

LA CUESTIÓN SOCIAL

1

AÑO 27 N. 1, ENERO-MARZO 2019

Documentos, ensayos, comentarios y reseñas de libros acerca de lo social



Pedro Trigo
**Análisis del juzgar en el
Documento de Medellín/** págs. 5-65.

Pbro. Mg. José Andrés Bravo Henríquez
**San Alberto Hurtado: una vida con
sentido trascendente/** págs. 66- 78.

Francisco Prieto
Graham Greene (1904-1991)/
págs. 79-87.

Jaime Ruiz de Santiago
**Jacques Maritain o la santidad
de la inteligencia/** págs. 88-96.

Gerardo Cruz González
El mal/ págs. 97-101.

Presentación

La cuestión social inicia 2019 con una selección de artículos con testimonios sobre grandes pensadores sociales y uno de los eventos más relevantes para los creyentes de nuestro continente.

Pedro Trigo abre esta edición con el texto “Análisis del *juzgar* en el *Documento de Medellín*”, donde desmenuza cada parte de la redacción del documento final de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968) que sigue con la tesis de lo expuesto en el Concilio Vaticano II para darle a la Iglesia un enfoque más social. La importancia del *juzgar* (como parte del método ver-juzgar-actuar) en Medellín consiste en que la Iglesia debe ser parte de la historia por designio de Dios para humanizar a los seres humanos y evangelizar desde el acompañamiento del Pueblo de Dios.

“San Alberto Hurtado: una vida con sentido trascendente” es un artículo de José Andrés Bravo Henríquez que hace un recuento de las principales obras y ar-

tículos del sacerdote chileno que fue un ejemplo de santidad dada su preocupación por la justicia y la promoción de los pobres. Asimismo, este artículo da cuenta de la creación de la revista *Mensaje*, fundada por el propio san Alberto Hurtado, que se convirtió en la voz del pueblo.

Francisco Prieto nos presenta una semblanza de “Graham Greene (1904-1991)”, reconocido novelista, que además de espía y revolucionario, vivió una parte de su vida en México, donde se desarrolla como católico recién convertido que tiene como estigma que le acompaña el escapismo. Así se ve reflejado tanto en los personajes de sus obras como en sus diferentes etapas de la vida. Sin duda, un personaje del mundo literario y social a tener en cuenta.

Otro ejemplo de conversión y una vida rica de espiritualidad fue “Jacques Maritain o la santidad de la inteligencia”, una semblanza de parte de Jaime Ruiz de Santiago que detalla la vida de este ilustre personaje desde

principios del siglo XX hasta su muerte, en 1973, donde su esposa fue un gran soporte a su vida y fe, estuvo presente en grandes hitos de la historia, como las guerras mundiales y su participación como embajador de Francia ante la Santa Sede, así como su participación e inspiración en hechos trascendentales como la creación de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* y documentos derivados del Concilio Vaticano II. Fue un amigo cercano del Papa Pablo VI que sin duda marcó una época como pensador cristiano que abogó por la dimensión social y la vida comunitaria.

Finalmente, Gerardo Cruz González nos comparte la reseña del libro *El mal. Dios para pensar I*, de Gesché Adolphe, quien hace una lectura hermenéutica de la relación del hombre con el mal. Este libro busca desmoralizar el mal, por lo que el hombre es responsable de éste, pero también víctima. En esta reseña también se hacen presentes diversos elementos que rodean al mal, como el pecado o la culpabilidad que son inherentes al mal con el que convivimos por nuestra propia naturaleza humana.

Esperamos sea de su agrado esta edición de *La cuestión social* y que los artículos sean interesantes y valiosos para su formación o actividad académica. ¡Feliz año 2019!

LA CUESTIÓN SOCIAL

**Documentos, ensayos, comentarios
y reseñas de libros acerca de lo social**

Directorio

CONSEJO DIRECTIVO

Presidente Honorario Vitalicio: Emmo. Sr. Cardenal Roger Etchegaray.
Presidente Honorario Vitalicio *in memoriam*: †Lorenzo Servitje Sendra.
Presidente Honorario Vitalicio *in memoriam*: †Salvador Domínguez Reynoso.

PRESIDENTE

María Lucila Servitje Montull.

VICEPRESIDENTES

José Enrique Mendoza Delgado.
Sergio de Jesús Castro Toledo.

TESORERO

Jesús Antonio Damián Basurto.

SECRETARIO

Manuel Gómez Díaz.

VOCAL

Maria del Pilar Mariscal Servitje
P. J. Benjamín Fernando Bravo Pérez

VOCAL DEL CONSEJO

Raúl González Schmal, Francisco Javier Albarrán González, Rosario del Carmen Alfaro Osorio, Federico Altbach Núñez, Martha Aviña Dieguez, Mariano Azuela Güitrón, Javier Ballesteros de León, Constantino José Antonio de Llano Marhx, Mons. Guillermo Francisco Escobar Galicia, P. Mario Ángel Flores Ramos, Rafael Ibarra Farfán, Conrado Antonio Larios Prado, Mauricio Limón Aguirre, Alejandro Ma. Latapí Díaz, P. Manuel Olimón Nolasco, Adrián Ruiz de Chávez, María Eugenia Romo de

Murrieta, María de la Paz Sáenz de Soberón, Arcadio Valenzuela Valenzuela,
Luis Javier Rubio Guerrero, OP.

COMISIÓN DE VIGILANCIA

María Luisa Aspe Armella, Rogerio Casas-Alatriste Hernández, José Ignacio Mariscal
Torroella, Juan Enrique Murguía Pozzi, Óscar Ortiz Sahagún y Román Uribe Michel.

Director General: Jorge Navarrete Chimés.

La Cuestión Social, es una publicación trimestral editada y publicada por la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C., a través del **Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana**, con dirección en Pedro Luis Ogazón n. 56, Col. Guadalupe Inn, CP 01020, México, DF, Tels. 56614465, 56614169.

E-mail: comunica@imdosoc.org www.imdosoc.org

Responsable de la edición: Jorge Navarrete Chimés. Registro de correspondencia de 2a. Clase expedido en la Dirección General de Correos Publicación Periódica. Registro No. 129-93. Certificado de Licitud de Contenido (pendiente). Certificado de Licitud de Título (pendiente). No. de Reserva al Título del Derecho de Autor (pendiente). Registro ISSN en trámite. Distribución directa en el IMDOSOC.

Esta edición de La Cuestión Social constan de 700 ejemplares y se imprimió en MG Advanced Prepress Technology, S.A. de C.V. Canal Leningrado Mz. 34 Lt. 12, Col. Insurgentes, 09750, Ciudad de México, Tel: 5690 0463, impvarel@hotmail.com.

Coordinador de contenidos: Gerardo Cruz González

Diseño: Minerva Lizeth Mondragón Garduño

Corrección de estilo: A. Alfonso Muñoz Chávez

Suscripciones: martha.crm@imdosoc.org

Los artículos publicados reflejan el punto de vista del autor y no necesariamente el de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C.

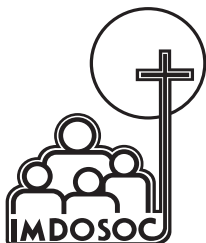
No se devuelven originales no solicitados.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C.

