

pers-



pectivas



de



dià-



MEDELLIN:
EL DESAFIO

Logo

pers



pectivas

perspectivas de diálogo

director:

Andrés Assandri

administrador:

Alejandro Bonasso

secretaria administrativa:

Cristina Fynn

caratulista:

Yim-Cheung-Koon

redacción y administración:

**Agraciada 2974 - Montevideo
teléfono: 29 74 66**

SUSCRIPCION 1973

CORREO ORDINARIO

- Uruguay: \$ 2.000.
- América Latina: U\$S 4.
- Resto de América, Europa, etc.: U\$S 5.

CORREO AEREO:

- Argentina, Bolivia, Brasil, Chile y Paraguay: U\$S 7.
- Resto de América Latina: U\$S 8.
- América del Norte, Europa, etc.: U\$S 9.

Cheque a nombre de Alejandro Bonasso, Agraciada 2974, Montevideo, Uruguay

Número simple: \$ 250

Número doble: \$ 500

Con la debida aprobación

D.L. 33900/73

Comisión del Papel. Edición amperado
en el artículo 79, Ley 13.349.
Ediciones APOCE.

Año VIII — Setiembre 1973 — Nº 77

185 A cinco años de Medellín

188 ¿Se puede creer en una Iglesia revolucionaria?

Hernán Parada

193 Medellín: Problemas de interpretación

José Comblin

198 Liberación del pecado y liberación histórico-se-
cular

Lucio Gera

208 El desafío de la Esperanza

Jacques Ellul

210 El fuerte de San Miguel

Juan Martín de Posadas

213 "Ama y has lo que quieras"

Autor: José Miguez Bonino

Jorge Scurio

A CINCO AÑOS DE MEDELLÍN

El 6 de setiembre se cumpló el quinquenio de las "Conclusiones" de Medellín. Los documentos de la máxima asamblea episcopal del continente fueron redactados en el momento en que se extendió por América Latina una conciencia clarificada sobre la causa de nuestro subdesarrollo: la dependencia. Tras los fracasos de las teorías desarrollistas, cantados por los números y la realidad del estancamiento, los análisis sobre la realidad latinoamericana vincularon la imposibilidad del despegue a la expoliación de nuestras riquezas, encubierta con el manto de la ayuda externa. En ese ámbito los Obispos latinoamericanos hicieron una lectura cristiana de nuestra situación histórica señalando las estructuras de pecado tanto en el orden interno local como en el internacional. El Episcopado tomó la bandera de la "liberación", como respuesta cristiana a un supuesto anhelo mayoritario (popular y político) que buscaba desligarse de las ataduras succionadoras de intereses foráneos. Con la conciencia de haber redescubierto la vocación del continente, nuestros Obispos partieron de Medellín a sus casas con el compromiso de actuar ya que, de no tener esa voluntad, parece obvio que hubieran permanecido en silencio.

Pero su mensaje a los pueblos latinoamericanos fué ignorado por los grandes medios de comunicación. No era la respuesta esperada; porque tampoco era esperado ese mensaje. No se buscaba la liberación cuando se había optado por permanecer satélite, opción que inesperadamente (?) concuerda con los intereses económicos de la minoría que ostenta el poder y con los de la metrópoli.

Sin embargo, cuando la Iglesia "experta en humanidad" hizo a través de su Jerarquía el diagnóstico cristiano sobre la realidad histórica del continente, amaneció una esperanza, para los luchadores por los pobres y expoliados de América Latina. La Iglesia, que parecía ligada por sutiles lazos con el "desorden establecido", al definirse pobre y al servicio de los pobres no sólo quitaba una justificación sacralizadora a aquellos que injustamente se enriquecían con la pobreza de los más, sino que se sumaba a la mayoría, la de los pobres, no por el peso de su número, sino con la fuerza de su función en la historia.

Corrió así por el continente empobrecido un aire fresco y renovador.

Ya pasaron cinco años. ¿Se durmió la esperanza?

Muchos Obispos, en todo el continente, lo han afirmado con claridad meridiana: "Las conclusiones de Medellín son magníficas; pero no se las puede aplicar entre nosotros". Esta confesión está señalando a la vez lo certero del diagnóstico con sus opciones ("magníficas"), como los condicionamientos que convierten irrealizables

los ideales de Medellín ("no se las puede aplicar entre nosotros").

No había necesidad de esperar cinco años para comprobar los condicionamientos, porque desde entonces eran ya previsibles. Señalemos tres de ellos.

En primer lugar, como subraya un teólogo norteamericano comentando a Medellín, los Obispos fueron más radicales en su diagnóstico y en su crítica con respecto a las estructuras de la sociedad global que con respecto a las estructuras internas de la Iglesia. Mirando a la Iglesia desde fuera, como a cualquier grupo humano estructurado y pluriclasista no es extraño ver en ella una réplica de la sociedad global en la que está inserta, con el añadido de estructuras tradicionales, cuya data de origen pertenecen a épocas superadas de la historia y del progreso del pensamiento humano. En esta afirmación no se cuestionan los elementos estatutarios de la Iglesia, que han de permanecer a través de su historia, sino las formas concretas de interpretarlos. Si la sociedad global exige reformas "audaces y urgentes", no menos las requiere una Iglesia que ha sido definida como "liberadora".

No queremos minimizar el impulso renovador de Medellín en la vida interna de la Iglesia, como la educación liberadora, las comunidades de base, etc. pero debemos reconocer que son términos de incipiente contenido real a pesar de su proyectiva transformadora. Porque ese impulso renovador tiene tales condicionamientos estructurales, si se deja intacto el status sociológico interno que, aún obviado el problema nada menor de la conversión personal de los agentes de la pastoral, pierde necesariamente su dinamismo.

La relación de dominación entre los hombres sólo podrá ser predicada como la "buena noticia" para nuestro continente por una Iglesia fraternal, carismática y que como Cristo sepa rechazar la tentación del poder, aún con el riesgo de sacrificar algunas formas de sus instituciones tradicionales.

El análisis lúcido sobre la realidad histórica de la sociedad latinoamericana debió ser acompañado por un análisis igualmente profundo sobre las estructuras internas de la Iglesia con sus correspondientes opciones.

En segundo lugar, era previsible la difícil viabilidad de que la Iglesia, en su conjunto, se pusiera en marcha por el camino señalado en Medellín, porque no se dió ni la explicitación, ni la coherencia teológica que, en definitiva, rigen las superestructuras.

Medellín presentó una intuición básica y luminosa para hacer una lectura cristiana de la realidad latinoamericana, que fué el fermento de la "teología de la liberación". Su visión sobre la dimensión social y estructural del pecado y la gracia; su análisis histórico, iluminado por la Historia de la Salvación, que lleva a reformular la fe en la dimensión de nuestra situación concreta etc. fueron intuiciones que impulsaron la marcha de una teología en-

carnada en América Latina. De allí partió la "Teología de la Liberación", contra la cual se hace hoy una cruzada sin discriminar lo válido de lo cuestionable.

Pero, de hecho, en los documentos de Medellín existe sólo una desideologización incipiente de la Teología. No podemos pensar a Dios, la gracia, el pecado, etc. ni con categorías ahistóricas, ni en una dimensión ideológica privatizante que, en último análisis, respaldan un status quo que, por otra parte, define como empecinado y del que debemos liberarnos. Más que los términos, las imágenes subyacentes de la teología, en la que se mueven los documentos de Medellín, no corresponden con las intuiciones, liberadoras. Este impulso y freno simultáneos no es de extrañar que se exprese en la pastoral y que dé pie a actitudes contrarias.

En tercer lugar, con Medellín pasó algo similar al impacto sorpresivo con que el pueblo fiel, en su mayoría, recibió en nuestro continente el "aggiornamento" del Concilio Vaticano II. No hubo tiempo suficiente, ni participación en las comunidades cristianas para reubicar un cristianismo sociológico, o mejor, para madurar en la fe, de forma tal que las nuevas líneas pastorales y sus opciones concretas se convirtieran en metas aceptables. En esto, no poco interviene un cristianismo domesticado e ideologizado que hace que muchos cristianos sólo con oír el nombre de Medellín se pongan en guardia.

Si a esto añadimos el vigilante temor a los desvíos y la cautela, que mella los impulsos, de parte del gobierno central tendremos un panorama interno de la Iglesia, que nos explica por qué estamos tan lejos de Medellín. Cuántas advertencias regocijan a quienes por conveniencia quieren ignorar a Medellín! En qué proporción los nuevos Obispos promocionados después del 6 de setiembre de 1968 no se distinguen por su sintonía con Medellín! Cuántos documentos del gobierno central frenan la reexpresión de la fe en los condicionamientos históricos! Valga un ejemplo: desde Medellín se impulsó la creación de pequeñas comunidades de base. Desde Roma los once capítulos que regulan su liturgia ignoran la dinámica interna de un grupo, el proceso de maduración cristiana, la vivencia de la fe que debe culminar expresándose litúrgicamente. Sólo

A este panorama interno de la Iglesia se podría añadir el proceso histórico posterior a Medellín. En cinco años mucho ha cambiado en el contexto latinoamericano. Se han develado intenciones, las situaciones internas de muchos países se han radicalizado. Y por ello podríamos decir que hoy como nunca esos Documentos de la Iglesia latinoamericana, refrendados por la autoridad Pontificia, tienen vigencia, y son un llamado a la reflexión madura de los cristianos y a su actitud creadora en la construcción, junto a los demás hombres, de la sociedad temporal.

Sigue el desafío de Medellín.

PERSPECTIVAS DE DIALOGO

SE PUEDE CREER EN UNA IGLESIA REVOLUCIONARIA?

(Rasgos de una historia muy contemporánea)

HERNAN PARADA

I. — UNA CLAUSURA EUFORICA

Hace exactamente cinco años se concluía en la ciudad de Colombia, Medellín, un miniconcilio de los obispos católicos latinoamericanos. Se terminaban así dos trascendentales semanas de trabajo, que habían sido larga y cuidadosamente preparadas. En lo alto de la colina Loreto, dominando un maravilloso panorama, el Seminario —Sede de la Conferencia— daba muestras de intensa actividad. 150 Prelados, más otros tantos "Expertos" y sacerdotes, comenzaban a cruzar el ancho portalón y los vehículos descendían, rápidos, por una avenida que zigzagueaba entre bosques de pinos, en dirección a la ciudad. Un grupo de rezagados conversaban aún, junto a la entrada. Entre maletas y valijas atestadas de documentos y "Conclusiones" expresaban un contento eufórico. Uno, en particular, se destacaba por su entusiasmo ante el éxito innegable. Un poco más allá, otro, de emociones más sobrias, hace un gesto al vecino, e indicando los hinchidos portafolios apunta: "Y pensar que no sospecha que ahí dentro lleva una bomba!"

Cuál había sido el camino recorrido para llegar a la fabricación del artefacto?

II. — UN VIAJE FANTASTICO: EN UNA DECADA, VARIOS SIGLOS

a) El Mundo y muy en particular América Latina están lanzados a una velocidad supersónica por los espacios de la Historia. Evoque-

mos ese mundo tan curioso, extraño y sobre todo tan pretérito que fue la década del 50. El "boom" de post guerra facilitaba las cosas a nuestro Continente. Incluso europeos llegaban a afirmar que estábamos "entrando en escena". En ese contexto de relativo optimismo, las afirmaciones básicas de una "**doctrina social de la Iglesia**", con características ético-pietistas, podían bastar para un discreto equilibrio. 1958 fue el año del fallecimiento de Pío XII. Con él se cierra una época.

b) El planteamiento de una revisión integral, querida, presentada o simplemente lanzada por Juan XXIII, coincidió con la aparición de los planes de "**Desarrollo**".

La década del 60 vivió transida con esta esperanza. En 1961 el presidente Kennedy lanzó la "Alianza para el Progreso". No podía producir las transformaciones deseadas: al contrario, robusteció económicamente estructuras indeseables. Paulo VI formularía tersamente la explicación, cuando, dos años después en "Populorum Progressio", sin referencia a ningún caso concreto, insistiría en lo inútil que resulta todo desarrollo económico que no va acompañado de la correspondiente transformación de los marcos sociales; cuando una mayor afluencia de riqueza se limita a hacer más ricos y poderosos a los que ya lo son.

La Iglesia acompañó la inquietud desarrollista y la esperanza correspondiente. Las expresiones concordes con este pensamiento y esta línea encontraron su más alta y oficial expresión en el Documento sobre "Desarrollo

e Integración de América Latina", producido por la reunión del Celam, en Mar del Plata (1966).

c) Por aquellos mismos años, en que el Magisterio refrendaba tan generosamente la opción por el Desarrollo, comenzaban los científicos sociales a esbozar la teoría de la **"Dependencia"**. Y se comenzaba a hablar de **"Liberación"**, como la única terapia adecuada, a los males que el nuevo enfoque ponía en descubierto.

Medellín vino a ser entonces, si no la credencial explícita de la "Dependencia", por lo menos y ciertamente, la carta de ciudadanía de la "Liberación" y la apertura a opciones revolucionarias.

III. — UNA CIERTA TEMÁTICA TRADICIONAL

No se debe pensar que la respuesta de los obispos del Continente en 1968, a los muchos males de una dependencia neo-colonial podía, por sí sola, transformar, mágicamente, al sector latino del Tercer Mundo.

Nuestro "cristiano" Continente seguía viviendo, un poco, a su manera. El 2 de octubre del mismo año 1968, días después del acontecimiento comentado, la matanza en la plaza de "las Tres Culturas", en la capital de México, dejaba un saldo hasta hoy "indeterminado" de víctimas; represión que permitió, una vez afianzado el "orden", proceder a la pacífica inauguración de los Juegos Olímpicos.

En la noche de ese mismo día, en la capital del Perú, un movimiento militar expulsaba al Presidente constitucional Fernando Belaúnde.

El gobierno del Brasil, poco antes de finalizar el año, echaba, por su parte, un quinto cerrojo a la máquina militar de represión, suprimiendo hasta los últimos restos de una apariencia democrática. El Presidente Costa e Silva explicaba que la "campana anti-gobierno en las escuelas, la participación del clero llamado progresista y de ciertos vehículos de comunicación social en la deformación de las hechos demuestran la existencia de un movimiento revolucionario".

La "Gran Prensa" del área que ignoró prácticamente Medellín, seguía ignorándolo. Y cosa curiosa: aún la prensa especializada parecía girar, masivamente, en torno a la Encíclica "Humanae Vitae", sobre control de la Natalidad. Si los Comunicadores Sociales tuvieran a veces, un más penetrante sentido de la Historia...!

IV. — PERO ALGO EMPIEZA A CAMBIAR

Un gran teólogo latinoamericano ha dicho que "Medellín fue, en los últimos años, la más **coherente**, la más **entusiasta** y la más **comprometida** de las reuniones episcopales.(1)

No es de extrañar entonces, que, pese a los obstáculos no ignorados con que debía chocar, su influjo positivo de renovación haya comenzado a palpase.

El laico comprometido, sabe ahora donde puede fundamentarse, en la difícil lucha por la justicia. Y cuando llegue el duro trance de no encontrar comprensión, aún de su propio Pastor, podrá sin embargo, sentirse apoyado. Un militante se preguntaba con razón: ¿A quién debo obedecer, a **mi** obispo o a **mis** obispos?

Es indudable que un influjo renovador de trascendencia ha de ir ganando paulatina vigencia, a través de pequeños grupos iniciales. En esto, la pequeña Bolivia puede servir de ejemplo esclarecedor.

