el anuncio del reino se juega la credibilidad de la iglesia.
- La misión profética de la iglesia. La causa de Cristo en la comunidad de sus discípulos.
- La evangelización como misión de la iglesia: la iglesia se constituye en la evangelización.
- La conversión de la iglesia al reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia.
- La práctica mesiánica de la iglesia.

### *La sacramentalidad de la iglesia*

La iglesia de los pobres es sacramento histórico de liberación, por lo que ve que:

- La iglesia es sacramento del Espíritu Santo.
- La iglesia es sacramento (signo e instrumento) de liberación histórica. Donde está el Espíritu del Señor allí está la libertad.
- La liberación como una forma histórica de salvación.

### *Iglesia, pueblo de Dios*

Hemos sido testigos de la irrupción de los pobres en la iglesia, donde estos pobres son un pueblo crucificado, pero al mismo tiempo un pueblo con Espíritu. Por eso la iglesia nace de la fe del Pueblo por la acción del Espíritu. Algunas de las características de este verdadero Pueblo de Dios son:

- La opción preferencial por los pobres.
- La introducción de la levadura cristiana en las luchas por la justicia.
- La encarnación histórica en las luchas del pueblo por la justicia.
- La persecución por causa del Reino de Dios en la lucha por la justicia.

### *La iglesia de los pobres*

La EdL habla de la aparición de un nuevo modelo de iglesia: la iglesia a partir de los pobres o «la iglesia de los pobres». Las vertientes en que se ha trabajado este tema son muchas y entre ellas podemos destacar las siguientes:

- Las bienaventuranzas como carta fundacional de la iglesia de los pobres.
- Los pobres como «lugar teológico».
- El caminar de la iglesia con los oprimidos.
- La iglesia encarnada en la clases subalternas.
- Conversión de la iglesia a los pobres.
- Inserción de la Iglesia en el mundo de los pobres.
- Iglesia y movimientos populares.
- La contribución de la iglesia al proceso de liberación de los oprimidos.
- La iglesia y la lucha por la justicia y el derecho de los pobres.
- La iglesia de los pobres, resurrección de la verdadera iglesia.

### *La unidad y el conflicto en la iglesia*

Es un hecho el conflicto eclesial en nuestros días. La EdL ha reflexionado sobre esta realidad dinámica. Ha reflexionado sobre:

- El conflicto desde el origen de la iglesia: el conflicto interno y la persecución.
- Las tensiones en una iglesia viva y dinámica.
- La libertad, el conflicto y la eclesialidad: tensión de fidelidades en la iglesia.
- El significado teológico de la persecución en la iglesia.

### *Los nuevos servicios, estructuras y ministerios en la iglesia*

Los cambios en la iglesia piden transformación de sus estructuras y ministerios:

- Promoción de carismas y ministerios de servicio y construcción de la comunidad, y reconocimiento de los carismas litúrgicos y de dirección y gobierno de la comunidad.

- Necesidad de promover carismas constructivos de servicio a la comunidad, como las diakonías de la Iglesia primitiva: servicios, limosnas, asistencia, curaciones, milagros, el carisma de las obras de misericordia.
- Promoción de carismas de instrucción de los fieles: maestros, animadores de catequesis, servidores de la palabra, etc. y para ayudar a madurar el juicio de la iglesia como el de los intelectuales, teólogos, escrituristas de hoy.
- Carismas de la vida religiosa.
- Carismas misioneros de plantación y revitalización de la iglesia.
- Carismas profético-políticos.
- El magisterio actual de los obispos y el Papa como tradición reciente.
- La misión eclesial del teólogo: ¿magisterio o profecía?

### *Las Comunidades Eclesiales de Base*

Las comunidades de base reinventan la iglesia: «Eclesiogénesis». Algunos de los tópicos en que la EdL ha puesto mayor énfasis son:

- La experiencia de base: lugares de creatividad evangélica.
- La comunidad de base como nueva experiencia de iglesia.
- Las CEBs y la renovación de las estructuras y ministerios eclesiales.
- La eclesialidad de las comunidades eclesiales de base: son iglesia y no sólo tienen elementos de eclesiales.
- La universalidad concreta de la iglesia como red de comunidades.

### *La relectura de las notas o propiedades esenciales de la iglesia*

Es la cuestión de la verdad histórica de la iglesia. Pero en este caso, la iglesia de los pobres aparece como verdadera iglesia por:

- La real unidad en el conflicto.
- La catolicidad en la opción por los pobres.
- La santidad en permanente conversión.
- La apostolicidad en la fidelidad histórica a la misión.

### *Identidad y pertenencia*

Ha pesar de todos los problemas, malentendidos, fricciones, etc..., esta iglesia siempre ha tenido presente y cultivado su identidad y pertenencia a la iglesia que los apóstoles nos dejaron. Pero como ha sido un experiencia que se ha dado en medio del conflicto y la fidelidad podemos hablar de:

- La fuerza espiritual de la iglesia de los pobres.
- Identidad cristiana y eclesial en la práctica política, orgánica y teórica del movimiento popular.

### *Cuestiones discutidas*

- El Espíritu y la Institución en la Iglesia. Unos plantean la alternativa: «Iglesia, ¿institución o carisma?» (Estrada), otros la conjunción «Iglesia: carisma y poder» (Boff).
- ¿Quiso el Jesús histórico una única forma institucional de iglesia?
- El laico y el poder de presidir la celebración de la cena del Señor.
- El ministerio de la mujer y sus posibilidades.
- El problema de la violación de los derechos humanos dentro de la iglesia.
- ¿Pueden transformarse en la iglesia el poder y la institución?
- El sincretismo y la elaboración de la catolicidad del catolicismo.
- ¿Está justificada la distinción entre Iglesia docente e iglesia discente?
- Una estructuración alternativa de la iglesia: el carisma como principio de organización. No democracia, sino democratización en la iglesia.

## **VI. LA ESPIRITUALIDAD DE LA LIBERACIÓN**

### **Los temas de la Espiritualidad de la Liberación**

La raíz última de la teología de la liberación es de carácter místico y consiste en la experiencia del encuentro con Dios en el pobre. Por eso cuenta con elaboraciones propias de espiritualidad

cristiana, que es entendida y formulada como: «el espíritu de la liberación» o «Liberación con Espíritu» o «Liberación según el Espíritu». La espiritualidad liberadora, raíz profunda de nuestra fuerza en América Latina.

### *La problemática*

- Necesidad e importancia de la práctica de la liberación para la espiritualidad.
- Necesidad e importancia de la práctica de la espiritualidad para la liberación.
- Los pobres, sujetos de la espiritualidad de la liberación.
- El perfil de una santidad política: una santidad que exige la política y una política que exige la santidad.
- La espiritualidad liberadora: un reto desde el compromiso en la construcción de la vida.

### *Las fuentes de la espiritualidad*

- La honradez con lo real. La fidelidad a lo real.
- El encuentro con Dios en el pobre.
- Recordar y celebrar la práctica liberadora de Jesús.
- El seguimiento de Jesús, clave para la totalidad de la vida cristiana.
- El Espíritu de Jesús: «el Padre de los pobres».
- La experiencia espiritual de los pueblos.
- La espiritualidad de la TdL: «beber en su propio pozo».

### *La experiencia de Dios*

La espiritualidad de la liberación como encuentro con Dios.

- El encuentro con Dios en la clase pobre. La experiencia espiritual frente al pobre.
- La experiencia de Dios y la vida según el Espíritu de Jesús.
- La experiencia de Dios en la iglesia de los pobres.
- La experiencia de Dios en la práctica política de liberación.
- Pasión por Dios en la pasión por el empobrecido.

- Ser contemplativos en la liberación: la articulación entre mística y política.
- La oración, una exigencia (también) política.
- La contextura interior, la oración y la vida según el Espíritu.
- La oración y la contemplación: gratuidad como develamiento de la realidad.
- Una oración materializada de acción.

### *Espiritualidad de la solidaridad*

La solidaridad como fruto de la vida conducida según el Espíritu:

- La solidaridad cristiana: hacerse cargo del hermano más pequeño.
- La solidaridad: compasión hecha misericordia.
- La solidaridad: ternura espiritual de los pueblos.
- Cultura solidaria y producción de un futuro de vida para todos.
- Contextura interior del «ser humano nuevo»: tener un indolegable corazón solidario para con todas las causas justas.
- La solidaridad cristiana y la dinámica vida/muerte.

### *Sufrimiento, muerte, cruz y martirio*

Espiritualidad de la persecución y del martirio:

- Espiritualidad del conflicto.
- El amor a Dios en el amor martirial a los hermanos.
- La fecundidad del martirio por las manifestaciones del Espíritu: de fortaleza, empobrecimiento, creatividad, solidaridad y gozo.
- Una iglesia martirial:
  - a) el testimonio objetivo de la iglesia en favor de la vida justa en presencia de la muerte,
  - b) El testimonio subjetivo de la iglesia en la persecución martirial.
- Coraje profético y paciencia histórica.

### *Dimensiones y rasgos concretos de la espiritualidad de la liberación*

Las ideas fuertes de la espiritualidad de la liberación:

- La conversión al pobre y a la pobreza evangélica.
- El principio misericordia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados.
- La caridad-misericordia y la vida según el espíritu.
- La esperanza del reino en la historia bajo la figura de una nueva sociedad.
- El servicio a los oprimidos y con los oprimidos.
- La encarnación y la solidaridad junto con los marginados.
- La «parresía» o libertad profética para anunciar y denunciar.
- La paciencia en el camino de la historia con el pueblo en el desierto del mundo.
- La cruz de la persecución y el martirio por el seguimiento de Jesús.
- La síntesis oración-liberación.
- La incorporación a la espiritualidad del pueblo.
- El sentido espiritual y absoluto de la vida humana corporal.
- Lo sagrado de la lucha por la vida de los pobres.
- Lo divino de luchar por los derechos humanos.
- La incorregible esperanza de los pobres en América Latina.
- El espíritu de pobres como espiritualidad posibilitada y exigida por el RdD, que se caracteriza por la terquedad de la esperanza, la aceptación de la creaturidad, la óptica de la parcialidad, el talante nuevo del servidor del reino, tener una esperanza sobria: ¡Vivir!, tener un espíritu nuevo: esperar «siendo hermano y actuando la fraternidad», sentir una confianza sin límites en el Dios de los pobres.
- Características de una espiritualidad consecuente: realismo, esperanza, creatividad, alegría y resistencia.

## VII. OTRAS TEMÁTICAS Y LAS GRANDES INTUICIONES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

### Otras temáticas

#### *Historia de la iglesia (CEHILA)*

Recoge y sistematiza la memoria histórica de fe y de opresión de los pobres de América Latina.

#### *Teología de la vida religiosa (CLAR)*

- La vida religiosa en el tercer mundo: «una forma de llegar a ser cristiano o cristiana dentro de un grupo apostólico, siguiendo cristianamente el carisma de un fundador, en la práctica de los tres votos, según el seguimiento de Jesús en regiones del Tercer Mundo».
- La contribución específica de la vida religiosa al proceso de liberación.

#### *Religiosidad popular, religión de los pobres*

### Por qué estos grandes temas y no otros

Hemos hablado de la hermenéutica bíblica, de la cristología, la eclesiología y la espiritualidad de la liberación. Como ha podido notarse la TdL trata de los temas clásicos de la teología, sólo que articulados proyectivamente sobre la historia.

Sobre cada gran tema de la teología, el teólogo de la liberación pregunta ¿qué quiere decir ese tema para nuestra realidad hoy? ¿cuál es el significado que tiene esa o aquella verdad para los oprimidos del continente? O también otras preguntas: ¿cómo celebrar la eucaristía en un mundo de injusticias? ¿cómo predicar la cruz en una sociedad de crucificados? ¿cómo anunciar la resurrección en un mundo amenazado de muerte colectiva? (L. Boff) ¿cómo hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente? (Gutiérrez).

Está claro que estos temas:

- Tienen una referencia primaria a la vida real, desde la unidad primaria que es el ser humano como ser vivo. Y son temas concretos e históricamente contextuados.
- No son temas meramente contemplativos y vivenciales, sino que son prácticos y reales.
- No sólo son actuales, sino que se busca que tienen arraigo histórico y se puedan verificar en la historia.
- Tienen una significatividad o pertinencia no sólo de orden intelectual, sino principalmente de orden real e histórico.
- No buscan interesar a las élites de eruditos que necesitan formulaciones asimilables a sus usos intelectuales y científicos, sino que buscan ser significativos para el pueblo de Dios, que necesita creer y sobrevivir.
- Resultan de una hermenéutica histórica de las fuentes fundantes de la fe, y no de una hermenéutica teórica.
- Resultan de conceder prioridad a la realidad sobre el sentido.
- Apuntan más a la transformación de la realidad y de las personas, que a la comprensión idealista del sentido
- Son temas profundamente eclesiales elaborados por y en comunión con las comunidades reales que luchan por su liberación.

## **Las grandes intuiciones de la TdL**

### **Sobre el hecho cristiano**

- Recordar que los pobres existen y quieren liberarse.
- Opción previa: la opción evangélica por los pobres y contra su pobreza.
- La actual situación de opresión como lugar hermenéutico de la liberación.
- América Latina: lugar de pecado, de muerte y de esperanza en la resurrección.

### *El aspecto histórico de la fe y de la salvación.*

- La historicidad de la salvación cristiana. La salvación es histórica y la historia es salvífica.
- El encuentro con Dios en la historia.
- Articulación entre fe y política: todo es político, pero lo político no lo es todo.
- La dimensión social y política de la fe, que estuvo en la sombra hasta hoy.

### *Desarrollar la significación liberadora de la fe.*

- La articulación entre la liberación y la salvación, la praxis y la fe.
- La vinculación íntima entre la teología y la vida de fe.
- La dimensión política del evangelio.

Expresar y legitimar la exigencia del tejido popular de la iglesia.

- La irrupción de los pobres en la iglesia.

La centralidad y la soberanía de la fe en la reflexión de la praxis concreta del pueblo.

- La centralidad del reino de Dios.

### **Sobre la función de la teología**

Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como «*intellectus amoris*»:

- La teología de la liberación, el grito articulado del oprimido.
- Reflexión teológica sobre las prácticas liberadoras.
- La teología de la liberación como Teología espiritual en la práctica de liberación del pueblo.
- La teología de la liberación como Teología orgánica en las Comunidades Eclesiales de Base.
- La teología de la liberación, iluminación y animación de prácticas liberadoras.

## UTOPIA EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION\*

*Dr. Horacio Cerutti Guldberg*

*Como decia Gustavo Gutiérrez en su obra Teología de la Liberación, lo utópico no se refiere a lo irracional, tampoco se refiere a lo irreal, sino que se refiere a un mundo deseado que se puede realizar, pero que está bloqueado por situaciones presentes que impiden esa realización. Está bloqueado porque se impide un futuro posible y deseable, se impide que eso nuevo pueda apurarse, pueda presentarse. Entonces, lo que hace la utopía es un relevo de una razón insuficiente por una razón más adecuada, más pertinente. Por lo tanto, un rechazo de la irracionalidad que no se justifica, por una razón suficiente. A la búsqueda de la racionalidad y una racionalidad mayor para una realidad más plena. Entonces la utopía, en este sentido, no sería ni opuesta ni exterior a la ciencia; no sería lo otro de la ciencia, sino que tendría de alguna manera la personalidad científica incorporada a sí misma. Aunque por otro lado la amenace en la medida en que la utopía es concebida como el ejercicio de la imaginación en el ámbito político. Así resumo muy brevemente lo que considero que son los rasgos fundamentales del planteamiento de Gutiérrez y que le permiten, concibiendo de esta manera a la utopía, relacionar lo utópico con su tema central que es la liberación.*

*Pero este es un planteamiento que tiene 25 años. ¿Qué ha pasado con la utopía desde entonces? Mi conocimiento sobre el tema me llevan a lanzar una hipótesis, y esta hipótesis es que en la mayoría de los textos*

---

\*Transcripción de la exposición realizada en la Semana Teológica de la UIC el 2 de marzo de 1994

*y las reflexiones que se disponen de la Teología de la Liberación, estas precisiones conceptuales que hace Gustavo Gutiérrez desde el comienzo, se van como perdiendo, se van como debilitando en su fuerza original. Esto no quiere decir que se pueda generalizar el juicio sobre toda la producción de la Teología de la Liberación y decir que toda la producción actual de la Teología de la Liberación maneja sin cuidado el problema de la utopía. Hay excepciones y excepciones verdaderamente fundamentales. Una de ellas, es el libro de Franz J. Hinkelammert que se llama Crítica a la razón utópica. En este libro dice que hay una dimensión utópica de nuestra propia racionalidad humana y nosotros necesitamos una relación racional con esa dimensión utópica... Si la utopía nos habla de una sociedad perfecta, hacia la perfección no se puede caminar históricamente, porque lo perfecto está en otro mundo, está un mundo puramente mental. Se puede utilizar lo perfecto como un criterio, pero no se puede progresar hacia lo perfecto. Él mismo dice que "su construcción es una necesidad, en tanto que su interpretación empírica es una necesidad". Construir un mundo perfecto conceptualmente es una necesidad, pero interpretar ese mundo perfecto como si fuera una realidad es una necesidad, es una estupidez mental. ¿Qué es lo propiamente utópico de lo utópico?, porque ese es el problema fundamental, teóricamente hablando. Afirmando que lo propiamente utópico de lo utópico es la tensión entre la realidad y el ideal y que eso es lo que constituye lo utópico.*

**A**ntes de entrar directamente al tema que me compete, que es el tema de la *Utopía en la Teología de la Liberación*, debo señalar algunos planteamientos sobre esta teología. ¿Qué podemos entender por teología de la liberación?

Iniciaré diciendo que es muy fácil, -como se suele decir en la prensa-, decir que la culpa de... la tiene la Teología de la Liberación o los teólogos de la liberación o aquellos catequistas que se inspiran en la teología de la liberación o que el mérito de... lo tienen ellos. Me parece, más bien, que lo que hay que hacer es estudiar profundamente las situaciones concretas que confronta la teología, pero también los problemas teóricos que plantea la Teología de la

Liberación. Algunos defensores de esta teología dicen que hay que entenderla como una actividad que no surge en la academia, que aparentemente sus ideas son espontáneas, surgidas de situaciones concretas. A mí me parece que ésta es una afirmación un poco temeraria. Si bien es cierto que la teología puede no surgir en ámbitos académicos o puede no surgir por una apetitiva academicista, diríamos en sentido peyorativo, sin embargo, sí laten en su seno muy graves y difíciles cuestiones teóricas, y estas cuestiones teóricas tienen que ser examinadas con el mayor rigor de que seamos capaces; porque esas cuestiones teóricas tienen después consecuencias prácticas, y esas consecuencias prácticas son muy delicadas; conllevan una gran dosis de responsabilidad ética y teórica. Entre esas cuestiones teóricas, muy delicadas y complejas está el tema de la *Utopía en la Teología de la Liberación*.

Es muy importante empezar ubicando este tema en el momento mismo del surgimiento de la Teología de la Liberación. En la obra clásica (*Teología de la liberación*) de Gustavo Gutiérrez, -en cierto modo fundacional de la Teología de la Liberación-, se le dedica un pequeñísimo apartado al tema de la utopía, que a mi juicio y el de otros estudiosos, es un apartado decisivo en toda su obra y en toda su reflexión. Ese apartado se llama "*Fe, utopía y acción política*". Esto quiere decir que la utopía es una especie de mediación entre la fe y la acción política. Es un elemento intermedio en la relación que se da entre la fe y la acción política. Dice Gutiérrez algo muy importante en la página 296 de su libro, hablando del interés que despierta, en su momento, en aquellos años de los 70's el tema de la utopía y lo cito textualmente: "No hay que olvidar, sin embargo, que lo que le da realmente vigencia y hace ver su profundidad a la utopía es la experiencia revolucionaria de nuestra época. Sin el respaldo de la vida y la muerte de muchos hombres que rechazaron un orden social injusto y al final se lanzan a la lucha por una nueva sociedad, el tema de la utopía no pasaría de ser una definición académica".

Es importante hacer notar el nivel en que sitúa el problema; si éste es un asunto académico o de la vida, si es lo que está pasando en la historia o lo que se está discutiendo a nivel teórico, etc. Aquí aparece que lo que le da cuerpo al tema de la utopía es precisamente esta experiencia histórica. Y esta experiencia histórica es una experiencia radical, porque es una experiencia de los que se juegan la vida para construir un mundo alternativo.

¿Cómo piensa Gustavo Gutiérrez la Utopía? La piensa a partir de lo que él denomina tres notas fundamentales, tres características fundamentales:

- 1) La relación de la utopía con la realidad histórica.
- 2) La verificación de la utopía en la praxis.
- 3) La índole racional de la utopía.

Hay que prestar atención a estas tres notas porque van a perfilar una noción de utopía muy distinta a la noción de utopía que nosotros tenemos en la vida cotidiana.

## RELACIÓN DE LA UTOPIA CON LA REALIDAD HISTÓRICA

¿Por qué relación de la utopía con la realidad histórica? Porque dice Gutiérrez, aunque la utopía o las utopías hablen de mundos fantásticos siempre tienen por detrás, como telón de fondo la realidad. Y tienen por detrás la insatisfacción por la realidad histórica presente. Por eso dice, retomando palabras de Pablo Freire, que la tensión que se da al interior de esta utopía está interesada por la dialéctica denuncia-anuncio; denuncia de una realidad intolerable y anuncio de una realidad alternativa.

## LA VERIFICACIÓN DE LA UTOPIA EN LA PRAXIS

¿Cómo es esto de que la utopía se verifica en la praxis? Exactamente, dice Gutiérrez, porque entre la denuncia y el anuncio de que habla Pablo Freire se ubica la praxis, que permite pasar de una realidad que no gusta, por ser una realidad intolerable,

por injusta, por insuficiente, etc., a la construcción de lo que se anuncia, de lo que se anticipa como deseable.

### LA ÍNDOLE RACIONAL DE LA UTOPIA

Y en tercer lugar tenemos esta índole racional de la utopía, que enfrenta a la idea común de que lo utópico se refiere a lo irracional. Al contrario, lo utópico no se refiere, dice Gutiérrez, a lo irracional, tampoco se refiere a lo irreal, sino que se refiere a un mundo deseado que se puede realizar, pero que está bloqueado por situaciones presentes que impiden esa realización. Está bloqueado porque se impide un futuro posible y deseable, se impide que eso nuevo pueda apurarse, pueda presentarse. Entonces, lo que hace la utopía es un relevo de una razón insuficiente por una razón más adecuada, más pertinente; por lo tanto, un rechazo de la irracionalidad que no se justifica, por una razón suficiente a la búsqueda de la racionalidad y una racionalidad mayor para una realidad más plena. Entonces la utopía, en este sentido, no sería ni opuesta ni exterior a la ciencia; no sería lo otro de la ciencia, sino que tendría de alguna manera la personalidad científica incorporada a sí misma. Aunque por otro lado la amenace en la medida en que la utopía es concebida como el ejercicio de la imaginación en el ámbito político. Así resumo muy brevemente lo que considero que son los rasgos fundamentales del planteamiento de Gutiérrez y que le permiten, concibiendo de esta manera a la utopía, relacionar lo utópico con su tema central que es la liberación.

### RELACION ENTRE UTOPIA Y LIBERACION

Y ¿cómo relaciona lo utópico con la liberación? Éste es el punto neurálgico, diría yo, de cómo se ubica o en dónde se ubica lo utópico dentro del argumento de los teólogos de la liberación y de Gutiérrez en particular. Quiero citar textualmente lo que Gustavo Gutiérrez escribe respecto a la utopía en el terreno de la fe y de la acción política. Él dice en la página 301: "La relación

entre la fe y la acción política podría quizá esclarecerse apelando a las precisiones que acabamos de hacer respecto a ese proyecto histórico designado con el término utopía. Al tratar de comprender la noción de liberación decíamos que se trataba de un proceso único, pero de una unidad compleja, diferenciada". Es decir, liberación no se dice de una sola manera, liberación es una palabra, pero alude a diferentes niveles y esto es muy importante. Él habla de una unidad compleja diferenciada que reconoce sin confusiones, dentro de ella, diversos niveles de significación: liberación económica, social y política: primer nivel. Liberación que lleva a la creación de un hombre nuevo en una sociedad solidaria: segundo nivel y liberación del pecado para entrar en comunión con Dios y con todos los hombres: tercer nivel. Los tres niveles se nombran con la misma palabra, los tres forman parte del mismo proceso y, subrayaría yo aquí, porque está detrás la tesis fundamental de toda la teología de la liberación. Los tres son una dimensión o están constituidos por una dimensión histórica, de una sola historia, la historia humana que es la única que conocemos. Esta, a mi juicio es una de las tesis centrales de la teología de la liberación. El primer nivel, según G. Gutiérrez, corresponde a la racionalidad científica; el segundo, que es el que nos interesa en este momento, corresponde a la liberación que lleva a la creación de un hombre nuevo en una sociedad solidaria, situándose al nivel de la utopía. El tercer nivel sobre la liberación del pecado se refiere a la fe.

### LA RELACIÓN ENTRE LOS NIVELES

De nuevo, en estos tres niveles el concepto de liberación está articulado a la fe y a la acción política, teniendo como mediador a la utopía. Estos diferentes niveles están profundamente ligados, no se dan unos sin los otros. Podemos, tal vez, ayudados por las precisiones que acabamos de hacer, dar un paso más en la comprensión del lazo que los une. Es decir, ¿qué

características tendría la conexión entre un nivel y el otro? ¿Una conexión lógica puramente o de qué conexión se trata? G. Gutiérrez dice: "No pretendemos con ello, con estos tres niveles, reducir a un esquema fácil lo que llevamos dicho sobre la compleja relación que existe entre Reino y acontecimiento histórico, escatología y política". La última relación es un tema que está detrás del tema de la utopía, pero que no es tratado explícitamente aquí por Gutiérrez.

No obstante iluminar el mismo asunto desde otro ángulo podría servir, ¿cuál es ese otro ángulo? Afirmar una relación directa e inmediata entre la fe y la acción política, lleva fácilmente a pedirle a la primera, a la fe, normas y criterios para determinar las opciones políticas, y esto efectivamente se ha visto en América Latina; la pretensión que directamente de la fe surgiera una respuesta política concreta para una situación concreta. En esto, por supuesto, no está de acuerdo Gutiérrez. Estas opciones para ser realmente eficaces deberían partir de análisis racionales de la realidad. ¿Qué pasa si directamente le pedimos a la fe una respuesta para la acción política?, ocurre, como dice Gutiérrez, que la racionalidad que permite explicar la realidad política la estamos saltando, no la estamos tomando debidamente en consideración, por lo que se da una respuesta inadecuada, porque se refiere a un nivel de la realidad inadecuado. Se crean así, dice, confusiones que pueden desembocar en un peligroso mesianismo político-religioso caracterizado por la confusión entre la religión y la política; entre un nivel que alude a la fe, a lo sobrenatural, a lo trascendente y una práctica política militante; donde no se respeta suficientemente ni la autonomía del campo político, ni lo que corresponde a una fe auténtica liberada de lastres religiosos.

El mesianismo político-religioso es una reacción arcaizante a una situación nueva a la que no se es capaz de enfrentar con actitud crítica y los medios apropiados; se trata por eso de un movimiento infrapolítico y que no corresponde tampoco a la fe del cristiano. Esta posibilidad pretende una reforma de fe a la realidad política, en forma directa e inmediata. Otra posibilidad

es afirmar que la fe y la opción política no tienen nada que decir, es decir, que son mundos completamente separados y aislados uno del otro, que se mueven en planos yuxtapuestos sin relación entre ellos. Partiendo de esta aseveración, o habrá que hacer acrobacias verbales para mostrar, sin poder lograrlo, cómo la fe debe concretarse en el compromiso con una sociedad más justa, o la fe termina coincidiendo, del modo más oportunista, con cualquier opción política, es decir, se arrima al árbol que más le conviene.

Finalmente dice G. Gutiérrez; la fe y la acción política no entran en relación correcta y fecunda, sino a través del proyecto. ¿Por qué proyecto? Porque todavía no es, pero ya queremos que sea. Porque parte de la denuncia de una realidad que no nos satisface, para abrirse al anuncio de un mundo alternativo, nuevo, solidario.

El último punto que yo quisiera recuperar de Gustavo Gutiérrez dice así, casi terminando su apartado: "El proyecto histórico, la utopía de la liberación como creación de la nueva conciencia social, como asociación social no sólo de los medios de producción, sino también de la gestión política y en definitiva de la libertad, es el lugar propio de la revolución cultural", es decir, el proyecto utópico es el esfuerzo o reclamo en el fondo de una revolución cultural. Por esta razón esa creación es el lugar de encuentro entre la liberación política y la comunión de todos los hombres con Dios. Comunión que pasa por la liberación del pecado, raíz última de toda injusticia, de todo despojo, de toda disidencia entre los hombres, como nos lo dice el magisterio eclesial.