Precio del ejemplar: \$ 100.⁰⁰

Suscripción anual: \$ 330.⁰⁰

Suscripción para el extranjero Dlls. 80.⁰⁰



Análisis del *juzgar* en el *Documento de Medellín*

Pedro Trigo, SJ*

De la tríada del método de la JOC (ver-juzgar-actuar) que consagró el Concilio en la *Gaudium et spes* y que los obispos latinoamericanos aplican sistemática y concienzudamente en su Segunda Conferencia General, entendemos que lo que se nos ha pedido es el análisis del *juzgar*,¹ enfatizando su pertinencia para nosotros hoy como cristianos e Iglesia latinoamericana. No incluimos el juicio histórico, porque eso forma parte

del *ver*, sino la iluminación teológico-bíblica, a cuya luz se toman las decisiones y se adquieren los compromisos. Ahora bien, como esa iluminación se ejerce sobre la realidad, nos estaremos refiriendo sistemáticamente a ella, pero siempre desde ese punto de vista del juicio cristiano sobre ella.

Pero, la imbricación es todavía mayor porque para nosotros, los cristianos, no se trata solamente de juzgar la realidad a la luz de la Palabra de Dios que la ilumina,² más aún a la luz de Jesucristo quien

1 El juzgar va siempre precedido por la letra B y se le califica de fundamentación, principios, presupuesto, criterios, motivación o justificación: "Fundamentación doctrinal" (I), "Reflexión doctrinal" (II), "Papel de la familia latinoamericana" (III), "Sentido humanista y cristiano de la educación" (IV), "Criterios básicos para una orientación pastoral" (V), "Principios teológicos" (VI), "Principios" (VII), "Características de la renovación" (VIII), "Fundamentación teológica y pastoral" (IX), "Criterios teológico-pastorales" (X), "Elementos de reflexión pastoral" (XI), "*Aggiornamento*" (XII), "Presupuesto teológico" (XIII), "Motivación doctrinal" (XIV), "Principios doctrinales" (XV), "Justificación" (XVI).

2 "Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutarse a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza" (GS, 4).

revela lo que es el ser humano,³ sino, sobre todo, discernir el paso de Dios en ella y, más precisamente, ver qué realidades, qué procesos en marcha, vehiculan el impulso del Espíritu de Dios,⁴ que desde la Pascua es explícitamente el de Jesús.

La voluntad de Dios para América Latina es el desarrollo integral; eso es lo que promueve el Espíritu; entregarse a esa tarea es coincidir con el Espíritu

Releyendo atentamente, una vez más, los documentos de Medellín, me he reafirmado en mi convicción de que lo más repetido en ellos como criterio —es decir, el

3 “La Iglesia ha buscado comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra, que es Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre” (Introducción, 1).

4 “El Pueblo de Dios, movido por la fe que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello, orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas” (GS, 11).

juzgar— es que la voluntad de Dios para América Latina es el desarrollo integral y que, por tanto, quien vive empeñado en que se dé, no sólo hace la voluntad de Dios, sino que es movido en su empeño por la fuerza del Espíritu, que es la que en el fondo nos mueve a “pasar de condiciones de vida menos humanas a más humanas”.⁵

Ahora bien, el desarrollo que promueven los obispos nada tiene que ver con el desarrollismo, que fue y sigue siendo la propuesta de las corporaciones mundializadas y de sus socios latinoamericanos. Por el contrario, se deslinda expresamente de él, y por eso especifica muy detenidamente en cada documento los diversos aspectos que contiene el que, para distinguirlo del desarrollismo, llama ‘verdadero desarrollo’, ‘desarrollo del hombre’ o ‘desarrollo integral’,⁶ y además analiza cada aspecto, no yuxtapuestos, sino armónicamente conjuntados en cuanto que atañen a cada una de las dimensiones del ser humano.

Esta convicción cristiana de los redactores de Medellín se basa en

5 Medellín, “Introducción” n° 6, citando a la *Populorum progressio*, 20-21.

6 “Verdadero desarrollo” (Intr. 6), “desarrollo del hombre” (IV,9; XII,10), “desarrollo integral” (I,5.15; II,14; III,7; IV,2.6.8.8.16; XI,19; XIII,33).

dos aspectos que los obispos hacen notar repetidamente: el primero es que el Dios cristiano se revela en la vida, tiene un carácter histórico o, más precisamente, se revela como el fundamento de esa vida y el motor de esa historia, hacia su consumación que la trasciende y que, por tanto, viviendo la vida y empujando la historia según el designio de Dios, nos encontramos con Él o, más exactamente, coincidimos con él, en concreto con su Espíritu; y, el segundo aspecto, que todo ha sido creado en Cristo y camina hacia él, que Él es el paradigma de humanidad, un ejemplar tan acabado de ser humano que puede servir de modelo; más aún, Jesús es el prototipo de humanidad, ya que hemos sido creados en Él, es, digamos, el molde o, más exactamente, la imagen perfecta de Dios, a cuya imagen hemos sido creados; y su arquetipo, ya que su relación con nosotros es principio de humanidad, humaniza; por ello, Jesús es el parámetro por el que se calibra la calidad humana de cada época, de cada conjunto humano y de cada ser humano.

Procederemos del análisis de cada documento a sintetizar lo que sale del conjunto. La pertinencia de este método proviene de que los documentos se elaboraron a la vez

y por eso su presencia en todos ellos es signo de que esta orientación estaba presente en cada comisión y daba el tono al encuentro, en consonancia con el título de los documentos que sacó la Conferencia. Este proceder viene sugerido también por la estructura del mismo documento, que parte de los problemas más globales y luego se dirige a las diversas vocaciones cristianas y las diversas estructuras del pueblo de Dios que configuran la institución eclesial.

Mensaje a los pueblos de América Latina

Comenzamos por este *mensaje*, que preside los documentos y que está redactado al concluir las sesiones (6 de septiembre de 1968), porque contiene en síntesis lo que hemos visto que son las convicciones cristianas fundamentales de la Conferencia, con las que iluminan la situación del continente y a cuya luz toman las decisiones.

Abrimos nuestro análisis con una afirmación de principio, con una convicción básica, que se concretará a lo largo de todo el documento: "Como cristianos, creemos que esta etapa histórica de América Latina está vinculada íntimamente a la Historia de la Salvación". Des-

de el comienzo queda claro que, para los obispos, si bien no se puede identificar la historia con la historia de la salvación, menos aún se las puede separar, como sí lo hacen todas las religiones neolíticas, que distinguen adecuadamente lo sagrado de lo profano, cada esfera con sus espacios, tiempos y agentes definidos, y lo sagrado, separado de lo profano.

Como veremos, para los obispos esta etapa histórica está vinculada a la historia de la salvación de modo contradictorio, y por eso los obispos distinguirán entre los gérmenes trascendentes que laten en esta historia y la impulsan hacia la humanización, y la dirección dominante que ha tomado, que configura una situación de pecado.

Porque en ese momento histórico sienten que crecen juntos el trigo y la cizaña, creen imprescindible discernir la historia desde la interpretación de los signos de los tiempos, como Jesús pidió a sus contemporáneos (Lc 12,54-57) y como subrayó el Concilio Vaticano II (LG, 4 y 11):

A la luz de la fe que profesamos como creyentes, hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los 'signos de nuestros tiempos'. Interpretamos que las

aspiraciones y clamores de América Latina son signos que revelan la orientación del plan divino operante en el amor redentor de Cristo que funda estas aspiraciones en la conciencia de una solidaridad fraternal.