Un grupo de reflexión cristiana de los universitarios de ese país establece lo siguiente: "En el momento actual, el gobierno de Banzer se enfrenta contra un nuevo enemigo: el ala progresista de la Iglesia".

"El Concilio, Medellín y los últimos documentos de la Iglesia —continúan los universitarios— han logrado renovar las ideas teológicas de gran parte del Episcopado y del clero que trabaja en Bolivia".(2)

Hay algo que desconcierta, a quienes estaban acostumbrados a sentir el apoyo del "aliado tradicional".

El 1ro de mayo del año pasado, el Prefecto del Departamento boliviano de Santa Cruz, en

1. J. L. Segundo: "Acción Pastoral Latinoamericana". Buenos Aires, 1972, pag. 49.
2. Perspectivas de Diálogo, No. 66 (VIII.1972), pag. 184.

una gran reunión de masas, arengaba al pueblo a quien se creía llamado a defender "de los bandoleros que se esconden en la impunidad de una sotana guerrillera".

Y blandiendo un libro —se trataba del texto escolar "Liberación" que usaba en sus clases el P. Oscar Dewulf, O.M.I.— añadió con tono indignado, como recalcando lo inconcebible: "Vean lo que se lee aquí: "No ha dejado de ser ésta la hora de la Palabra; pero se ha tornado, con dramática urgencia, la hora de la acción". (3)

Lo que en realidad encendía la ira del Señor Gobernador era, sencilla y simplemente, una cita tomada de la "Introducción" a las "Conclusiones" de Medellín. (Nº 3)

En esta misma línea y a fin de aportar un segundo y último ejemplo, resulta de interés mencionar una instancia análoga, acaecida en Paraguay.

El 27 de Febrero de 1971, el sacerdote uruguayo Uberfil Monzón, Apesor del Departamento de Laicos del Celam, era raptado en el aeropuerto de Asunción, al tocar tierra paraguaya el avión que lo conducía.

Cuando recobró su libertad, pudo dar a conocer los variados procedimientos de tortura a que había sido sometido, añadiendo de paso que sus torturadores estaban muy al tanto del nuevo mensaje de la Iglesia. "En varias oportunidades me lo dijeron con claridad: fíjese en lo que se ha dicho en Medellín; eso es revolucionario, no puede ser". (4)

Los pequeños núcleos de cristianos más concientizados han podido formular planteamientos muy explícitos, precisamente porque la reunión decisiva de 1968 les proporcionaba una base segura para ello. Un buen ejemplo es el "Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo" (Santiago de Chile, Abril de 1972) donde, si bien el Documento Final no contiene citas de Medellín, sus "Conclusiones" son, sin embargo, un paso adelante, progresivo, coherente y explicable a la luz de premisas ya oficialmente establecidas. (5)

Esta nueva visión cristiana que empieza a emerger a través de grupos minoritarios, posee la gran ventaja táctica de que los núcleos conservadores no puedan monopolizar la religión en su provecho y para los fines que ya se adivinarán. "El hecho de que los reaccionarios —dice Hugo Assmann— se sientan cada vez más desautorizados a hablar en nombre del "cristianismo" les duele profundamente. El Presidente Aliende lo dijo muy claramente: "no han podido utilizar este recurso", de explotar el sentimiento religioso". (6)

V. — UN CAMINO DIFÍCIL

Un primer obstáculo en el camino, ha sido la ignorancia del real mensaje católico de hoy día. Citemos un caso. En el mes de Diciembre pasado se reunió en Caracas la XV Asamblea Nacional de la "Asociación Venezolana de Educación Católica" (AVEC). Fue una imponente convocatoria a la que asistieron 600 Delegados.

"A los 4 años de Medellín", el cronista de esta reunión de Educación, concluía responsablemente que la "Asamblea de la AVEC puso de manifiesto con mayor claridad, que los Documentos de Medellín son explícitamente rechazados por algunos y desconocidos por otros". Y a manera de ejemplo irrefutable trae la cándida confesión de algunos participantes. "Comisión Nº 2. Los componentes de la Comisión respondemos... que desconocemos lo que es la educación liberadora y su metodología". (7)

Méjico, bien podría constituir otro ejemplo significativo. En este gran país de la "Revolución Petrificada" y donde el clero parece tener un elevado status económico y por consiguiente una prisa sólo relativa en las reformas profundas, el nuevo mensaje no ha podido morder en la realidad. La influencia del pensamiento de Medellín —dice un autor mejicano— "ha sido casi nula". (8)

3. Perspectivas de Diálogo No. 65 (VII-1972), pag. 160.

4. Perspectivas de Diálogo No. 52/53 (IV-1972), pag. 54.

5. Por lo demás, los discursos inaugurales de Monseñor Méndez Arceo (Cuernavaca) y de Gonzalo Arroyo hacen repetidas menciones de la Conferencia de 1968.

6. Hugo Assmann. "Los cristianos revolucionarios aliados estratégicos en la construcción del Socialismo", en "Contacto", Méjico, Año 9, No. 1 (II-1973), pag. 19.

7. Ricardo Herrero-Velarde: "A los 4 años de Medellín", en "Sic", Caracas, No. 351 (I-1973), pag. 19.

8. Rafael Mondragón, "Iglesia y Pueblo en Méjico", en "Contacto", Méjico, Año 8, No. 3 (IX-1971), pag. 48.

Y agrega lo que podría ser un diagnóstico casi general para el Continente: "Las corrientes de protesta social están perfectamente bien delimitadas y quedan relegadas a individualidades o pequeños grupos aislados, o en búsqueda incipiente". (9)

El temor debe contarse también entre los factores que dificultan la aceptación de un cristianismo revolucionario, o de ruptura, como lo es el expresado en la Conferencia de 1968.

El "orden establecido" ha estrechado en tal forma las cadenas de la "dominación ideológica", que, a veces, los más llamados a levantar banderas de la Liberación, son, precisa y dolorosamente, quienes se retraen y marginan de lo que debiera ser y es su propia lucha. Por ejemplo: haga uno la experiencia de leer y explicar ante una audiencia de obreros "cristianos", esa afirmación de los obispos latinoamericanos, donde se constata que los grupos y sectores dominantes "califican de acción subversiva todo intento de cambiar un sistema social que favorece la permanencia de sus privilegios" (10) y se verá, de inmediato, una reacción medrosa y desconfiada.

Ese mismo temor a desafiar lo "establecido" es lo que a veces lleva a los mismos jerarcas a pagar un alto precio por la protección de las autoridades, a las estructuras e "instituciones" católicas, que son las que "aseguran" la fe precaria de nuestras grandes masas semi-evangelizadas. Cuantos dictadores caribeños, que conculcaron los más elementales derechos humanos, no tuvieron —o sólo muy a última hora— la oposición de una jerarquía defensora de los grandes valores cristianos.

Por eso, en muchos casos, los propios signatarios de Medellín no han sentido ninguna prisa en realizar lo que habían suscrito. Porque "una cosa es hacer declaraciones comprometidas en un lugar neutro y otra comprometerse con sus propias declaraciones allí donde se ejercen las presiones y las amenazas". (11)

VI. — ¿UNA LLAMA QUE SE APAGA?

Esa misma prudencia, que teme enajenarse la útil simpatía del poder y la poderosa simpatía del "orden" ha conducido a los jerarcas aún más lejos: a desinteresarse del revolucionario Mensaje del 68. Dice un teólogo del Continente: "He recorrido todos los países de América Latina y en todas partes, sin excepción, he oído a los Obispos afirmar lo mismo: las "Conclusiones" de Medellín son magníficas; pero no se las puede aplicar entre nosotros". (12)

Esta afirmación de alcance global, no excluye la posibilidad de sectores minoritarios de Iglesia que sigan defendiendo el Gran Mensaje. Pero es indudable que el clima ha cambiado y sigue cambiando.

Es un obispo, autor de una de las 7 "Ponencias" de la Asamblea Episcopal del 68 y actual Presidente del Departamento de "Misiones" del Celam, quien este año ha dado la voz de alarma. "Del lado de la jerarquía católica —dice Monseñor Samuel Ruiz, de Chiapas, México— parece irse extinguiendo el ardor profético de Medellín. Es todavía más doloroso constatar que, en áreas más elevadas de la Iglesia, se va dando, igualmente, un viraje hacia posturas que hacen de Medellín tan sólo un documento". (13)

Y acota un teólogo: "Se ha retrocedido, si no en cuanto a la realidad anterior, por lo menos en cuanto a la radicalidad de las afirmaciones episcopales hechas en esa ocasión". (14)

Y otro concluye: "Se puede comprobar una elegante vuelta atrás". (15)

Creo que todos los que recibimos el impacto esperanzado de la Reunión Continental de hace 5 años, tuvimos, tiempo atrás, otro impacto pero éste negativo. Cuando se reunió en Roma el Sínodo de Obispos de 1971, tuvieron los latinoamericanos la ocurrencia de ofrecer una Conferencia de Prensa por T.V.. Fue

9. Id., pag. 53.

10. Documento de "Paz", No. 5.

11. J. L. Segundo, op. cit., pag. 50.

12. Informations Catholiques Internationales. No. 420 (15-XI-1972) pag. 18.

13. "Los cristianos y la Justicia en América Latina". Conferencia en "Cicop" (II-1973).

14. J. L. Segundo, op. cit. pag. 50.

15. A. Assandri, en Perspectivas de Diálogo. No. 67 (IX-1972) pag. 197

una impresión penosa. Parecía una Iglesia vieja y que no tenía nada que decir. El sacerdote Arturo Paoli, que trata de seguir las huellas de Charles de Foucauld, le escribía a su amigo Monseñor Pironio y con amable franqueza, refiriéndose a la Conferencia de Prensa, le decía que "daba la imagen de una Iglesia atada al mundo que termina, a estructuras aún en pie gracias al sostén de las armas y de la banca, pero históricamente muertas". (16)

VII. — ¿AGUA EN EL VINO DE MEDELLÍN?

El año pasado la oposición se hizo manifiesta. Diversas publicaciones (17) comenzaron a difundir un escrito atribuido al Padre Roger Vekemans, en el cual se analiza una "de las corrientes ideológicas más arrolladoras de la hora de América Latina". Y esta resulta ser la que se expresa en la "sedicente Teología de la Liberación"; la cual "ha logrado penetrar ya algunos centros nerviosos de la propia Iglesia Institucional. Y lo más triste es que, frente a esta embestida, brutal, e inescrupulosa, no se percibe sino reacciones dispersas y episódicas".

Parece ser que los autores de esta anticruzada han logrado superar "lo disperso y episódico".

En efecto, a fines de Noviembre del año pasado, el Celam realizó su estatutaria reunión anual, la cual tuvo lugar, esta vez, en Sucre (Bolivia). La ocasión era importante. Procedía elegir al nuevo Presidente de la Institución, cargo que recayó en Monseñor Eduardo Pironio. Como Secretario General, puesto que de-

jaba vacante el nuevo Presidente, resultó elegido el Obispo Auxiliar de Bogotá, Monseñor Alfonso López Trujillo, "conocido por su espíritu pre-conciliar". (18)

En Sucre se decidió realizar amplios cambios estructurales intracelámicos: Departamentos que se fusionarán; otros, se fusionarán y pasarán a depender directamente del Secretariado General. Los 4 "Institutos" del Celam (Pastoral, Quito, Catéquesis, Santiago y Manizales; Liturgia, Medellín), también deberán fusionarse y, según se dice, pasarán a depender de alguien que ofrezca "garantías".

Un aspecto muy concreto de esta reorganización depuradora es que ya han salido de la sede central del Celam en Bogotá, varios de sus más eficientes funcionarios y a quienes mayor participación cupo en la preparación y desarrollo de la histórica Conferencia de 1968.

En la historia que hemos tratado de esbozar, a través de rasgos que —creemos— son significativos, habrá la apariencia de un ciclo que se cierra.

Esta luz que se encendió en Medellín —y harto se habló de ello en la Conferencia misma— podrá frustrar a los que la acogieron entusiasmados?

La Iglesia que impulsó a sus hijos al compromiso liberador podrá abandonarlos a sus propios riesgos?

16. Carta del 22/X/1971, en *Perspectivas de Diálogo* No. 60 (XII-1971), pag. 284.

17. Confer. v. gr. *Perspectivas de Diálogo* No. 63 (V-1972) pag. 82 y ss.

18. *Informations Catholiques Internationales*, No. 428 (15-III-1973), pag. 12.

• **MEDELLIN:**

PROBLEMAS DE INTERPRETACION

JOSE COMBLIN

En la Iglesia, todos los discursos son susceptibles de dos interpretaciones: una literal y otra espiritual. Lo que la Tradición aplica a la exégesis de las Sagradas Escrituras, es aplicable también a todos los discursos y todas las palabras que interpretan con autoridad y autenticidad el mensaje de Jesucristo. Los textos publicados por la conferencia episcopal de Medellín con la aprobación de la Santa Sede pretenden aplicar auténticamente las palabras de la Biblia a la vida y la situación de los cristianos latinoamericanos. Ellos también pueden ser entendidos en un sentido literal o espiritual.

ooOoo

El sentido literal es un sentido limitado. Lo determina el contexto externo e interno. El sentido literal es el sentido concreto, el pensamiento concreto y limitado que los autores tuvieron en mente al redactar los documentos. Su alcance no va más allá de las circunstancias externas de la conferencia de Medellín. Los obispos reunidos en Medellín estaban en un contexto histórico bien delimitado. Después de cinco años, podemos constatar que el contexto histórico de 1968 pertenece a la historia y lo que los obispos pudieron pensar en 1968 pertenece a la historia y puede ser estudiado como fenómeno histórico. Seguramente ninguno de ellos piensa hoy día exactamente lo que pensaba en aquel tiempo. Sin duda, al procurar evocar lo que pensaban en aquel tiempo, todos o casi todos proyectarían en el pasado lo

que están pensando en 1973, en parte por lo menos. Por eso, los historiadores tienen más título que los mismos participantes para reconstruir auténticamente el sentido literal de los documentos. Ellos pueden aplicar los métodos críticos a los textos y a los testimonios orales de los participantes. Ellos saben que los obispos son también hombres y sufren el influjo de todos los factores que actúan en la psicología humana: idealización del pasado, anacronismo, confusión de fechas, proyección de preocupaciones presentes en el pasado, etc.

Ese sentido literal constituye una respuesta a los problemas planteados en el año 1968 a partir de la situación de entonces. No constituye una respuesta ni una definición de actitud en las situaciones nuevas que han surgido desde entonces. Ahora bien, siempre se puede percibir en la Iglesia, y también después de Medellín, una tendencia a encerrar el impacto de los textos dentro de un sentido literal. Con el tiempo, el sentido literal entrega siempre menos contenido de actitudes y modelos concretos. Las respuestas dadas no encuentran ya campo de aplicación porque el campo en que actúa la Iglesia ha cambiado. Los textos quedan como huellas del pasado, como signos edificantes de la actuación de la Iglesia en el pasado: se transforman en argumentos apologeticos. Se citará Medellín para demostrar que la Iglesia está siempre actualizada y siempre ofrece respuesta adecuada a los problemas contemporáneos. Pero después de esa argumentación apologetica, los textos ya no tie-

nen aplicación práctica. Su colaboración no impide y sí ayuda la mantención de las estructuras, instituciones y formas de actuación tradicionales. El sentido literal sirve siempre a la mantención del pasado.