Él anuncia que la fraternidad humana que se busca a través de la abolición de la explotación del hombre por el hombre, es algo posible. Que los esfuerzos por lograrla no son vanos, que Dios nos llama a ella y nos garantiza su plena realización, que lo definitivo se está construyendo en lo provisional. En pocas palabras, lo que está diciendo es que la garantía de que se va a realizar el nivel político, el proyecto de sociedad alternativa que se plantea en la utopía, lo que todavía no es, pero que ya

quisiéramos que fuese, proviene de la fe, es decir, la garantía proviene de Dios y nos llega a través de la fe. Entonces los tres niveles quedan, nuevamente, respetados en su autenticidad y articulados perfectamente.

### EL CONCEPTO DE UTOPIA DESPUÉS DE G. GUTIÉRREZ

Este es un planteamiento que tiene 25 años; cuando Gutiérrez escribía su *Teología de la Liberación*. ¿Qué ha pasado con la utopía desde entonces, desde la Teología de la Liberación hasta nuestros días? Esta es la discusión inicial, la posición inicial del tema de la utopía en la reflexión de la Teología de la Liberación, pero, ¿qué pasa con este tema hasta nuestros días? Un estudio exhaustivo, deseable, necesario de este período no lo he realizado con detalle, ni tampoco podría resumirlo aquí en pocos minutos. Sin embargo, mi conocimiento sobre el tema me lleva a lanzar una hipótesis, y esta hipótesis es que en la mayoría de los textos y las reflexiones que se disponen de la Teología de la Liberación, estas precisiones conceptuales que hace Gustavo Gutiérrez desde el comienzo, se van como perdiendo, se van como debilitando en su fuerza original, al grado que ya no se sabe al final si la utopía se puede lograr o no, si tenemos que defenderla, si la están defendiendo o no aquellos que mantienen ideas relacionadas con la Teología de la Liberación, si la utopía se dice de muchas maneras o no, si es identificable con la fe o si se identifica con el proyecto político, etc.

Es de notarse los riesgos que tiene empezar a perder estos parámetros conceptuales, planteados con toda claridad en esas poquitas páginas que Gustavo Gutiérrez le dedica al tema. Esto no quiere decir que se pueda generalizar el juicio sobre toda la producción de la Teología de la Liberación y decir que toda la producción actual de la Teología de la Liberación maneja sin cuidado el problema de la utopía. Hay excepciones y excepciones verdaderamente fundamentales. Una de ellas, y es a la que me voy a referir en segundo término, para después, en un tercer momento tratar de proponer alguna alternativa, según la cual

se podría enfocar, a mi juicio, de manera fecunda el tema de la utopía. Como decía, una excepción fundamental es el libro de Franz J. Hinkelammert que se llama *Crítica a la razón utópica* y que apareció publicado en Costa Rica en 1984, año de mucha producción sobre la utopía. Este libro de Hinkelammert es fundamental, porque ubica la discusión sobre lo utópico en un nivel muy distinto al nivel y al plano en que se venía ubicando la discusión hasta ese momento. Reformula, reconceptualiza el ámbito de lo utópico para plantear las cosas de otra manera, y lo hace, a mi juicio, recogiendo trabajos anteriores de él mismo, como *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia* publicado en 1970 y donde planteaba el tema que nos preocupa con los siguientes términos: "Hay cierta paradoja en esta concepción de la liberación, la cual, sin embargo, expresa una paradoja de la propia realidad", es decir, hay una paradoja del pensamiento, pero esa paradoja del pensamiento en realidad no es del pensamiento, no es la paradoja lógica, sino que es una paradoja que refleja una paradoja que se plantea en la realidad, es decir, el pensamiento sería fiel a la realidad en este sentido. Hinkelammert lo dice así: "sólo declarando imposible la sociedad sin clases llega a tener sentido la lucha contra la sociedad de clases".

Esta paradoja es muy fuerte, porque parece que no tiene sentido luchar en contra de la sociedad de clases, si la sociedad sin clases es imposible, o sea vamos a luchar por un imposible. Esto es lo que dice Hinkelammert, pero no sólo dice eso, sino también que "sólo declarando imposible la sociedad sin clases adquiere sentido la lucha contra la sociedad de clases". Y agrega todavía algo más: "La lucha por la liberación a la cual el conservador le niega sentido, adquiere sentido precisamente a causa de la no factibilidad trascendental". ¿Pero qué quiere decir la "no factibilidad"? Algo que no es factible, algo que es imposible, que no se puede realizar. Después veremos por qué trascendental.

Después, en 1977 él publicó un libro formidable que se llama *Las armas ideológicas de la muerte*, donde hace una defensa del utopismo en contra del antiutopismo, es decir, el toma partido por la utopía. Él escribe en estos términos: Precisamente esta

dimensión destructora el pensamiento utópico no la tiene... es decir, es falso decir que los utopistas tengan una actitud destructora respecto a la vida... Así por ejemplo en la experiencia cristiana del bautismo, constantemente se tiende a ir más allá de sus factibilidades, y constantemente tiene que retroceder frente al camino de factibilidades, quiere estar allá, pero tiene que volverse para acá, trata, y no puede...y muchas veces la violencia se origina en el hecho de haber sobrepasado esta barrera de lo factible, cuando se va más allá de lo que se puede hacer... Antes de probarla nadie la conoce con exactitud. Hay que probar que la barrera es límite de lo factible, donde nadie sabe lo que se puede hacer si no lo intenta. Hay que intentarlo, y si no se puede, entonces ése es el límite. La acción antiutópica, en cambio, no tiene salvavidas; el antiutopismo no tiene ninguna barrera. Como no transforma la realidad, no depende de la existencia de ella, es decir, de la realidad. A los antiutopistas no les interesa transformar la realidad, le interesa que todo se mantenga como está; no hay ninguna barrera que le impida frenar, incluso por medio de la represión, cualquier intento de transformar la realidad. El antiutopismo juega abiertamente... para evitar la transformación de la realidad a costa de destruir el mismo universo. O las cosas se mantienen como están, o volamos el globo terráqueo y se acabó. Al tener los medios eficaces para tal fin en la mano, la realidad no les impide llevar a cabo tal fin, por lo que no habría ningún límite para eso. El robarse el derecho de decidir sobre el fin del mundo es la propia lógica del pensamiento antiutópico. El pensamiento utópico no puede sino tomar la realidad como última referencia de todos los actos humanos. Esta realidad es un mal invisible que la dirige en última instancia; la acción antiutópica, en cambio, va a dar allá, no solamente vive constantemente en la arrogancia de anticipar juicios finales y de la historia. Se arroga también el derecho de pensar cuál será el último día; en otras palabras, en contra de lo que se supone, el utopismo sería máximamente realista.

En su libro *Crítica a la razón utópica* se amplían esas tesis y se modifican. Ahora bien, ¿por qué crítica a la razón utópica? Porque al parecer de Hinkelammert "hay una dimensión utópica

una relación racional con esa dimensión utópica... Si la utopía nos habla de una sociedad perfecta, hacia la perfección no se puede caminar históricamente, porque lo perfecto está en otro mundo, está un mundo puramente mental. Se puede utilizar lo perfecto como un criterio, pero no se puede progresar hacia lo perfecto". Él mismo dice que "su construcción es una necesidad, en tanto que su interpretación empírica es una necesidad". Construir un mundo perfecto conceptualmente es una necesidad, pero interpretar ese mundo perfecto como si fuera una realidad es una necesidad, es una estupidez mental. Por lo tanto se puede afirmar que el problema político no puede consistir en la realización de tales sociedades perfectas, sino tan sólo en la solución de los muchos problemas concretos del momento. Entonces volvemos a lo mismo de antes: hay que trabajar por la utopía, pero la utopía no se puede realizar. "Por consiguiente, la ilusión de poder realizar sociedades perfectas, es una ilusión trascendental que distorsiona el realismo político. Tal ilusión trascendental se supera únicamente por una crítica que revele el carácter trascendental de los procesos de perfección, pero sin pretender renunciar a ellos". Por eso, en cuanto a la solución de problemas concretos, hay que pensar la solución dentro del parámetro de la solución perfecta, para poder así pensar realísticamente en qué grado posible acercarse a su solución en términos de su posibilidad.

Estas hipótesis de Hinkelammert son a mi juicio el planteamiento más acabado, teóricamente hablando, al interior de la Teología de la Liberación sobre la utopía.

### VALOR Y LIMITACIÓN DE LA PROPUESTA DE HINKELAMMERT

Me gustaría mostrarles por qué es importante esta propuesta de Hinkelammert y cuáles son a mi juicio, sus limitaciones, para anotar enseguida cómo creo que habría que plantear el tema de la utopía, pero ya no desde la teología, sino desde la consideración teórica acerca del problema de la utopía en general.

El planteamiento de Hinkelammert es muy importante, porque él está discutiendo contra un doble interlocutor. Por un lado lo que se llamó, muy mal llamado, socialismo real y digo mal llamado porque ni fue socialismo, ni fue real en ese sentido, era más bien un intento histórico de construir un socialismo que fracasó y por el otro lado, contra el neoliberalismo. Son los dos frentes del ataque de la discusión de Hinkelammert. El primero, el socialismo real, ¿qué plantea? Plantea y planteó históricamente una salida que fue totalitaria y dogmática y, ¿dónde radica la fuente de ese dogmatismo? En la pretensión de que se había realizado o de que se estaba realizando el modelo perfecto. Es así como Stalin responde a las masas campesinas y obreras, al pueblo que había participado en la revolución de 1917. Stalin les dice que ellos iban hacia el comunismo y que ya habían llegado a lo que comprensiblemente el pueblo podría constatar que no se había llegado pues ellos no habían recibido ninguno de los beneficios. Stalin constata que ellos no sabe si ya llegaron, pero la burocracia ya llegó, con lo que hacemos notar que existe la pretensión de afirmar que ya se instauró el modelo perfecto en esta sociedad. Ahora lo único que hay que hacer es seguir avanzando para que esa perfección se mantenga, y a los que no les tocó todavía, quizá un día les va a tocar, solo que hay que esperar y aguardar por una especie de infinito humano. Ese fue Stalin y dice Hinkelammert que es un camino completamente erróneo.

Y ¿dónde está la raíz de este dogmatismo? La raíz está en el momento en que se afirma que el modelo perfecto ya se realiza en la realidad. Lo mismo había pasado, él no lo dice, pero podemos decirlo nosotros, en la Revolución Francesa. En ésta la gente se levanta para hacer una revolución a la búsqueda de un ideal de perfección, un horizonte utópico: libertad, igualdad y fraternidad. De pronto les dicen: Ya llegamos. Pero, el pueblo dice que cómo que ya hemos llegado, si a mí no me ha tocado ni la libertad, ni la igualdad, ni la fraternidad. A lo que se insiste con el que ya se llegó pues los ciudadanos ya tienen libertad... Pero yo también soy ciudadano, objetaría un miembro del pueblo.

- No. Usted no es ciudadano, para ser ciudadano hay que ser propietario y hay que demostrar un determinado nivel de propiedades, una cantidad de bienes... sólo así va a ser ciudadano, se le respondería.
- Pero cómo, si nosotros dimos la vida...
- Eso es otra cosa. Aquí ya se instauró la sociedad perfecta, la libertad, igualdad y fraternidad.

El segundo frente es el neoliberalismo que dice que hay un modelo perfecto, que es el mecanismo autorregulado del mercado, donde la oferta y la demanda se equilibran mediante la acción de una mano invisible. Esto, dice Hinkelammert es justamente un diseño perfecto que de pronto se quiere imponer sobre la realidad. Cuando se impone sobre la realidad tiene que imponerse por la fuerza y los que se quedan fuera se mueren de hambre, son un estorbo, son desechables... Ese es su argumento fundamental. El dice que si nosotros ponemos aquí la sociedad perfecta delante del proceso histórico y pensamos que vamos hacia allá, ahí estamos cayendo en la fuente de todo dogmatismo, o de todo autoritarismo y de todo totalitarismo, porque estamos cometiendo un error lógico; estamos pensando que un modelo ideal puede ser algo hacia lo que uno se acerca progresivamente en la historia, y, entonces, no va a faltar un momento en el que aparezca un Stalin o... se llame como se llame y les diga: Señores, miren, ya estamos aquí, ya llegamos al fin de la historia. El modelo ideal se realizó. Y todo lo que queda fuera, pues ya quedó fuera.

Este es un gravísimo error. Habría que pensar esto de la siguiente manera: hay un proceso histórico que está abierto, hay un modelo ideal, y simplemente lo que hacemos es impulsar permanentemente este modelo ideal como un modelo que sirve de criterio para saber qué tanto hemos avanzado. Por eso él decía en los años 70's: "es necesario declarar imposible la sociedad sin clases, para que tenga sentido luchar contra la sociedad de clases". Lo que podemos decir es que no hemos llegado, pero hemos avanzado y nos falta mucho todavía para poder llegar, y en la medida que nos falte todavía para poder llegar nos

seguiremos moviendo, pero con soportes de dónde agarrarse para ejercer la crítica acerca de lo que no se ha realizado. Supongamos que esa sociedad ideal fuera la democracia. Podríamos decir lo mismo; ya hay democracia, parcialmente, pero todavía falta porque sabemos que nunca se podrá llegar a la democracia perfecta. Esas son las ventajas que tiene el planteamiento de Hinkelammert.

¿Cuál es la desventaja? La desventaja es la siguiente: cuando uno empieza a pensar como su enemigo hay que empezar a revisar lo que uno está pensando. Y resulta que esta tesis de la imposibilidad de la realización de la utopía, es una tesis central del pensamiento conservador que ha planteado que la utopía es irrealizable. Popper, uno de los grandes pensadores conservadores, dice que todos los que intentan construir el paraíso en la tierra, terminan construyendo un infierno, que por pretender lo imposible reciben su castigo. Y, en segundo lugar y como parte de lo mismo, es muy difícil pensar que lo utópico conservaría su fuerza seductora, su fuerza de movimiento hacia adelante del hecho histórico, si nosotros le estamos quitando justamente la posibilidad de llegar a ser. Quizá habría que pensar lo utópico de otra manera. Y así llego a la tercera parte de mi reflexión, donde trato de proponer muy brevemente cómo se podría pensar lo utópico de una manera teóricamente fecunda y que nos ayude en nuestras reflexiones actuales y hacia el futuro.

## REPLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El término utopía nace en 1516 por obra de la imaginación del Canciller de Inglaterra, Santo Tomás Moro. ¿Qué quiere decir etimológicamente utopía? En realidad etimológicamente no quiere decir nada, porque es un invento de Tomás Moro. El hace una especie de etimología ficticia, parte real, o sea creíble, y parte ficticia. La parte real es la segunda parte de vocablo; "*topía*", que viene de *topos*, que quiere decir lugar. La "*u*" de u-topía, no se sabe muy bien que quiere decir. Parece que "*u*" era una pretendida negación que había puesto Tomás Moro y que sería "*uc*",

y quería decir "no". Si nos atenemos a esto entonces literalmente significaría "no lugar", pero también es posible que se haya querido escribir "eu", que quería decir "lugar feliz", lugar maravilloso, perfecto desde el comienzo. La traducción más adecuada es la que hizo Quevedo, quien la traduce como "no hay tal lugar". Esto tampoco es del todo cierto, porque en el Renacimiento surge la utopía y surge con una referencia muy concreta; nuestro continente Americano, por lo que en realidad ese lugar que no hay... si hay. Ese lugar si había, porque ese lugar era América, una parte de América, una isla de América, según Pedro Mártir, la isla de Cuba.

Yo propongo entender el término utopía en tres niveles:

1) Nivel cotidiano. La significación cotidiana de lo utópico. En este nivel, cuando usamos lo utópico, lo usamos, generalmente, como un adjetivo, yo diría como un adjetivo descalificativo. ¿Por qué? Porque lo usamos para decir *lo que tú estás planteando es utópico, no vengas aquí a hacer esos planteamientos utópicos, esas propuestas...* ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir que en el nivel cotidiano lo utópico alude a lo quimérico, a lo fantástico y fundamentalmente a lo irrealizable, a lo imposible.

2) Las utopías. Es el plano más común en que estamos acostumbrados a hablar de lo utópico. Por ejemplo la utopía de Moro en tanto que género utópico, no en el sentido de lo utópico en el lenguaje cotidiano, sino que es lo que podríamos llamar perfectamente un género utópico, por analogía con los géneros bíblicos. Es un género que tiene un autor, con determinadas características; suele ser un intelectual, un miembro de la inteligencia de su época. El caso de Tomás Moro es típico en ese tiempo y tiene una intención moralista. Él quiere regañar a sus contemporáneos, decirles; *"miren, lo que estamos haciendo no está bien, se tienen que hacer las cosas de otra manera"*, y ¿cómo le hace para eso?, inventa una fábula, y les dice que en un mundo... que en América... y que un viajero se perdió... que el barco naufragó, pero él sobrevivió... se pudo regresar y contó en la casa de Erasmo su viaje por el país de la utopía, que no es sino la otra cara del mundo real que tiene y que quiere ver superado. Si

nuestro mundo es insoportable, el país de la utopía tiene todas las maravillas, de tolerancia, de amor, de amistad, etc., que no tiene nuestro mundo. Estamos pues ante un género utópico y este es el segundo sentido en que se puede hablar de utopía. En este género utópico lo imposible se hace posible en la ficción.

Y hay todavía un tercer nivel que es el más importante y el más difícil de distinguir respecto a los anteriores. Este tercer nivel, al que le he dado muchas vueltas, pues he estado reflexionando sobre el tema por más de 25 años, y todavía no sé cómo se le puede llamar con precisión a aquel lugar, lo que sí se, es a qué se refiere. Se refiere a un aspecto fundamental, se refiere a lo utópico operante en el proceso histórico, que es muy distinto a la noción de utopía que utilizamos en el lenguaje cotidiano, y es muy distinto a las utopías, como la obra de Tomás Moro, de Orwell, o de cualquier otro. Diríamos entonces que es lo utópico en la historia. Aquí lo utópico en la historia va a hacer referencia a lo posible.

Gustavo Gutiérrez y Franz J. Hinkelammert, a mi juicio confunden los dos últimos niveles. Permanentemente quieren hablar aquí de lo utópico (tercer nivel) y hacen referencia a las utopías (segundo nivel), y eso crea terribles confusiones, porque no es lo mismo un género de ficción, que una fuerza histórica que está operando en el proceso histórico, más allá o más acá de las voluntades de los que participan. Son dos cosas muy diferentes, aunque es muy interesante el estudio del género utópico, porque el análisis de la estructura del género utópico nos puede dar la clave de la estructura del funcionamiento de lo utópico en la historia. Para decir esto muy brevemente tomemos de nuevo la obra de Tomás Moro, la utopía de Tomás Moro. Esta obra tiene dos partes. La parte primera es una crítica a la Inglaterra de su tiempo, la parte segunda es la descripción de la sociedad de utopía que está ubicada en América, supuestamente en la isla de Cuba. Entonces, uno podría decir lo siguiente; si nosotros tomamos una metáfora clínica, podríamos decir que un momento es el diagnóstico y otro momento es el pronóstico y la terapia, que esto es lo que está mal y que esto es lo que habría

que hacerle para corregirlo. En otras palabras, éste es el momento de la realidad y éste es el momento del ideal. Ahora bien ¿qué han dicho los estudiosos de la utopía? En primer lugar han dicho que la debilidad de las utopías está en el diagnóstico, porque ese "científico" no ha visto la realidad, ni usa los modos de lo científico, por lo que sus pareceres no pasan de ser meras curiosidades, puras imaginaciones... y sus propuestas no se pueden realizar porque como el diagnóstico falla, falla la terapia. Esta forma de pensar es muy de Engels y lo interesante es que con él (y a posteriori) la mayoría de los intérpretes de las utopías analizan de lo utópico, valoran de lo utópico, lo que tiene de no utópico. Parece un juego de palabras y efectivamente lo es, porque lo que él (Engels) dice es que lo que pasa es que le falta ciencia y lo que hay que hacer es abandonar las utopías. De ahí el título del libro: *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Cuando ya es científico se abandona lo utópico. Aquí surge la cuestión ¿qué es lo propiamente utópico de lo utópico?, porque ese es el problema fundamental, teóricamente hablando. Yo afirmo que lo propiamente utópico de lo utópico es la tensión entre la realidad y el ideal y que eso es lo que constituye lo utópico.

En ese sentido la mejor definición de la utopía, o mejor dicho, de lo utópico operante, a nivel histórico, la había dado José Vasconcelos, quien decía que "el utopista es pesimista de la realidad y optimista del ideal". El utopista cuando opina, opina en medio, entre la realidad y el ideal; y no se trata de hacer que la realidad avance hacia el ideal, lo cual es un error que denuncia Hinkelammert. No podemos hacer que la realidad avance hacia un modelo perfecto y trascendental, pues está más allá de la realidad, sino que es exactamente al revés, de lo que se trata es de que el ideal se encarne en la realidad. Aquí es donde se da esa tensión de la que ya hablé, y si no hubiera esta tensión, no tendría sentido la vida humana. Es justamente porque hay esa tensión que hay movimiento en la historia y que tiene sentido la lucha para modificar una realidad intolerable y hacer que el ideal baje, se acerque, se encarne, me parece que es el término más adecuado para hablar en este contexto.

Esta tensión entre la realidad y el ideal se da en la realidad, en el proceso histórico real, porque la estructura de la realidad es utópica. La estructura de la realidad está en tensión entre lo que es y lo que debe ser; entre lo que es y lo que se desea que sea, y esa tensión es ineludible. En segundo lugar, la razón humana puede captar esa tensión de la realidad, porque la estructura misma de la razón humana es utópica. La estructura de nuestro razonamiento funciona en términos de esa tensión entre la realidad y el ideal. Esta es una tesis muy fuerte, pero yo creo que hay que afirmarla para poder ser coherentes con el desarrollo que hemos hecho. Si esto fuera así, entonces, es evidente que la realidad histórica, como diría Ignacio Ellacuría, no es todo lo que es, sino que es un haciendo, es lo que se está haciendo, es el avance hasta encarnar el ideal en la realidad, es más de lo que nosotros podemos captar. Por eso también se puede expresar esa tensión utópica al nivel del género utópico, y, por eso la ficción, el nivel ficcional del género se traslada al nivel cotidiano para decir que en definitiva lo utópico es imposible, pero lo que digo es que no puede, lo utópico, ser imposible, porque justamente es el corazón mismo de la estructura de la realidad y de la razón humana.

## ÉTICA Y POLÍTICA

*Dr. Jorge Domínguez*

*La Teología Moral tiene que romper una visión meramente individualista, como era la moral preconciliar e inclusive, superar la moral personalista de relaciones interpersonales. El Vaticano II dice que la Teología debe de afrontar los problemas estrictamente estructurales, como son la política, la economía, la cultura. Antes estos avances del Vaticano II, ¿cómo ha respondido la Ética de la Liberación?*

*Me parece que uno de los grandes logros de la moral fundamental en la Ética de la Liberación, es descubrir una moral fundamental cristiana. ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir una norma de vida, una norma moral básica, pero que venga de Cristo mismo. Es una norma, es una exigencia básica, fundamental pero que viene de Jesús mismo, que es específicamente cristiana: realizar la voluntad del Padre a la manera en que lo hizo Jesús, bajo la acción del Espíritu Santo. Pero para seguir a Jesús, esta nueva moral fundamental no es suficiente. El cristiano, la comunidad cristiana tienen que elaborar otras normas más concretas, pero ¿qué normas son estas normas más concretas para cristalizar la nueva moral fundamental del seguimiento de Jesús? Esas normas más concretas se pueden encontrar en la misma Revelación, en la Biblia..., pero son normas bíblicas que están al servicio de un proyecto de liberación integral, y no mera repetición de las mismas normas, sino que más bien se las toma como paradigma para ir elaborando nosotros nuestra moral de una manera comunitaria y eclesial. Aquí la Ética de la Liberación ha afrontado esta problemática, y entre otras aproximaciones ha hecho una recuperación del Decálogo.*

*Pero las normas morales tienen que ser asumidas críticamente por lo que llamamos la conciencia moral. Aquí también la Ética de la Liberación ha hecho un aporte importante. Ha sido J. Sobrino el que ha planteado un discernimiento cristiano desde el seguimiento de Jesús.*

*Otro aporte en la Moral fundamental es lo referente al pecado estructural y no solo social. En el caso de la Moral Especial podemos mencionar como aportes la importancia de una moral, de una Ética social cristiana de liberación, que aprovecha las enseñanzas del Magisterio, pero que no se reduce a ellas, que recupera la dimensión política de la fe para luchar por una liberación integral desde la opción por los pobres, y cómo también en el campo de la bioética se trata de ver los problemas de salud, no en una perspectiva meramente personalista, sino en el amplio contexto de los condicionamientos socio-políticos. Finalmente en el campo de la moral sexual, ver que hay ausencia de producción teológica ante problemas muy concretos, pero que hay cierta crítica y ciertas propuestas positivas desde los presupuestos de una moral sexual; no desde un conocimiento esencialista, sino histórico. Sería una moral práxica, positiva, con destinatarios bien definidos y una moral sexual que ayude a vivir la sexualidad dentro del proyecto del Reino. Sería injusto decir que son todos los aportes de la Ética de la Liberación, pero son algunos dentro de ella, algunos que son significativos en la Teología Moral.*

## INTRODUCCIÓN

**H**ace muchos años el Cardenal Danielou fue de visita a Argentina y le preguntaron qué era eso de la Teología de la Liberación. Él respondió diciendo que la teología se divide en Teología Dogmática y Teología Moral. En la Teología Moral hay Teología Moral Fundamental y Teología Moral Especial. En la Teología Moral Especial hay Teología Moral de la Sexualidad, Teología Moral de la Salud y de la vida y Teología Moral Social y que una parte de la Teología Moral Social era Teología Moral de la Economía, Teología Moral de la cultura y Teología Moral de la Política y parte de la Teología

Moral de la Política, era la Teología de la Liberación. Como ven, en su clasificación, con formación teológica europea, situaba a la Teología de la Liberación como si fuera la Teología de un apartado muy concreto, muy delimitado de lo que es la vida humana y la vida cristiana.

Lo primero en que estamos claros es que la Teología de la Liberación no es una Teología de genitivo, no es una teología de determinado campo de la vida, sino que la Teología de la Liberación es una nueva manera de hacer toda la teología. Y si esto es así, entonces, la Teología de la Liberación tiene sus dos dimensiones: de teología indicativa y de teología imperativa. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que la experiencia de fe en la revelación de Dios en la historia tiene dos dimensiones fundamentales: una dimensión de sentido; la revelación de Dios nos da un sentido de la vida, pero al mismo tiempo ese sentido de la vida nos exige un determinado actuar, un determinado comportamiento, de tal manera de que si nuestra fe cristiana tiene una dimensión indicativa; nos muestra el proyecto de Dios, pero también una dimensión imperativa; nos plantea las exigencias de como responder a ese proyecto de Dios. Entonces, las dimensiones indicativa e imperativa de la fe son inseparables. Si la teología es una reflexión crítica sobre nuestra práctica de fe, a la luz del Evangelio en las coordinadas espacio-temporales concretas, entonces, también la teología, y por tanto la Teología de la Liberación, tiene una dimensión indicativa y una dimensión imperativa. Una dimensión indicativa que actualmente todavía no le encontramos un nombre apropiado y que algunos la llaman Teología Dogmática, pero no es muy propio porque no estudia solamente las formulaciones dogmáticas, o Teología Sistemática, que tampoco es muy propio, porque la Teología Moral también es sistemática. La dimensión indicativa de la teología, nos muestra quién es Dios, quién es Cristo, quién es la Iglesia, qué son los Sacramentos. Y la teología práctica o imperativa o moral, nos muestra las exigencias de cómo vivir ese proyecto de Dios en los ámbitos concretos de nuestra vida. De tal manera que, contrariamente al Cardenal Danielou, hablar de

la Teología de la Liberación, y en este caso de Ética de la Liberación, no es hablar de un apartado de la teología, sino de una nueva manera de hacer teología con características propias y que como toda sana teología, tiene también su dimensión imperativa, su dimensión ética.