Como se ve, para discernir por dónde va el plan de Dios, los obispos no se fijan en las estructuras económicas y políticas, sino en las aspiraciones y clamores de la gente. En ellos ven palpitar una solidaridad fraternal, que interpretan como fundada nada menos que en el amor redentor de Cristo.

En otro párrafo desglosan estas aspiraciones que sirven como criterio para apuntalar el aliento cristiano de esta vida histórica:

Contamos con elementos y criterios profundamente humanos y esencialmente cristianos: un sentido innato de la dignidad de todos, una inclinación a la fraternidad y a la hospitalidad, un reconocimiento de la mujer en su función irremplazable en la sociedad, un sabio sentido de la vida y de la muerte, una certeza en un Padre común y en el destino trascendente de todos.

Estos elementos constituyen, según ellos, la riqueza a la vez huma-

na y cristiana del continente. Los elementos que anotan son esencialmente cristianos por ser profundamente humanos. Esto es así porque Jesús es, repitámoslo, el paradigma de humanidad.

Palpan que la transformación que está teniendo lugar en el continente, que es el tema de la Conferencia, está dando lugar a una imagen nueva del ser humano latinoamericano, que como está aconteciendo y todavía no ha dado de sí, exige un esfuerzo creador en múltiples dimensiones que ellos expresan y, coronándolas todas, descubren: “el espíritu del Evangelio, animando con la dinámica de un amor transformante y personalizador”. Interpretan que el espíritu del Evangelio es una dinámica transformadora hacia una mayor personalización, y que esa dinámica es la del amor, el amor de Cristo derramado en nuestros corazones.

Por eso, sintiéndose parte del pueblo latinoamericano y con una misión respecto de él que, como hemos visto, tiene que ejercerse desde dentro, expresan: “Nuestro propósito es alentar los esfuerzos, acelerar las realizaciones, ahondar el contenido de ellas, penetrar todo el proceso de cambio con los valores evangélicos”. Por eso,

sintiendo ese compromiso, insisten: “De todos nosotros depende hacer patente la fuerza del Evangelio, que es poder de Dios”. Insistimos que, para los obispos, esta fuerza evangélica es la del amor que impulsa hacia una mayor personalización, que se expresa en lazos solidarios.

Por eso, como los cristianos —en concreto la institución eclesial— no somos sólo parte de la solución, sino parte del problema, porque estamos inmersos como latinoamericanos en ese proceso transformador, lo primero que se piden a sí mismos para cumplir la misión es la conversión para ser realmente animados sólo por el amor: “Hemos visto que nuestro compromiso más urgente es purificarnos en el espíritu del Evangelio todos los miembros e instituciones de la Iglesia católica. Debe terminar la separación entre la fe y la vida, porque en Cristo Jesús lo único que cuenta es ‘la fe que obra por medio del amor’”. Como se ve, la conversión no es moralista, sino ser animados por el Evangelio: por la humanidad de Jesús, el Hijo único de Dios y nuestro Hermano universal.

Como parte de esa conversión, desde el comienzo, los obispos expresan una convicción fundamen-

tal, expresión primigenia de estar arraigados en el Evangelio:

Este compromiso nos exige vivir una verdadera pobreza bíblica que se exprese en manifestaciones auténticas, signos claros para nuestros pueblos. Sólo una pobreza así transparentará a Cristo, Salvador de los hombres, y descubrirá a Cristo, Señor de la historia.

Como se ve, no se trata de ascetismo ni de autarquía mediante la ataraxia (la imperturbabilidad del sabio, según los estoicos) que se obtiene limitando drásticamente las apetencias, sino de seguimiento de Jesús, animados por su amor.

Esta convicción básica de que los cristianos tenemos que contribuir a la transformación del continente desde el amor evangélico, tal como se manifiesta a lo largo de la historia discernida de Jesús, se convierte en la esperanza de que el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, no va a dejar de comunicarnos ese amor, que nada tiene que ver con una mera emoción placentera hacia alguien, sino la fuerza con la que tendemos al bien común: “Finalmente, esperamos en el amor de Dios Padre, que se nos manifiesta en el Hijo, y es difundido en nuestros corazones por

el Espíritu Santo que nos una y anime siempre la acción por el bien común”.

Introducción a los documentos

La “Introducción” comienza justificando por qué van a tratar del desarrollo humano del continente, en definitiva, del ser humano latinoamericano; ellos, que son los conductores y representantes del pueblo de Dios en América Latina, lo hacen con las palabras del discurso del Papa Pablo VI en la conclusión del Concilio, que creyó también necesario justificar por qué el Concilio, a diferencia de los anteriores, había centrado su atención en el ser humano:

La Iglesia latinoamericana, reunida en la Segunda Conferencia General de su Episcopado, centró su atención en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico. De este modo ella no se ha ‘desviado’, sino que se ha ‘vuelto’ hacia el hombre, consciente de que ‘para conocer a Dios es necesario conocer al hombre’. La Iglesia ha buscado comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra, que es Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre (1).

Los obispos hacen una afirmación de sentido, es decir, exponen un criterio, medular en el cristianismo, pero que estaba ausente en el ambiente dominante en el preconcilio. Sostienen que al centrarse en el ser humano no se han desviado de su misión, sino que se han vuelto a ella. La razón es que para conocer a Dios hay que conocer al ser humano. La *Gaudium et spes* lo explana con toda claridad. La razón es que, a través de Jesús de Nazaret, Dios y la humanidad están mutuamente referidos: Dios es nuestro Padre y nosotros somos sus hijos (22). Por eso, si para conocer a Dios hay que conocer al ser humano, para conocer al ser humano y concretamente al latinoamericano, hay que verlo a la luz de la Palabra, la palabra del Evangelio, la Palabra que es Jesús, en quien resplandece el misterio del ser humano, yendo más adentro que rasgos idiosincráticos o constataciones genéricas.

El tema de Medellín fue “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”. Pues bien, como en el *Mensaje*, reconocen en ese esfuerzo por el desarrollo un signo evidente del Espíritu que conduce a los pueblos hacia su vocación, que es desarrollar su condición de imagen de Dios. Como en el *Mensaje*, no se

refieren a las estructuras e instituciones, sino a tres factores coalescidos: el progresivo dominio de la naturaleza, la personalización y cohesión fraterna cada vez más profundas y el encuentro progresivo con Dios que purifica y ahonda estos valores humanos:

No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación. No podemos dejar de descubrir en esta voluntad cada día más tenaz y apresurada de transformación, las huellas de la imagen de Dios en el hombre, como un potente dinamismo. Progresivamente, ese dinamismo lo lleva hacia el dominio cada vez mayor de la naturaleza, hacia una más profunda personalización y cohesión fraternal y también hacia un encuentro con Aquel que ratifica, purifica y ahonda los valores logrados por el esfuerzo humano (4).

Estos logros no son meras facticidades de una historia que pasa, sino que son calificados de signos pronosticadores del estatuto definitivo del ser humano cuando se encuentre definitivamente con Dios. Por eso, en estos logros es-

tá activamente presente el propio Cristo: “Cristo, activamente presente en nuestra historia, anticipa su gesto escatológico no sólo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que, como signos pronosticadores, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor” (5).