Por otro lado, el sentido literal restituye las intenciones concretas que tenían los obispos en aquel momento. Ellos pensaban en modos concretos de actuar y sus temas teóricos encubrían modelos concretos de acción. Ahora bien, después de cinco años se puede constatar que diversos modelos, varias formas de actuación presentadas en aquel tiempo, ya no son factibles. Evocar el sentido literal es querer encerrar a la Iglesia dentro de formas del pasado, y transformar un cierto pasado en modelo obligatorio. El sentido literal constituye un legalismo, al proponer como obligatorios modelos de acción que ya casi no son aplicables y se proponen o se mantienen jurídicamente para impedir la actuación dentro de cuadros nuevos. El sentido literal sirve para mantener instituciones que cierran el paso a la imaginación creadora.

Citemos dos ejemplos. Medellín imagina a las comunidades de base dentro de la parroquia, como una subdivisión de ella. Con eso, aún sacerdotes que no quieren absolutamente promover a las comunidades de base, pueden argumentar para oponerse a la formación de tales comunidades que ellas no se adaptan ni se someten a sus imperativos de párrocos. Esa sumisión a los párrocos será invocada para paralizar el movimiento. De hecho, Medellín no había previsto ni pensado los antagonismos que hay en la teoría y en la práctica entre las comunidades de base y el sistema parroquial. Se pueden usar los textos de Medellín para impedir o limitar la búsqueda de nuevas formas institucionales: el antagonismo ha llevado a un estancamiento. Prácticamente, el sistema pensado en Medellín puede revelarse inaplicable y la mantención del sentido literal tiene por resultado (a lo mejor, por finalidad también), la neutralización de todas las iniciativas para cambiar el modelo de presencia de la Iglesia local en la sociedad de hoy.

Sucede lo mismo en el caso de la concientización. Hasta 1968 frecuentemente se podía aplicar métodos de concientización en forma separada de la actividad política y dentro de las libertades de un régimen liberal. En 1973 la situación ha cambiado de tal modo que toda concientización aparece mucho más subordinada a la actuación directamente política. En ese caso, se puede invocar Medellín para cerrar el paso a todas las formas de concientización que llevan a una actuación política o a rechazar toda concientización por el peligro de confusión posible.

Apegarse al sentido literal consiste en querer aplicar lo que ya es inaplicable, y, por lo tanto, en concreto, mantener los modos de actuación tradicionales.

El sentido literal o histórico, por sí mismo y aislado de la interpretación espiritual, lleva a la conservación del pasado, dando armas al legalismo que pretende encerrar la pastoral dentro de lo establecido.

ooOoo

Lo anterior no vale solamente para la Iglesia cristiana, sino para todas las sociedades que se basan en documentos auténticos y en textos cargados de autoridad. Lo específico del cristianismo, al revés, la concepción de un sentido espiritual. El Espíritu es fuerza de novedad y de superación del pasado. Si el Espíritu deja algo de sí en un texto, cómo puede ser esa inscripción compatible con la naturaleza? Cómo puede el Espíritu escurrirse en un texto necesariamente limitado y fijado dentro de los cuadros de una época? Ahora bien, la doctrina católica postula que la Biblia es un libro inspirado por el Espíritu y profesa que los documentos auténticos de la jerarquía, aunque no inspirados, están revestidos también de una cierta marca espiritual.

Lo que el Espíritu pone en un texto no es una "ley" suplementaria, una prescripción, ni una institución nueva al lado de otras más antiguas. El Espíritu ilumina a los cristianos en su actuación concreta. Su im-

pacto se dirige no a los principios abstractos, sino a los actos concretos y únicos de la existencia. El Espíritu pone en los textos un estímulo, una exhortación, una luz que otorga justamente a los cristianos la capacidad de superar al pasado, de seguir el amor más que a la ley. Por supuesto, San Pablo recuerda y enseña que los carismas del Espíritu han de someterse al discernimiento de la Iglesia y del colegio apostólico. Sin embargo, ese discernimiento no es una función de sustitución: la misión de discernir los carismas y las inspiraciones no es la misión de suprimir, ni de reemplazar esas inspiraciones.

Dentro de ese concepto, lo que hay en el Nuevo Testamento no constituye una manera de vivir más perfectamente la ley del Antiguo, aunque la tentación de los cristianos haya sido siempre la de reemplazar a la Iglesia de Jesucristo por una nueva sinagoga. El texto espiritual de la Biblia tiene por finalidad la superación concreta de la ley antigua por la invención y la creación del amor. De la misma manera, los documentos de Medellín no pretenden definir un nuevo código, ni fundar nuevas instituciones. Lo que es espiritual en ellos pretende sugerir la invención de nuevas actitudes de los cristianos, pretende abrir las puertas del porvenir, lanzar a los cristianos en la búsqueda de nuevos caminos más allá de lo establecido. De ninguna manera su impacto puede reducirse a la definición de algunos métodos concretos o algunas respuestas concretas a algunos problemas del tiempo. Liberar a la Iglesia de sus inclinaciones por la sinagoga, de su temor al porvenir y de sus ataduras a lo establecido, tal es la intención permanente del Espíritu. Las aplicaciones particulares dadas en 1968 son indicaciones, insinuaciones y aperturas para suscitar una creatividad nueva y buscar los caminos de la caridad en todas las situaciones que el porvenir debía revelar. Los Obispos no podían prever en 1968 los problemas de 1973. Lo que hicieron fue una liberación de la Iglesia apegada a formas tradicionales de actuar en un momento en que un mundo nuevo

requería —mejor dicho: iba a requerir— respuestas nuevas.

Comprender el sentido espiritual es percibir el estímulo, el impacto global, entrar en la liberación del pasado que permite buscar con creatividad lo nuevo que requieren las señales de los tiempos. La invención de respuestas nuevas no tiene por qué permanecer dentro de los límites estrechos de lo que fue previsto por el sentido literal, si el Espíritu quiere justamente emancipar a los cristianos de límites demasiado estrechos. Si los textos vinieran a definir tal modelo de comunidad de base o tal forma de concientización, serían apenas determinaciones canónicas y no textos espirituales. Más allá de los proyectos particulares que los Obispos querían autentificar, había en Medellín una intención espiritual más profunda y de alcance más permanente. Había una voluntad de caminar más allá de lo establecido, buscando el contacto y el encuentro con un mundo nuevo, todavía no evangelizado, con un continente joven todavía no cristianizado.

Si fue realmente así, el sentido espiritual nos obliga a renovar y a descubrir de nuevo la inspiración de Medellín en las circunstancias nuevas en que estamos. La fidelidad al sentido espiritual será un esfuerzo para recrear el impacto, rehacer el efecto liberador de Medellín en una nueva etapa de la historia del continente.

ooOoo

En qué 1973 es diferente a 1968? Realmente hay una diferencia muy grande. En 1968 triunfaba en el pensamiento social latinoamericano la teoría de la dependencia y el concepto de liberación parecía encubrir un programa de emancipación. Habían descubierto la esencia del mal y su raíz. Ahora ya no sería tan difícil el tratamiento. La liberación podía aparecer como camino abierto en la Iglesia, se juntaría con todas las fuerzas auténticamente humanas. Había un cierto optimismo de la liberación. Desde entonces se ha producido una radicalización

siempre más extensa de la sociedad en dos fuerzas cada vez más antagónicas.

Pocos meses después de Medellín un nuevo golpe militar (13 de diciembre de 1968) iba a radicalizar el modelo brasileño. Este iba a presentarse como cada vez más radical en la opción por la dependencia como camino de desarrollo. Desde entonces, el modelo brasileño se ofrece con una seducción creciente a todas las burguesías latinoamericanas: la integración en el capitalismo occidental se les presenta como la salida más fácil y más feliz y la realidad brasileña es un argumento convincente para ellas. Frente a esa opción de las burguesías en muchas naciones, el concepto de liberación tomó un carácter clasista mucho más fuerte. Al mismo tiempo, el modelo brasileño acentuaba en forma siempre más fuerte su aspecto represivo. La represión a la brasileña va creciendo desde entonces en diversas naciones: Paraguay, Bolivia, Uruguay. No solamente la concepción de la liberación de Medellín no podía reunir la unanimidad de las clases sociales: más aún esa concepción de la liberación estaba condenada a la sospecha de "subversión". Los documentos de Medellín serían ellos mismos considerados subversivos. Con esas condiciones, el hecho de defender la liberación tiene en 1973 un alcance bien diferente: en diversos países es un desafío al sistema establecido, lo que le plantea a la Iglesia el problema de su actitud en una sociedad que rechaza abiertamente sus planteamientos sociales. La fidelidad a Medellín requiere en ese caso la creación de otro modo de ubicarse en la sociedad, lo que se puede efectivamente constatar en el Brasil, siempre más y con más fuerza todavía en 1973.

Frente a esta radicalización de las burguesías se produjo una radicalización de los movimientos populares.

En los países que han adoptado el esquema de la integración en el capitalismo occidental, los movimientos populares son clandestinos y la clandestinidad envuelve un número creciente de actividades. Pero, en otros países movimientos populares

han podido tener acceso al poder y están empeñados en experiencias de cambio social que superan todo lo que se ha visto desde la revolución cubana. Desde 1968 venció la Unidad Popular en Chile y el Movimiento Peronista en Argentina. El poder militar tomó la iniciativa de los cambios en el Perú, en Panamá y hasta cierto punto en Ecuador. Con eso la liberación deja de ser tema de discusión o de especulación teórica para adoptar un rostro bien determinado y obliga a la Iglesia a definirse frente a algo concreto. Ese desafío obliga a dar un contenido preciso a las proclamaciones de Medellín. Entre dar su adhesión a un programa abstracto y tomar posición en una lucha muy determinada, hay una diferencia sensible.

En 1968, todavía se podía pensar en acción social de la Iglesia dentro de los cuadros de obras de "promoción popular". Con la concientización como metodología, las obras de "promoción popular" quedaban a la mitad del camino entre los movimientos de Acción Católica y los movimientos políticos. Buscaban resultados de transformación social profunda sin compromiso formal con partidos políticos. Con ellos, la Iglesia podía ejercer un influjo en la política de cambio social y en la liberación, sin vincularse con ninguna ideología de ningún partido político. Más aún, esas obras de promoción popular podían pedir la integración dentro de los programas de gobierno manteniendo a la vez la autonomía que la Iglesia siempre reivindica para sus actividades propias. La Iglesia pensaba en esa forma: poder colaborar con los proyectos de liberación y creía que su colaboración podría ser acogida con reconocimiento y gratitud por los gobiernos.

Desde 1968, cada vez más, las obras de promoción social montadas por la iniciativa de la Iglesia se encuentran en un callejón sin salida. Por un lado, los sistemas represivos no las toleran y tratan de destruirlas sin provocar una ruptura total con la Iglesia (ver la historia de la destrucción del MEB en Brasil). Por otro lado, los gobiernos populares pueden difícilmente tolerar movi-

mientos paralelos que tienden a polarizar fuerzas de oposición (choques entre "obras" cristianas de promoción social y los movimientos y las iniciativas de la UP en Chile). Todo indica que el espacio propio de la acción de la Iglesia ya no podrá ser ocupado por las obras católicas de concientización y promoción social. La fidelidad a Medellín lleva a tomar actitudes nuevas. Desde entonces se ha manifestado la especificidad de lo político y la necesidad de una definición entre lo eclesial y lo político: los terrenos mixtos son cada vez más imposibles. Una actuación directa de la Iglesia en la estructura de la sociedad encuentra mucho menos entradas que antes. De allí un nuevo planteamiento de la relación entre la Iglesia y la política.

Finalmente, la doble radicalización latinoamericana ha acentuado o manifestado las tensiones latentes. En Medellín pudo haber, por lo menos, una impresión de consenso muy amplio (a pesar de las resistencias de ciertos sectores del episcopado colombiano). Desde entonces el consenso disminuyó en forma notable o desapareció. Algunos sectores se radicalizaron en una actitud de defensa y trataron de evitar la ruptura con las burguesías, aceptando sus tesis y la misma represión, por lo menos en forma de silencio y resignación. Sacrifican la liberación a la táctica tradicional de actuación al lado de los gobiernos. Para poder actuar junto a los gobernantes, estiman que hay que tolerar muchas cosas. Los católicos burgueses desarrollan siempre más movimientos radicalmente "apolíticos" (es decir, con conciencia de apolíticos). Frente a ellos, otros sectores se radicalizaron al lado de los movimientos populares. Así los movimientos sacerdotales del Tercer Mundo, de ONIS, de los "Ochenta", de los "Sacerdotes para el pueblo", etc. y el conjunto internacional todavía bastante heterogéneo de los "Cristianos por el Socialismo", etc.

De todos modos apareció que las instituciones eclesiásticas y las personas de la Iglesia no son neutrales, no viven fuera de los partidos. La misma comunidad eclesial en

todas sus instituciones está coloreada y marcada por opciones implícitas. Los últimos cinco años obligaron a iniciar el estudio crítico que Medellín había dejado de lado: el estudio de las transformaciones necesarias en la misma Iglesia para que ella pudiera colaborar con una verdadera liberación latinoamericana. Se ha dicho que los Obispos habían examinado con mucho espíritu crítico todos los órganos de la vida social, y habían sido muy discretos en el momento de juzgar a la Iglesia. Desde entonces, la exigencia de un examen crítico de la actuación real de las instituciones eclesiales y de su política implícita se reveló siempre más urgente, y la fidelidad a Medellín obliga a someter a un examen también aquello que Medellín no explicitó. Las mismas tensiones que existen en la sociedad global están inscritas en la materia social de la Iglesia, y los cambios que se exigen en la sociedad, hay que operarlos también en la Iglesia.

ooOoo

Las divisiones que se han producido en la Iglesia, se manifestaron por divergencias en la "interpretación" de Medellín. En realidad, esas divergencias son insolubles a partir del sentido literal. Las situaciones han cambiado de tal manera que el Medellín de 1968 es un fenómeno histórico. Nadie puede pensar y actuar como en 1968. Hay solamente dos interpretaciones posibles: o bien un restablecimiento literal de un Medellín histórico, lo que tiene por efecto no el resucitar una situación superada, sino el de inmovilizar a la Iglesia en su pasado e impedir toda actuación social transformadora; o bien, aceptar una interpretación espiritual y buscar la continuidad con el espíritu de Medellín en las nuevas situaciones que han surgido y que obligan a explicitar muchas opciones implícitas y confusas de entonces. Cinco años que valen una generación. Cinco años que obligan a inventar algo nuevo. Medellín fue un acontecimiento espiritual y no solamente un fenómeno histórico: hay que reactivar constantemente su espíritu.

LIBERACION DEL PECADO Y LIBERACION HISTORICO-SECULAR

————— LUCIO GERA

En el día de ayer ⁽¹⁾ nos hicimos dos interrogantes y desarrollamos una reflexión sobre el primero. Hoy quiero atender al segundo interrogante, que había sido formulado de la siguiente manera: la fe cristiana que es fe en la salvación, entendida como liberación del pecado, implica en sí una actitud de compromiso con el hombre, en su liberación histórico-secular, esto es, económica y política. Antes quiero advertir por qué planteo las cosas así ahora con la formulación dada en este segundo interrogante o sea través de la idea de pecado. El motivo lo dimos el primer día, pero hay un motivo también cercano y local que es el siguiente: la segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, denunció la actual situación del continente latinoamericano con un lenguaje teológico, un lenguaje de la fe, cuando dijo que la sociedad latinoamericana se encuentra en una situación de pecado. A partir de allí, el mismo Episcopado hace un llamado lógicamente para que América Latina se libere de su situación de pecado. Pero de esa liberación del pecado, a la que interpela, deriva Medellín una línea pastoral consistente en el compromiso por una liberación política y económica del continente.