¿Qué es lo que yo podría proponerles para este tema? Hay varias posibilidades: hacer un balance de los veinticinco años de ética teológica de la liberación, lo cual se puede hacer y es muy útil. De hecho ya ha habido dos momentos muy fuertes en este balance de una ética cristiana de liberación. En el año '86 un compañero peruano, Francisco Moreno Rejón, hizo un balance de lo que se había producido en el campo de la ética de la liberación, lo sintetizó y editó con el nombre de *Teología Moral desde los pobres*. Y al estar preparando esta reflexión, y al tenerla ya casi terminada, me encontré con un artículo de Miguel Yáñez, publicado a finales del año pasado, o sea en diciembre del año pasado, que se llama precisamente así; *Ética de la Liberación, aproximación metodológica, estado de la cuestión y perspectivas del futuro*, y él me hizo favor de escribir lo que yo pensaba compartirles. Por lo tanto, no voy a hacer eso, voy a dar por supuesto que muchas características, muchos elementos de la Teología de la Liberación son válidos para la ética de la liberación, y no los voy a repetir. Entonces, ¿qué es lo que voy a hacer? Voy a tratar de compartir lo que la ética de la liberación, desde mi experiencia limitada, ha empezado a producir, ya como producto teológico, en estos veinticinco años. Y para hacerlo si quisiera partir del Concilio Vaticano II. Al hacer el balance de este Concilio. El padre Congar decía que el Concilio no hizo ningún documento sobre moral, y tenía toda la razón. No hubo ningún documento específicamente sobre moral cristiana en el Concilio. Sin embargo el padre Häring decía también con mucha razón, que no había ni un solo documento en el Vaticano II que no incidiera en la renovación de la Teología Moral.

## EL CONCILIO VATICANO II Y LA RENOVACIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL

En concreto podríamos decir que son las tres grandes Constituciones del Concilio las que plantearon un camino de renovación en la Teología Moral. La Constitución dogmática sobre la Iglesia afirmaba que la Iglesia es el Pueblo de Dios y que todos los miembros del Pueblo de Dios, sea que pertenezcan a la jerarquía o al laicado, todos estaban llamados a la santidad: vocación universal a la santidad. Y esto hizo entonces, que a la Teología Moral ya no le correspondiera solamente dar los criterios para la práctica confesional, sino que ahora la Teología Moral tenía un gran desafío de cómo fundamentar y explicitar la respuesta a esa vocación universal a la santidad, de tal manera que con esta propuesta de la *Lumen Gentium* la Teología Moral deja de ser el patito feo de la Teología y deja de ser una moral casuística de confesionario, y se le abre un gran horizonte de cómo fundamentar y explicitar la respuesta a la vocación cristiana propuesta para todos los fieles. El otro gran aporte para la renovación de la Moral viene de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo de hoy, que conocemos como *Gaudium et Spes*, que plantea las relaciones Iglesia-mundo. Esa Constitución dice que la Iglesia tiene que estar presente en el mundo como Sacramento de salvación, y dice cuáles son los problemas más urgentes en los que la Iglesia tendría que estar presente. Claramente lo dice en la institución del matrimonio y la familia, pero también en la vida económico-social y en la vida política, en la vida cultural, en las relaciones internacionales... de tal manera que el Vaticano II, en la *Gaudium et Spes* (GS) recupera la dimensión social de la Moral Cristiana, de la Teología en general, de la misión de la Iglesia, pero también muy especialmente de la Teología Moral. La Teología Moral tiene que romper una visión meramente individualista, como era la moral preconiliar e inclusive, superar la moral personalista de relaciones interpersonales. El Vaticano II dice que la Teología debe de afrontar los problemas estrictamente estructurales, como son la política, la economía, la cultura.

Juan Bautista Metz va a tratar de concretizar esto a nivel de la teología europea, cuando escribe, quizá con un título tal vez no muy oportuno, su *Teología política*. Esto mismo lo va a asumir la teología en la ética de la liberación. Asume el hecho de que los cristianos tenemos que estar presentes y actuantes en el campo de la economía, de la política, de la cultura, en los problemas de la paz mundial. Pero además, la GS nos propuso un método, un método teológico que es válido para toda la teología, y por lo tanto, exigente también para la Teología y la Ética de la liberación. Esto está sintetizado en el número 4 de la GS, donde dice que es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos, iluminarlos a la luz del evangelio y así poder responder a los diferentes interrogantes del hombre de hoy, de su relación entre la vida presente y la vida futura. Esto es lo que después se va a manejar como el método del ver, juzgar, actuar. Entonces, a toda ética, y por lo tanto también a la ética de la liberación, se le va a plantear la exigencia de aplicar este método, de recurrir al ver con mediaciones socioanalíticas, a iluminar esa realidad con la luz del evangelio (con la mediación filosófico-metafísica, pero también con la mediación hermenéutica-teológica) y dar líneas de acción.

Otro elemento clave para la Teología Moral está en la nota 1, donde la Constitución sobre la Iglesia va a señalar cómo va a ser la presencia de la Iglesia en la sociedad. Dice que al plantear esto se van a elaborar principios permanentes, pero también directivas contingentes, con lo que el Vaticano II abrió la perspectiva a que hubiera una moral histórica, y no una moral esencialista, una moral solamente de principios absolutos y universales, como era desde la herencia aristotélico-tomista. Y habla, sobre todo en la segunda parte, (al abordar el compromiso de los cristianos, al abordar los problemas concretos sociales) que junto a principios permanentes habrá normas y directivas contingentes cambiantes. Estos diversos aportes, aunados con los de la Constitución sobre la Revelación, la *Dei Verbum*, (que insistía en que la Escritura debe ser el alma de toda la reflexión teológica) los va a recoger el Decreto sobre la función sacerdotal;

la *Optatam Totius* (OT), en el número 16, en un párrafo de cuatro líneas, -que el padre Häring escribió, aunque él dice que no fue el autor directo- resume todo un proyecto de renovación de la Teología Moral. Dice la OT, en el número 16 en el cuarto párrafo: "Póngase especial cuidado en elaborar la teología moral, de tal manera que mediante una exposición científica, más nutrida de la Sagrada Escritura, muestre la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo para producir frutos en la caridad para la vida del mundo". ¿Qué quiere decir esto? Primero, que había que renovar la teología moral, porque estaba muy empobrecida, muy deficiente y en crisis antes del Concilio. Pero ¿cómo reelaborar, cómo renovar la teología moral? En primer lugar, con un auténtico método teológico, ya propuesto por la Constitución GS: ver analíticamente la realidad, iluminarla teológicamente, para así proponer líneas de acción evangelizadoras. Esta moral debe estar más nutrida de la Sagrada Escritura, buscando en ella el fundamento bíblico revelado, lo cual todavía no es un problema resuelto, porque nos podemos preguntar, ¿en qué sentido la ética teológica es específicamente cristiana? Como cristianos podemos decir que ésta es una exigencia moral, y ahí veo yo un gran problema, porque creo que todavía no está resuelto totalmente este asunto. Ya no podemos hablar del asunto ético desde una teología moral netamente, puramente bíblica, es imposible. Aquí está toda la discusión de la autonomía de la moral, de una autonomía teónoma, si se quiere. Pero el Vaticano II propone un buen método teológico, pero propone también que el objetivo de la teología moral no es para ayudar a los confesores, sino para mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo, para los frutos en la caridad para la vida del mundo (GS primera y segunda parte).

#### APORTES DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

Ante estos aportes, ante estos desafíos de renovación de la teología moral desde el Concilio, ¿cómo ha respondido la Teología de la Liberación y la Ética de la Liberación? No voy a

repetir las cuestiones básicas del sujeto de la teología de la liberación, del método, de ser una teología de la praxis, de su punto de partida fundamental, de la opción por los pobres... Quisiera, como había dicho, compartir desde mi praxis teológica, lo que me parece que se ha producido y se ha cristalizado en la reflexión teológico-moral, empezando por la moral fundamental.

### **La Moral Fundamental Cristiana**

Me parece que uno de los grandes logros de la moral fundamental en la Ética de la Liberación, es descubrir una moral fundamental cristiana. ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir una norma de vida, una norma moral básica, pero que venga de Cristo mismo, y curiosamente va a ser un teólogo sistemático, que desde su cristología va a plantear cómo la fe de Jesús es relevante para elaborar una teología moral fundamental. Me estoy refiriendo al compañero Jon Sobrino. Cuando Sobrino hace su *Cristología desde América Latina* en el 1975, publicada aquí en México por primer vez en el CRT, en el capítulo IV habla de la relevancia de la fe de Jesús para la cristología y para la moral cristiana, y con toda premeditación y con toda provocación Sobrino habla de la fe de Jesús y entiende por fe de Jesús su confianza al Padre y su obediencia para realizar la misión del Padre, la misión del Reino. Dice que esta fue la opción fundamental de Jesús, que la vida de Jesús es la entrega de su fe, entendiendo fe como confianza al Padre y como obediencia para realizar la misión del Padre: entregar la vida a la causa del Reino. Y ésta fue la opción fundamental de Jesús, y ésta tiene que ser la opción fundamental del cristiano. Quiere decir entonces que, antes de cualquier exigencia moral, el cristiano tiene que plantearse cómo continuar la misión de Jesús y hacer presente el Reino, pero no de cualquier manera, sino desde el servicio, como lo hizo el Señor Jesús, y dejándose llevar por la acción del Espíritu. Es una norma, es una exigencia básica, fundamental pero que viene de Jesús mismo, que es específicamente cristiana:

realizar la voluntad del Padre a la manera en que lo hizo Jesús, bajo la acción del Espíritu Santo. Y si ustedes buscan los manuales de moral renovada, como el de Marciano Vidal o el de el del grupo de los cuarenta españoles prácticos cristianos o los manuales italianos, van a encontrar un fuerte vacío de una moral fundamental cristiana en el sentido que Sobrino nos la plantea. Quizá esto sea fruto de que en la Teología de la Liberación no hemos distinguido tan drásticamente Teología sistemática y Teología moral, sino más bien hemos buscado mantener una estrecha comunión entre la teología llamada sistemática y la teología moral. En nuestro caso vemos este ejemplo en el cual vemos como una reflexión Cristológica da el fundamento para una moral fundamental, según la cual continuar la misión de Jesús va a ser una norma moral fundamental, y eso Sobrino lo va a llamar *el seguimiento de Jesús*, seguimiento de Jesús que no es imitación, sino que es recreación del proyecto de Jesús en la situación histórica. Esta matriz del seguimiento de Jesús va a permitir plantear muchos de los campos de la moral general y de la moral especial. Este sería mi primer aporte, dicho de una manera muy indicativa. Retomando, ¿qué es lo que ha producido la Ética de la Liberación en cuanto a la moral fundamental? Su primer gran aporte es plantear, precisamente, una moral fundamental cristiana en el sentido que he venido repitiendo, una norma de vida básica, central, no concreta, pero que viene de Cristo mismo. Y eso de alguna manera contribuye a la discusión sobre una moral específicamente cristiana.

### **Recuperación del Decálogo**

Pero para seguir a Jesús, esta nueva moral fundamental no es suficiente. El cristiano, la comunidad cristiana tienen que elaborar otras normas más concretas, pero ¿qué normas son estas normas más concretas para cristalizar la nueva moral fundamental del seguimiento de Jesús? Esas normas más concretas se pueden encontrar en la misma Revelación, en la Biblia... Y aquí la Ética de Liberación ha afrontado esta problemática, y entre

otras aproximaciones ha hecho una recuperación del Decálogo, como muestra, como paradigma de una ética de la liberación. Aquí me remito a un pequeño estudio que apareció en la revista *Christus*, hace más de quince años, donde yo planteaba cómo el Decálogo presenta una ética de la liberación. Voy a explicar por qué. El Decálogo es muy importante en la moral por varias razones. Mucho tiempo se creyó que era el núcleo de la moral antiguotestamentaria, también se pensó que el Decálogo respondía a la ley natural, de hecho Tomás de Aquino decía que el Decálogo eran las normas primarias de ley natural, pero que por las pasiones del hombre... Dios también las había revelado, pero que básicamente las normas del Decálogo se podían conocer por la razón. Después los manuales preconciarios de moral tenían los mandamientos como algo que teníamos que cumplir. Pero por otro lado había cuestionamientos, ¿cómo una moral semita del siglo X a.C., que usaba una moral seminómada, cómo podría ser válida hoy en día para normar el comportamiento cristiano? La contribución de la Ética de la Liberación en este aspecto fue la siguiente: ubicar el Decálogo en su contexto histórico y teológico, así el Decálogo aparece como las normas, como las articulaciones de una alianza entre el Dios liberador y el pueblo liberado.

Si vamos al contexto teológico, bíblico-teológico del Decálogo, aparece precisamente que Dios, que Yahvé tomó la iniciativa para liberar a los emigrantes de Palestina hacia Egipto, que Yahvé oye el clamor de esos emigrantes bajo la opresión del faraón, los libera y como pueblo libre, como personas libres los invita a hacer una alianza, un pacto, y, cuando el pueblo, sintiendo la experiencia de la liberación acepta el compromiso, la alianza con Yahvé, entonces Yahvé le da unas normas fundamentales, mínimas, para mantener el proyecto de pueblo liberado. Así los mandamientos vienen a ser las normas básicas para que el proyecto de liberación no se perverta, no se deforme y se mantenga. De hecho tendríamos que recordar los diez mandamientos. Me atrevería decir que quizá no los conocemos, pero podemos recordarlos: Primer mandamiento, "No tendrás otros dioses delante de mí". Si Dios, el Dios liberador, es el Dios de la liberación, no pueden tener derecho de

ciudadanía otros dioses que justifican la opresión. En Israel no habrá dioses como él; solamente él, el Dios de la vida, el Dios liberador, y de ahí la razón de este mandamiento fundamental. Los dos siguientes están relacionados: "No te harás escultura o imagen alguna que me represente". ¿Por qué? Porque se podía manipular a los dioses a través de su representación. Tercer mandamiento: "No usarás manipuladoramente, mágicamente, en vano el nombre de Yahvé", o sea, que el Dios liberador es incompatible con dioses que justifican la opresión y que no se puede intentar manipular a ese Dios liberador, ni con el uso mágico de su nombre, ni con la manipulación de su representación. Y luego viene un mandamiento que primero tuvo un sentido fuertemente social: "Después de un tiempo de trabajo hay que descansar", pero cuando eran esclavos en Egipto no descansaban, y ahora que son un pueblo liberado, después de seis días de trabajo, pueden descansar.

De estos primeros mandamientos nos podemos preguntar; ¿son religiosos? o ¿son políticos? Pues son políticos por ser religiosos. No aceptar a dioses que legitiman la opresión y tener solamente fe y culto al Dios liberador, eso ¿es religioso o es político? Pues es político porque es religioso. El cuarto mandamiento dice: "Descansarás el día del sábado para santificarlo", a lo que de nuevo podemos preguntar, eso ¿es político, económico o religioso?, pues es profundamente económico por ser religioso, porque el Dios liberador permitió un trabajo humanizador. El siguiente mandamiento dice: "Honra a tu Padre y a tu Madre". Los padres eran la base del sistema social; los transmisores de la vida, los transmisores de la cultura, los transmisores de la fe, y por eso se debe dar respeto, reconocer la importancia de los padres. El sexto dice: "No aplicarás la ley de talión por tu propia mano", esto es, evitar que la justicia se aplicara personalmente, según la ley del talión, sino por el vengador de sangre. El mandamiento dice: "al criminal se le castiga con la pena de muerte, pero tiene que haber un juicio y dos testigos, y si es criminal se le aplica la ley del talión". Séptimo: "No cometerás adulterio". De acuerdo a como era la

concepción cultural del matrimonio, principalmente lo que trata este mandamiento es de proteger la institución matrimonial, aunque en ese concepto social, solamente el hombre tenía derecho sobre la mujer; de tal manera que sólo se cometía adulterio cuando se violaba el derecho de un marido o de un prometido sobre su esposa o prometida, o sea, que si una persona, un varón, hombre casado tenía relaciones sexuales con una mujer soltera, no cometía adulterio, -pero sí ofendía al papá-, porque la mujer era propiedad del padre, y tenía que reparar la falta, ya sea pagando la dote o tomándola como esposa. Pero en el fondo lo que este mandamiento trata es de proteger la institución familiar. Octavo mandamiento: "No raptarás a un israelita adulto y no lo privarás de su libertad". De nuevo, eso es ¿político o religioso? Es político por ser religioso, porque es una exigencia de Yahvé en el pacto de la alianza. Noveno mandamiento: "No darás un falso testimonio contra tu prójimo cuando vayas como testigo en un juicio público". De eso dependía la administración de la justicia en Israel. Si alguien daba un testimonio falso se podía condenar a un inocente, o no condenar a un culpable. Finalmente el décimo mandamiento: "No te apoderarás de los bienes de tu prójimo".

Todos estos mandamientos, en este contexto, aparecen como articulaciones de un proyecto de liberación; no son meras normas individuales, son exigencias básicas para que el pueblo mantenga su proyecto de liberación. Pero al mismo tiempo estas normas tienen valores fundamentales de la fe, el valor de una fe no alienante, sino de una fe humanizante; valores como la familia, como la libertad, como la justicia, como la propiedad legítima. Al mismo tiempo en su formulación concreta nos están diciendo que no podemos observar los mandamientos del Decálogo, porque no somos judíos seminómadas en tiempos de los jueces, pasando de la vida seminómada a la vida de la ciudad. Es decir, que en su formulación concreta los mandamientos no los podemos observar, porque fueron dados en una situación histórica y cultural muy definida. Pero al mismo tiempo nos están diciendo que son normas de liberación, nor-

mas para un proyecto histórico, pero inflado de liberación. ¿Qué quiere decir entonces? Que nosotros también con la experiencia del Dios de la Alianza, que es el Dios de Jesús, tenemos que ir elaborando normas morales para defender los mismos valores fundamentales dentro de un proyecto de liberación, pero que no podemos seguir repitiendo los mandamientos bíblicos, porque fueron dados para una situación histórica y cultural bien definida. Este sería un aporte de la Teología de la Liberación al capítulo de las normas morales. Pero la norma moral fundamental de seguir a Jesús, ¿con qué normas?, ¿con normas bíblicas? Sí, pero con normas bíblicas que estén al servicio de un proyecto de liberación integral, y no repitiendo las mismas normas, sino más bien tomándolas como paradigma para ir elaborando nosotros nuestra moral de una manera comunitaria y eclesial.

### **El discernimiento cristiano**

Las normas morales tienen que ser asumidas críticamente por lo que llamamos la conciencia moral. Aquí también la Ética de la Liberación ha hecho un aporte importante. Nuevamente ha sido Sobrino el que ha planteado un discernimiento cristiano desde el seguimiento de Jesús. Sobrino dice que el discernimiento cristiano consiste en descubrir realmente, quién es el Dios de Jesús y en ese proceso descubrimos, como Jesús, a un Dios mayor, a un Dios de los pobres. A un Dios mayor, porque el Dios de Jesús es un Dios que no se deja encerrar, ni en formulaciones teológicas, ni se deja encerrar en determinadas normas, ni se puede encerrar, a ese Dios, en determinado culto o en determinada liturgia, sino un Dios, dice Sobrino, que nos va pidiendo siempre cosas nuevas, como al Señor Jesús le pidió hasta el compromiso de su propia vida, pero que ese Dios, siempre mayor, es un Dios de amor, un Dios que quiere la vida para los demás; que quiere que todos los hombres y mujeres tengan vida y vida integral, incluida la base material de la vida; pero que es un Dios parcial, es un Dios para todos, pero que toma parte por los pobres. Sobrino dice que este

discernimiento fundamental tiene después que concretizarse en discernimientos más concretos. Y nosotros cristianos ¿qué tenemos que aprender de los discernimientos concretos del Señor Jesús? Sobrino, con esa intuición y esa creatividad sistemática que posee, descubre en los discernimientos concretos de Jesús cuatro características básicas. Dice que Jesús siempre discernió desde una encarnación real con los pobres, buscando siempre una acción de amor eficaz, pero con alcance socio-político, y, además una acción de amor conflictivo. Se puede poner en conflicto a quienes no aceptan el proyecto de Dios y que están abiertos para recibir también el conflicto. Si éstas son las características de los discernimientos de Jesús, entonces también pueden ser las características de los discernimientos éticos de nosotros los cristianos, o sea, que tenemos siempre que buscar cómo realizar la voluntad de Dios que es de vida para todos, pero más en concreto tenemos que buscar ¿qué acción asumir para realizar este discernimiento fundamental de dar vida a los demás, de construir el Reino?

Tenemos que discernir si la acción que vamos a realizar la hacemos desde la causa de los pobres, si esa acción realmente da vida eficazmente, si va a tener no solamente alcance interpersonal, sino alcance social, incidencia socio-política, aunque sea indirectamente, y si ese amor, esa acción de amor eficaz socio-político va a tener incidencia conflictiva en quienes hacen el anti-reino, y si estamos dispuestos a recibir la conflictividad que se nos pueda acarrear. Sobrino complementa esto diciendo que el discernimiento, por tanto, tendrá que ser procesual. Tenemos que estar siempre en continuo discernimiento, tendrá que ser radical, "no se puede servir a Dios y al dinero", "el que no está conmigo, está contra mí", "el que quiera salvar su vida, la pierde" o "el que la pierde tendrá la vida...". O sea que teológicamente, cristológicamente y antropológicamente el discernimiento tiene que ser como el del Señor Jesús: radical, procesual, pero también abierto a la evaluación, abierto a constatar si el discernimiento que hicimos fue, realmente, el más eficaz para construir el Reino de una situación dada.



Si esto es así, si esto es una contribución de la Ética de la Liberación al discernimiento moral, pasa entonces aquí algo muy importante: que una moral de la liberación está íntimamente relacionada con la espiritualidad, que ya no podemos reducir la moral a una moral solamente de cumplimiento de normas y dejar lo que antes se llamaba la vida espiritual para un capítulo aparte, inclusive para diferentes destinatarios: la moral para saber confesar y la espiritualidad para las almas escogidas del Señor, y no como lo plantea el Vaticano II, como una vocación universal a la santidad. Por lo que realizar realmente el seguimiento de Jesús con la ayuda de normas morales que la comunidad va creando y haciendo discernimientos a la manera de Jesús, me atrevería a decir, es espiritualidad, si por espiritualidad entendemos una vida bajo la acción del Espíritu. Realizar el seguimiento, continuar la misión de realizar el proyecto del Padre a la manera del mismo Jesús bajo la acción del Espíritu y discerniendo, bajo la acción del Espíritu nos pone en contacto con la ética y con la espiritualidad. Aquí las fronteras entre moral y espiritualidad se pierden, o sea, que no hay espiritualidad sin ética, ni ética sin espiritualidad en la Teología de la Liberación. Esto es muy importante porque en un contexto de críticas a la Teología de la Liberación se le acusó, y, se le acusa de reduccionismo, de politización y de perder la inspiración espiritual, la pneumatología. Yo pienso que al contrario, si hay una Teología espiritual, es la Teología de la Liberación, si entendemos por Teología espiritual, la teología que reflexiona en una vida según el Espíritu.

### **El pecado estructural**

¿Qué otro aporte, entre varios, podríamos señalar importante de la Teología de la Liberación en el campo de la Moral fundamental? Si la moral fundamental es seguir a Jesús, con la ayuda de normas, pero normas inspiradas por el proyecto de liberación integral, sabemos que es por normas relativas, históricas y además, asumidas mediante un discernimiento cristiano, a la

manera de Jesús. Esto es todo un proceso de conversión, pero en ese proceso de conversión hay fallas, hay rupturas que es lo que llamamos pecado; y, aquí también la Teología de la Liberación ha hecho un aporte muy significativo, no solamente recuperando la dimensión teológica, cristológica y pneumatológica del pecado, sino con esto que todos conocemos ya como el pecado social, el pecado estructural. Creo que es un aporte de la Teología de la Liberación a la moral, a la moral cristiana.

¿Qué se entiende por pecado estructural? o más propiamente ¿por estructura del pecado? Aquí han sido varios los teólogos que han profundizado el hecho. Los primeros aportes ya de forma más sistemática los encontramos en un cuadernito de la CLAR donde C. Boff y J. B. Libanio hablan del pecado estructural y conversión estructural. Después de esto, el tema fue tomado por Antonio Moser, un franciscano brasileño, compañero de Leonardo. Él en 1988, cuando tuvimos el primer encuentro de moralistas latinoamericanos, hizo una ponencia sobre pecado estructural, bastante bien elaborada. Recupero breve y resumidamente lo que nos decía. En primer lugar el pecado estructural no es el pecado colectivo, ni el pecado comunitario, porque el sujeto del pecado colectivo, del pecado comunitario son varios, pero es un pecado personal o en grupo, si entendemos teológicamente por pecado oponerse al Reinado de Dios y no continuar la misión de Jesús, o pneumatológicamente no dejarnos llevar por la acción del Espíritu, para realizar la voluntad del Padre a la manera de Jesús. Pero sin negar la realidad del pecado personal y colectivo, lo que la Teología de la Liberación aportó es que las estructuras de la sociedad, (la manera organizar la economía, la política, la cultura...) pueden impedir la salvación, pueden impedir el Reino, por lo que esas estructuras se vuelven pecaminosas, no porque ellas pequen como sujeto, sino porque la misma conformación de la economía, por ejemplo, puede producir muerte, puede producir ausencia del Reino. Voy a poner un ejemplo: ¿Ustedes saben cuál fue la causa del cólera que empezó en Perú? Cuando el Fondo Monetario Internacional aumentó una décima al pago



del interés de la deuda externa del Perú, éste, al pagar ese extra sobre los intereses de su deuda externa, ya no pudo canalizar lo mínimo para ciertos servicios básicos de higiene y agua potable, y eso provocó el cólera y se hizo una pandemia, entonces, ¿cuál es la causa fundamental, la causa última, la teología fundamental del cólera?, fue una estructura económica que parece actúa con toda justicia, porque si el Perú pidió un empréstito y se comprometió a pagar y aceptó que le fueran subiendo los intereses, pues es "justo" que le exijan el pago. Pero esa estructuración de la economía ha producido miles de muertes. Esto fue lo que se empezó a discutir; que la manera de como se organiza la economía, la política, nuestro sistema educativo..., podría producir ausencia de Reino, podría producir muerte, opresión, pobreza... A esas estructuraciones de la sociedad se les llamó estructuras de pecado, estructuras pecaminosas en dos sentidos, en un sentido objetivo esas estructuras son pecaminosas, pero también hay una dimensión subjetiva, en cuanto que hay responsables de que esas estructuras sociales injustas funcionen, y son responsables quienes las legitiman, quienes la apoyan, o quienes no hacemos nada por cambiarlas, de tal manera que, el pecado estructural pasó a ser ya un patrimonio de la teología actual y Medellín, Puebla y aún Santo Domingo van a hablar ya del pecado social o del pecado estructural. Creo que lo más correcto es hablar de estructuras de pecado, que tiene una dimensión objetiva y moral, y una dimensión social en cuanto que hay responsables de esas estructuras de pecado. Esto, dicho brevemente, me parece un aporte significativo de la Ética de la Liberación al campo de la Ética teológica.

### **La Moral Especial**

Pasando a la Moral Especial, voy nadamás a marcar algún aporte en la moral sexual, un aporte en la moral de la vida y un aporte en la moral social. Voy a empezar por la moral social. Yo creo que uno de los aportes más fuertes de la Ética de la Liberación es recuperar la dimensión política de la fe, es recuperar el proyecto de liberación integral y es recuperar la dignidad y promoción, la promoción y

la defensa de la dignidad humana, y todo esto, desde una opción preferencial por los pobres. De una manera muy general yo diría que la Ética de la Liberación, en el campo de la moral social nos da los aportes básicos, fundamentales: recuperar la dimensión política de la fe, recuperar la exigencia de una liberación integral, recuperar la promoción y defensa de la dignidad humana, y esto desde una opción preferencial por los pobres.

Voy a hacer un pequeñísimo comentario. Precisamente esto son ejes básicos del Documento de Puebla. Mi hermano Leonardo Boff descubrió en el documento de Puebla, primero una dimensión política de la fe. ¿Cómo la fe, si es la fe del proyecto del Reino, tiene que buscar no solamente el cambio de las personas, sino la transformación de la sociedad? Si no hay transformación de la sociedad, no hay presencia del Reino de Dios, por lo tanto, es una exigencia ética, no solamente vivir cristianamente las relaciones interpersonales, sino transformar las estructuras sociales para que puedan ir respondiendo al proyecto del Reino, siempre desde una perspectiva utópica. Yo diría que la clave para una ética social es la utopía del Reino, lo cual nos exige una dimensión política de nuestra fe, ¿por qué?, porque la utopía nos permite criticar la realidad presente. Si no tuviéramos utopías ¿cómo criticamos los sistemas actuales? Tenemos la utopía de que Dios quiere vida para todos y vida integral y eso es lo que nos permite hacer un juicio ético y decir por ejemplo que este sistema social hace presente el anti-reino, porque va contra la utopía del proyecto del Dios. Además la utopía nos permite y nos exige crear proyectos alternativos que van haciendo de alguna manera presente la utopía, que la utopía se vaya haciendo topía. Pero, además, la dimensión utópica de la moral cristiana y de la fe cristiana nos impiden absolutizar las realizaciones históricas. Sabemos que ningún proyecto socioeconómico se va a identificar con la plenitud del Reino, y eso nos va a pedir una ética y una acción moral profundamente revolucionarias. Por revolución entendemos cambios sociales de estructuras, porque ningún proyecto histórico-social responde al proyecto del Reino, por eso los cristianos siempre tendremos

reserva escatológica ante los proyectos sociales. Vemos que hay que asumir las alternativas históricas, aunque no sean perfectas, pero no debemos absolutizarlas y debemos estar siempre abiertos a crear, a optar o a integrarnos en nuevos proyectos socio-histórico-sociales que vayan haciendo presente, limitada pero eficazmente la utopía. La Teología de la Liberación, o más bien, los cristianos comprometidos en la liberación del Dios de Jesús, debemos aprender a comprometernos con los pobres. Mientras haya pobres, habrá proyecto de liberación y habrá Teología de la Liberación, aunque los socialismos históricos, por ejemplo, hayan caído.