Por eso, insisten que lo que toca hacer para lograrlo no es seguir recetas hechas, sea el desarrollismo del libre mercado, sea el socialismo estatista —que eran las direcciones que estaban entonces en boga—, pero que los obispos sienten que no contienen esa carga escatológica y no conducen a una mayor humanización ni al encuentro definitivo con Dios. Por eso, advierten que lo que toca es inventar caminos, pero no de cualquier manera, sino a la vez con audacia y equilibrio, pero no la audacia de ensoñaciones o ideologías, sino con la del Espíritu de hijos, no de seres autárquicos y de hermanos, no de elementos de conjuntos corporativos; y no con el equilibrio de cálculos oportunistas, sino haciendo justicia a cada elemento de la realidad, como lo hace el Creador con su relación de amor constante: “Es el momento de inventar con imaginación creadora la acción

que corresponde realizar, que habrá de ser llevada a término con la audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios” (3).

Todo esto lo sintetizan en uno de los textos de mayor calado de todo el documento, que sitúa su vivencia en la historia de la salvación y, precisamente, en el momento culminante de la revelación de Dios en el proceso de liberación de Egipto, camino por el desierto rumbo a la tierra prometida, aprendiendo dolorosamente a vivir en libertad:

Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da “el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas”.

El Dios judeocristiano no se revela epifánicamente para ser contemplado, se revela en la vida histórica, se revela desatando el nudo de una existencia inhumana, liberando; se revela como el que con su compañía da consistencia a

los que carecen de ella —eso significa el nombre de Yahvéh— para que puedan llegar a vivir como pueblo libre, con la libertad de los hijos de Dios, que incluye insoslayablemente la fraternidad.

Los obispos afirman, nada menos, que no pueden no sentir su paso que salva cuando se da el verdadero desarrollo, que consiste en pasar de condiciones de vida menos humanas a más humanas. Como se ve, la salvación no es algo esotérico, sino pasar de condiciones de vida menos humanas a más humanas. En el fondo Él es el que causa ese proceso, pero no al lado de nosotros, sino a través de nosotros, que somos sus socios, ya que la salvación es una alianza.

“Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del mínimo vital y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo. Menos humanas: las estructuras opresoras, que provienen del abuso del *tener* y del abuso del poder, de las explotaciones de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más hu-

manas también: el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación en el bien común, la voluntad de paz. Más humanas todavía: el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos, y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin. Más humanas, por fin, y especialmente, la fe, donde Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres” (*Populorum progressio*, 20-21) (6).

Esta larga enumeración no hay que entenderla como elementos sin conexión, sino como aspectos de un único conjunto. En las condiciones menos humanas unos elementos son personales y otros estructurales. Los segundos son consecuencia de los primeros y las carencias morales, actuadas y plasmadas en estructuras, son la causa de las carencias materiales. Dios no quiere que los seres humanos carezcamos del mínimo vital. Cuando acontece, es señal de que hay gente que se deja llevar por su egoísmo y abusa del *tener* y del poder e instaura relaciones laborales y comerciales injustas. La conciencia de esta situación por

parte del pueblo latinoamericano y de profesionales solidarios con él es lo que calificaban en otros textos de clamores, que equivalen a los clamores del pueblo que escuchó Yahvéh y bajó a liberarlos.

El mínimo de condiciones de vida más humanas es la posesión de lo necesario y la adquisición de conocimientos y de lo que se llama 'cultura'. Ellos ven que esta adquisición se está dando, pero ven más todavía que este proceso está entrabado por quienes se dejan llevar por el egoísmo y se atornillan en estructuras injustas que no permiten que las masas alcancen el mínimo, tanto vital como de conocimientos, que Dios quiere.

El segundo lote de condiciones más humanas son expresiones de calidad propiamente humana y, por tanto, son elementos propiamente escatológicos: "el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación en el bien común, la voluntad de paz". Los obispos sí ven que estos elementos están en auge en el continente y en ellos experimentan la presencia de Dios que salva. La conciencia de la propia dignidad es lo característico de lo mejor de la modernidad; pero el reconocimiento de la dignidad

de los otros, sobre todo de los que no tienen bienes civilizatorios, es lo más propio del Espíritu cristiano, de los evangelios. A ello va unida la orientación al bien común, porque no es verdad que reconozco la dignidad de los otros si no conspiro con ellos al bien común, es decir, al bien del cuerpo social que se forma del reconocimiento concreto de los demás y consiguientemente de poner en común los haberes de cada uno. La relevancia de la voluntad de paz se debe a la tentación de la violencia de los que sienten la injusticia y ven que los que tienen el poder impiden que se logre democráticamente. La orientación al espíritu de pobreza es la médula del Evangelio, ya que si estoy en manos del Dios de la vida y de la humanidad, tengo libertad respecto de la posesión y puedo arriesgar mi seguridad económica para solidarizarme.

Esa percepción concreta de lo que sea humano recoge lo medular del cristianismo. Por eso, desde ella explicitan lo que para ellos es lo más humano: el ejercicio concreto de la filiación y fraternidad, obtenidas por Jesús de Nazaret, el Hijo único y eterno que se hizo el Hermano universal para que en Él seamos hijos verdaderos de Dios y hermanos de todos, unidos

por la caridad que el Espíritu derrama en nuestros corazones.

Es cierto que hace cincuenta años y ahora esta humanidad cualitativa está presente en muchas personas de nuestro pueblo y en bastantes de otras clases sociales, constituyendo nuestro verdadero capital humano, que es de rai-gambre netamente cristiana. Por eso se atreven a calificar, tomando palabras del Papa, esta síntesis de humanismo y cristianismo, no lo-grada, pero en ciernes, como la vo-cación propia de América Latina:

“En esta transformación, detrás de la cual se expresa el anhelo de integrar toda la escala de valores temporales en la visión global de la fe cristiana, tomamos conciencia de la ‘vocación original’ de América Latina: ‘vocación a aunar en una síntesis nueva y genial, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad’” (Homilía en la ordenación de sacerdotes para América Latina, 3 de julio de 1966) (7).

Esta síntesis, hacia la que los obispos ven encaminarse al continente —o al menos a lo más valioso de él— es calificada nada menos que de vocación, es decir, llamada

de Dios a nosotros, a nuestros pueblos. Sería, ciertamente, el aporte de nuestra América a la mundialización alternativa. Pero para que lo sea, en verdad, tenemos que hacer vida al Concilio, a Medellín y a lo más vivo de las restantes conferencias generales. Tenemos una hermosa, entrañable y creativa tarea por delante. Como se puede apreciar, es la apreciación, más todavía, la visión y el reto más trascendentes de Medellín, tanto que desde el actual ambiente posmoderno podemos sentir que nos cae grande. Sin embargo, creo que el Señor nos lo sigue pidiendo.

Con todo lo que hemos recogido en esta “Introducción”, creo que no es exagerado concluir que “en esta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se ha renovado el misterio de Pentecostés” (8). Después de cincuenta años es más fácil advertir que no fue un entusiasmo intenso pero pasajero, sino, como afirman, una verdadera irrupción del Espíritu. Como lo fue el Concilio y en continuidad creativa con él.

I. Justicia

En este primer documento, los obispos afirman que el sentido de que Dios haya creado al ser humano a su imagen es el de que le ha

dado capacidad para ser creador, más exactamente para colaborar a llevar su creación a su culminación, perfeccionando el mundo solidariamente. Pero como la historia humana no siguió ese rumbo, el Creador envió a su Hijo a liberarnos desde dentro, como ser humano, de todas las esclavitudes que tienen su origen en el egoísmo y se expresan, sobre todo, en la miseria, consecuencia de la opresión:

La Iglesia latinoamericana tiene un mensaje para todos los hombres que, en este continente, tienen "hambre y sed de justicia". El mismo Dios que crea al hombre a su imagen y semejanza, crea la "tierra y todo lo que en ella se contiene para uso de todos los hombres y de todos los pueblos, de modo que los bienes creados puedan llegar a todos, en forma más justa" (*Gaudium et spes*, 69), y le da poder para que solidariamente transforme y perfeccione el mundo. Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano.