Las bases teológicas de esa afirmación de Medellín es lo que quiero analizar en esta charla; o sea, cómo es posible, que del concepto religioso cristiano de liberación del pecado, derive una pastoral de compromiso en la liberación socio-política; este es el planteo. Y

esto nos lleva a analizar un poco nuestra fe entendida como fe en la liberación del pecado ¿Qué significa esto? En el Evangelio, en boca de Cristo, esa fórmula que nosotros decimos de una manera indicativa: creo en la remisión en la liberación del pecado, en Cristo se da en forma imperativa. Lo que nosotros decimos en nuestro Credo indicativamente, creo en la liberación del pecado, en el Evangelio se dice imperativamente: o sea, como imperativo que el hombre tiene que cumplir en su vida y en su historia. Voy a ser un poquito más difícil, porque llegado a cierto punto teológicamente no encontramos un lenguaje, no encontramos palabras para expresar una zona de experiencia interna de cada uno. Por eso el lenguaje que voy a usar es bastante limitado.

a) El pecado

El pecado, ¿qué es? No es como definición, sino cómo lo experimentamos, cómo lo vivimos. Pecado, tal como nosotros lo experimentamos, lo traducimos a un concepto de acción y de relación. Pecado es una acción. En realidad, podríamos decir que, más allá de eso, es lo que ayer llamábamos "actitud"; pecado es algo anterior a la acción; es una actitud en cuanto disposición afectiva y activa, que es por consiguiente: el aspecto de relación que tiene. Pecado en el lenguaje y la experiencia religiosa es aquella actitud, aquella acción y omisión en la que está en juego la relación del hombre con Dios, solemos decir. Es una acción relativa a alguien. No es una acción puramente individual en el sentido que comienza y termina en nosotros mismos, sino que es una ac-

(1) El autor se refiere a su segunda conferencia (aparecida en PERSPECTIVAS DE DIALOGO, Nº 76, agosto 1973, pág. 152), pronunciada en el Seminario "IGLESIA Y LIBERACION", organizado por el Centro de Estudios "Justicia y Paz" de Buenos Aires. (N. de la R.)

ción puramente individual, del individuo, pero que pone o no pone en relación con otro, en este caso con Dios. Por eso es una realidad relacional; podríamos decir, que es una negativa relación a Dios, una ruptura de relación, una negativa relación. Lo que nosotros llamamos pecado es experimentado por el hombre como una destrucción de relación, como una ruptura. En otras palabras, a veces traducimos a la idea esa experiencia, de que lo experimentamos como "ofensa". El pecado es una ofensa a Dios. En el sentido etimológico, la palabra "ofender", significa: "chocar", "adversar", por lo tanto, "herir", "destruir" a alguien. De modo que el lenguaje refleja que el pecado el hombre lo vive, lo experimenta como una destrucción de algo. Destrucción de una relación, pero no solamente de una relación con Dios, sino de Dios; porque ofender a alguien no es simplemente destruir una relación sino destruirlo a El en alguna medida y, por eso, se destruye la relación. Yo ofendo a alguien, no es que destruya una relación y el otro se queda tranquilo y yo tranquilo; destruyo al otro cuando lo ofendo, lo hiero, lo lastimo. Lo destruyo y por eso se rompe la relación. Hay que poner el acento en el fondo de la experiencia de lo que llamamos pecado: está no solo en la destrucción de relación, sino del otro con el cual estaba relacionado; en este caso de Dios. Bien, si lo que llamamos pecado, es vivido y entendido así, solamente así, yo estoy reflejando sólo una parte de la experiencia. Si solamente fuera eso el pecado, si solamente fuera vivido y entendido así, entonces el pecado sería experimentado como una relación, pero todavía como una relación privada. En ese romper, en ese destruir una relación, porque se lo destruye al otro, se lo ofende a Dios, está en juego una relación privada mía, del individuo, con Dios. Pero no cuenta todo lo demás fuera de mí y de Dios. Lo que es destruido es en todo caso Dios, pero no la humanidad, otros hombres, el mundo, la historia. Así el pecado se manifiesta teniendo un contenido que parecería exclusivamente individual y digamos divino. Yo con Dios. Y así experimentado, es una ofensa de El, una destrucción de

El, y una ruptura; pero todo lo demás seguiría en pie. Cuando yo pecco no atento contra nadie; nadie pierde nada, nadie es destruido, fuera de Dios en todo caso. Podríamos añadir que si el pecado es vivido y entendido solamente como lo venimos explicando, lo que está en juego es Dios pero no el hombre. El es quien es tocado, lo que es destruido, pero no el hombre. No otro hombre, ni tampoco el mismo hombre que peca. Lo digo si entendemos solamente la cosa así; después yo voy a corregir esto. Si entenderíamos solamente así el pecado, como destrucción de Dios, entonces lo destruido por esa acción es Dios y no el hombre que peca. Nada humano es alcanzado en esa acción que llamamos pecado; nada humano está en juego al parecer. Solo está en juego Dios. A no ser que concibamos la cosa diciendo que cuando un individuo peca, es tocado él mismo, el hombre que peca, amenazado; porque Dios, el ofendido, luego lo castiga, se desquita, se venga. Pero esto es un modo falseado de concebir la cosa, algo infantil.

Y aún concibiéndolo así el pecado mismo, la acción pecadora, no aparece como autodestrucción del hombre; de modo que el pecado no aparece teniendo una sustancia trágica, autodestructiva, sino que otra acción posterior, la de Dios que castiga es la que destruye al hombre. No que el hombre con su pecado se destruyera, sino una acción posterior, la de Dios que castiga, lo destruye. Pero el pecado en sí no es una acción trágica autodestructiva, en esta manera de sentir o de ver. Concebir así las cosas es equivalente más o menos a concebir el pecado simplemente como ofensa; esto es, como infracción de una ley.

De esta manera de ver, el mal no estaría en que por la acción pecadora, el hombre es destruido sino en que es destruida la ley a la que el hombre está sometido. El mal que recae sobre el hombre no es el mismo mal que el se acarrea sobre sí, con su acción pecadora sino aquel mal que le sobreviene posteriormente, por parte del legislador que cuida de la ley y castiga su incumplimiento. En esta traducción de la experiencia del pecado hay un gran dualismo, pero entiendo que mucha gente vi-

ve así eso que llamamos pecado, como una acción a la cual sobreviene un castigo, el mal sobreviene después.

En esta manera de vivir internamente las cosas, acontece algo curioso y algo que hay que corregir. El mal en realidad no es el mismo pecado sino el posterior castigo que sobreviene al que peca. Diríamos de otra manera la cosa así: algo estaba mal, algo es pecado porque está prohibido por la ley cuando en realidad es al revés: algo solo puede ser prohibido por la ley porque está mal, porque es pecado. Eso es otra manera de decirlo. Pero la experiencia religiosa del pecado tal como aparece expresada en la Biblia no es exactamente así como acabo de decir. Una de las palabras hebreas con que la Biblia expresa lo que nosotros llamamos en castellano pecado, es una palabra que significa "no acertar". Este señor pecó. Es decir este señor no acertó. No acertar ¿en qué? No acertar en el **sentido**. Por ejemplo pecado es el acto del que yerra al blanco con la flecha. Va a tirar con la flecha y yerra. Eso traduce la idea de pecado. También tiene el sentido de errar el camino, descaminarse, o sea yerra el camino, no da en la cosa, no va a donde quería ir en el fondo. Y lo que está en el fondo de esa palabra que yo les dije "no acertar" es la idea del propio destino, o realización del hombre. El pecar es errar el blanco del propio destino. O sea, errar a lo que realmente realizaría el hombre, errarle a la propia autorrealización. En el fondo es no realizarse; no realizarse como hombre. O hacer una acción en la cual uno no se realiza en ese momento como hombre; se destruye. Acá cambia el significado. Yo antes decía que el pecado es una ofensa, una destrucción de Dios. En el sentido bíblico el pecado es aquel acto con el cual el hombre se autodestruye, fundamentalmente errando a su destino, a la acción, al compromiso, al acto de libertad que debe poner, equivocándose en eso. Por eso es una especie de ofensa, pero como de sí mismo, el hombre se auto-hiere. Y de allí que muchas veces un concepto muy cercano al de pecado en la Biblia sea el de la muerte. Con mucha frecuencia la Biblia dice: el pecado es muerte.

Y esta no sólo en un sentido biológico físico de morir, sino en un sentido experimental, hondo del hombre que vive autodestruyéndose o pone gestos autodestructivos: eso sería el **pecado**. ¿Y por qué dirá el pecado es la muerte? No es solo la muerte que se me impone posteriormente como castigo de mi pecado sino que mi pecado es experimentado fundamentalmente como un acto de no amar. Pecar significa siempre no amar. Ese es el fondo de la experiencia del hombre tal como se manifiesta en la Biblia. En el fondo el pecado es no amar, no amarse uno o no amar al otro. No amar al hombre, donde quiera que se de el hombre, en uno mismo o en otro. No amar: la impotencia, la incapacidad, la renuncia a amar es lo esencialmente autodestructivo en el hombre. Y eso es la esencia de lo que en el lenguaje religioso llamamos el infierno, que es como la honda densidad del pecado. Es el no amar, el no amarse, el acto de no amar, de no amar nada; es el hombre que se odia a sí mismo y a todas las cosas. No consentir entonces, en el fondo, en vivir, en querer hondamente ser y vivir. Es fundamentalmente autodestructivo. Doy un paso más en la reflexión.

Primero empecé diciendo que el pecado es una ofensa contra Dios. Después completamos este punto de vista, añadiendo que se manifiesta también como destrucción del hombre. Ahora, como poniéndome una dificultad a todo esto, me pregunto: si las cosas son así concebidas, acontece que el pecado es experimentado como una destrucción del hombre. Pero aquí puede venir una seria objeción y dificultad a saber: si entendemos así el pecado ¿no estamos secularizando, laicizando la experiencia y el concepto de pecado? Antes en la clásica y auténtica tradición decíamos que el pecado es la ofensa, la destrucción de Dios. Ahora venimos y decimos que el pecado es la destrucción del hombre. Damos al pecado un contenido y una sustancia humana, dramática. Pero la secularizamos; ya no es algo religioso, no es contra Dios, no es la relación con Dios. Ya no es un concepto religioso, ya se ha tornado un concepto secular. Hemos vaciado a la palabra religiosa "pecado" de su propio contenido es-

pacífico y le estamos dando otro contenido, parecería. Uno podría decir: concebir así el pecado como autodestrucción del hombre o destrucción del hombre puede ser simple concepto de ámbito psicológico, equivalente a inmadurez, pérdida de vitalidad y voluntad de vivir; todo eso que es destructivo del hombre. Todo eso es psicológico, pero no refleja el concepto religioso del pecado.

Para obviar esta dificultad y tal vez para poner un poquito más de claridad quiero expresar las cosas entonces, acabar expresando los de esta manera: la escritura, refleja una experiencia humana de pecado según la cual, este, el pecado, es vivido como acción o como actitud por la que se destruye al hombre y "por consiguiente" a Dios. Esa sería la fórmula, me parece, que resume totalmente la cosa. El pecado es vivido como aquella acción o actitud del hombre por la cual se destruye al hombre --a sí mismo o a otro hombre-- y por consiguiente a Dios. Subrayo "por consiguiente" porque es donde está toda la fuerza. Se destruye al hombre donde sea que esté, en mí mismo o en otro. Pecado es siempre algo que destruye al hombre en mí; me mato, me hiero, no quiero vivir, desespero; no solo me destruyo, me anulo, me impido en alguna manera, mato al hombre en mí, sino que no quiero ser hombre, renuncio a serlo: ese es el acto del pecado y es una autodestrucción.

El hombre donde quiera que se de: si se da en el otro, le miento, le quito la verdad, no le entrego la verdad, lo destruyo. Si le quito sus cosas, si le impido, si lo destruyo de alguna manera, entonces peco. Pero digo: se destruye al hombre, y por **consiguiente** a Dios. Es decir, en el acto mismo de destrucción del hombre. Dios queda destruido. No es que haya un acto en el cual yo destruya al hombre y después en consecuencia a Dios. NO. Es el acto en el cual yo destruyo al hombre en mí mismo, o en el otro, en ese acto toco destructivamente a Dios. Dios queda de algún modo destruido; lo afecto, lo hiero, en alguna manera. Pero sucede que Dios no puede ser destruido. Dios en sí mismo, en su ser no puede ser destruido. El

hombre puede hacer cualquier cosa, la más absurda, cualquier pecado, pero en realidad no puede destruir a Dios en su ser. Con todo el inmenso absurdo que puede hacer un hombre, no tocamos, no destruimos a Dios, quien está más allá de nuestro mal. No cabe que Dios sea destruido en su ser, en El mismo: solo cabe que sea destruido en su amor, esto es, en aquello que ama, en aquello que quiere, en el objeto de su amor. Un hombre puede también ser destruido, no en sí mismo, como ser, sino en el ser del otro, del que quiere hondamente. Así también Dios no cabe que sea destruido en sí mismo, en su ser, solo en su amor, en el objeto de su amor que es el hombre, es la obra de Dios, la creación de Dios.

Por eso Dios solo puede ser destruido en el hombre, esto es en su identificación afectiva con el hombre. Esto suscita, como ustedes ven en último término, la impresión de la infinita seriedad con que la Biblia toma al hombre. No es simplemente destruido un ser de la creación, el ser más noble de la creación, la conciencia del mundo, sino que al ser destruido el hombre es alcanzado el misterio mismo que da lugar al hombre; el misterio que da lugar al hombre de Dios. Al ser destruido el hombre, es tocado el fondo originario del hombre y del mundo, su raíz y la destrucción se torna total e infinita. Esto es lo que quiere decir la experiencia honda de lo que es el pecado tal como se manifiesta en la Biblia. Cuando un niño inocente llora de hambre, cuando un hombre hace la tremenda experiencia de lo injusto, de la injusticia, cuando un hombre no es amado sino odiado, acontece algo trágico, no solamente en el niño, en el hombre, sino en la totalidad del ser, incluso en Dios, el seno originario de las cosas y de los hombres. Es tocado todo cuando el hombre, es tocado. Y en cierta manera es destruido el todo, incluso Dios, cuando el hombre es destruido. Y acontece entonces como si a una mujer en el parto le destruyeran al niño apenas este asoma la cabeza. Entonces no destruyen solo al niño sino al seno, a la mujer, al origen de la vida y acontece algo de una sustancia trágica irreparable. Esto no lo puedo decir mejor.

b) La destrucción del hombre

Concluimos lo siguiente: pecado es una acción destructiva del hombre. ¿Y qué es destruir al hombre? Bien, podríamos traducirlo en esta palabra: es impedirlo en alguna manera o sea no dejarlo ser. Y en este sentido no dejarlo ser es oprimirlo, dominarlo, no dejarlo libre para ser. El pecado es destruir al hombre en mí o en el otro. Por lo tanto el pecado es impedir al hombre en mí o en el otro; no dejarme libre a mí mismo o no dejar libre al otro, no dejarme ser a mí, no autorrealizarme, o no dejar ser al otro, entendido ya sea en su aspecto individual o social.