En el campo de la moral social, la ética realizó una propuesta a esta dimensión política de la fe en lucha por una liberación integral, promoviendo la dignidad del hombre y la mujer, todo esto desde una opción preferencial por los pobres, o como le gusta decir a Leonardo: "optar por los pobres y contra la pobreza". La opción por los pobres no es para hacerse uno de los pobres, sino para hacernos uno con ellos, para compartir con ellos el proyecto del Reino y juntos luchar contra la pobreza y toda forma de pecado, para hacer presente el reinado de Dios. Y en este aporte hubo un momento de tensión entre la Teología de la Liberación y la llamada Doctrina Social de la Iglesia. Recordarán que durante muchos años se dijo en las aulas escuelas de teología, que la Doctrina Social de la Iglesia, ni era doctrina, ni era social, ni era de la Iglesia y esto no porque un servidor lo haya inventado, yo mismo lo oí cuando estudiaba en Lovaina. Se decía que no es doctrina, si por doctrina entendemos un cuerpo sistemático de conocimientos teológicos, por lo que en este caso las encíclicas papales nunca pretendieron ser una enseñanza sistemática, y no es doctrina social, si por doctrina social entendemos alguna teoría social propia de la Iglesia, porque no hay matemáticas católicas, ni química protestante, y, entonces tampoco podría haber una teoría social propia de la Iglesia, pero además no es de la Iglesia, porque solamente ha sido del Magisterio de la Iglesia, que es un don, un servicio en la Iglesia, pero que no agota la comunidad de fieles, y por eso, tanto en la teología renovada centro europea, en la teología



norteamericana, y en la de América Latina optamos mejor por hablar de enseñanza social del Magisterio de la Iglesia. Y, creo que ésta es muy sana, muy crítica y no por ello se le resta valor a las enseñanzas sociales del magisterio, sino al contrario, se les da su verdadero sentido evangelizador, y por eso asumimos y nos han servido de orientación los documentos de Medellín, de Puebla y aún los de Santo Domingo, con toda la tensión que hubo. Son enseñanzas sociales de nuestros pastores, a las que tenemos derecho. Y, ahora que se ha aclarado la cuestión, las enseñanzas sociales del magisterio son parte de una ética social cristiana, y una parte importante, pero no la suplen, ni la agotan. La Ética social cristiana es mucho más amplia.

Pero ¿en qué consiste la Ética Social Cristiana? En analizar nuestra realidad socioeconómica, confrontarla con el proyecto del Evangelio y ver qué exigencias tenemos ante las estructuras sociales de nuestro continente. Si son buenas, hay que promoverlas, si son deficientes, hay que mejorarlas, pero si son malas, si son presencia del anti-reino, tenemos que cambiarlas. Pero todo este proyecto de una ética social cristiana no lo suplen las enseñanzas sociales del magisterio, aunque si se ha intentado hacer, en contra de la voluntad e intención de quienes han hecho los documentos magisteriales, porque los papas mismos no han pretendido suplir a una Ética Social. Lo decía muy bien el papa Pablo VI en *Octogesima adveniens*: "Ante problemas tan diversos no es posible dar una solución única, no es nuestra misión -dice el Papa-, sino que cada comunidad cristiana deber analizar su situación y confrontarla con el proyecto del Evangelio y encontrar principios, normas y directivas de acción, teniendo en cuenta estas enseñanzas sociales del Magisterio". Afortunadamente hoy estamos en un diálogo y en una ubicación más correcta sobre las enseñanzas sociales del Magisterio. Queda claro que las doctrinas sociales del magisterio no sustituyen, vuelvo a repetir, a la Ética social cristiana, o sea que no nos pueden presentarse como una especie de recetario para los problemas que se vayan presentando, de tal manera que se evite el discernimiento y la reflexión porque ya se tiene la solución en

las enseñanzas de la Iglesia. Eso puede ser muy peligroso, además de ir contra el espíritu del Vaticano II, que nos decía que el deber permanente de todos nosotros es escrutar a fondo lo que está pasando, los signos de los tiempos, iluminarlos a la luz del Evangelio y responder a las diferentes interrogantes. Eso sí es hacer una ética social. Entonces no nos pueden decir: "No. Nada de Ética Social, aquí están las enseñanzas sociales del magisterio, la Doctrina Social de la Iglesia, léala y aplíquela". Eso sería traicionar la misma intención de los autores del Magisterio en sus enseñanzas sociales. Este peligro no sólo ha aparecido a nivel de las encíclicas, sino que se ha ampliado a nivel de los concilios, a nivel de los sínodos u asambleas... Todos recordamos, como ejemplo de signo contrario lo que hicieron los obispos norteamericanos sobre la justicia en la economía de los Estados Unidos. Hicieron el primer proyecto y lo mandaron a todo mundo en los EE.UU., cristianos y no cristianos. Retomaron todas las aportaciones, lo volvieron a elaborar y lo volvieron a mandar y les regresaron cantidad de aportaciones. Es un documento bien profético, en que los cristianos se sienten reconocidos, porque de alguna manera, el Magisterio aprendió con ellos, y también tuvo un sentido significativo aún para los no cristianos. Sería uno de los muchos aportes a la Moral Social.

Ahora abordo otro nivel de aportación. Voy a decir algo sobre bioética, sobre la Moral de la vida. Aquí se puede decir que este campo todavía está muy por hacerse. En el campo de la Moral Social en la corriente de la Ética de la Liberación, quien de alguna manera abrió una perspectiva nueva fue Marcio F. dos Anjos, un joven redentorista brasileño, que dirige actualmente al Alfonsiano de Brasil. Se logró que el Alfonsiano de Roma, tuviera un Alfonsiano latinoamericano. Esto fue un gran logro con la ayuda y la presencia profética del padre Bernard Häring. El Padre Häring estuvo presente en la fundación del Alfonsiano Latinoamericano, o sea, de una Academia Alfonsiana de Moral en América Latina. Este joven redentorista brasileño en 1986 habló de una bioética desde América Latina. Hacía ver cómo la temática tiene que cambiar. Quizá a los

latinoamericanos no nos interese tanto la fecundación *in vitro* o el trasplante de embrión o la manipulación genética, aunque en un futuro tendremos que estar atentos, porque esto puede repercutir en la vida de América Latina. Nosotros tenemos cosas más urgentes en relación a la vida. Son problemas más concretos, como la huelga de hambre, o el enfoque de los problemas. Por ejemplo, la manera de enfocar la moralidad del aborto. Ustedes saben en México ¿quiénes abortan más? Se ha comprobado que en México quienes abortan más son las mujeres que llevan algún tipo de vida de marital, que son multipadas, o sea, que han tenido ya varios hijos, que son de escasos recursos económicos, que tienden a seguir abortando y que se confiesan católicas y guadalupanas. ¿Qué quiere decir esto? Que el problema del aborto en México es un problema básicamente socio-económico. Entonces no se puede abordar una ética del aborto, una ética de la vida solamente como un problema individual, y condenar a la madre como desalmada, criminal, que provoca el aborto. No estoy diciendo que el aborto sea inmoral; estoy diciendo que el enfoque del aborto no puede ser solamente personal, como lo hacen grupos como Pro-vida, sino que debe situarse la problemática dentro de las estructuras sociales. Entra aquí a colación las divisiones entre Ética Social, Ética de la vida y Ética sexual, que son muy convencionales y hay que saberlas manejar en la Ética de la Liberación, porque el aborto es también un problema sexual, pero también es un problema de salud y un problema social. Lo que propone una Ética de la vida de la Teología de la Liberación es no autonomizar los problemas solamente como problemas de salud, sin verlos en relación con otras áreas, sobre todo con la social. Incluso desde la sociología, una acción en el campo de la salud no puede circunscribirse a una visión meramente individualista, como un fenómeno biológico individual.

Ya para terminar, uno de los grandes aportes de la Ética de la Liberación en el campo de la bioética es el buscar una ubicación del fenómeno salud-enfermedad en las grandes coordenadas socioeconómicas y políticas. En la moral sexual, creo que hemos aportado poco. Por muchas razones. Cuando se hizo la colección que en español se llama "Cristianismo y sociedad",

Leonardo Boff y otros tuvieron la iniciativa de hacer un manual de Ética de la Liberación, pero nadie le quiso entrar a la Ética Especial. Éramos como siete en el grupito y en él estaba Enrique Dussel, que tampoco se animó, además de porque no era su campo, era peligroso, digamos a nivel de producción teológica. Yo creo que existe aquí una delimitación de la moral de la Liberación. No hemos afrontados problemas que no podemos eludir, como pueden ser los problemas sobre la planificación familiar. Quizá hemos tratado de que el problema se vea en un marco también social, socioeconómico, pero así explícitamente no se ha escrito nada, y en el problema sobre la homosexualidad, por ejemplo, tampoco y también cuestiones sobre relaciones prematrimoniales e inclusive sobre una teología de la familia y de la mujer. Tenemos por lo tanto problemas de moral sexual que no hemos afrontado.

En el intento por hacer una colección de Teología de la Liberación, lo único que salió sobre moral social fue el libro de Enrique Dussel: *Vida comunitaria*, que contiene buenas ideas, pero muy generales y no es toda una Ética Social Cristiana. Pero independientemente de eso, no nos atrevimos los moralistas a afrontar problemas de moral sexual. Sintomático es que otra vez tuvo que ser desde la teología sistemática y no desde la teología moral que se criticó una declaración que hizo la Congregación de la Fe en el 1975 sobre ciertas cuestiones de moral sexual que eran, precisamente, relaciones prematrimoniales, masturbación y, actos homosexuales. Más que criticar la temática concreta, lo que se criticó fueron los presupuestos. Se argumentó cómo había que superar una moral esencialista por una moral histórica, ya que nuestro conocimiento de la sexualidad no es esencialista, sino es histórico, por tanto, relativo. ¿Qué quiere decir esto? Que no solamente debe haber una moral negativa que diga "este comportamiento sexual es pecado", sino que también diga: "hay que ir realizando nuestra sexualidad dentro del proyecto del Reino". La sexualidad como una realidad importante de nuestra vida debe ser incluida dentro del proyecto fundamental, o sea; cómo hacer una moral sexual que nos anime a a dar vida a los

demás, a vivir, a compartir, etc... esto es, una moral sexual praxica, positiva, y además, una moral sexual con un destinatario concreto, como puede ser o como debe ser el destinatario de la moral sexual en América Latina. Aquí yo diría que no es que haya total ausencia, pero creo que sí deberíamos poner más atención.

## CONCLUSIÓN

El Vaticano II propuso una renovación de la moral. Me parece que esta renovación de la moral en América Latina se dio, no autónomamente, sino dentro del proyecto de una nueva manera de hacer teología con características propias; de una Teología de la Liberación.

Más que señalar algunos presupuestos sobre esas características básicas de la Ética de la Liberación, lo que intenté fue compartir, muy indicativamente, algunos de los logros de la Ética de la Liberación en la Moral Fundamental y en la Moral Especial. En la Moral Fundamental señalé el seguimiento de Jesús, las normas del Decálogo, el discernimiento cristiano y el pecado estructural. En el caso de la Moral Especial, mencioné la importancia de una moral, de una Ética social cristiana de liberación, que aprovecha las enseñanzas del Magisterio, pero que no se reduce a ellas, que recupera la dimensión política de la fe para luchar por una liberación integral desde la opción por los pobres, y cómo también en el campo de la bioética se trata de ver los problemas de salud, no en una perspectiva meramente personalista, sino en el amplio contexto de los condicionamientos socio-políticos. Finalmente en el campo de la moral sexual, ver que hay ausencia de producción teológica ante problemas muy concretos, pero que hay cierta crítica y ciertas propuestas positivas desde los presupuestos de una moral sexual; no desde un conocimiento esencialista, sino histórico Sería una moral praxica, positiva, con destinatarios bien definidos y una moral sexual que ayude a vivir la sexualidad dentro del proyecto del Reino. Sería injusto decir que son todos los aportes de la Ética de la Liberación, pero son algunos dentro de ella, algunos que son significativos en la Teología Moral.

## ECONOMÍA Y TEOLOGÍA

*José Luis Franco B*

*¿Qué es lo que la teología tiene que decir sobre la economía? Algo tiene que decir, si no, ¿para qué la teología si ella no habla de la cosa más vital que sucede a nuestros hermanos, su propia muerte, su vida amenazada por el sistema económico? Podemos decir que en donde esté en juego la vida de las personas, la teología tiene que estar presente, pero no como una simple erudición, aunque ella sea técnicamente correcta; ella debe ser también un discurso relevante y pertinente.*

*Si nuestra teología no tiene como punto de partida la situación económico-política que genera la muerte de millones de personas en el mundo, entonces nuestra teología será un "discurso vacío" y mereceremos que los pobres nos digan en la cara: son todos ustedes unos consoladores inoportunos.*

*La crítica teológica a la economía no puede hacerse en abstracto, sino a partir de sus prácticas reales de producción, investigación, planeamiento, distribución, etc... Esto exige abandonar posiciones moralizantes por un lado y la pretensión metafísica de la economía de estar más allá del bien y del mal.*

*Estamos siendo testigos de una recomposición del mundo, donde la economía quisiera ser la que dirige el coro y al mismo tiempo la solista. Es tiempo de introducir rupturas en esa lógica, que ni es la única lógica pero que es evidente que no puede estar fuera de la mesa de negociaciones. La teología debe asistir a esa mesa, pero no para pontificar, sino como un comensal más que tiene una voz que decir y un servicio que prestar. Seguramente habrá muchos desacuerdos, pero espero que no sean por la defensa de sus propias lógicas, sino por la defensa de la vida de los hombres y mujeres reales. Todavía*

*hoy se sigue ofreciendo al dios-mercado gran cantidad de sacrificios, como si ello fuera absolutamente necesario y natural. ¿Quién introducirá la ruptura en esa lógica? Vivimos en una sociedad cuyas prácticas tienen que ver con la idolatría y la teología tiene que ayudar a revelar esas prácticas como contrarias al Dios de la Vida y a su Reino.*

*Los teólogos tienen mucha tarea todavía para seguir desenmascarando los falsos dioses y terminar con los sacrificios inicuos. Mientras tanto la Iglesia tiene que dar testimonio de cómo si es posible vivir la relación con los bienes de la tierra de otra forma, menos egoísta y más fraterna. Debe crear una atmósfera que la vuelva creíble, dando ella testimonio de lo que predica.*

## LA RELACIÓN ENTRE ECONOMÍA Y TEOLOGÍA

**M**uchos analistas que procuran entender los procesos económicos en los 25 últimos años se sorprenden ante una crisis casi generalizada. Hasta los 70's hubo un crecimiento más o menos sostenido y a partir de entonces se ha notado una tendencia de agotamiento. Las tasas de crecimiento empezaron a bajar, la inflación se descontroló, el sistema financiero internacional entró en desorden, el desempleo aumentó, la deuda de los pobres creció desmesuradamente y se nota una clara tendencia a la pauperización de los países y continentes pobres. Incluso en las excepciones nacionales se da un aumento en el número de pobres y un deterioro en la calidad de vida..

La sorpresa ante la crisis es comprensible, pues es inexcusable el contraste ante una acumulación de riqueza nunca antes vista, al lado de una gran producción de masas desheredadas, cuya vida sigue deteriorándose. Hoy, como nunca se había visto, "conviven" la abundancia y la carencia al mismo tiempo, lo cual muestra un cinismo que no se había presentado con tanta evidencia. Sin embargo es la opulencia de los ricos la que opera como un espejismo que no permite ver que existe otra realidad, que desde el punto de vista teológico, es la realidad de los esclavos

de Egipto, la de los que no toman parte en la apropiación de la riqueza y si de los efectos negativos. En vez de ver la realidad, se la inventa por otra; por la posibilidad de que un día todos llegaremos a ese mundo henchido de cosas y bienestar y para ello habrá que recorrer los pasos de quienes ya están instalados en ese mundo de fábula. Aunque esto no sea posible, el espejismo sigue funcionando.

Esta contradicción es el gran desafío que nos plantea la vida amenazada de multitudes de personas y por lo mismo es un gran desafío para la teología. ¿Qué es lo que la teología tiene que decir sobre la economía? Algo tiene que decir, si no, ¿para qué la teología si ella no habla de la cosa más vital que sucede a nuestros hermanos, su propia muerte, su vida amenazada por el sistema económico? Podemos decir que en donde esté en juego la vida de las personas, la teología tiene que estar presente, pero no como una simple erudición, aunque ella sea técnicamente correcta; ella debe ser también un discurso relevante y pertinente<sup>1</sup>, de manera que no parezca un capricho de la teología, como si ésta quisiera hacerse presente en todas partes y en todos los temas.

¿Cuál debe ser esa relación para que no parezca caprichosa? Esa relación debe ser pertinente, esto es, debe ser pensada desde el objeto formal de la teología, que es la fe en la Revelación divina. Es a partir de esa luz que se habla de cualquier cosa. No hay nada que no pueda ser objeto material de estudio por parte de la teología siempre que respete la luz bajo la que mira, esto es; nuestro Dios revelado. Un sociólogo y un teólogo pueden tratar del mismo problema, pero no desde la misma perspectiva. Ambas perspectivas son valiosas y diferentes. Una racionalidad no anula a la otra, pueden convivir, sin embargo son racionalidades que aunque parecidas por su herencia común, son diferentes.

Pero el dato de que todo puede ser enfocado desde esa luz no basta, faltaría el hecho de la relevancia, es decir, que sea importante para la vida de los hijos e hijas de Dios, que responda preguntas concretas y reales.

La relación entre las dos ciencias se debe dar respetando mutuamente sus dependencias relativas. No cabe a la teología discutir la articulación técnica interna de la economía, pero sí, a partir de sus prácticas, revelar su estructura lógica. A partir del Dios de la Vida, debemos hacer una crítica teológica de la economía. Tenemos que discernir en ella "las señales de los tiempos" y oír el clamor de los pobres para poder ser fieles a Dios. La economía es más que un tema relevante para nuestra teología, es un "lugar teológico"<sup>2</sup>.

Si nuestra teología no tiene como punto de partida esta situación económico-política que genera la muerte de millones de personas en el mundo, entonces nuestra teología será un "discurso vacío" y mereceremos que los pobres nos digan en la cara: son todos ustedes unos consoladores inoportunos.

Pero para que la relación no se convierte en un diálogo de sordos es prudente superar algunos peligros<sup>3</sup>. Se deben evitar imprecisiones en el lenguaje que confía demasiado en el empirismo. Sería necesario superar las razones de esa incomunicación efectiva, para seguir con un diálogo más fructífero. Habrá que superar esa teología que se acerca a la práctica económica sin tomar en cuenta la realidad concreta de la producción, apropiación del excedente, del consumo, etc.

Pero por otro lado no se puede empezar a tener un diálogo que no sea de sordos, si mutuamente se descalifica la otra parte. Si desde la teología se dice que los responsables de la economía son más bien "irresponsables", estamos poniendo las bases para un mayor distanciamiento.

En la mayoría de los casos, la teología se aproxima a la economía desde el punto de vista de lo trascendente y lo peor, intenta pontificar acerca de cómo conducir la economía. Si la teología habla así, corre el riesgo de ser descalificada desde el inicio. Por otro lado, dicen que la teología pocas veces se acerca desde el ser de las cosas y lo hace desde el deber ser, por lo que es muy idealista y poco práctica.

Ahora bien, si vemos la producción teológica y los esfuerzos eclesíasticos en los últimos 25 años, tanto en encíclicas, conferen-

cias, libros, etc... para influenciar las actividades económicas contemporáneas, nos sorprenderá que los economistas, ejecutivos, compañías nacionales y trasnacionales, banqueros y negociantes, muchos de los cuales son cristianos, no toman en cuenta dichos esfuerzos. Es más, suelen cambiarles el sentido para usarlos en su propio provecho. Últimamente, los miembros que tienen capacidad de decisión en el mundo económico se molestan por la toma de postura de algunas Iglesias y afirman que tales no tienen competencia "para hablar de problemas económicos". Les recomiendan que se dediquen a sus propios negocios. La Iglesia, según ellos sólo tiene competencia para las cuestiones espirituales y la economía en cosa neutra, ella nada tiene que ver con la moral o con principios éticos. En la economía lo que cuenta es la eficacia, que trata de conseguir el mayor lucro con la menor inversión.

Un argumento serio, por el que la economía dice que la Iglesia no debe tratar el asunto es que la comunidad de negocios conoce muy bien la práctica económica de la mayoría de las iglesias, y sabe que en la mayoría de los casos es contradictoria con su discurso. Por ejemplo, la mayoría de las iglesias critican la dureza de la deuda externa, pero ellas mismas ponen su dinero en los bancos cuyo comportamiento critican. Existe pues un problema práctico en torno a esta vinculación. Resulta que quienes promueven y acompañan procesos con una racionalidad diferente, más solidaria, más fraterna y que acusan a la economía de querer ser la única que toca, dirige y canta en el coro de cómo queremos conducirnos, tienen sus propias debilidades. No es extraño que las mismas instituciones y comunidades religiosas que argumentan en favor de la solidaridad con los pobres, mantengan sus programas y burocracias con los beneficios que ellos mismos reciben de las inversiones que sus administradores realizan en el mercado, lo que muestra una incoherencia, una ambigüedad profunda que reclama ser superada, convertida<sup>4</sup>.

Ciertamente estas objeciones son interesadas. Se trata de ver la paja en el ojo ajeno (que no es irreal), pero haciendo tanto escándalo para que no se repare en la viga dentro de sus propios

ojos. Es ver el pecado del otro, para autorizar mi propio comportamiento como no superado.

Por otro lado somos herederos de una larga historia donde la Iglesia magnificó lo espiritual por encima de lo material, y además impuso su lógica. La historia, ya desde antes de la Ilustración sintió como un imperativo desprenderse de esa tutela y se independiza del mundo religioso al grado que lo espiritual es marginado de sus hipótesis de trabajo. La reacción resulta muy comprensible, aunque se pasa a una idea de desarrollo humano de polo opuesto. Desde entonces no ha habido una articulación que aunque tensa, necesaria entre estas dos tendencias. La Iglesia en Vaticano II reconoce la autonomía y valor de las realidades terrenas, aunque no una autonomía absoluta, pero de hecho da manos libres a esa concepción autonomista de la modernidad. Ella misma se margina de vivir desde dentro esos procesos con su distinción de planos. Ella acompaña con preocupación ese proceso, pero más como quien aconseja, da ideas, normas que deben tomarse en cuenta, imperativos éticos, etc... pero como no está articulada, no está estructuralmente comprometida. Es más, todos dicen seguir sus recomendaciones y se las ingenian para leerlas de tal suerte que dicen ser fieles a esas directrices y seguir como siempre.

Lo que merece más atención es la pretendida neutralidad de la economía y la separación nítida que hacen entre economía y ética. La ética procura que la vida humana sea cada vez más vida y más humana, lo que la relaciona directamente con la estructura económica. La vida o muerte de la creación, de las personas a causa de la conducción económica no puede ser extraña a la teología, puesto que para una ética teológica no hay zonas neutras en las cuales no se plantea el problema de la vida y la muerte. Es a partir de la vida real de nuestros hermanos que la teología puede decir si la economía ayuda o no a la reproducción de la vida y si ella es buena o ha de ser mejorada. Cuando la economía pretende colocarse fuera de la ética, de la moral, hay que reconocer que se trata de una premisa metafísica. La cuestión no es metafísica, se trata de la vida o muerte de la creación y de los humanos.

La crítica teológica a la economía no puede hacerse en abstracto, sino a partir de sus prácticas reales de producción, investigación, planeamiento, distribución, etc... Esto exige abandonar posiciones moralizantes por un lado y la pretensión metafísica de la economía de estar más allá del bien y del mal y su pretensión de hacer del mercado la instancia reguladora, de donde se puede desprender cualquier tipo de comportamiento. Michael Novak en su libro: *El espíritu del capitalismo democrático*, justifica el error de ciertas propuestas económicas porque es a través de los desaciertos que se llega a la definición de la mejor gestión económica. Se trata, dicho en términos paulinos, de la "justificación por el pecado".

#### ECONOMÍA Y TEOLOGÍA: LA NO RELACIÓN VIOLENTA

Los seguidores de M. Friedmann afirman que el capitalismo nada tiene que ver con la moral, dado que la economía no tiene ninguna razón para ser relacionada con sistemas éticos. Lewis H. Lapham dice que es como juntar cosas diferentes; digamos orquestas sinfónicas y zapatos de tenis.

Esta postura coloca las convicciones ético-teológicas en el ámbito de lo privado, de las decisiones libres, donde sería posible que a nivel personal se trabaje para una Compañía que produce artefactos de guerra y al mismo tiempo militar en un grupo pacifista, sin que se deba sentir en posición incómoda. En otras palabras, se puede ser a nivel de la economía un neoliberal y a nivel cultural tener un pensamiento crítico, dado que son esferas autónomas e independientes.

Esta tendencia es a la que recurren los representantes más ortodoxos del capitalismo para evitar la crítica teológica. La crítica y correctivos que sí aceptan son los del mercado. Si su producto no es rentable, inmediatamente buscan las causas y procuran los cambios necesarios, bajo riesgo de desaparecer de la competencia del mercado, pero si lo que ofertan marcha sobre ruedas y al frente, no habrá que cambiar gran cosa, sino aquello que permita seguir al frente y siempre al frente. Si un sector de la población queda excluido de esos bienes, no es su problema,

ni su culpa. Su asunto es producir bien, a menor costo y más rápido que los demás. Pero si se hiciera caso de esos excluidos tendría que repensar el sistema en el que se inscribe y probablemente darle un giro al sentido de la producción, al por qué y al cuándo, al cómo, al cuánto y a quiénes, etc... lo que lo llevaría a la ruina si sólo él o unos pocos como personas, grupo o nación son los que se dajaran orientar por otros valores que no se reduzcan a la ganancia.

Necesita, para seguir en el mercado con buena conciencia, que la economía no tenga relación con lo ético-teológico, o que si se da la relación sea de tal forma que le permita seguir básicamente igual. Para ello se recurre a una teología que preste ese servicio o se crea una propia, aunque de sentido secular, pero profundamente religiosa en su estructura.

Se afirma en esta tendencia que la única función del capitalista eficiente es elevar al máximo el lucro dentro de las fronteras que las leyes promulgadas por las autoridades apropiadas. Con esto se pretende descalificar a priori las objeciones morales que pueden ser hechas al capitalismo<sup>5</sup>.

Se puede objetar que eso es incorrecto, porque el capitalismo moderno incluye como premisa a la libertad, lo cual lo haría éticamente válido, (según la teología de M. Novak), pero vemos que en la práctica ésta no se refiere al valor humano que permite el ejercicio de la autonomía, sino tan sólo a la libertad del mercado y como muestra obsérvese a los países que han intentado una autonomía de los centros de poder y véase de qué son acusados. Es más, son vistos como los primeros enemigos de la libertad. Qué sucede cuando grupos humanos en un país quieren tener autonomía de su gobierno, de su Iglesia, del sistema de comercio, etc..., son perseguidos como desestabilizadores y enemigos de la paz o de la unidad. Tal libertad funciona bien y es bien recibida si cumple con todos los prerequisites, que se pueden reducir a uno: no poner en riesgo al sistema.

Se puede argumentar que sí puede haber avances en esa libertad de mercado y es cierto, pero no para todos, sino para una minoría, pero en todo caso no es esa la libertad a la que aspiramos y tenemos derecho los hijos e hijas de Dios y toda la

creación. Cuando mucho, esa libertad de mercado, como la mano invisible de que habla A. Smith, pone en práctica la libertad de escoger y por lo tanto pueden ejercer esa libertad quienes están en condiciones de elegir. No todos pueden ser libres, o al menos la libertad de los excluidos queda prácticamente anulada.

No se trata de la libertad de la que habla la teología, de la libertad moral que permite el crecimiento del ser humano que quiere ser responsable, sino apenas de la reducción de la libertad al plano económico, constituyendo tal libertad en una totalidad que se muestra ocupando un lugar que no le corresponde, ni le pertenece y por lo mismo cayendo en idolatría, porque la totalidad que orienta la vida y la creación sólo le compete a Dios y quien usurpa su lugar, aunque esto sea hecho por un grupo de cristianos, quita a Dios de su lugar, ocupando él ese "espacio" y por lo mismo, cometiendo pecado. Es por eso que cuando algo finito sustituye esa totalidad se involucra en una práctica idolátrica.