Si la opresión tiene su raíz en el egoísmo, la solución radical no consiste en un cambio de estructuras, sino en una conversión que entrañe una verdadera regeneración antropológica; sólo desde ella podrán llevarse a cabo reformas estructurales:

Por eso, para nuestra verdadera liberación, todos los hombres necesitamos una profunda conversión a fin de que llegue a nosotros el "Reino de justicia, de amor y de paz". El origen de todo menosprecio del hombre, de toda injusticia, debe ser buscado en el desequilibrio interior de la libertad humana, que necesitará siempre, en la historia, una permanente labor de rectificación. La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables (3).

Como se ve, el Evangelio no lleva a misticismos descomprometidos, sino al uso de la libertad responsa-

ble. Ésa es la característica del ser humano convertido, renovado.

El documento vuelve a expresar su convicción de que el misterio del ser humano sólo se esclarece a la luz de Jesús de Nazaret. No sólo porque es la persona más humana, sino porque es el prototipo de humanidad: el molde en el que hemos sido creados los seres humanos:

Sólo a la luz de Cristo se esclarece verdaderamente el misterio del hombre. En la Historia de la Salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión, que tiene como único móvil el amor. El hombre es “creado en Cristo Jesús”, hecho en él “criatura nueva”. Por la fe y el bautismo es transformado, lleno del don del Espíritu, con un dinamismo nuevo, no de egoísmo, sino de amor que lo impulsa a buscar una nueva relación más profunda con Dios, con los hombres, sus hermanos, y con las cosas. El amor, “la ley fundamental de la perfección humana, y por lo tanto de la transformación del mundo” no es solamente el mandato supremo del Señor; es también el dinamismo que debe mover a los cristianos a realizar la justicia en el mundo, teniendo como fundamento

la verdad y como signo la libertad (4).

Este texto no puede entenderse en el sentido de que los bautizados tengamos lo que no tienen los demás. El bautismo es el sacramento, es decir el signo visible y eficaz, del Espíritu derramado en la Pascua “sobre toda carne” (Hch 2,17). El bautizado sabe en qué consiste el misterio y se dedica a actuarlo y comunicarlo para que otros puedan vivirlo con conciencia y consecuencia. Ese misterio es el del amor de Dios, más aún, el amor que es Dios, derramado en nuestros corazones como el dinamismo capaz de lograr la consumación humana y transformación del mundo. Con él tenemos que realizar la justicia teniendo como fundamento la verdad, porque es una transformación de la realidad, y como signo la libertad, porque el amor no se impone, sino que libera la libertad.

El documento se afina en la unidad sin confusión del progreso temporal y el reino de Cristo: “No confundimos progreso temporal y Reino de Cristo; sin embargo, el primero, ‘en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios’ (*Gaudium et spes*, 39)” (5).

Por eso, hay que evitar el dualismo entre la búsqueda de las tareas temporales y la de la santificación. El amor de Cristo y el amor a Cristo tienen que ser el motor que unifique la vida realizándose en el trabajo denodado por la justicia:

La búsqueda cristiana de la justicia es una exigencia de la enseñanza bíblica. Todos los hombres somos humildes administradores de los bienes. En la búsqueda de la salvación debemos evitar el dualismo que separa las tareas temporales de la santificación. A pesar de que estamos rodeados de imperfecciones, somos hombres de esperanza. Creemos que el amor a Cristo y a nuestros hermanos será no sólo la gran fuerza liberadora de la justicia y la opresión, sino la inspiradora de la justicia social, entendida como concepción de vida y como impulso hacia el desarrollo integral de nuestros pueblos (5).

Por eso, como esta unificación de la vida social y espiritual a impulsos del amor no puede darse por supuesta, ni en la sociedad ni entre los cristianos, es indispensable la acción educadora de la Iglesia que lo ponga de relieve: "La carencia de una conciencia política en nuestros países hace imprescindible la acción educadora

de la Iglesia, con objeto de que los cristianos consideren su participación en la vida política de la nación como un deber de conciencia y como el ejercicio de la caridad, en su sentido más noble y eficaz para la vida de la comunidad" (16).

Terminamos la referencia a este documento con un texto altamente significativo, ya que es la aplicación más consistente de a dónde nos tiene que llevar a los latinoamericanos, si en verdad nos dejamos animar por el Espíritu de Jesús de Nazaret. Para convertirse en agentes de desarrollo, tanto nacional como continental, que es la propuesta de todo el documento, tenemos que superar los antagonismos, no de un modo irenista, sino por la justicia y fraternidad, que tenemos que entender como una endiádis, es decir no como dos conceptos yuxtapuestos, sino como una sola meta compleja: la justicia se logra a impulsos del amor o el amor, si es en verdad cristiano, debe incluir la consecución de la justicia social. Este proceso debe abarcar a todos los sectores de la sociedad, pero incumbe especialmente al sector económico social. Llamamos a este proceso 'socialización' y lo entendemos como la conjunción de dos factores que sectores sociales contrapuestos

los persiguen hasta hoy a nivel latinoamericano y mundial, aislada y por tanto no genuinamente:

La socialización, entendida como proceso sociocultural de personalización y solidaridad crecientes, nos induce a pensar que todos los sectores de la sociedad, pero en este caso, principalmente el sector económico social, deberán superar, por la justicia y la fraternidad, los antagonismos, para convertirse en agentes del desarrollo nacional y continental. Sin esta unidad, Latinoamérica no logrará liberarse del neocolonialismo a que está sometida, ni por consiguiente realizarse en libertad, con sus características propias en lo cultural, sociopolítico y económico (13).

La derecha entiende la personalización como mera individuación, ejercicio de la libertad individual. La izquierda entiende la socialización como la igualación obtenida al todos seguir las pautas del gobierno, se entiende que el revolucionario o al menos progresista. El documento insiste en la unión de personalización, entendida como relaciones simbióticas desde la genuinidad de cada uno, y solidaridad, conspiración de todos como verdaderos agentes al bien común,

en el que están resguardado el de cada uno.

II. Paz

El tratamiento cristiano de la paz, que aparece en este documento, condensa todo lo dicho hasta ahora. Siguen hablando de desarrollo integral, que es el título de la conferencia, ya que, citando a la *Populorm progressio*, asientan que “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz” (1). Se refieren a un bien humano y lo califican de don de Dios, dado a través de Jesús; don definitivo, escatológico. Como se ve, se da una mutua implicación de lo humano y lo divino: el designio de Dios es la humanización integral, sintetizada en la paz, conseguida radicalmente por Jesús y a la vez tarea de la humanidad, de cada ser humano obrando desde lo mejor de sí conjuntamente.