Por consiguiente, lo contrario, "liberarse del pecado" consiste en dejar de impedir al otro, dejar de dominar al otro, dejarlo libre. Liberarse del pecado es liberar al otro, es dejarlo ser. De modo que no es una cosa distinta que yo me libere de mi pecado y que yo deje libre al otro. Es lo mismo, yo me libero de mí, de mi acto destructivo, cuando dejo de destruir a otro precisamente, cuando lo dejo ser, cuando no lo impido. Y esto ocurre de múltiples maneras. Para resumirlas de un modo un poco simbólico podríamos decir dos o tres maneras fundamentales.

En primer término, yo destruyo, impido al otro, en la forma en que un hombre instaura la relación económica la relación del "tener".

Me destruyo, pego, destruyo al hombre que está en mí cuando yo no quiero tener. Cuando yo no quiero tener cosas, o sea, cuando yo no quiero tener alimento por ej., cuando yo no quiero comer. Porque la pobreza en su significación teológica, no significa no tener cosas o no querer cosas, alimento, vestido, etc. De lo contrario, al predicar la pobreza, se predicaría el ideal del absoluto no tener; esto es, de la miseria; del no comer, esto es, de morir: el ideal del hombre sería no vivir y eso seguramente no lo predica el Evangelio. Equivaldría a una especie de voluntad de no vivir y eso seguramente no lo predica el Evangelio que predica todo lo contrario, la honda voluntad de vivir. Sucede lo contrario. Si predicamos el Evangelio predicamos la liberación económica de los hombres, de los pobres, de los más

oprimidos, es decir, predicamos que se les deje disponer de cosas, bienes, vestido, alimento para que puedan vivir. Bajo este punto de vista, —quiero hacer un pequeño paréntesis— me parece muy fallada la crítica que a veces le hacemos a lo que llamamos religiosidad popular; el hombre que va a San Cayetano, que va a Luján, o donde quiera; o que va para pedir trabajo para sí, y comida y alimento para sus hijos. Decimos es un acto egoísta, además es un acto de pedir bienes temporales, pan, trabajo, alimento. Saben, es un acto hondamente religioso. Porque el hombre que pide trabajo, el hombre que pide poder comer todos los días, está implorando vivir y lo que quiere hondamente ese hombre (que lo hará rudamente) a través de su oración, es vivir.

Decíamos que el pecado, esto es, la destrucción del hombre, se puede dar, en primer lugar, en la forma cómo instauramos la relación económica con las cosas. Puedo en esa relación destruirme a mí mismo, o bien destruyo al hombre, al hombre que está en mí, o destruyo al hombre que está en los otros, cuando les impido tener cosas, alimento, vestido, esto es, lo humanamente necesario. La riqueza, el rico en su sentido teológico (como actitud libre ante las cosas, ante los bienes) no consiste simplemente en tener, sino en tener o poseer de tal forma o en tal grado que impide que otros tengan y posean. Es poseer de tal forma que solo afirma su derecho privado a poseer; desconociendo con una actitud acaparadora la destinación radicalmente común de los bienes. Esto lo vemos de una manera bastante clara en lo que es la oración fundamental nuestra, el Padre Nuestro, donde Cristo nos enseña a pedir el pan de cada día. Cristo enseña la pobreza como ideal de vida; pero eso no consiste en no tener el pan de cada día, por eso dice que pidamos el pan para cada día. Pero se trata de pedir y desear el pan que necesitamos para hoy, pero no el que necesitaremos mañana, o en el futuro. Danos el pan que hoy necesitamos, pero no nos des el que no necesitamos para hoy; pues, si hoy acaparamos más pan del necesario, otros quedan sin comer. Entonces no se trata de no te-

ner, sino de tener en forma que otros no tengan. Apunta en el fondo a la idea de ser todos iguales y por lo tanto tener todos del mismo modo: no tener unos en forma desmedida por la que impiden que otros tengan o tengan muy poco. Les digo esto para que vean el sentido realista de Cristo. No es masoquista, que pida no vivir; es el que pide tener pan, comer, etc. En este sentido, en el plano económico del que venimos hablando, liberarse del pecado, de la acción destructiva de otros hombres, es dejarlos libres económicamente, no impedirlos para que posean, y como decíamos la liberación del propio pecado es liberar al otro económicamente, dejarlo tener, no impedirlo tener con una actitud monopolizadora. Ocurre entre los individuos y entre los pueblos. El pueblo que posee de tal forma que no deja poseer a otro es el pueblo teológicamente rico o sea el que caería bajo la condenación evangélica de Cristo: "Ay de los ricos..."

El pecado ocurre también en la forma como se entablan las relaciones sociales, grupales, no solamente por reacción económica. La relación entre hombre y mujer. Y aquí también es una actitud destructiva que impide, que no deja ser. Pero lo que impide en este plano es la decisión, el poder de decisión. Vean que esto es lo más hondo del hombre: el ejercicio de la libertad; se es hombre ejercitando la libertad; se aprende a ser hombre ejercitando la libertad, o sea teniendo decisiones, asumiendo responsabilidad. Y esta destrucción del hombre como destrucción de decisiones puede darse con respecto a uno mismo. Yo me impido tomar decisiones o sea no quiero tomarlas y me destruyo. Más bien me quiero sometido, quiero que otros tomen mis decisiones o acepto que otro las tome en mi lugar, se las paso a otro, no uso de mi libertad, me autodomino, no soy libre de mí mismo; me da miedo, me da angustia, mi libertad. Y por eso cómodamente dejo que la tenga el otro, el padre o la madre, o el hermano o el superior, o el que fuera. Y eso es autodestructivo y por lo tanto es pecado: en eso es destruido el hombre que soy yo mismo. También esto pue-

de darse lógicamente con respecto a otros o sea al grupo, al grupo familiar y al grupo político. El hombre destruye a otros, y en eso peca; acaparando para sí las decisiones, impidiendo a otros el poder de decisión que es la esencia de lo político.

Una sociedad justa no es aquella en la que hay solo una equitativa distribución de bienes económicos, en la que no se impide participar en las cosas, en los bienes, sino que una sociedad justa es sobre todo aquella en la que existe participación en el poder de decisión sobre la convivencia política, sobre el modo de organizar la comunidad política, sobre el destino a darse. Y esto es fundamental y por eso doy una prioridad a la dimensión política. Y considero esencial la socialización de la política y no solo de la economía; o sea, la distribución, la participación en el poder de decisiones sobre el destino del grupo político, de la nación, del pueblo. De lo contrario caeríamos en el famoso despotismo político con el axioma "todo para el pueblo, todas las decisiones en favor del pueblo, pero todas las decisiones sin el pueblo". O sea las tomamos algunos en favor de ellos, pero no las toman ellos; esa es la característica del despotismo político, ilustrado. Y así todo el pueblo es domesticado; reducido a animales que comen bien, pero no a hombres que puedan decidir y que puedan arriesgar. Creo que la experiencia política latinoamericana tiene esta perspicacia en el fondo: más allá de todos los métodos, análisis políticos y sistemas de análisis que usa, tiene la perspicacia de sentir que la esencia del problema del cambio, de la liberación, de la transformación de la sociedad, está en la socialización de la política; en el hecho de que ser hombre es fundamentalmente tener decisiones libres, participar en las decisiones del grupo y no solamente tener pan, no solamente tener cosas para comer.

c) Ser libre, para amar hasta la muerte

Deseo pasar a una última reflexión. Si el pecado consiste en la destrucción del hombre, lo contrario del pecado, esto es, la libera-

ción del pecado, el estar libres de él, no puede consistir sino en la actitud creativa de mantener y construir al hombre: respetar su dignidad, promoverlo a la libertad y a la realización de aquellos valores en que se realiza. Pero todo esto encuentra su raíz en el amor. Liberarse del pecado, como acto personal, consiste en abandonar la actitud destructiva de lo humano y pasar a adoptar una actitud de amor al hombre. Y, por cierto, al hombre que es uno mismo y al que está en los otros. Se trata de no oprimir, de no impedir al hombre que está en mí y en los demás.

¿Qué es, empero, amar? ¿Amarse a sí mismo y a los otros? Tal pregunta puede parecer o muy tonta o muy pretenciosa. Se trata de un argumento que es más bien para callar que no para decir palabras. No obstante, aún sin definir nada, tenemos que sugerir algunas cosas. De lo contrario no accederíamos a un aspecto fundamental de la Liberación, en su sentido cristiano.

Ya dijimos que amarse a sí mismo no es otra cosa que consentir a la vida y querer honda y efectivamente vivir. Por eso es desear **el pan cotidiano, trabajar para obtenerlo, y pedirlo a Dios.** El pan es el símbolo de la naturaleza y de las cosas. De modo que amarse a sí mismo implica la voluntad de estar ligado a la naturaleza, de arraigar en una tierra, de valerse de la técnica y de los objetos materiales como instrumentos para vivir.

Decíamos también que, con mayor hondura, la liberación consiste en el hecho de no ser expropiado de las propias decisiones y del ejercicio de la propia responsabilidad sobre la vida y el destino de uno mismo. No basta por cierto que otros me dejen libre y respeten mis **decisiones, sino que es necesario que yo asuma mi libertad y tome decisiones.** De esta manera no solamente tengo cosas, sino que, disponiendo de mí mismo, soy yo mismo y soy, esto es, me realizo, desde mi mismo.

En esto consiste amarse a sí mismo, en tener la osadía de ser desde sí como auto-originándose. A esto se opone existir y ser mecánicamente, como un instrumento de otro; vale decir, traspasar a otro las decisiones

sobre mi vida y destino para conservar así la seguridad de que personalmente no caigo en error, y, si llegara el caso, culpar a otro del error que acontece sobre mí y del cual no pretendiera yo ser autor. Por esto amarse a sí mismo equivale a aceptar de antemano mi responsabilidad y, por eso, a aceptar también ser yo autor del error y del mal. Solo aceptando esa posibilidad puedo tornarme autor de la verdad y del bien. Por esto decíamos que la libertad, el amarse a sí mismo, no es otra cosa que ser desde sí mismo. Esto no anula, como diremos, que solamente seré libre si soy "con otros". Ser con otros desde mi mismo. Para ser realmente con otro, esto es para convivir, no basta que viva físicamente junto a él, ni que el otro esté junto a mí; tengo que **elegirlo**, es decir, tomar la decisión de asumirlo en mi convivencia.

Esto es válido no solamente para los individuos sino también para los pueblos. También estos para llegar a ser pueblos maduros han de ser desde sí mismos, autodefendiéndose de quien pretendiera despojarlos de las decisiones sobre la historia y destino y autodeterminando la realización de su propio proyecto.

Para poder ser desde sí mismos los pueblos han de aceptar lo que son, esto es, su propio ser cultural. En efecto, la liberación o la libertad tiene su raíz en el hecho de amar, de no destruir. Un pueblo pecaría contra sí mismo si no consintiera en ser profundamente lo que es, su propio **ethos cultural, sus valores, su propio estilo de ser.**

Para nosotros como argentinos no destruirnos, no pecar contra nosotros, y por lo tanto contra Dios, significa querer hondamente ser esto que somos; y no negarlo mediante un mimetismo de otros estilos, europeos o norteamericano, africano o chino, de cualquier estilo, menos de aquel que nos caracteriza. En esta actitud está la raíz honda de nuestra libertad, de nuestra liberación: querer ser, para el futuro, desde nosotros mismos y, por consiguiente, querer ser lo que somos; **estilo que además de defectos posee grandes y hermosos valores. Querer ser lo que somos aún**

cuando en nuestro proceso histórico, que es el proceso de nuestro crecimiento, demos con el fracaso y la frustración.

Alguien, creo que Ortega, dijo que Argentina parecía sufrir, por miembros que nunca ha tenido. Una imagen preciosa. Como que sufre por lo que pudo ser y no fue aún. El ser argentino, y desde luego, el latinoamericano se da como experiencia de una honda posibilidad, todavía no actuada: de una potencialidad para ser, que todavía no pudo ser. Lo cual acarrea el riesgo de caer en un sentimiento de frustración. Este no obstante, no ha alcanzado el núcleo de nuestro ser: tal vez por eso, quienes nos visitan, acaban por llamarnos "el continente de la esperanza". Nosotros que todavía no hemos podido ser todo lo que está oculto en nuestra potencialidad tenemos por eso la chance de ser pueblos esperanzados, culturas del futuro.

Liberarse del pecado consiste también en no destruir, esto es, en amar a los demás hombres. Toda la humanidad, todas las religiones, todos los moralistas, siempre han proclamado el amor al hombre. Cristo en el Evangelio dice que se trata de amar al otro hasta la muerte. Y esto pone una nota muy específica. Nadie es más amigo que aquel que da la vida por el amigo, dice el texto evangélico. El mensaje de Cristo, en último término, es que tratemos de ser libres aún de nuestra propia muerte, para amar al otro: o amar tanto que aún seamos libres de nuestra muerte o sea que ni ella nos condicione, nos limite en amar a otro.

¿Qué es amar, en el sentido evangélico, tal como nace en la experiencia de la fe? Kierkegaard tiene una frase que es la siguiente: se pregunta en qué se diferencia el ético del creyente. El ético es el hombre que no tiene fe; podríamos pensar tal vez en el ateo, que no tiene fe. Tiene "razón", eso es una ética, es racional, tiene una moral por supuesto. Tiene una ética pero no tiene fe. El creyente es el que tiene fe. Entonces se pregunta: "en qué se distingue el ético del creyente" y da esta respuesta muy breve: "en que el creyente ama incondicionalmente al otro, esto es, absolutamente". ¿Qué significa esta frase? Es equiva-

lente a lo que les decía antes del Evangelio: el Evangelio dice "amar a otro hasta dar la vida por él" y Kierkegaard lo traduce en esta fórmula: "el creyente se distingue del que no cree, se caracteriza porque ama incondicionalmente al otro. Ni la propia muerte es condición para dejarlo de amar. Voy a usar la palabra "poner" que es una palabra muy simple. Dios pone al hombre absolutamente, Dios pone al hombre incondicionalmente. ¿Qué entiendo por esta palabra "poner"? Afirmar, o mejor querer; yo pongo al otro, es decir, lo afirmo, no lo retiro, lo pongo en la vida, lo quiero; ese sentido le doy a la palabra poner. Dios pone al hombre significa: lo quiere. Y digo lo típico de Dios es que Dios pone al hombre incondicionalmente, absolutamente, lo pone sin condiciones.

El concepto de "condición" es equivalente a "límite". La condición limita siempre lo que se pone: yo pongo esto, pero con condiciones; lo acepto, pero con condiciones, con cierto límite, hasta cierto punto.

El concepto de condición, condicionado, condicional, es el de limitado, parcial. Dios pone al hombre incondicionalmente, sin condición. Dios quiere al hombre absolutamente, sin condición, esto es, sin límite. Así por ejemplo, Dios pone al hombre no por un tiempo y después lo retira, o sea con la condición de que viva un tiempo. Cuando Dios crea lo pone absolutamente o sea no lo retira más de la existencia; eso quiere decir esto, lo pone sin condiciones, es absoluta la posición. El hombre está puesto definitivamente, nunca más será retirado de la existencia; y la muerte no es muerte, en un sentido absoluto. El hombre es absolutamente querido, absolutamente puesto, más allá de la muerte por consiguiente.