Ningún capitalista dice: "yo soy idolátrico", ni tampoco una empresa o un país, pero trata a sus hermanos como si lo fuera, porque al final sus decisiones reales se basan sobre cuestiones técnicas (frecuentemente contra el evangelio o poco evangélicas) y no en decisiones orientadas también con criterios éticos y teológicos. No se trata de que el pensamiento teológico dicte a las empresas cómo ha de su División Social del Trabajo y proceso productivo. Seguramente eso nos conduciría a una gran ruina, porque no lo sabe hacer, pero sí considera prudente estar presente con otros criterios que no son tomados en cuenta en las relaciones productivas de tipo económico, de suerte que no sólo hagamos T.Vs muy bonitas y de magnífica calidad, sino también personas más humanas, dignas y libres.

Uno puede preguntarse, ¿tanta producción y tan bien realizada, nos ha hecho más humanos, más sensibles, más solidarios? ¿Dónde podemos ubicar lo más típicamente humano, en la amistad o en el crecimiento económico? ¿Sólo crecimiento económico es desarrollo?

Sólo, como dice el dicho, a "ojo de buen cubero" podemos observar que la sociedad recompensa económicamente mejor a quienes se dedican a cuestiones que en términos también económicos son más rentables y en esa medida y recompensa con poco v. gr. a los antropólogos, psicólogos, historiadores, teólogos, pedagogos, filósofos..., hombre y mujeres.

Podemos decir que hay una no relación que puede ser peligrosa y que ya se muestra así. Mientras que en términos tecno-científicos estamos en la época de las fibras ópticas, del manejo del átomo, de la ingeniería genética, etc., en el desarrollo humano ¿dónde vamos? Podemos decir que mientras la tecno-ciencia productiva está en la era atómica, la responsabilidad humana viene muy a la saga. Esto lo imagino como un niño cuyo juguete en una bomba nuclear, para indicar que nos hemos olvidado de caminar juntos, teología y ciencia, ética y economía, etc... Me resulta lógico pensar que no se puede ser muy responsable mientras en una mano tengamos ese grado desarrollo, no por ello malo, y en la otra portemos el catecismo de Ripalda.

Se puede a su vez tratar de justificar esas carreras paralelas en épocas de integración y globalizaciones, diciendo que ese progreso y ese gran avance es logro de la humanidad y es la humanidad la que ha avanzado en el dominio que tiene sobre la naturaleza, aunque dudo que se haya avanzado tanto en el dominio de sí. Es evidente que esa justificación es ideológica, en el sentido negativo, porque lo que vemos es que cada día son menos los países que detentan ese poder y cada vez son menos personas en esos países. El control del mundo por la ciencia y la tecnología está cada día en manos de menos personas y no es cierto que todos participamos. Cada día es menos la humanidad que participa en esos controles y sin embargo y un pequeño número de países y grupos dicen en nombre de toda la humanidad controlar tales avances. La mayoría estamos excluidos.

El capitalismo se justifica también diciendo que por esos medios crea empleos, produce bienes y estimula el crecimiento general de la sociedad. Que estimula el crecimiento es cierto, pero el de toda la sociedad es lo que no es cierto, sino tan sólo

de una parte de ella. En cuanto a los empleos está demostrado que el 90% de ellos los brindan las empresas medianas y sobre todo las pequeñas. Los grandes cada día necesitan menos de los hombres y mujeres. La robótica les soluciona su problema laboral, sin problemas de huelgas. Además para lograr sus fines altera el equilibrio ecológica y daña la salud de todos.

Los medios que usan contrarían las fuentes de la reproducción de la riqueza, esto es, atentan contra la creación y frecuentemente van contra las más elementales normas éticas como el *no matarás*. En la competencia abierta el *no matarás* queda suspendido por el *ganarás a tus adversarios comerciales*, aunque en ello vaya su muerte económica y donde la misericordia sería una insensatez. Esto se hace en nombre del realismo económico y no porque se busque eliminar o aniquilar. Lo que se busca es crecer y con esa conciencia oculta su verdadera conciencia, que para crecer es necesario matar. La vida no nace de la vida, nace de la muerte. Esa es su estructura profunda. Aquí la envidia resulta ser un gran valor. Mardones y R. Aguirre, ambos españoles, afirman que el capitalismo es la institución de la envidia, ya que el espíritu de competencia es incapaz de sobrevivir sin la envidia<sup>6</sup>, es incapaz de sobrevivir sin la desaparición de los peces pequeños.

Creo que esto hace evidente que la búsqueda no relación con la teología es sumamente violenta, pero para los pequeños de la historia, para los débiles y no luchar por que esa relación se de con madurez y respetando las mutuas independencias relativas, es también participar activamente del pecado del mundo.

La teología tiene una misión en relación a la economía que no puede dejar de cumplir, si quiere que la vida de millones de seres humanos se salven. No luchar es parte de la complicidad.

#### TEOLOGIA Y ECONOMIA: LA DEUDA EXTERNA Y EL MERCADO<sup>7</sup>

En la tradición cristiana no es extraño encontrar la contraposición entre el mundo de las satisfacciones de la necesidades

humanas y el mundo de Dios, esto es, entre teología y economía, por lo menos desde la Edad Media, donde era posible que se identificara desde la ortodoxia cristiana el mundo de las necesidades como "materialista" y "judío", enemigo del mundo espiritual. Todo movimiento social que reivindicara derechos económicos era visto como materialismo judío levantado contra Dios mismo. El movimiento campesino alemán del siglo XVI en favor de la redistribución de tierras y la liberación de la servidumbre es considerado una locura judía, por lo que ubicar el Reino de Dios también en esta tierra es considerado como un levantamiento contra Dios.

La liberación concreta en el mundo de las necesidades materiales es identificada por mucho tiempo con la esperanza mesiánica judía y mantener ésta, es denunciada como una obra del Anti-Cristo y participación del pecado judío que lleva a la muerte a Jesús. Por lo tanto, una liberación concreta en el mundo de las necesidades materiales es denunciada como crucifixión del mismo Jesús. De nuevo, la clave es la relación entre economía y teología; el mundo de la satisfacción de las necesidades y el reino de Dios.

### **Teología y economía: la deuda externa**

Un ejemplo ya clásico a pesar de su cortedad de historia, en la que dicha relación entre teología y economía se muestra real y necesario; es el caso de la deuda externa del tercer mundo y específicamente de América Latina. A primera vista parecería una relación forzada y extraña, algo así como deportes y teología o natación y teología, donde la relación si se da pareciera más bien un capricho que una realidad.

Para aclarar dicha relación hagamos venir a escena el hecho de la deuda de América Latina y el mundo pobre. Resulta que cuando a finales de los 60's la deuda creció tanto que empezó a notarse su gran peso en el occidente sucedió un fenómeno teológico extraño. Prácticamente todas las Iglesias cristianas, incluida la católica cambiaron la traducción de un texto funda-

mental en el cristianismo; se trata del Padre Nuestro<sup>8</sup>. Se cambió el *perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores, por perdónanos nuestras ofensas, como nosotros perdonamos a los que nos ofenden*. La nueva traducción tiene consecuencias obvias para la relación entre economía y teología, que en este caso es mediada por una norma ética que pide que se perdonen las deudas. El Padre Nuestro es más que una ética y en él se describe la relación del humano con Dios en términos de deuda. El hombre-mujer es visto como deudor ante Dios, él tiene deuda con Dios. En este sentido pide: *perdónanos nuestras deudas*. Quien hace la petición confía en la bondad de su Dios y en su perdón y la hace lleno de confianza.

Sin embargo también hay deudas entre los humanos y estas se consideran justas si están dentro de las reglas del mercado en donde han aparecido. En el Padre Nuestro no ofrecemos pagar a Dios nuestras deudas, ni tampoco a nuestros semejantes, sino que pedimos perdón a Dios y ofrecemos perdón a nuestros hermanos. No se puede pedir perdón a Dios por las deudas sin que a la vez se corresponda con un perdonar las propias. Y por otro lado, no podemos ofrecer pagar a Dios, porque no hay ningún medio con que pagar y tampoco se pueden cobrar. Ciertamente el Padre Nuestro no se refiere a cualquier tipo de deuda, sino a las deudas impagables.

Ahora se reza: *perdónanos nuestras ofensas como nosotros perdonamos a los que nos ofenden*. Ya no se ofrece el perdón de las deudas, sino solamente el de las ofensas. La deuda es un fenómeno legal y por lo tanto legítimo. Ofensas no. Ofensas son la transgresión de una norma. Si ofrecemos perdonar las ofensas de otros, confirmamos las normas transgredidas. Se establece así la justicia de las leyes que piden no ser violadas, pero si ofrecemos el perdón de la deuda, establecemos la injusticia de una ley válida que obliga a pagar aunque no se pueda. Debemos pagar, a no ser que se viole la norma y por lo tanto se cometa una injusticia legal.

Tenemos aquí que de la economía pueden venir exigencias que solicitan a la teología concesiones hasta en sus contenidos de la fe.

Ya en el siglo XI tenemos una teología que se corresponde con la nueva versión del Padre Nuestro. Se trata de la teología de San Anselmo de Canterbury. San Anselmo coloca al hombre en relación con Dios en términos de una deuda eterna e impagable. El Dios de San Anselmo no perdona la deuda, exige su pago. Perdonar la deuda sería una falta de justicia por parte de Dios. Justicia es cobrar la deuda, aunque no se tenga con que pagar. Pedir el perdón de la deuda sería ofender a Dios. Se le puede pedir que perdona las ofensas, pero nunca la deuda. Aquí el hombre justo no es el que perdona las deudas, sino que el que las paga. Por lo tanto, la Redención para Anselmo no es un perdón mutuo de las deudas, sino un cobro mutuo de ellas. Pero como el hombre no puede pagar, la misericordia de Dios consiste en brindar al Hijo para que con su sangre quede saldada la deuda. En vez de perdonar la deuda, Dios sacrifica a su Hijo para que el hombre pague su adeudo y la justicia quede a salvo. La parte ofendida es el acreedor y mientras no se pague hay motivos para el enojo. Por lo tanto, hay que pagar para cumplir las normas bajo las que aparece la deuda. Es una justicia cuya raíz está en el cumplimiento de la ley, de normas. Es una justicia del pago de lo que se debe. No es más la justicia bíblica. Ya no es el amor y la misericordia lo que está sobre la ley, sino que la ley le da contenido al amor. El hombre justo es el que cumple la ley.

A este Dios el pobre no puede recurrir, es un Dios que habla el lenguaje del Fondo Monetario Internacional (F.M.I.) y que pide pagar hasta el último centavo. Si el pobre no puede pagar una deuda este dios le dirá: "Yo hasta sacrifiqué a mi Hijo para el cobro de una deuda impagable, ¿tú no quieres sufrir ni siquiera un poco? Anda donde mi Hijo para que de fuerzas para aguantar y puedas pagar con tu sufrimiento.

Lo que molesta es el perdón de las deudas. Quieren un Dios que no perdona deudas, porque quieren un mundo en el cual las deudas no se perdonen. Y se nos puede acusar, parafraseando a Ghandi, de que hacemos un reduccionismo de Dios, al ver en él a nuestro Señor que perdona las deudas, para no hacernos responsables de lo que debemos y como Ghandi

respondió hablando del pan, se puede decir que ese es el pretexto de quien acusa de reducir a Dios a forma de pan para no compartirlo con el hambriento.

De nuevo encontramos una íntima vinculación entre economía y teología. Antes era el cumplimiento de normas, ahora lo es de contratos como principio de toda justicia.

Ciertamente antes de Anselmo se interpretó la muerte y sangre de Cristo como el pago de un precio, de un rescate, pero antes el que cobraba el rescate era el demonio. Era una deuda impagable, pero ilegítima y por eso se llamaba un rescate. El rescate había que pagarlo, pero aquél que lo cobra es un criminal.

No se crea que el cambio de traducción es un favor hecho al F.M.I. Es el resultado de un largo proceso casi de 1000 años. San Anselmo dice que Dios no puede perdonar la deuda, pero si las ofensas. Pagada la deuda Dios olvida las tretas que se intentaron para no pagar, o declarar la moratoria, perdona el haber protestado y gritado, murmurado, etc... pero no la deuda. Pero San Anselmo no se atrevió a cambiar el texto, sino que recién se atrevieron.

### **Mercado y teología**

La relación entre economía y teología no se puede agotar o restringir en el pago de la deuda. Se va ampliando hasta llegar al cumplimiento de todos los contratos, siendo estas las normas que el hombre tiene que cumplir para ser agradable a los ojos de Dios. Este núcleo teológico se transforma en el núcleo teológico de las relaciones de producción actuales. Lo que estoy diciendo es que la economía neoliberal se conduce con la misma lógica teológica que acabamos de señalar. Aquí los contratos son la base de todas las obligaciones humanas. La ética aparece como una ética del cumplimiento de contratos. El Dios de Anselmo se transfigura como el propietario privado, transformado en Dios. Esta sociedad formula su justicia en los mismos términos que Anselmo: justicia es pagar lo que se debe y lo que se debe es lo que se ha estipulado en los diversos contratos

concertados entre los participantes del mercado. Con esto decimos que la ética se restringe a la ética del mercado.

No se trata aquí de que se espera la benevolencia, sino buscar el bien propio. Cada uno buscando su propio lucro, logra satisfacer el de los demás. Mi interés se satisface si se satisface el interés de otro. No es de la benevolencia del panadero que debemos esperar nuestro alimento, sino de su interés que lo hace producir panes. A. Smith dice que pedir benevolencia es de animales. El perro no lo hace, ni por el hueso. Lo que es típico del hombre, es calcular el interés propio o amor propio del otro, porque esa es, mediante el mercado, la forma racional y humana del amor al prójimo. No seamos perro, seamos hombres, no tengamos compasión, dejémonos llevar por el cálculo del interés propio. El mercado se encargará de hacer que los intereses propios sean interés general. Con esto se borran las diferencias entre amor propio y al prójimo, entre interés propio e interés ajeno, entre egoísmo y altruismo. A. Smith dice que "Ninguno, por lo general se propone originariamente promover el interés público, y acaso ni aun conoce cómo lo fomenta cuando abraza tal propósito. Cuando prefiere la industria doméstica a la extranjera, sólo medita en su propia seguridad, y cuando dirige la primera de forma que su producto sea del mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en este y en otros muchos casos es conducido, como por una mano invisible, a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención"<sup>9</sup>.

Esta utopía liberal permite la expulsión definitiva de cualquier ética de las relaciones sociales. Esta economía se dirige por la ciencia y a esta no le compete la ética. Pero si el mercado crea la identidad de valores p.e. entre egoísmo y altruismo, entre interés propio e interés del otro, ¿para qué una ética, para que una teología que tiene jerarquía de valores? Esta economía no necesita de ninguna teología, de ninguna norma ética teológica. La única ética que acepta es el cumplimiento más absoluto de las relaciones sociales de producción, esto es; respetar la propiedad privada y los contratos.

Esto hace evidente la absoluta necesidad de una ética que no sea la del mercado y de una crítica teológica de la economía

política. En la ética del mercado se excluye la compasión en estas relaciones, al grado que tratar mal al prójimo puede quedar convertido en tratarlo bien, invirtiendo la lógica teológica. Por ejemplo, si tiene hambre no habrá que darle pan, si no tiene trabajo, no hay que preocuparse por él, si pide limosna no hay que darle nada, así aprenderá cómo es la vida y descubrirá que su iniciativa privada es la única solución a sus problemas. Hay que tratar mal al prójimo, porque eso es tratarlo bien<sup>10</sup>. David Stockman, director por un tiempo de presupuesto de R. Reagan decía que quería ayudar con realismo a los desempleados y para ello proponía quitar el subsidio al desempleo. La ayuda realista era no ayudar. Pegar al otro, esto es tratarlo bien. Tener compasión es una ofensa a la humanidad. Es lo que algunos han dado por nombrar como el apostolado del no dar.

Aparece así un mesianismo del amor propio, del interés propio, del egoísmo, que se hace pasar como el verdadero amor al prójimo, como la verdadera preocupación por el interés del otro, como verdadero altruismo. No ayudar es ayudar. Así se sirve a la humanidad y la humanidad es más humana en tanto menos humana es. En otras palabras, a la virtud pública por los vicios privados.

## LA JUSTIFICACIÓN TEOLÓGICA DEL CAPITAL

El mercado se rige en la práctica por todo un ritual y tiene sus celebrantes, sus sacerdotes. El mercado que suple a los seres humanos adquiere sus cualidades y por lo tanto también sus comportamientos religiosos. El mercado sufre infartos, hace amistades, le sube la presión, etc... En el se cometen pecados, hay virtudes y castigos, hay cielo y hay infierno y purgatorio, por si hace falta.

El capitalista es todo un devoto de las normas del mercado y vive y sufre las consecuencias de su obediencia o desobediencia. Hay recompensa por el arrepentimiento y castigo si no hay conversión.

La bolsa de valores sube, baja, gana terreno, pierde. El dólar está en vuelo, a pique, etc... El petróleo vence al carbón. Este producto venció al otro. En otras palabras, el mundo empre-

sarial no está poblado por hombres, sino por mercancías, que son las que tienen libertad de movimiento. Detrás de las mercancías surgen las empresas, los seres humanos. En esas relaciones hay amistades, matrimonios, divorcios, luchas y también bendiciones. Tal producto recibió el bendición del consejo de administración<sup>11</sup>.

Es así que la empresa funciona independiente de los seres humanos, por una mano invisible que según A. Smith es la que regula todo. Pero si las empresas tienen comportamientos humanos, no se dude que también tiene una moral, una teología, unas normas que todos deben cumplir religiosamente si no quieren ser considerados como terroristas del mercado. El empresario que es obediente a esta fuerza mayor tiene muchas posibilidades de ser un gran empresario. De ahí la convicción que ellos tienen, de ser personas humildes, pues se sujetan a las normas sin chistar. Las ganancias son una recompensa a esa devoción. Aunque no vaya a la Iglesia su comportamiento predica la buena nueva del sometimiento a las leyes y normas del mercado como ante un Ser supremo.

En estas relaciones de mercancías donde se dan guerras, sólo cuentan los generales y capitanes y no los soldados que son quienes más las pelean. Pero estas guerras no sólo acaban con otras empresas, lo hacen con otros seres humanos y con la ecología. Son guerras de tierra arrasada. Por ej. cuando el carbón venció al salitre en Chile, miles de pobladores quedaron en la peor de las miserias, pero el mercado ganó. Otro suceso igual pasa cuando algo artificial vence a lo natural.

Si por ejemplo escasean los alimentos, según la norma del mercado deben subir de precio, aunque algunos se queden sin alimentarse y mueran. Según esa ley, murieron por un dictado de la naturaleza. Pero si controlan el precio, todos pueden sobrevivir, pero eso sería ir contra la ley que dice que se debía subir el precio.

Si hay despidos, el empresario nada tiene que ver. La ley del mercado lo obliga. El como persona le gustaría emplear a todos pero no puede. Por lo tanto, el que dicta la sentencia de quien vive o muere es el mercado, como un Dios.

Si alguien no aplica bien las normas, tarde o temprano, dicen, se enfrentarán a la realidad y tendrán que arrepentirse y rectificarse. Si el pecado cometido es grave la sanción va desde una penitencia fuerte, hasta la muerte misma. Si alguien, V. gr. Cuba no sigue las reglas del juego, es declarado anatema y fuera de la fe, hasta que se convierta a la fe verdadera del mercado. Para llegar a esa fe que lleva a su cielo se siguen una serie de penitencias y sacrificios necesarios. México puede ser un buen ejemplo para esto.

Llegamos por este camino a lo que la Biblia llama idolatría: someterse a un objeto fruto de sus propias manos y todo ídolo según la Biblia es un Moloc que devora al ser humano. Pero este ídolo, a diferencia del de la Biblia, es invisible, nos guía con una mano misteriosa. Según Michael Novak este mercado es la mejor imagen del Dios providente, es la mejor encarnación del Reino de Dios. Dice que los empresarios son la encarnación mejor de Is. 57, 2-3 donde se habla del Siervo Sufriente despreciado y evitado, un hombre hecho a sufrir, curtido en el dolor, que al verlo se tapaban la cara y que se tuvo por nada. Dice que la Business Corporation moderna es una extremadamente despreciada encarnación de la presencia de Dios en el mundo.

Ahora bien, quién determina hacia donde viajan esos beneficios de la empresa. Es el consumidor el que dice a dónde tiene que repartirse esa providencia. Pero ¿qué pasa si unos consumidores ávidos dejan sin nada a los demás? Samuelson, uno de los teóricos más importantes en la defensa y promoción de la mano invisible dice: "...las mercaderías van hacia donde hay mayor número de votos o de dólares. El cachorro de J. D. Rockefeller puede recibir la leche que un niño pobre necesita para evitar el raquitismo. ¿Por qué? ¿Por qué la oferta y la demanda funcionan tan defectuosamente? Es posible que funcionen de una manera tan terrible desde el punto de vista ético, pero no desde el punto de vista de aquello que solamente el mecanismo del mercado está preparado para realizar...", y así con esta justificación se mantiene la *buena conciencia*<sup>12</sup>.

El mercado es el que distribuye con justicia los bienes, aunque no sea equitativamente, pero no por eso menos justa, según A.

Smith. El empresario por el mercado y sin quererlo reparte mejor la riqueza que si se repartiera la tierra en partes iguales.

Pero qué pasa, e insisto de nuevo, con los sacrificados en ese camino. Norman Barlough (premio Nóbel de la Paz) a propósito de la crisis de alimentos lanzó la teoría del salvavidas en 1974. Dice que el mundo es como un barco que entra en zozobra. Los salvavidas son lanzados al mar y todos se tiran al agua para alcanzar un puesto. Los más fuertes y dotados llegan primero y ocupan todos los lugares y los demás se ahogan irremediablemente, lo cual es "natural", es la ley de la vida. Así es la vida, para garantizar la vida prescinde de algunos de sus elementos, que ahora no son algunos, sino muchos. Es necesario el sacrificio para que sigamos vivos. En otras palabras, hagamos el bien practicando el mal.

Esta es la mística que se pretende amoral y que en realidad es una religión sacrificial e idolátrica. Ella hace del sacrificio un elemento insustituible para alcanzar sus metas. Es lo que M. Friedmann llama "costo social" y reconoce que es muy alto, pero es el precio que el dios-mercado pide para garantizar la vida. No hay crecimiento económico sin sacrificio, pero no sólo de los pobres, sino que también ahora de los sectores medios, donde están siendo sacrificadas muchas de sus empresas. Hoy los muertos nos saludan desde Somalia, como antes en el coliseo romano saludaban al César lo que iban a morir.

Rockefeller decía a unos jóvenes en su escuela dominical que "...la rosa american beauty, sólo puede cultivarse para alcanzar el máximo esplendor y fragancia que dan tanta alegría a quien los aprecia, si los primeros botones que nacen a su alrededor son sacrificados"<sup>13</sup> y eso no por que los negocios tengan una tendencia maléfica, sino tan sólo por las leyes naturales.

Al exigir el sacrificio muestra su naturaleza religiosa, aunque lo niegue so pretexto de leyes científicas que nada tienen que ver con afirmaciones de valor o éticas, aunque no logren explicar por qué si está cambiando valores y comportamientos.

Dentro de ésta lógica sacrificial, la buena conciencia permanece si el resultado es positivo, según lo esperado, por que

sacrificar sin buenos resultados puede aparecer como un asesinato, pero el resultado quita y perdona la actividad sacrificial y le da un tinte de heroísmo.

Esto es antiguo y lo podemos ver en el sacrificio de Ifigenia por parte de su padre, que finalmente les llevará a la conquista de Troya y a la unidad de los griegos. Si no hubieran tenido éxito, el sacrificio hubiera sido un crimen, pero no fue así, si no que los hizo héroes y salvadores. Así también hoy, los sacrificios quedan exentos de culpa, a condición de tener resultados y los resultados exculpan cualquier clase de sacrificios<sup>14</sup>.

Según esto, la destrucción de un polo, es la realización del otro (armonía del mercado). El mercado es visto como un bien absoluto, frente al cual vale la pena sacrificar todo lo demás. Se vuelve un trascendente que se realiza por la eliminación de todas las resistencias. La parte buena (Dios) corresponde al mercado y la parte mala (diablo) corresponde a los reformismos, a las resistencias, a la planificación económica. Aparece un Dios que vive y se gloria con la desaparición de sus enemigos y un diablo que al ser identificado con las resistencias y la planificación económica y social, hace que se asimile con las reivindicaciones de los pobres del mundo y del mundo pobre. Por lo tanto, el honor de ese Dios es la destrucción de los pobres, de la vida para todos buscada fuera de la lógica del gran mercado. Este es un Dios que pide sacrificios y no misericordia.

Aquí Dios vive de la muerte de sus enemigos. De la muerte nace la vida, de la muerte de los que resisten, nace el brillo de la estabilidad y de la armonía del mercado. Resulta ahora que la muerte y la destrucción parecen ser salvíficas. (Destruyamos este edificio para salvar la cuadra). No se trata de poner el sábado para el servicio del hombre, sino el hombre al servicio del mercado, como la ley que debe obedecer y no debe quebrantar. *No quebrantarás el sábado* y para cumplir esa ley es necesario el sacrificio, pero no por el hermano, sino por el sábado.

El mercado exige como algo justo el cumplimiento de los contratos y el respeto a la propiedad privada. Esto es lo único obligatorio. Fuera de esta justicia puede existir también la cari-

dad, como una de las posibilidades a que la libertad puede dedicar los resultados justamente obtenidos. Todo resultado obtenido en el mercado es justo a condición del respeto a la propiedad y a los contratos. Sin embargo el individuo es libre en la determinación del uso de estos resultados, que son sus ingresos. Puede destinarlos libremente, asegurando no interferir con las dos normas básicas, incluso para la caridad.

Esta ética que no incluye la solidaridad, frente al desempleo no reacciona exigiendo solución, sino que pide soportar y esperar a que el mercado resuelva el problema, pero hay que dejar actuar al mercado y no interferir con él. Mientras tanto puede dar limosa, pero el desempleado no la puede exigir. Frente a la deuda, su ética obliga a pagarla, aunque con ello perezcan tres continentes. El imperativo es no perdonar y exigir su pago. Para ello es necesario invertir los valores. En la vida cotidiana se aprende a ayudar al prójimo, a no tolerar su miseria. En esta teología se trata de aprender a no ayudar, a tolerar infinitamente la miseria, a tener un corazón duro que sea insensible.

La teología cristiana es contraria a esta teología del imperio, ya que no es de muerte, sino de vida, donde se garantice el derecho a vivir para todos.

### **LA INVERSIÓN TEOLÓGICA: CREER ES NO CREER**

Como sabemos, el Reino de Dios (RD) es el objetivo último de la vida y misión de Jesús. Para nosotros, los que nos confesamos seguidores de Jesús, el RD sigue siendo nuestra gran utopía, nuestra gran esperanza. No es posible ser cristiano y al mismo tiempo no tener esperanza, no estar abiertos al futuro, gracias al RD que no es nuestro, sino precisamente de Dios para sus hijos e hijas y especialmente para los más desvalidos y pobres. Esta gran utopía, la de Jesús y nuestra, es la única posibilidad que tenemos desde la fe de dar sentido a nuestra práctica en la historia en tanto que cristianos. Quien no tiene esperanza no puede afirmar que tiene fe en el Dios de Jesús. Por la fe creemos que para Dios es posible lo que nuestros hermanos nos muestran

como imposible, como no viable, como insensato. Para Dios la vida siempre será posible y dejar de creer hoy pasa también por vivir como si ya no hubiera nada que hacer, como si ya estuviéramos en las últimas posibilidades de la historia que Dios nos da. No creer es detenerse, es creer que no es posible caminar.

Pues bien, vivimos en una sociedad que afirma que ya no hay alternativas para ella y esto lleva a estabilizar la sociedad por falta de esperanzas. En tanto que la desesperanza crece, menos oposición existe, porque no se puede dar sentido a una oposición y destruyendo la esperanza también se puede crear estabilidad política.

La teología que está al servicio de la fe en el Dios vivo no puede pasar por alto ese ateísmo práctico del capitalismo moderno, que inevitablemente deviene en idolatría, porque lo último ya no es Dios, sino él mismo, y esto no como confesión, sino en la práctica.

Pero cuando la mayoría se cree que ya no hay alternativas, cuando la desesperación se vuelve sentido común, se promueven la anomia, la pasividad y otras conductas no deseables.

Estamos en un sistema que se cierra a la discusión de alternativas, pero al hacerlo esta sociedad se cierra a su propia capacidad de pensar su futuro y el futuro de la humanidad y para ello tiene que dejar de ver las realidades que la cuestionan<sup>15</sup> (pobreza, naturaleza...).