Es un tratamiento netamente evangélico. Recuérdese que al nacer Jesús lo único que proclama Dios es la paz (Lc 2,14). Esto puede parecer injusto cuando Augusto había edificado en Roma un altar a la diosa de la paz porque en todo lo que registraban los Anales de la ciudad (alrededor de 750 años), éste era el único tiempo en que reinaba la paz. Esto implica el juicio divino sobre la *pax*

romana: esa paz impuesta por los vencedores no es la paz del Dios de Jesús. Quien va a traer la paz de Dios es uno que nace como sometido, al ir sus padres a registrarse como tributarios. La paz no viene desde arriba, sino venciendo pacíficamente a la violencia de la opresión, refrendada por la ley.

Correspondientemente, el *Documento de Medellín* proclama que la madre de las violencias en América Latina es “una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada” (16). Es decir, lo que produce más violencia son las instituciones y estructuras económicas y políticas. No sólo las dictaduras sin proyecto como las de Somoza y Stroessner, sino la doctrina de la seguridad nacional, instaurada en Brasil para combatir al comunismo y lograr el desarrollo, y las demás democracias, más o menos puramente formales eran para los obispos la raíz de la violencia, porque escondían y amparaban la injusticia económica y la exclusión social y política.

Como se ve, esta noción de violencia no es la que transmitían los medios de comunicación social ni la que regía en la opinión pública, copada en gran medida por los sectores económicos. Y, sin embargo, es la transmitida por el Evan-

gelio. “La paz en América Latina no es, por lo tanto, la simple ausencia de violencia y derramamientos de sangre. La presión ejercida por los grupos de poder puede dar la impresión de mantener la paz y el orden, pero en realidad no es sino ‘el germen continuo e inevitable de rebeliones y guerras’” (14a).

Si desde el mensaje que nos trasmite el Evangelio la paz es la condensación de los bienes mesiánicos, la violencia enquistada en las instituciones entraña el rechazo del don de Dios que es la paz y, por tanto, constituye “una situación de pecado” (*id*) tan radical que conlleva un rechazo de Dios mismo: “La paz con Dios es el fundamento último de la paz interior y de la paz social. Por lo mismo, allí donde dicha paz social no existe; allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo” (14c). Así pues, en América Latina el rechazo de Dios no se da fundamentalmente por posturas explícitamente antiteístas, sino que es el orden establecido, que en esos años se apellidaba occidental y cristiano, el que rechazaba a Dios, a quien decía representar, porque rechazaba su don.

Insistimos que la noción de paz de los obispos es la que trasmite el Evangelio, que es la que condensa todos los bienes mesiánicos:

La paz es, ante todo, obra de justicia. Supone y exige la instauración de un orden justo en el que los hombres puedan realizarse como hombres, en donde su dignidad sea respetada, sus legítimas aspiraciones satisfechas, su acceso a la verdad reconocido, su libertad personal garantizada. Un orden en el que los hombres no sean objetos, sino agentes de su propia historia (14a).

Todo esto es el contenido pleno del bien común. La pregunta es si puede darse en esta historia. De pronto, para lograrla, hay que crear un orden nuevo: “La paz sólo se obtiene creando un orden nuevo que ‘comporta una justicia más perfecta entre los hombres’. En este sentido, el desarrollo integral del hombre, el paso de condiciones menos humanas a condiciones más humanas, es el nombre nuevo de la paz” (*id*). Ya insistimos que las condiciones más humanas abarcaban todos los campos hasta llegar a la caridad entre todos y la vivencia de la filiación que nos ganó Jesús de Nazaret. Desde la perspectiva

evangélica en que se sitúan, la paz, en definitiva, es:

... fruto del amor, expresión de una real fraternidad entre los hombres: fraternidad aportada por Cristo, Príncipe de la Paz, al reconciliar a todos los hombres con el Padre. La solidaridad humana no puede realizarse verdaderamente sino en Cristo, quien da la Paz que el mundo no puede dar. El amor es el alma de la justicia. El cristiano que trabaja por la justicia social debe cultivar siempre la paz y el amor en su corazón (14c).

Como esta paz es fruto de un orden nuevo, por eso insisten en que la paz no está ahí, sino hay que construirla: “La paz no se encuentra, se construye. El cristiano es un artesano de la paz” (14b). Aquí hay dos cuestiones: ¿sólo los cristianos podemos construir esa paz?, ¿podemos construir un orden que la contenga?

Sobre la primera cuestión, la respuesta es que está abierta a todos los latinoamericanos. No porque todos sean cristianos, sino porque sobre todos está derramado el Espíritu de la Pascua. El Espíritu mueve, no dice su nombre. Digamos simbólicamente que es verbo, no sustantivo: amar, no amor. Todos podemos obedecerlo, es

decir, seguir su impulso, y todos tenemos que obedecerlo. La paz sólo puede ser fruto del amor y todos tenemos ese amor derramado en nuestros corazones, amor que no es un sentimiento tórrido, sino buscar concreta y personalmente el bien de todos. Esa búsqueda situada del bien común en el que ponemos nuestro bien personal, está abierta y posibilitada a todos, aunque tenemos que actuarla con nuestra libertad.

¿Un orden político puede contener los bienes mesiánicos a los que se refiere la paz que nos ganó Jesús de Nazaret? Ese orden justo que diseñan los obispos ¿puede lograrse políticamente? La respuesta es que no: Jesús, en contra de las expectativas de sus íntimos y de otros, no vino como mesías davídico: a instaurar un orden político, económico y social. El mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios, que es el contenido del reinado de Dios que Jesús vino a instaurar —hasta que en la recreación final venga el reino y Dios sea todo en todos— no se consigue ni se mantiene con la fuerza de la ley, sino con la libertad que da el Espíritu, una libertad liberada que busca, como Jesús, el bien de todos, incluso con sacrificio propio.

Ahora bien, si la propuesta de Jesús y del cristianismo no puede ser

contenida en ningún orden, ¿significa que la política es indiferente? De ningún modo: tenemos que dedicarnos denodadamente a construir un orden que salvaguarde los mínimos de bien común que pueden y deben ser pactados por todos y custodiados por la fuerza de la ley, y a la vez a realizar lo máximo que podamos en asociaciones libres y con la libre iniciativa. Esto lo contempla expresamente el documento, que subraya —como hemos insistido— que sólo desde una personalización solidaria y desde todo tipo de asociaciones intermedias, sobre todo populares, podrá consolidarse una política justa que propicie la paz ansiada: “La justicia y, consiguientemente, la paz se conquistan por una acción dinámica de concientización y organización de los sectores populares, capaz de urgir a los poderes públicos, muchas veces impotentes en sus proyectos sociales sin el apoyo popular” (18). Es decir, que no obedecemos al Espíritu si no ponemos todo de nuestra parte para construir ese orden justo, aunque nunca lo logremos, y aunque lo que logremos siempre esté erosionándose y tenga que ser rehecho constantemente. Por eso, los obispos hacen un llamado para que asumamos nuestra responsabilidad en la que se juega nuestra verdad como cristianos:

“Ante una situación que atenta tan gravemente contra la dignidad del hombre y por lo tanto contra la paz, nos dirigimos, como pastores, a todos los miembros del pueblo cristiano para que asuman su grave responsabilidad en la promoción de la paz en América Latina” (16).

La calidad evangélica del tratamiento de la paz está en la propuesta de alcanzar la paz pacíficamente: “ansiamos que el dinamismo del pueblo concientizado y organizado se ponga al servicio de la justicia y de la paz” (19). Su propuesta es compleja porque no es principista. Parte de desaconsejar la violencia porque, en concreto y no sólo en principio, sería vencer al mal con un mal mayor, o sea, no vencerlo sino permanecer en él. Éstos serían los argumentos:

Si consideramos, pues, el conjunto de las circunstancias de nuestros países, si tenemos en cuenta la preferencia del cristiano por la paz, la enorme dificultad de la guerra civil, su lógica de violencia, los males atroces que engendra, el riesgo de provocar la intervención extranjera por legítima que sea, la dificultad de construir un régimen de justicia y de libertad partiendo de un proceso de violencia (*id*).