Además Dios pone al hombre sin condiciones, o sea, no con límites: no para que llegue a un cierto bienestar limitado, pero conserve muchas nostalgias, muchos deseos, sino para que llegue a una autorrealización plena, o sea cubra sus deseos, se realice con una plenitud no limitadamente. Lo quiere absolutamente, sin medida, sin medirle el ser. Así ha de entenderse el concepto del amor de Kierkegaard: incondicionalmente. Creyente es aquel que ama

incondicionalmente al otro. Amar es ponerlo al otro. Quererlo en la existencia y no retirarlo; ponerlo en plenitud ilimitadamente. El otro está dado en la existencia pero mi acto de amor es lo que lo ratifica, lo quiero; no quiero que muera, de modo que lo pongo absolutamente. De suerte que el amor al otro, tal como nace de la experiencia de la fe se traduce en querer en íntima certeza de que no morirá. Así lo pongo incondicionalmente, lo pongo como Dios lo pone. La experiencia de la fe en nosotros equivale a captar misteriosamente que el otro está absolutamente puesto y nadie lo retira y yo ratifico este querer.

El amor siempre lucha internamente con la muerte. Ahí está en último término, la sustancia más dramática de la vida. Si es la muerte o el amor quien tiene la última palabra. En la experiencia cristiana de este íntimo drama que lleva el hombre en sí, la fe lo decide y persuade en pro del amor como victorioso frente a la muerte. Es una experiencia mística; esto no es muy racionalizable. Por eso digo que es una experiencia que nace en la fe. Ustedes me dirán: y el hombre que tiene esa experiencia y nunca aprendió catecismo, y no leyó el Evangelio, y no le enseñaron quién es Cristo, pero tiene esa experiencia?

Bueno, tiene fe. Hay una experiencia inconfesa de la fe; él no sabe poner palabras, fe, como yo le pongo a esta experiencia mía, pero se da, aunque él no le ponga la palabra. Sólo desde una experiencia de fe se puede poner, querer, amar al otro incondicionalmente. Al proceder de este modo se niega la muerte como real y último condicionamiento del otro, se trasciende la muerte, y el otro es afirmado y querido más allá de toda condición.

De una experiencia realmente atea nace otro tipo de actitud por la cual yo amo al otro auténticamente. Pero se que en definitiva lo retiro, porque la muerte lo vence y yo tengo que quedar vencido ante su muerte; de modo que no puedo hacer el acto interior de quererlo absolutamente; no puedo hacer este acto interior porque se que la muerte lo vence y me vence a mí. Esto se refiere a un individuo determinado, a todos los hombres, a to-

da la humanidad. La experiencia de la fe lleva a esto: afirmar a toda la humanidad como persona, no solamente como especie. Como persona significa como algo incondicionado que no puede ser retirado de la vida, de la existencia. En cambio, afirmar a la humanidad sólo como especie significa admitir que las personas van siendo retiradas, vienen otras, pero se retira y sólo permanece la especie.

Hay aquí una honda diferencia entre que yo afirme a la humanidad en su carácter personal como realidad absolutamente puesta, o que la afirme como especie otorgándole permanencia; plenitud futura como especie, pero no como personas que simplemente serían absorbidas a través de la historia. Y de otra manera diría que la concepción o la experiencia de la historia que surge de la fe es la de una absoluta posición de la humanidad, de todos los hombres; mientras que la que surge del ateísmo es la de una posición condicionada, relativa de la humanidad. La escatología, el futuro, desde un punto de vista ateo es un futuro de una especie humana que siempre seguirá, pero no de personas que son incondicionales puestas y no retiradas de la existencia.

La misma experiencia de fe lleva también a que el creyente afirme y ponga al otro, aún más allá de la propia muerte del creyente. Ni siquiera la propia muerte es condición que puede llegar a limitar mi voluntad de poner y querer al otro hombre. De modo que amar al otro no significa que lo amo con la condición de que ese amor no me quite o limite mi vida, sino que lo quiero sin esta condición. Esto no se entiende sólo en un sentido biológico, sino en un sentido hondamente existencial. Es ser de mí mismo, con otros; y por lo tanto en ser libre aún de mi muerte, por ellos. Libre de mí mismo hasta la muerte por el otro. Esta es la esencia del gesto de Cristo en la Cruz. Eso sería, desde el punto de vista religioso, la esencia de lo que llamamos **liberación**.

Esta actitud está implicada en lo que llamamos "fidelidad"; la actitud de permanecer queriendo a un hombre, a una mujer, a un hijo, no obstante la paulatina anulación y li-

mitación que eso acarrea.

Y estos son actos que ustedes hacen más corrientemente de lo que se les ocurre pensar, cotidianamente. Hay fórmulas de muerte que asumen al parecer muy fácilmente en su vida familiar, en su vida real, en sus renunciaciones.

La libertad, que es el término de la liberación, puede ser entendida de dos formas. La podemos entender como autonomía y así tiende a entenderla la cultura moderna. Es autonomía. Es la autosuficiencia. En la libertad entendida como autonomía, ¿qué es el otro para mí? Es el enemigo. La autonomía es la libertad que poseo, excluyendo a los otros; posesión de mi propiedad, de mi tierra, posesión de mi propiedad privada, de lo que yo soy, sin que el otro intervenga y participe. Al otro sólo se lo puede considerar enemigo; es aquel que me puede quitar lo que tengo; y si yo tengo que tener libertad para que el otro no me quite, el otro se me presenta como enemigo en tal experiencia de la libertad. El otro es enemigo y del otro me defiendo. El otro es el que me agrede. Tener libertad significa que tengo que tener posibilidad de defenderme, esto es, "fuerza" a la larga.

Pero hay otro modo de entender la libertad a saber, como acogida del otro. En tal caso el otro es experimentado no como agresor, no como enemigo, sino como huésped. Es aquel a quien puedo abrir mi casa; es aquel que puedo acoger con el cual puedo compartir;

al cual elijo para comprometerme en su destino. Esto es la libertad como acogida y disponibilidad. Estas son formas muy distintas de entender. Entonces no es la libertad para ser autónomos, o sea, ensimismados y en el fondo agresores del otro, sino para ser acogedores solidarios del otro.

ooOoo

Todo esto tal vez lo tendríamos que revisar no en una forma tan teórica, como yo lo vengo diciendo, sino en tanto vivencias de nuestros pueblos latinoamericanos. Pero eso sería otra cosa, requeriría una marcha larga. Y así como antes les dije algo sobre la experiencia política, y sugería la experiencia política de nuestros pueblos; quiero acabar ahora sugiriendo esto: yo creo que en la experiencia histórica, lenta, larga, dura y dramática de estos cinco siglos de historia latinoamericana, nuestros pueblos que han tenido que aprender a estar privados de muchas cosas, han aprendido esto: la simultánea experiencia de cómo el otro, el hombre puede ser agresor. Es la experiencia imperial, de dependencia que durante cinco siglos vienen teniendo. Y también han aprendido la experiencia de cómo el otro puede ser el hermano, puede ser aquel que yo recibo en mi casa. Y eso se nota en mil rasgos de la cultura latinoamericana.

EL DESAFIO DE LA ESPERANZA

JACQUES ELLUL

A cada puesta de sol, los aztecas tenían un miedo espantoso: miedo de que el sol no volviera. Por eso, a cada atardecer, ofrecían víctimas para atraer de nuevo al dios que desaparecía.

Nosotros sabemos que hay un movimiento cíclico. Pero el sol no es Dios. Ni Dios es como el sol. Ante el silencio y la ausencia de Dios nos quedamos completamente huérfanos. El silencio de Dios, cuando se toma en serio, acarrea la pérdida de la esperanza natural. ¿Cómo podríamos imaginar algo realmente capaz de hacerlo volver? Si Dios no es la Abstracción imposible, sino el Viviente, este silencio, esta ausencia, son actos decisivos de Dios.

Pero insoportables. El Antiguo Testamento nos muestra el temor radical de los judíos frente a tal eventualidad: "No te alejes" es la plegaria básica. Podemos soportar todo lo que venga de Dios (incluso si se irrita, si nos condena a través de sus profetas, porque sigue siendo un Dios que habla, que reacciona); lo que no podemos soportar es su ausencia.

"Hoy no vemos más signos de Ti, y nadie sabe hasta cuándo." dice el Salmo 74.

Los teólogos podrían decirle, a los que viven ese silencio de Dios, que se trata de una ilusión psicológica, porque no podemos ser abandonados por el Dios-con-Nosotros, omnipotencia y amor... si este grito de Jesucristo agonizante no hubiera existido ("¿Por qué me abandonaste, Dios mío?"). Pero existió. Desde entonces, sabemos que el silencio de Dios es posible.

Y si quisiera hablar de la Esperanza, diría que es la respuesta del hombre al silencio de Dios. Es, ante todo, este acto absurdo de creer en los que nos han dicho que la Palabra de Dios que recibieron (y que nosotros no oímos más) es activa, vive, trastorna todo; creerlo, cuando ya no lo experimentamos más.

Pero la Esperanza es más: no sólo espera confiada, sino exigencia. Si Dios se calla y parece muerto, hay que obligarlo a

hablar. La Esperanza no es paciencia tranquila, tímido desplazamiento hacia el futuro, estéril optimismo. Es la respuesta total y vigorosa de un hombre entero, que se rehúsa a aceptar esa decisión de Dios. Es una provocación hecha a Dios. Un desplante de la libertad frente a la Muerte. La Esperanza protesta porque Dios no cumple su Palabra; es una verdadera acusación contra Dios, hecha en nombre de la Promesa de Dios. El grito de reproche de Job es la expresión más acabada de la Esperanza. "Dios se vino del lado de los hombres" —dice Barth—. Bueno, que se vea. La Esperanza se arriesga a ser fulminada por la cólera de Dios antes que resignarse a enmohecer dentro de su silencio. La Esperanza denuncia a un Dios que enmudece: ése no puede ser el verdadero Dios. Todo lo mudo está emparentado con los ídolos, esos ídolos de los cuales tan implacablemente se burla la Biblia. "Si Tú eres el Verbo, te conmino a que hables".

Y quien tiene que cambiar, es Dios. La Esperanza es querer hacer cambiar a Dios. Obtener una vez más la realización de esta admirable expresión del Antiguo Testamento: "Y Dios se arrepintió". En hebreo, la misma palabra indica el arrepentimiento y el consuelo. (Arrepentimiento de Dios, consuelo del hombre).

"El Reino de Dios es para los violentos". La Esperanza rechaza la discordancia entre el proyecto de Dios —realizado en Jesucristo— y nuestra situación presente. Haber sido invitado; encontrar la puerta cerrada; escandalizarse y reclamar ese Reino de los Cielos que es nuestra pasión. Y si eso no sucede, querrá decir que, en el fondo, ese Reino de Dios no nos importa mucho.

Tal vez no hay nadie para oír mi protesta; pero, al mismo tiempo que la expongo, sé que mi Dios no rompe nunca su relación con el hombre. Que volverá un día, como viene un ciclón, atraído por el vacío.

EL FUERTE DE SAN MIGUEL

JUAN MARTIN DE POSADAS

Durante casi una semana del mes pasado, lejos de Montevideo y al lado de la frontera brasileña, se reunió el Presidente de la República con el Consejo de Seguridad, los altos mandos castrenses y los Ministros del Gabinete para planificar e impulsar el futuro del país. Esta reunión, rodeada de la máxima seguridad y publicitada con sonora fanfarria no podía pasar desapercibida y, lógicamente, da pie para una serie de comentarios y reflexiones.

Lamentablemente los pueblos no pueden contar con que los hombres providenciales, caudillos o héroes, broten justo en los momentos cruciales en que hacen falta. El líder auténtico arrastra, entusiasma, galvaniza y es capaz, por su magnetismo personal, de infundir una dedicación y un espíritu de sacrificio como para levantar a los pueblos de su letargo o desenredarlos de la maraña en que se debaten. Esa clase de hombres es capaz, en una palabra, de contagiar su idealismo y convertirlo en una causa común.

¿Se puede razonablemente abrigar una esperanza de que, aún faltando un líder, un hombre genial, haya manera de que los pueblos se sientan llamados, se sientan motivados a una empresa de reconstrucción nacional? Probablemente sí. Cuando surge una concepción nueva y original, un plan concreto que despeje el horizonte pegajoso y deprimente de la crisis, cuando se presenta una concepción global viable y más o menos universalmente aceptada.

* La reunión de San Miguel efectuada del 26 al 30 de agosto de 1973, contó con la presencia del Sr. Presidente de la República y su Consejo de Ministros, los Comandantes en Jefe de las Fuerzas Armadas y el secretario permanente del Consejo de Seguridad Nacional (COSENA), organismo asesor del Poder Ejecutivo.

El objetivo de dicho cónclave, según puede desprenderse de su agenda, consistió en la elaboración de las grandes directivas de la política económica y financiera de los próximos tres años, incluyendo programas específicos para los diferentes sectores: agropecuario, industrial, transportes, comunicaciones, energía, etc.

Pero los caudillos iluminados y carismáticos se dan cuando se dan y las soluciones orientadoras claras y apropiadas se dan cuando hay mentes que las logran elaborar y hacer concretamente viables. Cuando los hombres de genio o las ideas geniales no se dan, un pueblo no puede esperar otra cosa en la tarea de seguir adelante que un ajuste administrativo del sistema imperante y una prolongación del clima o de la tónica nacional existente.

El cónclave político-militar de San Miguel —así lo designan los periodistas— nos hace plantearnos estas reflexiones. No porque a priori estemos dispuestos a negar que haya podido haber en su seno una mística comunicable o ideas nuevas y grandes. Sencillamente porque, al ver que esta especie de acto máximo del gobierno cívico-militar ha quedado reducido a un ajuste administrativo, nos damos cuenta de que aquella fue la razón y que, por consiguiente, no podía haber sucedido otra cosa. Más aún: parece ser que el pensamiento de los protagonistas de este cónclave, el blanco hacia el que se apuntó, fue precisamente ése.

Todo ajuste administrativo es impulsado obedeciendo a principios de orden y de disciplina. Todo ajuste administrativo, ajuste de funcionamiento y coordinación de los mecanismos y engranajes de la vida de un país, tiene dos momentos. El primero es el grito de ¡basta! para cortar con el desorden. El segundo es la vigilancia y la fiscalización severa de hasta el más mínimo tic-tac de la maquinaria administrativa.

UN AJUSTE NECESARIO.

Un módico realismo, aún el realismo criollo nada amigo de extremismos, le hace pensar a uno que algo de esto nos hacía falta en el Uruguay. Algo más de ajuste y seriedad administra-

tivos. El país pasó mucho tiempo tirando alegremente manteca al techo. Luego vinieron las vacas flacas y se fue acabando la manteca, pero el hábito del gesto desprejuiciado se había enraizado demasiado como para que se abandonara ese ademán por una mera carencia de materia prima. Ya sin manteca que tirar se conservó el gesto y se fortaleció la añoranza. Pero la dura realidad nos fue mostrando —a un Uruguay que, en gran medida, se resistía a creer— la urgente necesidad de un ajuste y de una seriedad tanto políticas como administrativas. Porque el país hace agua, la inflación y la escasez lo devoran y el pueblo vive mal.

Pero el ajuste —en nuestro caso, lo repetimos, muy necesario— ofrece un problema de raíz o de origen. Porque suele suceder que el recurso al orden y la disciplina, el convertir esto en meta y en consigna, la idea de orden y disciplina, es la idea de los que no tienen otras ideas. Es el plan del que no tiene otro plan, la concepción de quien no tiene una particular concepción. Es una meta sin meta, porque el orden y la disciplina son esencialmente medios y no pueden llegar nunca a ser metas.