Pero si alguien presenta una alternativa que busca el respeto por toda la vida y la vida de todos es denunciada como demoníaca. Se acusa a quienes lo intentan de que lo único que logran es atraer el demonio, el infierno a la tierra. Si pretende defender la naturaleza, los derechos de los pobres, etc... no habrá quien invierta, los capitales se irán y con ello la pobreza y la muerte entrarán en escena atrayendo un infierno, cuando lo que se buscó fue otra cosa. Este infierno además se condimenta con buenas dosis de represión. Por lo tanto, esos utopistas sólo acarrearán desgracias y como muestra hablan de América Latina, donde se hizo presente la teología latinoamericana y en donde no sólo no se abatió la pobreza, sino que hasta aumentó.

Muestran de esta manera que es mejor no tener esperanzas alternativas, si no quieren ser abandonados a su suerte. En

cambio si aceptan que este sistema es lo último y lo único posible, recibirán grandes ayudas, entrarán los capitales, etc... llegando un cielo verdadero si cumplen con los mandamientos del mercado a través de sus sacerdotes, como son el F.M.I., el B.M..., si aceptan que vivir es no creer.

Esta inversión no es operada por los que procuran crear un futuro nuevo. La inversión ético-teológica es obra de los que se cierran al futuro y tratan de preservar el Status quo. Un cambio no le representa futuro, por eso, esta nueva creación parece estar llamada a nacer de quienes nada tienen, nada son y que confían en el Dios de la vida. En este sentido podemos decir que eso nuevo que nace es obra de Dios que crea desde la nada y es una auténtica creación.

El capitalista tiene el raro poder de negar una nueva creación, aunque ellos en su momento jugaron un papel de apertura y esperanza histórica respecto al feudalismo. Ahora él se cierra al futuro: si la deuda es impagable, que se sacrifique el futuro de los deudores, pero que paguen.

Pero para que su lógica sea aceptada tiene que darle rango de religión, lo que significa que el capitalismo tiene sus sacerdotes, -aquellos que alteran e invierten los valores-. Ellos disponen del poder de convencer de que sí hay dolor, injusticia, desequilibrios, muerte, etc... pero que la culpa no es de ellos y hacen creer a los demás que es su propia culpa. Para el capitalista son los otros los que están mal (el estado, los trabajadores, las ONG, etc.). El ve que los pobres son "justos", "humildes" y "pacientes" mientras no reivindiquen sus derechos, sus aspiraciones, lo cual deja claro que para el capitalista la justicia significa lo inverso de ella misma: la aceptación de la injusticia<sup>16</sup>.

También en el lenguaje económico ha habido inversión de términos. En los 60's el discurso popular hablaba de privilegios de unas minorías contra la mayoría y que había que hacer cambios que llevaran a un Nuevo Orden Mundial. Se hablaba de privilegios porque sólo unos pocos podían pagarlos.

Ahora se dice que muchos tienen esos privilegios y *no los pagan*, por lo tanto son los pobres los verdaderamente privile-

giados. Tienen sin pagar y por lo tanto se inicia junto con el F.M.I. una campaña contra los privilegios, esto es; contra los pobres. Todo se tiene que privatizar y si necesita algo, que lo compre. Si no se quitan los privilegios el gran mercado tiene trabas y no funciona bien, creando una serie de desajustes como el desempleo, la inflación, la sobrepoblación, etc..., incluso se puede culpar a los institutos de salud pública de ser los culpables de la sobrepoblación y de otros problemas marginales que aparecen unidos a este problema, como el exceso de mano de obra (desempleo), pobreza, porque lo poco que se tiene se gasta en gente no productiva. Si se gasta en ellos se desvían recursos muy necesarios para ser competitivos. En vez de aportar bienes, esos nuevos nacidos los agotan. Por lo tanto, el precio de la competitividad del mercado es el abandono de los pobres, aunque nadie sería capaz de reconocerlo de esta forma.

Este proceso de regreso se sigue llamando como antes: reforma, pero hace lo contrario. (Quitar los "privilegios" a los que no los pagan).

Que no haya privilegios se transforma en la bandera de los privilegiados, por lo tanto, eliminar el salario mínimo, cobrar la deuda, debilitar las organizaciones populares o sindicales, etc... es la forma realista de ayudar a los pobres. La paz se vuelve guerra y la guerra paz.

Pero la posibilidad de una vida digna es una alternativa posible si existe alternativa. Si se niega al hombre-mujer la posibilidad de cualquier alternativa, se niega la posibilidad de vivir dignamente, aunque miles de declaraciones digan otra cosa.

Hoy, afirman algunos, cualquier alternativa es imposible y eso es así porque hay poderes capaces de destruirla y decididos a hacerlo. Como ejemplos recordemos Chile con Allende y más recientemente Nicaragua.

No obstante no podemos dejar de creer, aunque los poderosos tengan los medios para inhibir la fe. Tenemos que hacer posible lo que se muestra como imposible. Detenerse es dejar de creer, dejar de esperar, por eso la fe y la teología no

pueden dejar de ser críticos de una economía y una sociedad que dicen que hemos llegado al final de la historia.

El ser humano no sería humano sin esa dimensión de esperanza, si no hubiera alternativas. Siempre hay alternativas. La alternativa al cobro de la deuda externa es *no cobrarla*<sup>17</sup>, habiendo muchas alternativas intermedias, pero todas conllevan complicados procesos técnicos, solucionables. La alternativa a la guerra de Irak era no haberla hecho, con alternativas intermedias y con iguales procesos técnicos complicados. La alternativa al Mercado Total es un Nuevo Orden Mundial con infinidad de problemas técnicos. Sin embargo las alternativas son posibles.

¿Hay o no alternativas? Para la sociedad que dice que no, de hecho no hay, porque tiene el poder para evitarlas. La pregunta por las alternativas se convierte en una cuestión de poder.

¿Hay alternativas a la deuda? Para la sociedad que dice que no, dará, si tiene poder, las pruebas de que no hay alternativas y esa prueba no es teórica, es de *poder*<sup>18</sup>.

El argumento para no hacerlo es que es muy complicado técnicamente y por lo tanto son ingenuas esas alternativas, aunque ese argumento se sostiene con poder. Esto supone que los "técnicos", los que saben, en nombre de la técnica declaran el sinsentido de la salida, declaran que no se puede creer, que creer es no creer. Pero ellos son sólo portavoces y si dicen que sí es posible, corren riesgos profesionales o se declara que no saben, porque el que sabe dice que no se puede y quien diga que si es posible se le acusa de ingenuo y falta de conocimiento científico y técnico. El argumento es tautológico: todos los conocedores concuerdan en que no hay alternativas, si alguien sabe, está de acuerdo y si alguien lo considera factible demuestra que no tiene conocimientos técnicos y científicos suficientes.

Pero si se declara p.e. el no pago de la deuda, el castigo sería más terrible que pagar, por lo que nadie se atreve, con lo cual dicen: la realidad muestra que no es viable, porque cualquier alternativa es más catastrófica que aceptar las reglas.

Un ejemplo lo tenemos cuando en los años 80's la UNESCO presentó un proyecto para una nueva Agencia de Noticias que

diera razón del modo de ver la realidad por parte de los países pobres. Tal agencia sería complementaria de las del primer mundo, pero lo haría desde la perspectiva de información alternativa para el mundo. Para mostrar que esa alternativa no era realista, los EE.UU. e Inglaterra se retiran de la UNESCO, dejando a este organismo al borde del caos financiero. El resultado mostró que la alternativa no era viable y traía un infierno a la UNESCO. EE.UU. e Inglaterra argumentaron que dicha agencia pondría en peligro la libertad de información.

Con esto vemos que con su poder pueden hacer verdad sus mentiras y reales sus profecías, con lo que de nuevo se invierte la verdad.

Ser el único se revela en esta lógica como posible mientras haya el poder para destruir a los demás. Aunque una alternativa sea realista, no lo es, porque mientras exista el poder de impedirla, jamás se podrá comprobar el realismo de ninguna de ellas.

Con todo lo anterior no se pretende decir que sólo vale la pena intentar alternativas que se vislumbra, tendrán un final feliz. No es nuestro caso. Debemos intentarlo simplemente porque es bueno, porque es justo para los desheredados de la historia y para todos. ¿Por qué hacerlo? Yo diría que por lo que Dios lo hace, por bondad, por que es bueno. Cuando Jesús cura o comparte el pan no promete que no volverá a tener enfermedad o hambre (no promete un éxito al estilo del capitalismo moderno), y sin embargo lo hace. Sabe que su amigo Lázaro a quien revive, volverá a morir y si embargo lo revive. Así es la fe, que cree como Abraham contra toda esperanza. Así es la fe de Jesús que confía más en un simple granito de mostaza que en un montón de cizaña. Vale más un gramo de esa bondad de Dios que todas las injusticias juntas.

Tener fe en Dios pasa hoy por esa esperanza inquebrantable, a pesar del sufrimiento, pero no por ello menos lúcida y crítica. Creemos y esperamos que este proyecto excluyente no permanecerá, como no permaneció Babel por la confusión de lenguas. Creemos que un sistema sin alternativas no puede tener

futuro. O se abre a alternativas de vida para todos o se auto-consume en sí mismo.

## CONCLUSIONES

Estamos siendo testigos de una recomposición del mundo, donde la economía quisiera ser la que dirige el coro y al mismo tiempo la solista. Es tiempo de introducir rupturas en esa lógica, que ni es la única lógica pero que es evidente que no puede estar fuera de la mesa de negociaciones. La teología debe asistir a esa mesa, pero no para pontificar, sino como un comensal más que tiene una voz que decir y un servicio que prestar. Seguramente habrá muchos desacuerdos, pero espero que no sean por la defensa de sus propias lógicas, sino por la defensa de la vida de los hombres y mujeres reales. Todavía hoy se sigue ofreciendo al dios-mercado gran cantidad de sacrificios, como si ello fuera absolutamente necesario y natural. ¿Quién introducirá la ruptura en esa lógica? Vivimos en una sociedad cuyas prácticas tienen que ver con la idolatría y la teología tiene que ayudar a revelar esas prácticas como contrarias al Dios de la Vida y a su Reino.

Dios no pide la muerte de nadie y si que tenga vida y vida en abundancia. El capital y su mercado exigen la muerte de los pobres, tocando algo que no debe ser tomado: la vida. Dios, autor de la vida no sólo no la pone en riesgo, si no que la recrea. Si alguien usurpa el lugar de Dios, de esa usurpación puede seguirse cualquier cosa, cualquier atrocidad, es por eso que cuando la teología se involucra en temas económicos lo hace desde su más profunda convicción: la fe en el Dios de la vida, el Dios de Jesús que se nos ha revelado y cuya voluntad es que no se pierda ni uno de sus hijos e hijas. Por fidelidad a Dios y no por que nos gusten las cuestiones económicas es que participamos en ese mundo. Por fidelidad a Dios se defiende su creación amenazada, la vida de sus hijos en peligro de muerte. El único sacrificio que pide Dios es una vida entregada para que no haya más cruces injustas en este mundo, es el sacrificio de la donación, no el impuesto, aunque yo lo acepte.

La teología y los intelectuales cristianos en los últimos 25 años, estando al servicio del Dios de la vida ya han desenmascarado esos mecanismos idolátricos. Se ha conseguido explicar con cierta claridad, pero lo que no se ha conseguido es contagiar y motivar a los sectores populares a luchar con brío y esperanza para que p.e. se tenga una actitud más profética ante la deuda<sup>19</sup>.

Sin embargo no se ha hecho suficiente para terminar con la sacralización del mercado. Los teólogos tienen mucha tarea todavía para seguir desenmascarando los falsos dioses y terminar con los sacrificios inicuos. Mientras tanto la Iglesia tiene que dar testimonio de cómo si es posible vivir la relación con los bienes de la tierra de otra forma, menos egoísta y más fraterna. Debe crear una atmósfera que la vuelva creíble, dando ella testimonio de lo que predica.

Tenemos que seguir creyendo que una alternativa no puede aparecer sino a partir de una afirmación de la vida frente a esta celebración de la muerte. Esta sociedad tiene que reconstituirse a partir de la vida de todos aquellos que han sido excluidos de la vida. La afirmación de la vida, si no quiere ser una simple frase, tiene que partir necesariamente de la afirmación de la vida de los excluidos por la modernidad.

Tenemos que tener claro que con la interdependencia, la globalización..., el asesinato resulta ser un suicidio. Si no queremos ser suicidas tenemos que dejar de ser asesinos. Pero no podemos dejar de serlo, sin afirmar precisamente toda la vida a partir de la vida de los excluidos. El expulsado, el excluido, la naturaleza devastada, el pobre, son lugares desde donde se nos revela Dios. Sin aceptar esta revelación no hay vida posible en este planeta. Eso no es la ética, sino la raíz de toda ética posible<sup>20</sup>.

Tenemos que ser conscientes que una sociedad que no acepta alternativas, no admite valores que la puedan poner en cuestión. Cuanto más excluye otras alternativas, más destruye los valores que tendría que respetar para asegurar su propia sobrevivencia.

No debemos olvidar, como lo hace la economía neoliberal, que un trabajo que *no* produce en competitividad, también es trabajo. El maíz producido *no* competitivamente, también ali-

menta y un abrigo *no* competitivo también calienta. Si no se puede producir en condiciones competitivas, se requiere producir en condiciones no competitivas. Ahí hay alternativas, pero sin la lógica de un crecimiento ilimitado y una lógica de que si no crece el bienestar económico, no se crece. Por lo tanto habrá que relativizar el rol de la competitividad, crear espacios de desarrollo, donde el empleo y la distribución adecuada de los ingresos no se espera más de un efecto indirecto del crecimiento económico, e integrar el crecimiento económico a la naturaleza. Una producción es eficiente sólo si reproduce las fuentes de la riqueza producida. La producción de la riqueza por lo tanto tiene que respetar y reproducir la vida de donde procede: la naturaleza y el ser humano. Tiene que ponerse fin al mercadocentrismo o capitalocentrismo y volver a colocar en el centro al hombre. Al poner al hombre en el centro (antropocentrismo) el capital y el mercado dejan de estar ahí.

Existe pues una relación entre valores y eficiencia, pero no se debe someter la eficiencia fragmentaria a la decisión de estos valores, porque finalmente también se disuelve la eficiencia fragmentaria, la que calcula costos y beneficios.

Y finalmente, quiero volver a acentuar la necesidad de seguir teniendo fe, pero también hacen falta tecnologías, procedimientos, políticas económicas adecuadas, porque queremos vivir, pero no como una reacción instintiva, sino como una tarea. Hace falta la afirmación de la libertad para imponerse a este ley que no asegura la vida para todos y para que ésta ya no sea sacrificada. Nadie debe satisfacer sus necesidades sacrificando la vida del otro. La satisfacción de las necesidades humanas de cada uno tiene que ser englobada en la solidaridad humana, que no excluya a nadie de la satisfacción de las necesidades básicas. El "no matarás" se transforma en un: "respetarás la vida del otro" en el marco de la satisfacción de las necesidades básicas, porque nosotros insistimos en adorar al Dios de Jesús, al Dios de la vida y no a los ídolos.

## NOTAS

- 1.- MO SUNG, JUNG., *La idolatría del capital y la muerte de los pobres*, DEI, San José, 1991, pp. 18.23-24.
- 2.- Ibid., p. 35.
- 3.- Cfr. SANTA ANA, JULIO DE., *La práctica económica como religión. Crítica teológica a la economía política*, DEI, San José 1991, pp. 13-23.
- 4.- Ibid., pp. 16-17.
- 5.- Ibid., p. 58.
- 6.- MARDONES, JOSÉ MARÍA Y RAFAEL AGUIRRE, *El hombre y la sociedad de consumo ante el juicio del Evangelio*, Sal Terrae, Santander 1989.
- 7.- HINKELAMMERT, FRANZ, *La deuda externa de América Latina*, DEI, San José 1990.
- 8.- HINKELAMMERT, FRANZ, *Economía y Teología: las leyes del mercado*, en: PASOS 23 (1989) p. 3
- 9.- SMITH, ADAM., *La riqueza de las naciones*, Libro IV, Cap. II, Sec. I, Tomo II, Ed. Cruz, México 1977, 191.
- 10.- Cfr. HINKELAMMERT, FRANZ, Op. Cit., PASOS 23 (1989) 6.
- 11.- HINKELAMMERT, FRANZ., *Las raíces económicas de la idolatría: La metafísica del empresario*, en: *La lucha de los Dioses*, DEI, San José 1980, 195-229.
- 12.- Cfr. MO SUNG, JUNG., *El Dios de la Vida y la división social capitalista del trabajo*, en: PASOS 35 (1991) 5, donde él a su vez se apoya en la obra *Introducción al análisis económico* que tiene a Samuelson como autor.
- 13.- SANTA ANA, JULIO, Op. Cit., p. 60.
- 14.- HINKELAMMERT, FRANZ., *Sacrificios humanos y sociedad occidental: lucifer y la bestia*, DEI, San José 1990.
- 15.- Ibid., *La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación*, en: PASOS 3/1992 (1992) 13.
- 16.- SANTA ANA, JULIO, Op. Cit., p. 72.
- 17.- Cfr. VIDALES, RAÚL, "Pagar es morir, queremos vivir": *ensayo teológico a partir de la deuda externa*, en: PASOS 5 (1986) 11.
- 18.- HINKELAMMERT, FRANZ, *¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativas para ella*, en: PASOS 37 (1991) 20.
- 19.- SANTA ANA, JULIO, *Sacralización y sacrificios en las prácticas humanas*, en: Assman, Hugo, et. al., *Sobre ídolos y sacrificios*, DEI, San José 1991, p. 147.
- 20.- HINKELAMMERT, FRANZ, Op. Cit, en: PASOS 3/1992 (1992) 19.

## HACER TEOLOGÍA DESDE LA PASTORAL

*P. Eleazar López Hernández CENAMI. México. 1994*

*Es bastante común cuando se habla de teología, pensar inmediatamente en libros, en esquemas complejos de pensamiento, en elaboraciones teóricas sesudas, por lo tanto en bibliotecas, tesis, profesores, salones de clase. Es también común cuando se habla de pastoral, pensar en acciones, programas de trabajo, cúmulo de actividades que, si bien suponen en la base algún trabajo previo de teología, de hecho, en la práctica, no la implican necesariamente. La teología se estudia, se aprende, en tanto que la pastoral es la puesta en práctica de la teología. Al menos así nos enseñaron las cosas. Por eso sigue prevaleciendo, de alguna manera, la idea de que primero hay que formarse, aprendiendo teología, y luego hay que ir al servicio pastoral. Muy pocos son los que piensan que ambas cosas pueden y deben ir de la mano.*

*Dn. Bartolomé, con su experiencia y sus palabras, nos recuerda que hay otro modo de hacer teología. No con la frialdad de la razón, sino con el calor del corazón, lo cual no mengua en nada la fuerza de los planteamientos, ni la seriedad de las conclusiones de dicha teología. En esta teología cuenta mucho el sujeto, su compromiso, su vida y el camino andado para hacer la teología. Esta teología es experiencial, existencial, histórica. No es un contenido objetivado al que se llega a través de raciocinios, sino una vida que se reflexiona y se comparte. No nos habla de Dios, visto en sí mismo, abstracto, cosificado; sino de Dios presente y metido en nuestras cosas...de un Dios contextualizado, encarnado, inculturado, con rostro muy concreto. Es una teología que no nos presenta el fruto acabado de la*

*búsqueda de Dios; sino el camino de esa búsqueda que hay que hacer metiéndose en la historia. La teología es la compañera de esta búsqueda o la luz que va guiando el camino.*

*El método teológico seguido por esta teología se fundamenta en la reflexión de la fe desde la vida del pueblo, es decir, desde las mayorías empobrecidas de la región. No se trata, por tanto, de una teología académica, sino de una teología nacida de la necesidad pastoral. Es una teología de pastores, no de teólogos de profesión. Pastores que caminando al lado del pueblo, compartiendo sus tristezas y esperanzas se han sentido interpelados a leer de nueva cuenta su fe y a entender la fe del pobre. Es así como surge la teología que fundamenta su servicio magisterial.*

*Los frutos de esta teología no son, en primer término, libros o textos teológicos, sino más vida del pueblo. Esta teología no se hace para llenar estantes de bibliotecas, sino para llenar estómagos vacíos y esperanzas no satisfechas, pero también produce textos (cartas pastorales, homilías, etc.,) que se entienden en relación a quién o quiénes los producen.*

## INTRODUCCIÓN:

No cabe duda que el tema es muy interesante. Sobre todo para gentes que se están preparando a ser profesionales de la teología de la Iglesia: Señalar caminos de elaboración teológica desde la práctica pastoral. Hacer teología no tanto desde los libros y los escritorios, sino desde el servicio de acompañamiento a las comunidades cristianas. Hacer teología de la vida, teología del servicio, teología del acompañamiento.

Sin embargo, yo no era originalmente la persona invitada para sustentar el tema. Y veo sumamente difícil, más bien imposible, llenar el hueco de la ausencia de esa persona. Ya que se trata nada menos que de Mons. Bartolomé Carrasco Briseño, Arzobispo emérito de Oaxaca. El era quien iba a charlar con ustedes sobre su experiencia personal de hacer teología desde el servicio pastoral. En vista de que él, por motivos de calendarización de actividades, no pudo estar aquí, me pidió que, de

alguna manera, les hiciera saber lo que él personalmente quería expresarles. Yo con gusto trataré de cumplir, lo mejor que pueda con esta encomienda.

Me reduciré a introducirlos a la comprensión del aporte teológico de Dn. Bartolomé y de varios obispos más que han empezado a abrir o a afianzar caminos nuevos en el quehacer teológico de nuestra Iglesia. Aunque gran parte de lo que aquí diré no se encuentra en publicaciones, afortunadamente algo sí está puesto en libros y puede conseguirse para posterior profundizamiento del tema. La arquidiócesis de Oaxaca publicó el año pasado el compendio de las homilías mensajes y discursos de Mons. Bartolomé Carrasco, en un libro intitulado *Amo a la Iglesia*. Asimismo, la diócesis de Tehuantepec recopiló en 1991 las cartas pastorales colectivas de la Región, en un libro llamado *El Magisterio Pastoral de la Región Pacífico Sur*. Otro libro que contiene parte de la información que aquí mencionaré es *Teología India Mayense*, Ediciones Abya Yala CCD, CENAMI, 1993. A ellos habrá que acudir para ampliar el contenido de lo que se mencionará.

## TEOLOGÍA Y PASTORAL

Es bastante común cuando se habla de *teología*, pensar inmediatamente en libros, en esquemas complejos de pensamiento, en elaboraciones teóricas sesudas, por lo tanto en bibliotecas, tesis, profesores, salones de clase. Es también común cuando se habla de *pastoral*, pensar en acciones, programas de trabajo, cúmulo de actividades que, si bien suponen en la base algún trabajo previo de teología, de hecho, en la práctica, no la implican necesariamente. La teología se estudia, se aprende, en tanto que la pastoral es la puesta en práctica de la teología. Al menos así nos enseñaron las cosas. Por eso sigue prevaleciendo, de alguna manera, la idea de que primero hay que formarse, aprendiendo teología. y luego hay que ir al servicio pastoral. Muy pocos son los que piensan que ambas cosas pueden y deben ir de la mano.

Esto es lo primero que Dn. Bartolomé nos enseña con su ejemplo. La Teología se puede hacer -se debe hacer- desde el servicio pastoral al pueblo de Dios. A Dios lo encontramos en la vida, no en los libros. Lo cual no pretende tampoco negar la importancia y el lugar que merecen la formación académica y los libros. Estas cosas son necesarias en la medida que recogen, sistematizan y proyectan para la vida la experiencia de servicio.

## TEOLOGÍA Y TEÓLOGOS

Por el exagerado prurito de aplicar la razón en la teología, se cree que la teología, es sobre todo, el producto final de la elaboración teológica, es decir, los planteamientos teóricos. Muy pocos se fijan en el camino andado para lograr el resultado y mucho menos se fijan en el proceso personal del productor. En todo caso valoran a éste únicamente por la magnificencia de sus disquisiciones teóricas, y no tanto por la grandeza de su vida y de su compromiso en la transformación de la historia. Por eso el producto teológico, al final, es una realidad que circula en el mercado como un ente autónomo, válido en sí mismo (mercancía), sin ninguna referencia al productor y al proceso específico de producción teológica.

Dn. Bartolomé, con su experiencia y sus palabras, nos recuerda que hay otro modo de hacer teología. No con la frialdad de la razón, sino con el calor del corazón. Lo cual no mengua en nada la fuerza de los planteamientos, ni la seriedad de las conclusiones de dicha teología. En esta teología cuenta mucho el sujeto, su compromiso, su vida y el camino andado para hacer la teología. Esta teología es experiencial, existencial, histórica. No es un contenido objetivado al que se llega a través de raciocinios, sino una vida que se reflexiona y se comparte. No nos habla de Dios, visto en sí mismo, abstracto, cosificado; sino de Dios presente y metido en nuestras cosas, sentado en nuestro petate de la historia. Es Dios contextualizado, encarnado, inculturado, con rostro muy concreto. Es una teología que no nos presenta el fruto acabado de la búsqueda de Dios; sino el camino

de esa búsqueda que hay que hacer metiéndose en la historia. La teología es la compañera de esta búsqueda o la luz que va guiando el camino.

En la lógica de la teología de libros, Dn. Bartolomé no es un teólogo brillante. No ha escritos libros teológicos de biblioteca. No es un académico renombrado. El mismo nos dice: *Yo no soy un teólogo, ni hijo de teólogos: soy un campesino y pastor que el Señor tomó detrás del rebaño para enviarme a guiar y profetizar a mi pueblo (cfr. Amós 7, 14-15). En mi papel de pastor que está al lado del rebaño y otea el horizonte para descubrir el paso del Señor que salva o el paso del lobo que acecha para destruir, he aprendido a ajustar mi pensamiento teológico a las exigencias de la realidad... Por eso hablo como pastor que recoge las inquietudes de las ovejas y la angustia de los demás pastores, que andamos en la búsqueda de pastos nuevos para el rebaño (Conferencia con motivo de los 25 años de presencia de la Sociedad del Verbo Divino en Oaxaca, 1987).*

En otro momento, Dn. Bartolomé nos explica: Quiero compartir con ustedes lo que el Señor me ha enseñado, no por los libros, sino por la contemplación, en la fe, de nuestro caminar pastoral... Es la vida de fe de nuestro pueblo, conducida por el Señor en la historia, la que ha ido marcando el ritmo de nuestros compromisos pastorales y de nuestra reflexión teológica. No hemos andado a la caza de novedades - Dios lo sabe - para venir a implantarlas aquí, por el prurito de sentirnos la vanguardia de los innovadores de la Iglesia. Lo único que hemos hecho es dejarnos interpelar por el Evangelio del Señor, vivido y testimoniado por aquellos que son los 'predilectos de Dios' (Mensaje inaugural del plenario eclesial de 1990).

## TEÓLOGO-PASTOR

En esta teología hecha desde la vida cuenta mucho el sujeto de la teología, su experiencia teologal. Por eso es muy importante conocer de cerca a personas como Dn. Bartolomé que van abriendo caminos nuevos al quehacer teológico. Ellos son, normalmente, producto de un largo proceso de transformación, que

tuvo comienzo en un momento de conversión personal no sólo al Señor, sino al pueblo de Dios.

Dn. Bartolomé nos cuenta la historia de su proceso: *Ha sido ciertamente un camino largo y difícil... Para mí, el encuentro con los pobres ha sido finalmente, mi encuentro con el Señor, porque Él se identifica con ellos; y, desde la situación de los pobres y el servicio que les damos, los salva y nos salva (cfr. Mateo 25). El contacto con los campesinos y los indígenas, y el análisis de aquella situación, a través de las páginas de la Biblia, me hizo descubrir con más convencimiento aún, el Plan de Dios en favor de los pobres... La experiencia con los pobres fue para mí como una especie de continuo retiro espiritual que me iba convirtiendo más a ellos y, en ellos, me exigía convertirme y me presentaba el Evangelio y a la Iglesia de Jesucristo con dimensiones que parecían nuevas, pero que brotaban del Evangelio (Homilía en su XXV aniversario de consagración episcopal, 1989). (Se puede ampliar la cita del proceso personal de Dn. Bartolomé, leyendo las páginas 52 al 55 del libro *Amo a la Iglesia*).*

Este modo de hacer teología conlleva no sólo la opción preferencial por el pobre, sino la identificación del proyecto personal de vida con el proyecto del pueblo. El teólogo pastor, se hace así voz de los que no pueden hablar, de los que son silenciados, para ser conciencia de las conciencias e invitación a la acción (cfr. Juan Pablo II, Cuilapan, 1979). Más aún, asume la causa de los pobres como su propia causa, como la causa de Cristo (cfr. Puebla, Mensaje, 3). *Sé, por mi experiencia personal -nos confiesa Dn. Bartolomé- que convertirse al pobre no es llegar a compadecerlo, sino a padecer con él las angustias, injusticias y opresión de que es víctima; sentirse extranjero y desterrado, juntamente con él, en nuestra propia tierra; sentir en carne propia su dolor para poder asumir plenamente su causa como nuestra propia causa, como la causa misma de Cristo y así clamar al Señor por la liberación plena en la perspectiva del Plan salvífico del Padre (Homilía en el XXV aniversario de consagración episcopal de Mons. Samuel Ruiz García, 1985).*

El teólogo pastor se hace así parte integrante del pueblo, sin perder su identidad específica. Se hace, por así decirlo, un

intelectual orgánico del pensamiento teológico del pueblo. Por eso, no puede ser un teólogo sólo, sino parte de un equipo colegiado (como Dn. Bartolomé que es parte del Magisterio Pastoral de la Región Pacífico Sur) o de una comunidad que vive y reflexiona su fe.