Cada uno de los argumentos es causa suficiente para desechar la violencia: la guerra civil es el mal mayor y de ella no puede salir una paz verdadera. Además, los cristianos preferimos la paz. Jesús la practicó consecuentemente, a pesar de que los suyos y parte del pueblo lo tentaron para que asumiera la vía de la violencia.

En contra de esta determinación de la asamblea estaba la costumbre de bendecir ejércitos, el apoyo inveterado de la institución eclesiástica a la lucha armada, la defensa, con todos los medios disponibles, con todas las armas, de la “sociedad occidental y cristiana” de la amenaza del comunismo ateo, a la que se le instaba desde el poder estatuido.

Ahora bien, el camino escogido, realmente evangélico, era muy exigente porque entrañaba la labor ardua y sostenida de ayudar a que el pueblo se concientizara de la situación y se organizara para que ese dinamismo alcanzado se pusiera al servicio de la justicia y la paz. De ahí su compromiso por “alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, por la reivindicación y consolidación de sus derechos y por la búsqueda de

una verdadera justicia” (27). En este texto, los obispos se sitúan como compañeros de camino del pueblo, no para sustituirlo ni tutorearlo, sino para que se organice para que sus derechos se consoliden y se logre una verdadera justicia respecto de los hasta ahora opresores.

Ésta sería la concreción más relevante de las responsabilidades de las que manifiestan que como pastores de la Iglesia no se pueden eximir, que desglosan pormenorizadamente y que, de un modo general, consistirían en: “nos corresponde educar las conciencias, inspirar, estimular y ayudar a orientar todas las iniciativas que contribuyen a la formación del hombre. Nos corresponde también denunciar todo aquello que, al ir contra la justicia, destruye la paz” (20).

III. Familia

En este documento se subraya desde el comienzo, citando al Concilio, el enraizamiento de lo humano en Dios y, por tanto, la unidad de fondo entre la propuesta cristiana y la realización humana: “Esta misión de ser célula primera y vital de la sociedad, la familia la ha recibido directamente de Dios” (5). Por eso, el tratamiento cristiano de la familia, aunque se remita

a fuentes específicas —las de la revelación en la historia que culmina en Jesús de Nazaret—, no es heterogéneo del que hacemos como seres culturales. Por el contrario, pretende iluminarlo, purificarlo y llevarlo a plenitud.

Por eso, los esposos cristianos, que “son para sí mismos, para sus hijos y demás familiares, cooperadores de la gracia y testigos de la fe”, son también aquellos por medio de los cuales los “que viven en el círculo familiar encontrarán más fácilmente el camino del sentido humano, de la salvación y de la santidad” (6). Como se ve, sentido humano y santidad son lo mismo, si entendemos el sentido humano desde el paradigma de humanidad que es Jesús.

Por eso, “La familia es la primera escuela de las virtudes sociales que necesitan todas las demás sociedades... Encuentran en la familia los hijos la primera experiencia de una sana sociedad humana... y se introducen poco a poco en la sociedad civil y en la Iglesia” (7). Así pues, en el plan de Dios la familia es tanto la célula germinal de la sociedad como la Iglesia doméstica.

La familia como escuela de personalización o, dicho de otro

modo, de socialización personalizada o, simplemente de humanización, se realiza al introducir a los hijos, ante todo con el ejemplo, en el amor a Dios y al prójimo, es decir en la condición actuada de hijos de aquellos de los que provenimos y fontalmente de Dios, y de hermanos de todos, especialmente de los necesitados:

“A los padres corresponde preparar en el seno de la familia a sus hijos... para conocer el amor de Dios hacia todos los hombres, el enseñarles gradualmente, sobre todo con el ejemplo, a preocuparse de las necesidades del prójimo, tanto materiales como espirituales” (*Apostolicam actuositatem*, 30); así la familia cumplirá su misión si “promueve la justicia y demás obras buenas al servicio de todos los hermanos que padecen necesidad” (*id*).

De los muchos aspectos concretos que propone el documento, queremos subrayar el diálogo, tanto entre los esposos, como con los hijos: “Despertar en los esposos la necesidad del diálogo conyugal que los lleve a una unidad profunda y a un espíritu de corresponsabilidad y colaboración” (17). “Facilitar el diálogo entre padres e hijos que ayude a superar en el seno de la familia el conflicto ge-

neracional y haga del hogar un lugar donde se realice el encuentro de las generaciones” (18). Es un aspecto especialmente significativo de lo que significa que la familia es la célula germinal de la sociedad, ya que han destacado que en toda la sociedad falta diálogo, colaboración y corresponsabilidad. También lo dirán respecto de la Iglesia.

Cumpliendo todo lo que destaca el documento, la familia será “una fuerza viva (...) al servicio de la construcción de la Iglesia, del desarrollo a realizar y de las necesarias transformaciones en nuestro continente” (21). Esta conclusión expresa una vez más la profunda unidad de todo lo que se propone la Conferencia.

IV. Educación

Este mismo objetivo es el que se plantea de entrada, este documento: “Esta Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que se ha propuesto comprometer a la Iglesia en el proceso de transformación de los pueblos latinoamericanos, fija muy especialmente su atención en la educación, como un factor básico y decisivo en el desarrollo del continente” (1).

Así como desde el inicio se habían desmarcado del desarrollismo y habían definido el desarrollo como desarrollo integral y ante todo desarrollo humano, así como habían caracterizado muy precisamente lo humano, así también ahora se desmarcan de una educación elitista y encaminada sólo a la promoción económica. Como alternativa proponen:

“... una visión de la educación, más conforme con el desarrollo integral que propugnamos para nuestro continente; la llamaríamos la ‘educación liberadora’; esto es, la que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo. La educación es efectivamente el medio clave para liberar a los pueblos de toda servidumbre y para hacerlos ascender ‘de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas’, teniendo en cuenta que el hombre es el responsable y el ‘artífice principal de su éxito o de su fracaso’” (*Populorum progressio*, 15)” (8).

Esto que dicen de la educación en general lo especifican de la educación de base, crucial para superar el subdesarrollo latinoamericano: “la cual aspira no sólo a alfabetizar, sino a capacitar al hombre para convertirlo en agente consciente de su desarrollo integral” (16).

Si el ser humano es el sujeto del desarrollo y el responsable del éxito o fracaso humano, así también la educación debe tener al educando como sujeto responsable. No se trata de escalar lo más posible en los rangos económicos, sino de llegar a asumir la tarea inacabable de constituirse en humano. Esta educación es liberadora, porque trata de ayudar a liberarse de todas las malformaciones de esta situación de pecado y edificarse como alternativa superadora desde la conciencia de la dignidad, a la liberación de su libertad para dedicarla al servicio de la comunidad: “Para ello, la educación en todos sus niveles debe llegar a ser creadora, pues ha de anticipar el nuevo tipo de sociedad que buscamos en la personalización de las nuevas generaciones, profundizando la conciencia de su dignidad humana, favoreciendo su libre autodeterminación y promoviendo su sentido comunitario” (*id*). Insisten más concretamente: “el alumno tiende a su autoperfeccionamiento y por ello se le deben presentar los valores, para que él tome una actitud de aceptación personal frente a los mismos. La autoeducación, que debe ser sabiamente ordenada, es un requisito indispensable para lograr la verdadera comunidad de educandos” (13).