La auténtica bandera de los nuevos dirigentes del Uruguay, su consigna y, para algunos, su justificación, es el orden y la disciplina. Por eso del cónclave de San Miguel y de todos los cónclaves y aún concilios que eventualmente se lleven a cabo, no puede salir otra cosa, en el mejor de los casos, que un ajuste administrativo. Habrá —y hay— una decisión de vigilancia estricta para que el aparato funcione acéttidamente y sin pereza. Aún para que funcione honradamente. Pero nada más. Falta la concepción general, la idea madre, la visión. Faltará, asimismo, la chispa de la mística, el detonante del entusiasmo, el aglutinante de las reservas de generosidad e idealismo, sin los cuales ningún pueblo hace nada por sí mismo.

SUPLIENDO LO QUE FALTA.

Como todo eso que falta constituye una ausencia muy notoria, ha habido quienes pensaran en suplirla. Así fue que en un momento se habló de la mística de la orientalidad. Así fue que se habló de los Comunicados 4 y 7 (con un cierto contenido de ideas y de concepción global, aunque demasiado amplio y vago) (1).

(1) Con motivo de la crisis cívico-militar desatada los primeros días del mes de febrero de 1973, los altos mandos castrenses tomaron intervención más directa en la política del país.

Cuando aún no estaba dilucidado el desenlace de la crisis, los "Mandos Militares Conjuntos del Ejército y la Fuerza Aérea", emitieron dos comunicados (Nros. 4 y 7) dados a conocer públicamente los días 9 y 10 de febrero respectivamente.

El comunicado N° 4 que compone 22 puntos, incluye la

Así es que se repite frecuentemente por la radio y por la prensa la exhortación a ponerle el hombro al Uruguay.

La mística de la orientalidad es algo tan poco definido que se torna difícil percibir su significado real. No tiene contenido concreto. Quizás sea una mística para la batalla, algo así como la bandera, que encierra todo lo que es la Patria pero que no define nada. Probablemente, como ha sido concebida por los guerreros, sea, efectivamente, una mística para la guerra. Pero no sirve para la paz, no es una mística para la paz. Esta, para ser tal, necesariamente tiene que estar ligada a un proyecto, a una empresa concreta y definida. De lo contrario no sirve. Tiene que contener algo de programa, algo de misión concreta, asignada a los orientales, capaz de devolverles su esfuerzo convertido en sensación de haber participado, de haber creado algo, de haber sido un poquito dueños de su destino.

El ponerle el hombro al Uruguay es una idea noble y una exhortación que podía ser estimulante. Pero está formulada como un rezongo. Además no está muy claro a qué Uruguay hay que ponerle el hombro. Falta una imagen definida y más o menos universalmente aceptable de la meta concreta a la cual la ciudadanía sienta que vale la pena arrimarle el hombro.

Todo esto sin perjuicio de que este slogan ha sido dirigido primordialmente a los obreros y haciendo claramente alusión a la situación sindical. Dadas las circunstancias particulares de esa situación sindical uno se pregunta si los obreros no oirán este slogan radial con la misma sensación con que los soldados americanos en la campaña del Pacífico oían las transmisiones de "Rose of Tokyo", aquella suave voz femenina que, en perfecto inglés, les hablaba de deponer las armas, terminar con todas las penalidades que estaban soportando y acogerse a la paz y prosperidad que les ofrecía el Imperio del Sol naciente.

Finalmente están los Comunicados 4 y 7. En un primer momento ellos despertaron en algunos una esperanza. Se trataba de una visión. Había una concepción general —aunque tan amplia y tan vaga— que podía haber llegado a hacer de ese primer entusiasmo una mística. Pero el tiem-

promoción de la exportación, la planificación industrial, redistribución del ingreso y de la tierra, control de los monopolios, mayor participación del sector público en el control de los medios de producción y sanción de los ilícitos económicos.

El comunicado N° 7, ampliatorio del N° 4, formula precisiones de importancia respecto al programa económico social propuesto por los mandos del Ejército y Fuerza Aérea, al mismo tiempo que establece una definición ideológica de principios apolíticos de las Fuerzas Armadas, y una aspiración de consolidar en el pueblo lo que denominan "Mística de la Orientalidad".

Ambos documentos, por su contenido y origen, fueron objeto de las más variadas interpretaciones y comentarios por los diversos sectores políticos del país.

po pasó y no pasó nada. Y antes del conclave de San Miguel estos comunicados fueron públicamente descalificados como filosofía rectora o inspiradora del gobierno por el mismo Ministro Bolentini, el único militar del gabinete. (2)

EL RETRAIMIENTO CIVICO.

¿Qué queda entonces? ¿Cómo esperar una aurora cuando en San Miguel no hubo ningún signo confiable de que esté por apuntar el sol? Al haber poca esperanza se produce naturalmente un retraimiento del ciudadano. El ciudadano abandona su uniforme republicano para ponerse el mameluco de su oficio e irse a su profesión que es cada vez más privada y menos pública. Si lo único que realmente se puede espe-

(2) A propósito de la relación que órganos periodísticos atribúan entre los comunicados Nros. 4 y 7 y el conclave de San Miguel, el Ministro del Interior, Cnel. Dr. Néstor Bolentini, emitió la siguiente declaración (El País, 23 de agosto de 1973):

—Entonces, se van a instrumentar, Sr. Ministro, los puntos que están incluidos en los comunicados 4 y 7 de las Fuerzas Armadas?

—No tienen nada que ver los comunicados 4 y 7 con la agenda que el Poder Ejecutivo va a establecer y que va a ser redactada por la Oficina de Planeamiento. Todavía no está en conocimiento de los ministerios... Pero... los comunicados 4 y 7 tienen directa relación con el Plan de Desarrollo...

—Tienen... ¿Eso significa que se va a aplicar la filosofía de esos comunicados?

—No, señor. Eso significa que es una opinión. Si Ud. se refiere a los comunicados, es una opinión de las Fuerzas Armadas, y las Fuerzas Armadas seguirán sosteniendo ese criterio de opinión. Y el Plan de Desarrollo que ya está aprobado, naturalmente que es lo que el Gobierno piensa respecto al desarrollo. Se hará un análisis de la situación del país, de la posibilidad de aplicación de las medidas, de un orden de prioridad en las medidas, en fin, es una evaluación para determinar el trabajo a cumplir en el futuro.

—No tienen la misma opinión El Poder Ejecutivo y las Fuerzas Armadas sobre esos temas?

—Deben tener, como no.

—Usted acaba de señalar que el Poder Ejecutivo tenía su propia opinión respecto al Plan de Desarrollo y...

—Natural, porque yo no creo que los comunicados 4 y 7 constituyan una norma jurídica del país que obligue al Poder Ejecutivo. Son la opinión de un sector...

rar es un ajuste administrativo, él no se siente llamado.

Este fenómeno de retraimiento aparece, si no más grave, por lo menos más triste, comparado con la esperanza alegre del año electoral de 1971. En ese momento hubo un rejuvenecimiento del panorama político uruguayo como no se veía hace años. Ese reverdecer tuvo dos versiones bastante distintas y distantes una de otra. Pero tuvo una característica común: generó un entusiasmo alegre para trabajar sacrificadamente por los ideales cívicos, suscitó un espíritu de compromiso y se vio, en ese entonces, una dedicación activa a la res pública a un nivel muy generalizado, a un nivel de ciudadano común, que incluso se prolongó después de las elecciones, cosa inédita en el Uruguay.

El retraimiento actual, que es justamente el fenómeno inverso, se hace más lamentable y más triste al ser comparado, inevitablemente, con el reverdecer del interés cívico que se constataba hace un año y poco. Actualmente no hay un programa definido con el cual el pueblo se pueda identificar, ni, mucho menos, una convocatoria a participar, a ser parte de un proceso propio. Hay sólo un llamado al acatamiento de una cosa ajena y lejana. Y de parte del pueblo hay un ir a la tarea con la vieja sensación de uncirse al yugo. El reajuste administrativo proclamado desde las alturas no puede infundir otro estado de ánimo.

Desaliento de un país sin voz, de un trabajo obligación y no participación, de una tarea que no es misión sino recurso para ganarse el escaso pan de cada día. Ha sonado el toque de queda sobre el Uruguay. El formal y explícito de los bandos que prohíben manifestarse respecto a casi todo y el toque de queda implícito, el de la decisión de irse a acostar temprano porque no hay nada que hacer.

“AMA Y HAZ LO QUE QUIERAS”

JOSE MIGUEZ BONINO

EDITORIAL AMERICA 2000 - BUENOS AIRES - 1972

♦ ¿QUE HACER?

En nuestras acciones diarias nos vemos obligados a elegir, a optar entre soluciones distintas para los problemas que se nos presentan. A veces se trata de decisiones largamente meditadas y ponderadas, otras rápidas, hasta instantáneas.

“Lo grave de la situación que atravesamos consiste en que la mayor parte de las respuestas clásicas a estas preguntas se muestran inadecuadas, carentes de sentido o inoperantes”. (p. 12)

Algunos hechos nos hacen reflexionar sobre la nueva situación. “Las relaciones cada vez más estrechas que se anudan entre los distintos grupos humanos a través del mundo entero”. (p. 13) Hoy sabemos más, estamos más comunicados. Tomamos conciencia de la posibilidad de cambiar las cosas.

La complejidad del mundo en que vivimos no puede justificar mi retirada del mundo, por otro lado sería imposible encontrar una actitud que no tenga consecuencias de algún modo sociales.

Al mismo tiempo que conocemos más adecuadamente la problemática del hombre contemporáneo no podemos dejar de oír las voces que llegan desde ciertos ángulos de la ciencia diciéndonos de la limitada responsabilidad del hombre, de sus condicionamientos y hasta sus determinismos, obra de los medios masificantes de la sociedad contemporánea.

Somos realmente responsables de nuestros actos individuales, de los descabros de nuestra sociedad? Siguen teniendo valor en el mundo que vivimos las normas y principios morales que regían la conducta de nuestros abuelos?

“La situación que hemos esbozado provoca reacciones muy diversas y hasta opuestas. Algunos han caído en un total relativismo. Simplemente renuncian a cualquier valoración moral. Todo puede explicarse en términos de la cultura, las circunstancias, las condiciones imperantes en un determinado tiempo y lugar.” (pág. 19)

Por un lado la necesidad de actuar y por otro la confusión individual y social, que encierra el relativismo moral, hace que sea difícil ser totalmente consecuente con esa posición.

El relativismo lleva a cierta hipocresía denunciada con fuerza por las nuevas generaciones que manifiestan un gran deseo de “autenticidad” y “compromiso”. Estas denuncias juveniles no siempre son serias y responsables pero nos indican un estado de situación que es imposible dejar de lado. Las nuevas generaciones no siempre salen airoso en sus protestas sino que deben constatar en sus propias filas el hastío, la amargura, la derrota y la vuelta a cierto indiferentismo.

Cómo se ubica el cristiano frente a esta situación? No podrá aceptar el relativismo. Dios como Creador y Legislador del Universo es también fuente de la norma moral, manifestada en Jesucristo.

“Así los cristianos nos vemos enrolados con frecuencia en las filas de los defensores de la Tradición, del orden establecido, de las Instituciones vigentes, —y casi sin advertirlo— de la represión; la censura y la coerción con que se intenta defenderlos. De la defensa de la fe pasamos, casi insensiblemente, a la defensa del estado de cosas vigentes.” (p. 24)

Pero el error de esta concepción cristiana estática consiste en "concebir la moral cristiana primordialmente como un conjunto de normas inmutables y rígidas que regulan cada acto de la conducta". (p. 26)

Otros cristianos, sin embargo, no pueden ignorar la situación de búsqueda radical del hombre, su situación de hombre-en-comunidad, y desde allí parten para dar una respuesta satisfactoria al qué debo hacer?

♦ EL HOMBRE NUEVO

La Epístola de los Gálatas refleja el problema ético de esta joven Iglesia. ¿Qué hacer? En su vida pagana este interrogante se encontraba solucionado por prescripciones y obligaciones religiosas muy precisas. ¿Qué correspondía hacer ahora como creyentes en Jesús? Los judaizantes no dudaron en proponer la ley judía como sustituto de la ley pagana. Comenzando por la circuncisión se terminaría en la fe cristiana como el acto culminante de un sistema jurídico perfectamente claro. Para los judaizantes "por el anuncio de Jesucristo habían entrado en contacto con la ley y en ella hallarían la respuesta a sus inquietudes éticas y religiosas". (p. 30)

El programa que los judaizantes proponen, explica el apóstol, es precisamente inverso al propósito y plan divinos. Es tan absurdo como volver de la madurez a la infancia, como haber sido liberado y venderse de nuevo como esclavo, como abandonar el lugar del hijo en la familia y atarse a la condición de siervo. La ley, en efecto, rige la infancia moral y religiosa del hombre, como la institutriz encargada de acompañar y vigilar al niño para que no se meta en peligros ni tome un camino equivocado. Como tal, ha cumplido su propósito. Pero ahora hemos alcanzado ya mayoría de edad y 'ya no necesitamos de niñera'. (3.23). En qué consiste, pues, la madurez de la fe? En saberse hijos de Dios y por lo tanto libres, herederos legítimos de todo lo que Dios ha creado, en condiciones de dirigirse directamente a Dios —llamarle 'Aba' mi padre, tal como lo llamó Jesús— y en condiciones de ser guiados directa y cotidianamente por el propósito activo y poderoso del Padre ('vivir en el Espíritu').

"Pero, ¿cómo se hace eso? No se necesitan nuevas leyes para saber qué es lo que Dios quiere? Toda la dirección que necesitamos, responde Pablo, está dada ya en esa nueva relación. Porque lo único que nos hace falta

para guiar nuestra conducta con respecto a Dios y a los hombres, es el amor. Y el amor no es otra cosa que esa nueva familiaridad que nos es dada en Cristo. Quien vive en ella, comienza a percibir todas las cosas de una manera nueva. Las viejas distinciones religiosas, sociales, raciales o legales —judio y griego, esclavo y libre, hombre o mujer— pierden significado porque todos los hombres vienen a ser una nueva familia, la de los hijos de Dios. De allí brotarán formas de conducta, actitudes y disciplinas. Pero serán las que el amor constituye para la plena madurez de todos, para la edificación de una nueva comunidad de hombres, no las prescripciones en las que uno se encierra y se protege para esconderse del prójimo y de Dios". (ps. 30-31)

Pablo ha combatido encarnizadamente una forma caprichosa e incontrolada de vivir, "la vida según la carne". También la esclavitud a la ley es una forma particular de corrupción de la existencia humana.

Para Pablo la ley (por la que entiende principalmente el cuerpo de leyes rituales y morales del Antiguo Testamento, la ley mosaica, pero también a veces las prescripciones y máximas del mundo gentil) no es la realidad original ni más profunda de la vida humana. "No corresponde a la creación, a saber, al propósito original de Dios para el hombre. Es algo que ha "intervenido" luego (Rom. 5,20), una medida circunstancial y provisional. Es un largo rodeo, necesario para reincorporar al hombre a su verdadero ser luego de haber quedado descentrado y desplazado de su realidad original y auténtica.