## METODOLOGÍA DE LA TEOLOGÍA PASTORAL

Como integrante del colegio episcopal que configura el Magisterio Pastoral de la Región Pacífico Sur, el P. Obispo Arturo Lona Reyes, de Tehuantepec, nos explica la metodología: *El método teológico seguido es reflexionar la fe desde la vida del pueblo, es decir, desde las mayorías empobrecidas de la región. No se trata, por tanto, de una teología académica, sino de una teología nacida de la necesidad pastoral. Nosotros somos pastores, no teólogos de profesión. Caminando al lado del pueblo, compartiendo sus tristezas y esperanzas es como nos hemos sentido interpelados a leer de nueva cuenta nuestra fe y a entender la fe del pobre. Es así como surge la teología que fundamenta nuestro servicio magisterial (Teología India Mayense, Reunión de la Articulación Centroamericana, 1991).*

Dn. Bartolomé añade que "esta teología se apoya firmemente en el siguiente trípode:

**Dios - Evangelio**

**Iglesia - Magisterio**

**Pueblo - Realidad**

*El Evangelio es perenne. El Magisterio es la actualización y aplicación constante del Evangelio a las realidades cambiantes. Por eso la realidad es la que hace que sea novedoso el Evangelio y se entienda el Magisterio de otra manera. El Hijo de Dios, despojado del poder, se encarna en el pobre. Y este Cristo, que se encuentra en el pobre, esclavizado y martirizado es el que exige nuestro amor y servicio desinteresado de Iglesia. Al querer entender y explicarnos, como seguidores de Cristo y como pastores esta exigencia, surge la Teología Pastoral, que acompaña nuestro servicio... El lugar teológico, donde hemos elaborado nuestro servicio magisterial de obispos es desde el pobre. Ahí echamos mano del método teológico bíblico, que parte de los pobres, es de los pobres y para los pobres (Ibid.) (Se puede graficar la explicación a través de un triángulo que une los tres elementos del método).*

## FRUTOS DE LA TEOLOGÍA PASTORAL

Los frutos de esta teología no son, en primer término, libros o textos teológicos, sino más vida del pueblo. Esta teología no se hace para llenar estantes de bibliotecas, sino para llenar estómagos vacíos y esperanzas no satisfechas.

*La pastoral no podía ser otra que la de realizar el programa de las Bienaventuranzas: hacer, por la fe, que los pobres, los tristes, los humillados, los perseguidos, los insultados, los maltratados llegaran a ser dichosos, se sintieran de veras dueños del reino de Dios, poseyeran la tierra, se saciaran, se les hiciera justicia, recibieran el premio de la redención... Al hablar los obispos del Pacífico Sur, al regresarle a los pobres la Palabra del Señor y la del Magisterio, ellos la asumían como propia palabra, como su historia y su salvación escrita y esperada, y, al vivir los pobres su fe en comunidad, asumían compromisos evangélicos en los que nos hermanaban a todos (Homilía en el XXV aniversario de consagración episcopal, 1989). En este sentido la teología es el acompañamiento reflexivo del proceso de ser Iglesia particular, con rostro y corazón propio, y de transformar con la fuerza del Evangelio los modelos de vida que están en contraste con el designio de Dios.*

Esta teología pastoral también produce textos, (cartas pastorales, homilias, orientaciones, catequesis, etc.); pero no son realidades que pueden ser entendidas aisladas de su contexto y de quienes las produjeron. Son como los textos bíblicos. Muchos de estos textos son vehiculados en el lenguaje simbólico del pueblo, en la religiosidad popular, en la vivencia colectiva de las culturas indígenas. Dn. Bartolomé ha hecho una significativa contribución para el abordaje de esta riquísima veta de la simbología popular. Ver su homilía sobre la Virgen de Ocotlán, sus múltiples intervenciones en la Basílica de Ntra. Sra. de la Soledad y en la Basílica de Guadalupe, con ocasión de las peregrinaciones anuales de la Arquidiócesis.

## CONTRARIEDADES DE LA TEOLOGÍA PASTORAL

Este tipo de teología conlleva una dosis fuerte de conflictividad, que los pastores de la Región Pacífico Sur han sabido

## DE LATINOAMÉRICA AL MUNDO: LA MISIÓN

Tomás Ascherman S.V.D.

*Las iglesias locales de América Latina, durante los últimos 25 años, han ido forjando un modelo de ser Iglesia. ¿Qué tiene que ofrecer esta experiencia a la misión Ad Gentes?*

*La historia misionera de América Latina hasta nuestros días, respecto a su contribución a la misión Ad Gentes, ha sido más bien limitada. En la sensibilidad del pueblo, lo normal es que se espere que el misionero sea un europeo o un norteamericano que trabaja en su país y no un paisano enviado a otras partes. Sin embargo, está siendo impulsado el espíritu misionero por nuestra misma Iglesia. El Documento de Puebla y últimamente el de Santo Domingo nos recuerdan esa grave tarea como algo que debe ser cumplido, pues le ha llegado a América Latina el tiempo de la misión. Esta misión tiene características peculiares, gracias al desarrollo de un nuevo modelo de Iglesia. Algunas de las características de esa Iglesia misionera son: modelo liberador de la misión, que pone especial énfasis en la liberación, la praxis, la opción preferencial con los pobres, las Comunidades Eclesiales de base, etc., cuyo horizonte es la búsqueda del Reino de Dios. Es un estilo misionero desde la pobreza.*

*No por sus grandes virtudes deja este modelo de tener sus propios límites o impactos negativos. Muchas veces tratando de ayudar y proteger a sus hermanos, no les deja crecer. Algunos misioneros formados en este estilo liberador dan la impresión de tener hechas todas las respuestas. Otro límite es que suele haber más palabras sobre una opción preferencial con los pobres, que hechos que en-*

*carnen estas palabras. Tercero; el misionero latinoamericano tiene poca experiencia ecuménica. Frente a éstas limitaciones, este modelo está llamada a aprender a enculturarse y a encarnarse en situaciones diversas y frente a sus aportes, habrá que aprender.*

**D**urante los últimos 25 años las Iglesias locales en Latinoamérica han ido forjando un nuevo modelo de ser Iglesia. ¿Tiene esta experiencia algo que ofrecer a la misión más allá de América Latina? Esta es la cuestión que quisiera examinar aquí. Parto de dos convicciones: primero, que la misión ad gentes es la responsabilidad de todas las Iglesias particulares; y segundo, que es un privilegio compartir con otras Iglesias las riquezas de nuestra Iglesia universal y católica. Seguiré tres pasos en las reflexiones que siguen. Primero presentaré una discusión de la situación contemporánea de la misión ad gentes. Esto nos dará un contexto para las consideraciones ulteriores. Segundo, resumiré brevemente los rasgos de dos modelos de misión existentes en Latinoamérica hoy. Tercero, notaré el impacto, positivo y negativo, que el modelo liberador ha tenido en otras partes del mundo.

### **LA SITUACIÓN CONTEMPORÁNEA. UNA NUEVA ERA DE LA MISIÓN AD GENTES.**

#### **Crecimiento rápido de la Iglesia Cristiana y Católica.**

Vivimos en un tiempo de crecimiento explosivo del cristianismo. Al contrario a la creencia común entre miembros de las Iglesias cristianas, el número de cristianos, y más específicamente, el número de católicos ha aumentado enormemente en los últimos 25 años. Desde 1970 hasta 1994 el número de todos los cristianos ha crecido 52.8%, mientras que el número de católicos ha crecido 50.2%.<sup>1</sup> Es claro que gran parte de este crecimiento viene del crecimiento de la población mundial. Sin embargo durante la última década, las Iglesias cristianas están creciendo más rápido que la población mundial.

	Población Mundial	Todos los Cristianos		Católicos	
		número	%	número	%
1970	3,697,849,000	1,246,173,000	33.70%	668,673,000	18.62%
1985	4,781,124,000	1,548,592,200	32.39%	872,104,700	18.24%
1986	4,867,006,100	1,572,875,100	32.32%	886,698,600	18.22%
1987	5,004,622,800	1,646,007,800	32.89%	907,536,700	18.13%
1988	5,104,522,300	1,684,533,500	33.00%	926,359,100	18.15%
1989	5,200,782,100	1,721,655,700	33.10%	944,495,800	18.16%
1990	5,297,042,000	1,758,777,900	33.20%	962,632,600	18.17%
1991	5,384,575,000	1,795,900,00	33.35%	980,769,300	18.21%
1992	5,480,851,000	1,833,022,000	33.44%	998,906,000	18.23%
1993	5,575,954,000	1,869,751,000	33.53%	1,016,829,000	18.24%
1994	5,672,815,000	1,905,310,000	33.59%	1,034,322,000	18.23%
2000	6,260,800,000	2,133,321,000	34.07%	1,145,783,000	18.30%
2025	8,504,223,000	3,061,000,000	35.99%	1,579,280,000	18.57%

Fuente: David B. Barret, Annual Statistical Table on Global Mission. *International Bulletin of Missionary Research*, 1985-1994.

Lo que es igualmente significativo es que los cristianos ahora están distribuidos en Iglesias locales en todos los continentes. Si antes el cristianismo fue principalmente la religión de la raza blanca de ascendencia europea, ahora 62% de todos los cristianos viven en Asia, África, Latinoamérica y Oceanía<sup>2</sup>. Todavía más significativo para nosotros aquí es que en 1994 23.3% de todos los cristianos viven en Latinoamérica<sup>3</sup>. Adicionalmente, el Anuario Estadístico de la Iglesia Católica indica que en el año 1990, 42.5% de todos los católicos son latinoamericanos<sup>4</sup>.

### **Menos Pastores y Evangelizadores Católicos.**

Ahora me limito a la situación en nuestra Iglesia católica referente al número de vocaciones eclesiales. AL mismo tiempo que el número de católicos ha crecido más que 50%, el número de trabajadores tradicionales (religiosas, religiosos y sacerdotes diocesanos) se ha reducido más de 10%.

	1970	1990	cambio 1970-1990	% cambio
Religiosas	1,004,304	882,111	-122,193	-12.17%
Hermanos Religiosos	79,408	62,526	- 16,882	-21.26%
Sacerdotes Religiosos	148,804	145,477	- 3,327	- 2.24%
Sacerdotes Diocesanos	270,924	257,696	- 13,228	- 4.88%
Total	1,505,410	1,349,800	-155,610	-10.34%

Fuente: *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, 1970 y 1990.

Hay que matizar este dato en dos sentidos. Primero, mientras la reducción de trabajadores ha sido fuerte en Europa, EE.UU., Canadá, Australia y Nueva Zelanda, el número de estos mismos trabajadores ha crecido en otras regiones. El crecimiento ha sido más marcado en Asia, donde se ha alcanzado un crecimiento de más que 45%. Sin embargo, no se ha mantenido en ninguna región un equilibrio entre el crecimiento en el número de fieles y el número de religiosas, religiosos y sacerdotes diocesanos. (El número de católicos en Asia ha crecido 73% entre 1970 y 1990).

	1970	1990	cambio 1970-1990	% cambio
Europa	856,633	701,479	-155,184	-18.11 %
EE.UU.-Canadá	282,104	212,011	-70,093	-24.85%
Australia y Nueva Zelanda	23,199	17,812	-5,387	-22.2 %
África	56,312	68,791	12,479	22.16 %
L. América y el Caribe	177,401	191,465	14,064	7.93 %
Asia	104,167	152,619	48,452	46.51 %
Oceanía	3,594	3,633	39	1.09 %
Total	1,505,410	1,349,800	-155,610	-10.34 %

Fuente: *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, 1970 y 1990.

Segundo, lo que sí ha salvado, hasta cierto punto, frente a esta crisis vocacional es el compromiso de muchos laicos en minis-

terios tradicionales y nuevos. El número de trabajadores laicos para la Iglesia ha aumentado 34% en los últimos años<sup>5</sup>. Lo novedoso, para la Iglesia oficial, del concepto de ministerios laicales se muestra en el hecho de que las estadísticas son muy incompletas. Por ejemplo, la categoría de *catequistas* aparece en el *Anuario Estadístico* solamente desde 1980. La categoría de *misionero laico* aparece desde 1985. Además, el número de catequistas es difícil de aceptar como tal. Según el *Anuario* hubo 200 catequistas en México en 1990. Esto ciertamente no es verdad, porque solamente en la parroquia de la periferia donde estoy trabajando actualmente, hay más de ese número.

	1970	1990	cambio 1970-1990	% cambio
Diáconos Permanentes	309	17,255	17,216	5571.52 %
Catequistas (1980-1990)	294,487	378,504	84,017	28.53 %
Misioneros Laicos (1985-1990)	3,151	2,765	-386	-12.25 %
Total	299,917	400,784	100,867	33.63 %
Fuente: <i>Annuarium Statisticum Ecclesiae</i> , 1970 y 1990.				

Las estadísticas señalan algunos de los rasgos de la situación actual de la misión, pero la nueva era de la misión se muestra más claramente en las nuevas ideas acerca de la misión.

### Una era de nuevas ideas acerca de la misión.

El Concilio Vaticano II inició una nueva era en la historia de la Iglesia católica. Karl Rahner insistió que el Concilio fue el "primer acto en la historia en que la Iglesia comenzó oficialmente a realizarse como universal"<sup>6</sup>. Comparó la importancia del Concilio Vaticano II al Concilio de Jerusalén que confirmó la misión de Pablo a los Gentiles. Los últimos 30 años han sido un tiempo de enorme creatividad en el entendimiento y en la práctica de la misión. Quisiera señalar cinco factores principales que han contribuido a establecer esta nueva era de la misión.

### **Una misión enfocada en el Reino de Dios.**

La misión de la Iglesia está enfocada en el Reino de Dios, no en la Iglesia misma. Esto significa un paso del eclesiocentrismo exagerado del pasado, hacia un ecumenismo que abraza a todo el género humano. El primer párrafo de la *Gaudium et Spes* señala esta apertura de la Iglesia al mundo contemporáneo.

"El gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de las personas de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por personas que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre, y han recibido la buena nueva de salvación para comunicarla a todos. La Iglesia, por ello, se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia"<sup>7</sup>.

Esto no niega que la Iglesia juega un papel esencial en el camino hacia el Reino.

Creo apasionadamente, como cristiano y como misionero, en la Iglesia, pero la finalidad de la Iglesia no es la Iglesia misma. Nuestra finalidad, junto con toda la humanidad, es el Reino de Dios que transformará este mundo de tal manera que las bienaventuranzas serán la ley y la mesa estará servida para todos los pueblos.

Ciertamente es más fácil contar miembros de la Iglesia que cuantificar los pasos hacia el Reino. En un primer intento de indicar la situación actual de la misión de la Iglesia presenté algunas estadísticas, pero el crecimiento en el número de católicos y de cristianos no nos puede asegurar que estamos en el camino hacia el Reino.

### **Misión de pastoral, de nueva evangelización, y de *ad gentes***

La Iglesia tiene una sola misión, pero esta misión se articula de varias maneras según el contexto concreto en que se desarrolla.

Juan Pablo II, en su carta *Redemptoris Missio*, identificó tres dimensiones de esta misión; la Pastoral, la Nueva Evangelización, y la Misión *ad gentes*<sup>8</sup>. La "misión pastoral" está dirigida a la comunidad cristiana ya formada y busca responder a sus necesidades de ir madurando en la fe. La "Nueva Evangelización" está destinada a grupos que son formalmente cristianos, pero no tienen un sentido vivo de la fe y por eso llevan una existencia alejada de Cristo y de su Evangelio. Finalmente, está la "misión *ad gentes*", dirigida a las personas que no conocen a Jesús, ni su mensaje de amor Pascual. De hecho, estas tres dimensiones de la misión están íntimamente relacionadas y cualquier cristiano tendrá una parte en cada una. Sin embargo, en nuestro tiempo, la Nueva Evangelización y la Misión *ad gentes* frecuentemente están descuidadas a causa de la creciente necesidad de atender a la misión pastoral. Parece que creemos que no hay pastores suficientes para el rebaño reunido y por eso no vamos en búsqueda de las otras ovejas.

### **Una misión compartida por las Iglesias locales**

El nuevo énfasis sobre las Iglesias locales se ha plasmado en una nueva manera de concebir la misión. En el tiempo pre-Vaticano II se enfatizó la uniformidad de la Iglesia en todas partes del mundo. Así fue posible concebir la misión como una gran tarea, bajo la dirección centralizada de Roma, para implementar las formas y las prácticas principalmente de origen europeo. En contraste, el Concilio, en su constitución dogmática *Lumen Gentium*, subrayó la multiplicidad de formas y la responsabilidad mutua entre las Iglesias locales. Así, las Iglesias locales desarrollan más creativa y libremente sus propias respuestas a sus necesidades particulares. Sin duda esto ha sido un don grande para la Iglesia. Ahora cada Iglesia local lleva la responsabilidad de la misión en su propio lugar y la responsabilidad de apoyar a las otras Iglesias locales en la misión compartida entre todas.

## La evangelización de las culturas

La atención prestada al concepto de culturas es notable en los documentos del Concilio Vaticano II. *Lumen Gentium*, *Ad Gentes*, y especialmente *Gaudium et Spes* recalcan la importancia de las distintas culturas. Pablo VI, en su exhortación apostólica, *Evangelii Nuntiandi*, observó que: "La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como fue también en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas"<sup>9</sup>.

Es claro que la evangelización de individuos, aunque indispensable, no es la totalidad del trabajo evangelizador. Hay que buscar la manera en que los valores evangélicos están integrados en las culturas mismas.

## Las principales tareas de la misión *ad gentes*

En los últimos años los estudios misionológicos han llegado a un consenso acerca de los tres momentos principales en la misión *ad gentes*. Estos son; inculturación, opción con los pobres por justicia y la paz, y el diálogo ecuménico e interreligioso<sup>10</sup>.

Estas cinco características indican en términos generales el contexto intelectual en que la Iglesia ha desarrollado su misión en las últimas tres décadas. Ahora consideraremos la manera en que las Iglesias particulares de Latinoamérica han elaborado su propia manera de responder a los retos de la misión.

## ¿UN MODELO DE MISIÓN DESDE LATINOAMÉRICA?

### Una experiencia misional de siglos

La llamada de Puebla, hace quince años, a una "misión *ad gentes* desde la pobreza"<sup>11</sup> constituye un paso adelante para las Iglesias latinoamericanas. Sin embargo, no hay que pensar que las Iglesias de Latinoamérica han estado ausentes en la misión *ad gentes* en los

## La evangelización de las culturas

La atención prestada al concepto de culturas es notable en los documentos del Concilio Vaticano II. *Lumen Gentium*, *Ad Gentes*, y especialmente *Gaudium et Spes* recalcan la importancia de las distintas culturas. Pablo VI, en su exhortación apostólica, *Evangelii Nuntiandi*, observó que: "La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como fue también en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas"<sup>9</sup>.

Es claro que la evangelización de individuos, aunque indispensable, no es la totalidad del trabajo evangelizador. Hay que buscar la manera en que los valores evangélicos están integrados en las culturas mismas.

## Las principales tareas de la misión *ad gentes*

En los últimos años los estudios misionológicos han llegado a un consenso acerca de los tres momentos principales en la misión *ad gentes*. Estos son; inculturación, opción con los pobres por justicia y la paz, y el diálogo ecuménico e interreligioso<sup>10</sup>.

Estas cinco características indican en términos generales el contexto intelectual en que la Iglesia ha desarrollado su misión en las últimas tres décadas. Ahora consideraremos la manera en que las Iglesias particulares de Latinoamérica han elaborado su propia manera de responder a los retos de la misión.

## ¿UN MODELO DE MISIÓN DESDE LATINOAMÉRICA?

### Una experiencia misional de siglos

La llamada de Puebla, hace quince años, a una "misión *ad gentes* desde la pobreza"<sup>11</sup> constituye un paso adelante para las Iglesias latinoamericanas. Sin embargo, no hay que pensar que las Iglesias de Latinoamérica han estado ausentes en la misión *ad gentes* en los

noamericanos es que el misionero sea un europeo o norteamericano que trabaja en su país y no un latinoamericano enviado a otras partes. Más aún, América Latina ha comenzado a recibir misioneros de Corea y de la India, sin plantearse seriamente lo paradójico de esta situación y la necesidad de una reciprocidad con Asia y África<sup>12</sup>.

Es claro que las Iglesias latinoamericanas tienen a su cargo una enorme parte de la misión pastoral. Además, los obispos en Santo Domingo han recalcado la urgencia de una Nueva Evangelización en grandes partes de la zona. Nuestra Arquidiócesis de México, en el II Sínodo celebrado el año pasado, junto con las iniciativas que van brotando de este proceso, es un ejemplo claro de una Iglesia local que está despertándose a la necesidad de esta Nueva Evangelización. Sin embargo, somos una Iglesia católica. Ninguna Iglesia local puede llevar el nombre de católica si no tiene interés en la tercera dimensión de la misión. Por eso, la llamada de los obispos de Latinoamérica reunidos en Puebla, sigue con toda su fuerza y su exigencia.

"Finalmente, ha llegado para América Latina la hora de intensificar los servicios mutuos entre Iglesias particulares y de proyectarse más allá de sus propias fronteras, *ad gentes*. Es verdad que nosotros mismos necesitamos misioneros. Pero, debemos dar desde nuestra pobreza"<sup>13</sup>.

En sus intentos por responder a las necesidades de la misión pastoral y a la misión de la Nueva Evangelización, han ido desarrollando un nuevo modelo de Iglesia que va teniendo un impacto importante en otras partes del mundo. En lo que sigue quisiera examinar el modelo de Iglesia y el modelo de misión que las Iglesias latinoamericanas están proyectando más allá de sus propias fronteras.

### **Un modelo liberador de la misión**

Diariamente se nota la influencia extranjera en el lenguaje de Latinoamérica. Indudablemente el inglés sigue influenciando la cultura popular aquí en México y en otras partes de América

Latina. Pero hay que estar conscientes de que en muchos casos la influencia cultural ha sido mutua. Si nosotros "gringos" los hemos contagiado con las hamburguesas de McDonalds, los mexicanos han tomado su venganza con botellas de Tequila Sauza y latas de Tecate.

Uno de los lugares donde la influencia de Latinoamérica ha sido enorme, más allá de sus propias fronteras, está en el desarrollo de la Teología de la Liberación. El vocabulario internacional de la teología está profundamente marcado por sus pasos. Así, en inglés se habla de "*Liberation, Praxis, a preferential option for the poor*", y "*Base communities*". Quisiera resumir brevemente estos cuatro rasgos principales del modelo liberador.

## Liberación

Pocos libros de teología tienen el impacto cultural y social que ha tenido el libro seminal de Gustavo Gutiérrez<sup>14</sup>. El título anuncia un nuevo ímpetu en la teología que brota desde la situación económica, política y social de Latinoamérica. Esta teología no se contenta con pronunciar palabras santas que refieren principalmente a otras palabras santas. Tampoco es esta una teología destinada exclusivamente a otros teólogos. La teología de la liberación insiste en llamar la atención sobre la situación de pecado social que deforma nuestro mundo y frena nuestro caminar hacia el Reino de Dios. Escuchemos una vez más las primeras palabras de Gustavo Gutiérrez: "Este trabajo intenta una reflexión a partir del evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación en este subcontinente de opresión y despojo que es América latina. Reflexión teológica que nace de esa experiencia compartida en el esfuerzo por la abolición de la actual situación de injusticia y por la construcción de una sociedad distinta, más libre y más humana"<sup>15</sup>.

No es solamente la insistencia de enfrentar al pecado lo que distingue esta teología, es más bien la concepción particular de pecado a que responde. Con peligro de simplificar demasiado,

uno podría distinguir las teologías más típicas de otras Iglesias locales notando las disciplinas auxiliares de la teología y los problemas a que intentan responder. En Europa, después del Concilio, hubo una reflexión intensa sobre la cuestión de la existencia y la naturaleza de Dios. Esta teología fue ayudada por los enormes recursos de la tradición filosófica occidental. La secularización de las culturas de Europa occidental junto con una tradición de ateísmo y/o agnosticismo filosófico exigió tal respuesta. Mientras tanto, en Norteamérica y en América Latina, la cuestión de la existencia Dios nunca llegó a ser seriamente problemática. En EE.UU. y Canadá, la ciencia auxiliar de la teología ha sido principalmente la psicología humanística. Conforme al pragmatismo de estas culturas, la pregunta religiosa ha sido ¿cómo vivir mejor? Así hubo una investigación profunda relacionada con cuestiones de moral personal, tales como el sexo, el uso y abuso de alcohol y drogas, las etapas de crecimiento en la fe, las relaciones justas entre hombre y mujer. También hubo importantes desarrollos en la teología norteamericana en respuesta al racismo. Así, la antropología cultural y social también hacen una importante contribución a la teología. Estas comparaciones resaltan la originalidad de la teología de la liberación que enfocó su interés en el pecado estructural de la pobreza deshumanizadora y en la opresión económica y política. Así, las disciplinas auxiliares típicas para la teología de la liberación han sido las ciencias sociales, particularmente la sociología y la economía. Esta atención al pecado estructural ha producido una predicación y una acción profética de fuerte denuncia y también unos intentos de anunciar alternativas.

### **Praxis**

La metodología de la praxis es un rasgo de la teología de la liberación, de igual importancia que su problemática de opresión e injusticia social. Praxis significa un cambio epistemológico. Mientras el celebrado lema de San Anselmo

definió teología como "fe buscando el entendimiento", el teólogo de la liberación diría que es "fe buscando acción inteligente"<sup>16</sup>. Esta acción inteligente no es tanto la acción del individuo heroico, celebrado en algunas culturas y fuertemente marcado por la ilustración, sino es precisamente una acción social en colaboración con otros actores. Leonardo Boff resume el contraste entre las metodologías anteriores y la metodología de la praxis: "La primera palabra está articulada por lo que está hecho, quiere decir, por una acción consciente que intenta cambiar la relación social. Así es una teología inductiva. No empieza con palabras (las de la Biblia o del magisterio) y no termina en palabras (nuevas formulaciones teológicas), sino brota de acciones y luchas y desarrolla una estructura teórica que ilumina y critica tales acciones"<sup>17</sup>.

Me parece que esta ruptura epistemológica es el elemento del modelo liberador más significativo para otras Iglesias locales. Aunque las reflexiones concretas sobre la realidad de marginalización y de opresión podrían contribuir a una clarificación de situaciones similares en otras partes del mundo, es más importante todavía modelar una nueva manera de hacer teología y confiar estas iluminaciones metodológicas a la creatividad de otras Iglesias locales.

### **Opción preferencial con los pobres**

Cuando los obispos en Puebla pronunciaron una "opción preferencial por los pobres", desataron una ola de protesta. Hubo reacciones indignadas que afirmaban que el amor de Dios se extiende a todos los seres humanos, ricos y pobres, como si ésta teología excluyera a los ricos. La ferocidad de la reacción en Latinoamérica y en otras partes sugirió que los obispos habían tocado un nervio. Seguro que estos mismos comentaristas hubieran avisado a San Lucas para excluir los versos en el Cántico de María que celebra un Dios que "sacó a los poderosos de sus tronos y puso en su lugar a los humildes" y que "repletó a los hambrientos de todo lo que es bueno y

despidió vacíos a los ricos" (Lc. 1, 52-53). Curiosamente, los obispos también pronunciaron, en el mismo documento, su opción preferencial por los jóvenes, pero esto no molestó a nadie. En el caso de esta segunda opción no hubo protestas de exclusivismos, ni acusaciones de ideologías anticristianas.

A veces la expresión opción *por* los pobres me inquieta, pero no por las mismas razones que estimularon la protesta en contra de la opción. Prefiero hablar de una opción preferencial *con* los pobres. Esta formulación deja más claro que el pobre es el sujeto y protagonista de su propia historia. Uno podría profesar una opción *por* los pobres y todavía abogar por actitudes asistencialistas. Lo que los obispos pidieron en Puebla es una opción de solidaridad hacia el Reino de Dios. Ninguna persona puede entregar la liberación a los pobres como una dádiva desde una posición de privilegio. La opción *con* los pobres nos recuerda continuamente que la liberación integral capacita al pobre a participar plenamente en la construcción del nuevo mundo que todos anhelamos.

### Comunidades Eclesiales de Base

Las comunidades eclesiales de base ofrecen a los cristianos un nuevo modo de organizarse como Iglesia. No tanto son un movimiento laico en la Iglesia al par con "Cursillos de Cristiandad", "Encuentros Conyugales", o "Catecumenado Cristiano", sino que son concebidos como una nueva manera de estructurar comunidades cristianas. Así, son comparables a las estructuras parroquiales, o mejor, a los institutos de vida consagrada. A veces la relación entre parroquias y CEBs se vuelve difícil, pero las CEBs no son necesariamente un elemento opuesto a la organización parroquial. Se podría hacer la comparación con los institutos de vida consagrada que organizan el compromiso cristiano de cientos de miles de cristianos. A veces estas comunidades religiosas tienen estrecho contacto con una parroquia, a veces no tienen ninguna relación, y a veces tienen relaciones llenas de tensión. Es igual con las CEBs.

Los elementos esenciales de las CEBs son bien conocidos. Se reúnen pequeños grupos de cristianos una o más veces a la semana para leer la Biblia, compartiendo su reflexión situada en su propio contexto social y en su situación concreta. Pero el objetivo de su reflexión no es simplemente un estudio bíblico, sino el compromiso en la acción común del grupo. Así siguen la celebrada metodología: "Ver, Pensar, Actuar". Ciertamente el brotar de comunidades eclesiales de base responde a la falta de pastores y es a la vez una reacción contra el clericalismo y jerarquización exagerada que a veces deforma las estructuras parroquiales y diocesanas.

### **Un modelo clericalista-jerárquico**

Como es bien sabido, hay más de un modelo de Iglesia en Latinoamérica. Son múltiples. Algunos de estos modelos se complementan mutuamente mientras que el modelo clericalista-jerárquico tiende a oponerse a los otros. Cuando este modelo habla de Iglesia piensa primero en el clero, después en sus templos e instituciones y, finalmente, en el pueblo que reza y trabaja. Muchas veces se compromete con los poderosos de la sociedad a mantener el orden y la estabilidad.

Cuando mira a los pobres, si es que los mira, los ve con ojos de condescendencia. Ve en los pobres objetos de su benevolencia, no ve hermanos y hermanas que son sujetos de su propia historia. Este modelo tiene poco o nada que hacer con los no-católicos. Les considera hermanos separados, pero el énfasis está en lo separado y no en lo hermano. Mira a los fieles, especialmente a la mujer, como consumidores de religión, no como personas capaces de ejercer algún ministerio en la Iglesia. Algunos grupos que se identifican con este modelo parecen ser formas sectarias dentro de la Iglesia Católica. Como este modelo ha sido dominante durante cinco siglos, tiene un impacto impresionante en la consciencia de casi todos los católicos, también en muchos que se identifican con el modelo liberador.

Los elementos esenciales de las CEBs son bien conocidos. Se reúnen pequeños grupos de cristianos una o más veces a la semana para leer la Biblia, compartiendo su reflexión situada en su propio contexto social y en su situación concreta. Pero el objetivo de su reflexión no es simplemente un estudio bíblico, sino el compromiso en la acción común del grupo. Así siguen la celebrada metodología: "Ver, Pensar, Actuar". Ciertamente el brotar de comunidades eclesiales de base responde a la falta de pastores y es a la vez una reacción contra el clericalismo y jerarquización exagerada que a veces deforma las estructuras parroquiales y diocesanas.

### **Un modelo clericalista-jerárquico**

Como es bien sabido, hay más de un modelo de Iglesia en Latinoamérica. Son múltiples. Algunos de estos modelos se complementan mutuamente mientras que el modelo clericalista-jerárquico tiende a oponerse a los otros. Cuando este modelo habla de Iglesia piensa primero en el clero, después en sus templos e instituciones y, finalmente, en el pueblo que reza y trabaja. Muchas veces se compromete con los poderosos de la sociedad a mantener el orden y la estabilidad.

Cuando mira a los pobres, si es que los mira, los ve con ojos de condescendencia. Ve en los pobres objetos de su benevolencia, no ve hermanos y hermanas que son sujetos de su propia historia. Este modelo tiene poco o nada que hacer con los no-católicos. Les considera hermanos separados, pero el énfasis está en lo separado y no en lo hermano. Mira a los fieles, especialmente a la mujer, como consumidores de religión, no como personas capaces de ejercer algún ministerio en la Iglesia. Algunos grupos que se identifican con este modelo parecen ser formas sectarias dentro de la Iglesia Católica. Como este modelo ha sido dominante durante cinco siglos, tiene un impacto impresionante en la consciencia de casi todos los católicos, también en muchos que se identifican con el modelo liberador.

## EL IMPACTO DEL MODELO LIBERADOR

Después de haber situado nuestras reflexiones en las tres dimensiones de la misión de la Iglesia, y después de haber reseñado los rasgos del modelo liberador podremos dar una mirada al impacto positivo y negativo que este modelo ha tenido en otras partes del mundo.

### Impacto Positivo

Hay tres puntos que voy a comentar en referencia al impacto positivo del modelo liberador en la misión *ad gentes*.

### Una misión en búsqueda del Reino

El modelo liberador ha planteado definitivamente el problema teológico de nuestro tiempo. Esto es, la conversión de una situación de pecado estructural hacia una colaboración en la construcción de una sociedad más justa en camino hacia el Reino de Dios. Hasta los opositores de la teología de liberación tienen que responder a estas preguntas. Claro que hay otros problemas teológicos adicionales a los problemas de injusticia social; hay cuestiones de moral personal, del ejercicio de ministerios dentro de la Iglesia, del valor de otras religiones, etc., pero cualquier cristiano que no tiene nada que decir sobre las cuestiones de injusticia se arriesga a la condena de ser irrelevante.

Ahora concretamente con referencia a la misión *ad gentes*, este modelo liberador indica claramente que el objetivo principal de la misión no es llenar la Iglesia de nuevos miembros. El propósito de la misión *ad gentes* es hacer presente una Iglesia que tiene algo concreto para ofrecer a la humanidad en su camino hacia el Reino. No vale la pena formar nuevas comunidades cristianas aisladas en esta lucha histórica. Hasta en zonas donde la presencia de la Iglesia es una presencia extremadamente minoritaria, los miembros han de buscar cómo colaborar con otros creyentes en la construcción del Reino.

El trabajo teológico de Aloysius Pieris, S.J., de Sri Lanka ejemplifica una teología influenciada por la teología de la liberación de América latina, que busca respuestas concretas en su situación asiática. "Deberíamos recordar que la realidad asiática no puede ser reducida a las grandes religiones... Hemos de poner la misma atención a la *religiosidad de los pobres de Asia...* que poseen su propia dinámica. Más aún, repetimos aquí lo que siempre hemos mantenido: que la realidad asiática es una interacción entre *religiosidad y pobreza*. Ambos elementos han de ser tomados en su interrelación. De ahí que la liberación del pobre, su emancipación psico-espiritual y socio-política de aquello que lo mantienen pobre, es una preocupación esencial en la teología asiática... La *religiosidad* del pobre y la *pobreza* de las masas religiosas constituyen juntas la estructura compleja de la realidad asiática que es la matriz de una teología asiática"<sup>20</sup>.

Mientras algunos insisten que la inculturación de la Iglesia en Asia requiere un diálogo con las grandes tradiciones religiosas de Asia, Pieris insiste en la necesidad también en una atención a la religiosidad de los pobres y en una praxis liberadora.

### **Comunidades Eclesiales de Base**

El trabajo de José Marins y su equipo en la animación y el acompañamiento de comunidades eclesiales de base, ha llamado la atención de muchos católicos alrededor del mundo. En 1980 y 1981 Marins y dos compañeras viajaron a Asia para ponerse en contacto con las Iglesias locales de 11 naciones. Ellos están convencidos de que la fuerza misionera de las CEBs podrían ser igual en otras partes del mundo. "El trabajo misionero de las CEBs tiene pues un gran sentido eclesial, pues los misioneros, principalmente los laicos, saben que no van en su propio nombre, sino como miembros de una comunidad eclesial para fundar otras pequeñas Iglesias que comienzan como pueden -Biblia, grupos de oración, de reflexión, Base Misionera -, y que progresivamente van

expresando vitalmente todos los elementos esenciales de Iglesia"<sup>21</sup>.

Posiblemente lo más significativo para la misión *ad gentes* de las CEBs es su capacidad de animar laicos para ejercer plenamente su ministerio bautismal. Uno no llega a comunidades de base para ser consumidor de religión, sino para contribuir en algo. Esto es lo esencial del espíritu misionero.

Pero trasladando el genio de las CEBs a zonas fuera de Latino América tendrá consecuencias que apenas podemos adivinar ahora. Una modificación se nota ya en la praxis. En algunos lugares las comunidades "eclesiales" han llegado a ser comunidades "humanas" de base o comunidades del Reino, en cuanto que incluyen miembros no cristianos. Pieris cita cuatro experiencias en su país nativo de Sri Lanka de comunidades de base de este tipo<sup>22</sup>. Esta novedad podría ser un elemento germinal para el futuro de la Iglesia en Asia y en otras partes del mundo.

### **Una misión desde la pobreza**

Cuando los obispos reunidos en Puebla insistieron en una misión desde la pobreza, hablaron en el contexto de la falta de personal. Pero la falta de abundantes recursos económicos igualmente podría ser un contexto para tal misión. Lejos de ser un freno para la misión *ad gentes* la falta de recursos económicos podría ser un don. La misión desde la pobreza podría ser una nueva manera de hacer misión. Ahora es bastante conocido que la misión desde la riqueza de Europa y Norteamérica durante los últimos 150 años ha complicado el problema de la inculturación de la Iglesia en Asia y África. Cuando uno viene con recursos económicos, casi ilimitados, uno está tentado a dar cosas en lugar de darse uno mismo. Como consecuencia, cuando llega el día en que el misionero extranjero quiere dejar el cargo de su misión a dirigentes locales, el pueblo rechaza su propia gente porque no puede contar con los mismos fondos provenientes del extranjero. Walbert Bühlmann,

O.F.M. Cap., ha llamado la atención sobre este problema desde hace más que 20 años<sup>23</sup>. Parece que no habrá solución hasta que los misioneros lleguen verdaderamente como pobres, de Iglesias pobres, para compartir sus vidas con otros pobres.

### Impacto Negativo

Hay una fábula de Esopo que podría ser iluminadora para una reflexión sobre el impacto negativo de este modelo liberador en la misión *ad gentes*. La tomo prestada de un libro sobre espiritualidad misionera de Luis Augusto Castro: "El oso decidió convertirse en el mejor amigo del hombre. Cuando el hombre dormía su siesta, el oso se acercaba para velar y cuidar el sueño del hombre. De pronto, una insolente mosca se posó en la frente del hombre. Esto no pudo tolerarlo el oso, dada su amistad con el hombre, y decidió matar a la mosca. Dio un zarpazo en la frente del hombre y mató a la mosca pero, de paso, aplastó la cabeza de su amigo el hombre"<sup>24</sup>.

El misionero muchas veces arriesga a ser como el oso; sin querer aplasta a su nuevo amigo. Para evitar catástrofes parecidas hay que dejar un tiempo adecuado para escuchar y aprender de la nueva cultura. Si el modelo liberador va a producir frutos en la misión *ad gentes*, habrá mucha necesidad de un tiempo de enculturación.

Algunos misioneros formados en este modelo liberador dan la impresión de que tienen todas las respuestas ya hechas. Imitan profetas que hablan con la voz de Dios y no tanto escuchan la voz de sus hermanos. A los oídos de la nueva cultura las denuncias proféticas del que llega nuevo pueden sonar bastante ideologizadas. No son de mala fe, pero hacen el mismo daño que el oso en la fábula. Hay que aprender que protestar contra la injusticia en Timor de Indonesia, no es precisamente lo mismo que protestar en Chiapas de México.

Hay dos peligros más que se puede mencionar brevemente aquí. Primero, en muchas partes del mundo, y también aquí en Latinoamérica, hay más palabras acerca de una opción con

los pobres, que hechos que encarnen estas palabras. Muchas más palabras no van a ayudar la misión *ad gentes*. Nadie se impresiona solamente por palabras.

Segundo, el misionero latinoamericano tiene relativamente poca experiencia ecuménica. Así, puede engañarse y creer que la única manera adecuada de seguir a Jesús es la manera de su propio pueblo o de su propia comunidad. Esto dificulta no solamente las relaciones con otros cristianos, sino también podría causar problemas con las personas de su propia Iglesia. Cada año cuando pasamos por la octava de oración por la unidad de los cristianos, lamento el hecho que las Iglesias de los metodistas, presbiterianos, luteranos, católicos, etc. siguen en sus divisiones. Es un escándalo para los que escuchan por primera vez la Buena Nueva. Tengo la impresión, después de mis experiencias en EE.UU. y México, que hay más diferencias entre un católico mexicano y un católico estadounidense, que entre un metodista y un católico estadounidense. Si hay lugar para mexicanos y gringos en la Iglesia católica, ha de haber una manera de hacer lugar también para todos los cristianos.

## CONCLUSIONES

### **El modelo liberador tendrá que ser encarnado**

El modelo liberador, que va transformando las Iglesias latinoamericanas, tendrá riquísimas aportaciones para la misión *ad gentes*. Ya ha tenido un gran impacto en la misión pastoral de la Iglesia, y promete mucho más para la misión de la nueva evangelización en Latinoamérica. Pero su impacto en la misión *ad gentes* se queda todavía más como esperanza que como hecho. Si va a realizar su potencial, algunos latinoamericanos tendrán que poner el modelo no solamente en palabras, tendrán que ponerlo en hechos. Algunos tendrán que salir de estas tierras tan queridas para compartir con las otras Iglesias sus iluminaciones e ir construyendo el Reino de Dios. Dios Padre mandó su Palabra, su Verbo hecho carne. Las Iglesias latinoamericanas tendrán que seguir este ejemplo.

## Hay mucho que aprender

La misión *ad gentes* en nuestros días no es concebida como una calle de un solo sentido. Así, una Iglesia particular comprometida en la misión *ad gentes* tendrá la ventaja de compartir con las ricas experiencias de otras Iglesias. Las Iglesias latinoamericanas podrían aprender y no solamente ser los maestros de los demás. Marins resumió esta motivación para la misión *ad gentes* después de sus experiencias enriquecedoras de salir en "viajes misioneros". Él escribió: "En efecto, América Latina se lanza a la acción misionera no tanto para salvar a los otros como para "salvarse" a sí misma. No para olvidar sus problemas sino para volver sobre ellos con más experiencia, discernimiento y fuerza evangélica. El gran esfuerzo pastoral de Latinoamérica tiene... la tentación de encerrarse sobre sus propios dolores y urgencias. El compromiso liberador es tan urgente, vital, absorbente, que cualquier preocupación en otros sectores parece "infidelidad" {REF infidelidad} a los pobres de aquí. El latinoamericano a causa de su falta de proyección al exterior, acaba por no percibir los problemas misioneros internos, como la situación de los africanos, de los indígenas, de los constantes migrantes urbanos o rural-urbanos... Si algunos países no son capaces de descubrir sus propias situaciones misioneras, es porque no han descubierto suficientemente la misión hacia el exterior"<sup>25</sup>.

Termino con un cuento de dos hermanos.

Hubo una vez dos hermanos granjeros que trabajaban en el campo cultivando maíz. Uno de ellos fue casado, papá de cuatro hijos y el otro fue soltero. Los hermanos se amaban profundamente y su amor se mostró en hechos, porque cuando uno necesitaba ayuda, el otro estaba allí para prestar una mano. Una noche el hermano soltero se despertó muy preocupado por su hermano casado. Pensó: "mi pobre hermano tiene una mujer y cuatro hijos y tiene que darles de comer todos los días. Yo en cambio tengo solamente mis propias necesidades". Estaba tan preocupado que se levantó de su cama, fue a su granero, sacó

un bulto de maíz y lo llevó en secreto al granero de su hermano. Y así, durante meses llevó un bulto cada segundo o tercer día. En estos mismos días, el hermano casado también se despertó con grandes preocupaciones. Pensó: "hay de mi hermano, no tiene mujer y no tiene hijos. ¿Quién lo va a cuidar cuando esté viejo? Yo en cambio tengo mi esposa y tengo mis hijos que seguramente me van a cuidar en mi vejez". Hay de mí hermano, no tiene mujer y no tiene hijos. ¿Quién lo va a cuidar cuando está viejo? Yo en cambio tengo mi esposa y tengo mis hijos que seguramente me van a cuidar en mi vejez. Este también se levantó de su cama muy de noche y fue a su granero a sacar un bulto de maíz. Lo llevó en secreto al granero de su hermano y volvió a la cama. Cada segundo o tercer día hacía lo mismo. Pasó que en una noche muy oscura los dos hermanos se levantaron exactamente a la misma hora, tomaron cada uno un bulto de maíz y se pusieron en camino al granero de su hermano. Sus granjas se situaban a los dos lados de un río y había un pequeño puente que los comunicaba. Como era tan oscuro, los dos hermanos no se dieron cuenta que venía otra persona en el puente y se tropezaron en medio. Después de que se les pasó el susto empezaron a reírse buenamente, allí sentados entre bultos de maíz en el puente del río.

Años mas tarde, cuando el pueblo quiso construir un templo, buscó un lugar adecuado. No les costó mucho trabajo encontrar el lugar más adecuado, porque todos sabían bien que el lugar más santo en toda la vecindad era el lugar donde los dos hermanos se tropezaron en una noche oscura. Construyeron su templo a los dos lados del río y el pequeño puente quedó en el centro del recinto santo. Ellos llamaron a su templo "Puente de Amor".

Estoy convencido que cuando llegue el momento de la transformación definitiva de esta tierra, el Reino de Dios va a destellar de los puntos sobre la tierra donde los misioneros se han encontrado a la mitad del puente.

## BIBLIOGRAFÍA

- BEVANS, STEPHEN B., *Models of Contextual Theology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1992.  
BOSCH, DAVID., *Transforming Mission*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1991.  
CARRASCO B, BARTOLOMÉ, et al., *La misión hoy: Desde América Latina*, Misioneros del Verbo Divino, México 1988.  
EQUIPO MISIONERO., *América Latina Misionera: Realidades y experiencias*, Paulinas, Bogotá 1975.

MARINS, JOSÉ, et al., *¿Salir o Quedarse? Compromiso misionero de América Latina en sus 500 años de evangelización*, C.R.T., México 1988.

PAPE, CARLOS, et al., *La misión desde América Latina*, Perspectivas-CLAR 11 (1982).

## NOTAS

- 1.- BARRETT, DAVID B., *Annual Statistical Table on Global Mission*, International Bulletin of Missionary Research, 1985-1990.
- 2.- BARRETT, *International Bulletin of missionary Research*, January 1994, p. 25
- 3.- Barrett, p. 25.
- 4.- SECRETARIADO DE ESTADO VATICANO, *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, Roma, 1990, pp. 40-41.
- 5.- *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, 1190, 40-41.
- 6.- RHANER, K., *Significado Permanente del Vaticano II*, en: *Selecciones de Teología* 121 (1992) 32.
- 7.- GAUDIUM ET SPES, 7 de diciembre de 1965, n.1.
- 8.- JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio*, (La misión de Cristo Redentor) 7 de diciembre de 1990, n. 33.
- 9.- PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi: Evangelización e el Mundo moderno*, 8 de diciembre de 1975, n. 20.
- 10.- AMALADOSS, MICHAEL, *La misión en la década de los 90*, en: *Selecciones de Teología* 122 (1992) 140-146.
- 11.- III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina*, Puebla, México 1979, n. 368.
- 12.- GALILEA, SEGUNDO, *La responsabilidad misionera de América Latina*, (Citado por Carlos Pape, SVD en: *Un modelo de misión desde América Latina. La misionología Hoy*, Verbo Divino, Estella 1987, 497.
- 13.- PUEBLA n. 368.
- 14.- GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *La teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1975.
- 15.- Ibid., 15.
- 16.- BEVANS, STEPHEN B., *Models of Contextual Theology*, Maryknoll, NY, Orbis Books 1992, 67.
- 17.- BOFF, LEONARDO, *¿"What are Third World Theologies?" Theologies of the Third World: Convergences and Differences*, en: *CONCILIUM* 199, Edinburg, T. and T. Clark, 1988, p. 10. (Citado por Bevens, p. 67).
- 18.- ASCHEMAN, THOMAS J., *The Conversion of the Missionary: An Interpretation of the Guadalupán Narrative*, Ann Arbor, MI, U.M.I., 1991.
- 19.- HOORNAERT, EDUARDO., "A *Evangelização segundo a Tradição Guadalupana*, *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 34:135, sepr. 1974; y CLODOMIRO L. SILLER A., *La Evangelización Guadalupana*, CENAMI, México 1984.
- 20.- PIERIS, ALOYSIUS., *El Rostro Asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1991, 178.
- 21.- MARINS, JOSÉ, TEOLIDE M. TREVISAN Y CAROLEE CHANONA, *¿Salir o Quedarse? Compromiso misionero de América Latina en sus 500 años de evangelización*, C.R.T., México 1988, 163.
- 22.- PIERIS, ALOYSIUS, Op. Cit., 172-173.
- 23.- BÜHLMANN, WALBERT., *La tercera Iglesia a las puertas*, Paulinas, Madrid 1976, 423-434.
- 24.- CASTRO, LUIS AUGUSTO, *Beber en el Pozo Ajeno*, Paulinas, Bogotá 1989, 5.
- 25.- MARINS, JOSÉ, et al., Op. Cit., 186.

# RESEÑA

MARTÍN ESTALAYO, C., "A nuestra imagen...". *En torno a la religiosidad sectaria*, Religión y Cultura, Madrid 1993, 265 pp.

El mundo de las sectas es tan complejo, complicado, extraño y peligroso que cuanto mejor se conoce mayor asombro produce y más perplejidad genera. En la actualidad, dada la fuerza y rapidez de los medios de comunicación, se ha convertido en un tema candente y preocupante por le número de adeptos que engloba, métodos que utiliza y consecuencias que acarrea.

El campo de las sectas es tan amplio y está tan extendido, que son pocas las personas que en el ámbito de la geografía nacional no hayan oído hablar del tema o se hayan visto abordadas por alguno de sus miembros. No es tampoco infrecuente encontrar en los medios de comunicación social ecos de acontecimientos escan-

dalosos, a veces dramáticos, acaecidos en algunos grupos. Precisamente por causa de tales escándalos se han podido conocer e investigar algunos.

El autor no habla de oídas. Cuanto en el texto propone se encuentra suficientemente documentado, y la experiencia de haber pasado largos ratos dialogando con miembros de diversas sectas le hacen cuando menos fiable. El rigor y la serenidad resumen del texto. El respeto por quienes profesan diversas formas de religiosidad sectaria, no se ve ofuscado por la criba del análisis crítico.

El autor, Cándido Martín Estalayo es Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia Lateranense y en Liturgia por el Pontificio Instituto de San Anselmo, de Roma. Es maestro de diversas materias y entre ellas podemos contar la de Eclesiología y Sectas modernas.

# **SOBRE LOS AUTORES**

## **SOBRE LOS AUTORES**

### **MTRO. EDUARDO E. SOTA GARCÍA**

Nacido en México, D.F. Licenciado en Actuaría por la Universidad Anáhuac, Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac. Cursó teología en el Instituto Teológico de Estudios Superiores, de la ciudad de México. Maestro en sociología, con especialidad en sociología de la religión por la Universidad Iberoamericana. Ha sido maestro en el Centro de Estudios de la Conferencia interreligiosa de México, en la Universidad Iberoamericana y en algunos seminarios de órdenes religiosas. Actualmente colabora como docente en la Universidad Intercontinental y en la Universidad Iberoamericana.

### **ARMANDO NOGUEZ A**

Religioso de la Orden de los Clérigos Regulares de Somasca. Cursó filosofía en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos de la ciudad de México. Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Realizó la licencia en el área bíblica en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

Ha sido Director del Instituto Teológico de Estudios Superiores, miembro del Consejo Editorial de la Revista SERVIR. Maestro en seminarios, Institutos y Escuelas de Teología en México y en Estados Unidos.

Ha publicado en la Revista Signo de la CIRM, en la Revista SERVIR y en el CAM (México) donde le fue publicado un libro sobre Biblia, algunos cuadernos y un buen número de artículos teológicos.

### **HORACIO CERUTTI GULDBERG**

Mexicano de origen argentino, investigador titular "C" de tiempo completo en el Centro Coordinador y Difusor de Estu-

dios Latinoamericanos y Profesor de Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas en América Latina y Filosofía Política en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Es Vicepresidente de la Asociación Filosófica de México, A.C.

Entre sus libros se pueden mencionar *Filosofía de la Liberación Latinoamericana* y *Presagio y tópica del descubrimiento*.

#### **DR. JORGE DOMÍNGUEZ R**

Fr. Jorge es franciscano, nacido en la ciudad de México. Realizó sus estudios de Filosofía y Teología en el Instituto Franciscano de México, Doctor en Teología Moral por la Universidad de Lovaina, Maestro Normalista por el Colegio Benavente de Puebla, Méx. Ha sido Director del Instituto Teológico de Estudios Superiores, del Departamento de Teología del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos (ISEE), Miembro del Equipo Teológico de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) y maestro e investigador y conferencista en el área de teología por más de 20 años en diferentes Instituciones, Universidades y Congresos en México, Estados Unidos y algunos países de América del Centro y del Sur.

#### **JOSÉ LUIS FRANCO B**

Cursó teología en el Instituto Teológico de Estudios Superiores de la ciudad de México, Filosofía en el Seminario Conciliar de la Misma ciudad e historia por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido maestro en diversos centros de formación teológica y religiosa. Autor de varios artículos, cuadernos y otros escritos de índole teológica. Actualmente colabora como docente para la Conferencia Interreligiosa de Religiosos de la ciudad de México y en la Universidad Intercontinental.

#### **P. ELEAZAR LÓPEZ**

Sacerdote mexicano, perteneciente a una de las etnias que residen en nuestra república.

Su área de trabajo se ha encaminado y especializado en el mundo indígena, habiendo escrito gran cantidad de notas en diferentes revistas especializadas y publicaciones.

En infinidad de veces ha acompañado y asesorado no sólo a diócesis, sino a pequeños grupos y parroquias en su pastoral indigenista.

Conferencista sobre el tema en nuestro país y fuera de él.

#### **DR. TOMÁS ASCHEMAN S.V.D.**

Nacido en la Estados Unidos. Miembro de los Misioneros del Verbo Divino.

Tiene maestría en Teología por la Unión Católica de Teología (CTU) con sede en Chicago y doctorado en Religión y Cultura por la Universidad Católica de Norte América ubicada en la ciudad de Washington.

Docente en el Instituto Teológico de la Universidad Iberoamericana, en el Instituto Teológico de los jesuitas en la ciudad de México y en el Centro de Estudios Teológicos de la CIRM en la ciudad de México.

Ha sido nombrado Secretario General del Misiones, por parte de su Congregación religiosa.

Entre sus publicaciones encontramos el siguiente libro: *The conversion of the Missionary: an interpretation of the Guadalupean narrative*, además de buen número de artículos y reseñas en revistas de Roma y Washington.

# **V O C E S**

## **Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental**

La suscripción anual a la revista  
(dos números)  
es de N\$ 40.00 en México, y  
20 dólares para el extranjero.

*Favor de enviar cheque o giro junto con la ficha de  
suscripción, a nombre de la*  
**Universidad Intercontinental.**

**VOCES Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental.** La suscripción anual a la revista (dos números) es de N\$ 40.00 en México, y 20 dólares para el extranjero. *Favor de enviar cheque o giro junto con la ficha de suscripción, a nombre de la Universidad Intercontinental.*

Nombre \_\_\_\_\_

Calle \_\_\_\_\_

Colonia \_\_\_\_\_

Ciudad \_\_\_\_\_

Estado \_\_\_\_\_

País \_\_\_\_\_

Teléfono \_\_\_\_\_

Fax \_\_\_\_\_

Suscripción para el año \_\_\_\_\_

## **NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO**

### **"LA VIRGEN DE GUADALUPE Y LA MISIÓN"**

**A más de 450 años de la aparición de la Virgen de Guadalupe, tal acontecimiento sigue siendo un modelo válido de Evangelización inculturada. La evangelización al modo de María de Guadalupe en un contexto como el nuestro, hoy cobra gran relevancia y pertinencia.**

**En una época en que los grandes paradigmas están en crisis, según la opinión de muchos estudiosos y conocedores del mundo moderno, desde México, América Latina ofrece con esta narración simbólica de María de Guadalupe un modelo evangelizador lleno de esperanzas, de respeto por las diferentes culturas, de valoración de lo simbólico, etc., que creemos nos puede ayudar a encontrar salidas verdaderamente evangélicas.**