La realidad original y auténtica del hombre está dada en ser imagen y semejanza de Dios. El pecado desvió y desvía al hombre de esa realidad. Sin embargo el Padre nos presenta en Jesús, al hombre nuevo que venció el pecado y la muerte. Para que no vivamos ya bajo el poder de la ley, sino para que por medio de Jesucristo vivamos en el amor como hijos verdaderos del Padre.

Bajo el subtítulo de "Infancia y esclavitud" introduce Miguez Bonino el tema de la ley.

Sintéticamente manifiesta su pensamiento en los siguientes puntos.

1º) Tanto Jesús como Pablo reconocen la ley como un don de Dios a su pueblo. Es por lo tanto buena, una señal de la buena voluntad de Dios para con los hombres.

2º) En el Antiguo Testamento la ley tiene una función positiva, es "una guía para orientarse en el camino".

3º) Sin embargo, la ley permanecerá siempre con carácter limitado y provisional. La ley será un pedagogo. Así como el niño recibe prescripciones de sus mayores, así los hombres, en su momento, recibieron la ley para no errar el camino. Pero este pedagogo apunta a una realidad muy profunda: el amor a Dios y al prójimo. Cuando se percibe la ligazón profunda entre ley y amor es posible exclamar como San Agustín: "Ama y haz lo que quieras". En tanto que pedagogo la ley tiene algo de provisional, transitorio.

4º) "Pretender perpetuarla es querer eternizarse en la infancia, rehusar la responsabilidad y la libertad de la madurez. Cuando esto ocurre, la ley ha dejado de ser un instrumento de la gracia de Dios, una guía en el camino de la vida verdadera y se ha transformado en un instrumento de esclavitud, en una de las modalidades de la 'vida de la carne', en síntesis y empleando la dura expresión paulina, en 'maldición'".

Maldición porque esclaviza al hombre, no lo deja crecer en el amor.

El autor se refiere a la casuística católica y más adelante afirma que en el S. XVI el sistema jerárquico-sacramental del catolicismo de la época diluía la relación con Dios y con el prójimo "en una serie de obligaciones religiosas o prestaciones eclesiásticas que permitían al hombre justificarse en y de por sí, sin un encuentro real con Dios y con los demás".

Sería interesante un estudio serio histórico-teológico para verificar si se expresaba así el pensamiento católico. De todos modos, a partir del Vaticano II podemos afirmar que la teología moral católica se orienta por el camino de la responsabilidad personal, poniendo en el centro de la conciencia a Cristo como norma viva de relación con el prójimo.

La nueva vida que supera la infancia de la ley y el ensimismamiento de la carne no consiste en algún otro principio o práctica religiosa que el hombre podría adoptar; consiste esta nueva vida en una verdadera conversión, en una transformación de toda la realidad. Esta conversión no toma al individuo aislado sino que busca renovar las mismas estructuras sociales ejerciendo verdaderamente la libertad de los hijos de Dios.

"Pero ahora llegó el tiempo de la fe." La infancia ha pasado, la maldición es elimina-

da, una nueva realidad se hace presente: la fe en Cristo.

"La fe significa a la vez un acto humano de reconocimiento y de apertura a esa nueva realidad. Como tal, es el único acceso posible a la humanidad re-creada, a la nueva criatura. Esta, en efecto, como se destaca en 1 Cor. 1,18 ss., no es el orden de cosas que pueda probarse racionalmente ("sabiduría") o comprobarse visiblemente ("señales") sino que ha de ser creído, es decir que se ha de prestar confianza ("fe") al anuncio ("la palabra") de esa nueva realidad." (p. 48)

Y quién es el hombre nuevo, del cual hablamos hasta ahora se pregunta el autor. Ese hombre nuevo Dios nos lo da en Jesucristo. El es el camino, el modelo y la energía de nuestro actuar. Pero de algún modo, somos también los cristianos. En la esperanza yo puedo identificarme con ese hombre nuevo en la seguridad de que el poder del Espíritu Santo que obra en mí ha de concluir lo que empezó; "soy ese hombre nuevo en conflicto, en lucha, en constante agonía". En el bautismo somos sellados para Cristo, morimos al hombre viejo para resucitar al hombre nuevo.

♦ AMA Y HAZ LO QUE QUIERAS

"El amor es el cumplimiento de la ley" (Rom. 13,8). El resumen de la ley dada a Israel, la vida y la enseñanza de Jesús, el llamado a la imitación del Señor, la ley de Cristo, la perfecta ley de libertad o la vida en el Espíritu, coinciden y convergen en este foco: el amor.

Sin embargo, comenta el autor, no podemos establecer respuestas fijas y de antemano: ¿qué debo hacer? No hay instrucciones detalladas, o "casos" aprendidos con anticipación que solucionen los problemas que se van presentando diariamente. "... pedir instrucciones detalladas para cada caso es pretender que Dios nos entregue un manual con el que podamos manejarnos sin necesidad de consultarlo personalmente a Él ni a nuestro prójimo, ni de poner en juego nuestra libertad y responsabilidad personal. Y esto sería, precisamente, la negación más directa y absoluta de lo que significa ser discípulo de Jesucristo". (p. 71)

El Evangelio no es un código ni el cristiano un caminante solitario. Miguez Bonino entiende que en toda opción el cristiano debe tener presente las exigencias concretas del amor, la Palabra del Señor, presente en todo cristiano y la comunión con los hermanos en la fe.

♦ UN MUNDO NUEVO

Hemos hablado del hombre nuevo. Nos equivocáramos si lo concibiéramos en términos individualistas. "Se trata de un propósito total y de un plan de vida comunitario desde sus mismas raíces". (p. 81) El mensaje cristiano, y la ética que de él se desprende es para todos los hombres y para todo el hombre.

Para todos pues no hay hombre, ni grupo social que pueda sentirse excluido por el llamado amplio del amor y por la Palabra del Señor. Y es para todo el hombre en la medida que las exigencias de la vida cristiana tienden a quitar barreras y tabues artificiales, a liberar del miedo y el pecado.

No basta que el cristiano "entienda" su situación. La vida cristiana es un combate, una labor diaria, un camino, es decir, una serie de decisiones y acciones concretas.

Finalmente la ética cristiana es una ética de la acción y de la esperanza. "Bienaventurados los hacedores" titula el autor el último capítulo de su libro, que es una culminación lógica de los supuestos que ha desarrollado antes.

La obra de Miguez Bonino nos parece un buen medio de difusión de una ética cristiana renovada.

Partiendo de una fenomenología amplia y sugerente de la sociedad contemporánea busca adentrarse en las motivaciones más profundas de la teología moral. Este es un mérito a destacar, no tomar la ética aislada del Dogma y la vida de la Iglesia.

Sus pretensiones no son de investigación profunda, pero sí de búsqueda renovadora y de divulgación seria. El mismo autor lo advierte en el Prólogo: "No nos dirigimos a especialistas". (p. 7)

La ética aquí presentada tiene su fundamento en Cristo, y se dirige a un cristiano considerado en situación de radicalmente salvado por la obra redentora del Señor y al mismo tiempo constructor de la historia. Un cristiano que vive en comunidad de fe con sus hermanos, e integrado al mundo contemporáneo que le toca vivir.

La moral legalista de los manuales queda superada por otra responsable de la situación y engarzada en la mejor tradición bíblica.

Como vacíos sentidos notamos que deja de lado la consideración del pecado y el tratamiento de ciertos elementos claves de la conciencia, como por ejemplo: los condicionamientos psicológicos y el sentido último de la libertad.

JORGE SCURO

BACHELARD, Gastón
LA FORMACION DEL ESPIRITU CIENTIFICO
Editorial Siglo XXI - Buenos Aires - 1972.

Bachelard analiza como en realidad hasta el S. XVIII lo que se consideraba mentalidad científica era en realidad precientífica o metafísica, haciendo generalizaciones que van más allá del dato aportado por la ciencia. Un paciente recorrido de la historia de las ciencias y los científicos termina por demostrar la dificultad real y la fuerte exigencia que suponen la ciencia y la mentalidad científica. Son de apreciar las sugerencias que hace respecto a los métodos de investigación y de enseñanza de la ciencia.

BENEDETTI, Santos
LA IGLESIA
Editorial Bonum, Buenos Aires, 1970.

En la Colección "Juventud y fe", se dedica este Nº 3 al tema de la Iglesia. Se trata de una ayuda al

catequista de adolescentes que en parte podrá ser también utilizada para adultos. No es un tratado de teología ni tampoco se pretende generalizar las experiencias aquí recogidas a toda la pastoral juvenil. La obra se divide en tres partes: a) qué piensan los jóvenes de la Iglesia y qué imagen tienen de ella (se presentan los resultados de una encuesta); b) qué piensa la Iglesia de sí misma y cómo se descubre hoy (a través de textos seleccionados de recientes documentos y explicitaciones de funciones vistos en su evolución histórica); c) qué quiere hacer hoy la Iglesia y qué podemos hacer nosotros en nuestra pastoral juvenil.

CASTRO, Emilio
REALIDAD Y FE
Ed. "Tierra Nueva" - Montevideo - 1972.

Este pequeño librito presenta tres conferencias del conocido pastor uruguayo Emilio Castro: "Todavía creemos en Dios", "¿Qué pasa con Jesucristo?" y "Seguro que hay un mañana". Pautas de reflexión suma-

mente valiosas para aquel cristiano que se atreve a meditar —en el silencio de la noche o en el grupo amigo de cristianos— sobre las preguntas fundamentales que dan sentido a su vida: Dios, Jesucristo, fe, juicio de Dios, esperanza.

En su lenguaje dialogal y cálido el pastor Castro nos comunica su experiencia de cristiano en formulaciones claras y trasuntadas de vida. ¿Qué es fe? Fe "sería LA APERTURA DEL HOMBRE HACIA EL MAÑANA, HACIA LO NUEVO, HACIA LA NOVEDAD". De esta manera sintetiza lo esencial de su experiencia. Fe cristiana que nos llama a "una vocación universal, a proyectarnos en la construcción de un reino de Dios sobre la tierra, y nada menos que eso, a hacer nuestro el destino universal". Por esto los uruguayos que "un día pensamos y soñamos, que este pequeño país podía mostrar las posibilidades de una democracia social para América Latina" y que hoy sentimos la tentación de darnos por vencidos en esta empresa, tendríamos que preguntarnos —nos sugiere el pastor Castro— "si nuestra resignación al fracaso no es confesión de un verda-

dero ateísmo, de una verdadera incredulidad, porque es renuncia a la vocación con que Dios llama a una comunidad determinada".

Jesús predicó el reino de Dios, pero sobre todo lo inauguró con un "estilo de vida", que pone central el amor y da vuelta los valores del mundo. Jesús se manifiesta como "el hombre nuevo, como el hombre para los otros, como el hombre solidario que asume sacrificialmente la vida del prójimo para junto con ese prójimo edificar un nuevo día: "A Cristo se le llama 'Hijo de Dios', ¿por qué? Porque la vida de Jesús de Nazareth rompe todos los moldes previos en los cuales se lo hubiera podido encerrar". "Y la afirmación de su resurrección es la afirmación de que ese su estilo de vida no puede ser derrotado ni aún por la muerte, sino que en la economía del universo en el cual vivimos, eso que es locura para los hombres pero que es la causa del hombre, la vigencia de la vida, la vigencia del amor, está garantizada por Dios mismo, está garantizada por el propósito divino". El juicio de Dios se da en la historia. "Nada permanecerá, que esté en desacuerdo al espíritu que vimos en Jesucristo. He aquí el sentido del Credo al recordarnos la dimensión del juicio". Y este juicio se da también en nuestra historia uruguaya, en la cual "cosechamos hoy, en la situación de frustración nacional la acumulación de errores, de pecados, en el ayer". Tenemos que aceptar este juicio y tomarlo con toda seriedad, recordando con todo que "el juicio de Dios nunca es vengador, es siempre un juicio purificador".

Nuestra tarea de cristiano será siempre "anunciar un nuevo día en nombre de la fe". Sin embargo "las invitaciones a desesperar están a la

orden del día". "No conocemos —acaso— los datos estadísticos que nos muestran que el año pasado (1971) fuimos el único país de América Latina cuyo producto bruto total en lugar de crecer, disminuyó? ¿No podemos ver, con dolor, las colas matutinas frente al Ministerio de Relaciones Exteriores, buscando pasaportes?". Y es en esta realidad que el cristiano reencuentra su fe, al Dios de su esperanza. Porque "la fe discierne la situación del Uruguay, los hábitos del uruguayo, la geopolítica, la deuda exterior, la fe ve todo aquello, pero se niega a absolutizar los datos de la realidad, vive en la espera de lo nuevo, busca, apuesta al mañana porque ve en la voluntad de Dios, el factor incontrolable en la situación". Así por ejemplo, para el uruguayo de hace cinco años la viabilidad económica del Uruguay era un imposible; hoy es un dato evidente, y tal vez, por haber transitado años de prueba y sufrimiento.

Así como se conoce el árbol por sus frutos, de la misma manera se reconocerá la fe cristiana por su apuesta al futuro. "En la misma medida en que nosotros creemos que hay un mañana, tenemos que producir sus signos de esperanza, apostar al mismo, para que nuestro testimonio sea creído. Y así confiamos que para nuestra sorpresa van a ir apareciendo otras señales de esperanza".

M. A. Cabrera

CARDENAL, Ernesto
ORACULO SOBRE MANAGUA
Ed. Carlos Lohle - Buenos Aires - 1973.

El ya célebre poeta nicaraguense, conocido en estas latitudes por sus **SALMOS y ANTOLOGIA, EN CUBA**

entre otros, arremete en este largo y doliente poema épico contra todo lo que ha oprimido al hombre. Desde la esclavitud de ayer hasta los monopolios buitres y la devoradora sociedad de consumo.

Todo el oráculo es una avalancha plástica de sugerencias, imágenes y colorido para desenmascarar ese extraño personaje que "tras domesticar a los animales, inventó domesticar al hombre". Pero la fuerza profética de Cardenal no se hunde en las cloacas de Managua. Rescata gestos, rostros, historias, cuadros, escenas de rebel-des revolucionarios, de hombres nuevos, que "organizan la esperanza y las posibilidades que no pueden ser soñadas por computadoras".

Sencillo, diáfano, violentamente tierno, el ritmo del poema corre fascinado "hacia los nuevos cielos y nueva tierra", hacia ese "Dios que aguarda en el futuro", "Dios Ciudad del encuentro definitivo, de cada hombre con todos, ciudad de la identidad y de la comunión".

Nada de dolor de los pobres, deshecho explotado de un sistema, escapa al Oráculo. Prostitutas, borrachos, enfermos, mendigos, son registrados minuciosamente en una radiografía llena de amor, que muestra la cara negra de una Pascua que va. Ese tránsito transformante de una "historia que no puede pararse con bazokas, desplantes militares y decisiones del BTD.

ORACULO SOBRE MANAGUA es como todo lo de Cardenal, el monje rebelde, un canto trascendente de esperanza hacia el futuro. Un grito de fe, una afirmación del mañana, que recoge todo el dolor y todo el afán liberador de nuestros pueblos hoy.

Juan Damián

Teología abierta para el laico adulto

por

JUAN LUIS SEGUNDO

en colaboración con el

Centro Pedro Fabro de Montevideo

1

Esa Comunidad llamada Iglesia

2

Gracia y condición Humana

3

Nuestra idea de Dios

4

Los Sacramentos hoy

5

Evolución y culpa

EDICIONES CARLOS LOHLE

Distribuye América Latina

18 de JULIO 2089