Una educación liberadora así entendida no puede ser individualista, sino dialógica para ejercitar la comprensión mutua y la colaboración, incluso entre generaciones: “Debe ser abierta al diálogo, para enriquecerse con los valores que la juventud intuye y descubre como valederos para el futuro y así promover la comprensión de los jóvenes, entre sí y con los adultos” (*id*). Pero no sólo tienen que entenderse entre sí, sino también entender la realidad abierta y en transformación en la que viven. Por eso, la educación debe “capacitar a las nuevas generaciones para el cambio permanente y orgánico que implica el desarrollo”.

Ésta es la educación liberadora que América Latina necesita para redimirse de las servidumbres injustas, y antes que nada, de nuestro propio egoísmo. Ésta es la educación que reclama nuestro desarrollo integral (*id*).

La base cristiana de lo que han dicho en educación, que es también la teoría, en el sentido de la comprensión y fundamentación cabal de todo el documento, es que toda verdadera liberación es anticipo de la plena redención alcanzada por Cristo y todo crecimiento en humanidad es un camino hacia la meta: alcanzar la estatura

del hombre perfecto que es Jesús de Nazaret:

Como toda liberación es ya un anticipo de la plena redención de Cristo, la Iglesia de América Latina se siente particularmente solidaria con todo esfuerzo educativo tendiente a liberar a nuestros pueblos. Cristo pascual, ‘imagen del Dios invisible’, es la meta que el designio de Dios establece al desarrollo del hombre, para que ‘alcancemos todos la estatura del hombre perfecto’. Por esto, todo ‘crecimiento en humanidad’ nos acerca a ‘reproducir la imagen del Hijo para que él sea el primogénito entre muchos hermanos’ (8).

Por eso, todo lo dicho no se restringe a la educación católica, en el sentido de temáticamente cristiana:

La actitud de la Iglesia en el campo de la educación, no puede ser la de contraponer la escuela confesional a la no confesional, la escuela privada a la oficial, sino la de colaboración abierta y franca (...) ‘colaboración que exige el bien de la comunidad universal de los hombres’. Esta coordinación no constituye peligro para el carácter confesional de las escuelas católicas; antes bien es un deber post-conciliar de las mismas, según el nuevo concepto de

presencia de la Iglesia en el mundo de hoy (29).

Es la superación más rotunda en la letra y espíritu de la separación tajante que prescribía el Concilio Plenarío Latinoamericano (1899), escrito por la curia vaticana. Para el concilio Vaticano II, cuya recepción latinoamericana es Medellín, el santo y seña es la encarnación solidaria en el mundo para salvarlo servicialmente, como Jesús de Nazaret: desde dentro y desde abajo.

Ejemplo de esta unidad e integración de lo humano y cristiano es lo que prescriben a las universidades católicas: “las universidades católicas deben instituir el diálogo de las disciplinas humanas entre sí, por una parte, y con el saber teológico por otra, en íntima comunión con las exigencias más profundas del hombre y de la sociedad, respetando el método propio de cada disciplina” (21). El diálogo de las disciplinas entre sí y con la teología tiene que basarse en las exigencias más profundas del ser humano y de la sociedad. Ahí confluye el cristianismo, cuando se basa en Jesús de Nazaret, y el humanismo, cuando es genuino.

V. La juventud

Nos vamos a fijar en dos aspectos. El primero es una concreción de una insistencia que atraviesa todo el documento. La insistencia en la personalización, en la necesidad de constituirnos en sujetos consistentes, con libertad liberada, para no ser arrastrados por las corrientes de opinión dominantes, sino imprimir en el mundo su impronta, no individualista, sino expresión de genuina humanidad:

La necesidad de elaborar una pedagogía orgánica de la juventud, a través de la cual se estimulen en los jóvenes una sólida formación humana y cristiana y los esfuerzos por forjarse una auténtica personalidad. Personalidad que los capacite, por una parte, para asimilar con criterios lúcidos y verdadera libertad, todos los elementos positivos de las influencias que reciben a través de los distintos medios de comunicación social y que les permita, por otra, hacer frente al proceso de despersonalización y masificación que acecha de modo particular a la juventud. Pedagogía que eduque también en el sentido (valor y relatividad) de lo institucional (14).

Además de lo dicho en el documento anterior de la educación, en

éste se habla de una pedagogía orgánica de la juventud que logre una sólida formación humana y cristiana. Ya hemos insistido que no se refiere a dos aspectos complementarios, ya que el cristianismo es la adquisición de la humanidad que tiene su cifra en Jesús de Nazaret. Esta formación tiene que ir encaminada a la adquisición de una sólida personalidad. No es un punto de partida ni un rasgo temperamental sino, en el mejor de los casos, un punto de llegada nunca logrado del todo y fuertemente contrastado porque, aunque vivimos en un tiempo de grandes bienes civilizatorios, la dirección dominante es deshumanizadora y opera con gran vehemencia, intentando seducir y subyugar.

Destacan tres aspectos: el primero es asimilar no miméticamente, sino con criterios sólidos y con genuina libertad las influencias ambientales positivas, sobre todo por los medios de comunicación, hoy diríamos todo el mundo virtual y, haciéndolo así, desechar toda la basura que despersonaliza y masifica. Esto implica entender y vivir este proceso como buena nueva que torna fecunda la vida y no meramente como el cumplimiento de un deber. Desde ahí viene el esfuerzo por discernir lo

institucional y darle todo su valor, aunque para que lo tenga positivo, haya que llevar a cabo reformas profundas en las instituciones.

El segundo aspecto es la condición de posibilidad del primero, ya que no habrá sujeto que motorice esta pedagogía tan aquilatada y exigente, si la institución eclesial no renueva su rostro, si no se rejuvenece, para que así pueda ayudar a que la juventud rejuvenezca al mundo. Piden tres aspectos en concreto:

- a) Que se presente cada vez más nítido en Latinoamérica el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres;/ b) Que la predicación, los escritos pastorales y, en general, el lenguaje de la Iglesia sean simples y actuales, teniendo en cuenta la vida real de los hombres de nuestro tiempo;/ c) Que se viva en la Iglesia, en todos los niveles, un sentido de la autoridad, con carácter de servicio, exento de autoritarismo (15).

El primero es la formulación de la conversión de fondo que la Conferencia pide a la Iglesia, es decir, que los obispos se pidan a sí mis-

mos y al resto de la institución eclesiástica y de todos los cristianos. Una Iglesia pobre es una Iglesia desligada de todo poder temporal. Esa es una Iglesia pas-cual, que va a sufrir persecuciones del orden establecido y que va a experimentar la fuerza del Resucitado. Una Iglesia así está en condiciones de ser misionera, es decir de comprometerse con la liberación de todo el ser humano y de todos los seres humanos.

Esta Iglesia tiene autoridad para emprender con los jóvenes esa pedagogía personalizadora; pero además tiene el deseo profundo de llevarlo a cabo y desde esa situación de despojo voluntario de cualquier aspiración al poder y desde esta situación encarnada, su lenguaje será el de su vida, el de la vida: un lenguaje actual y verdadero, no el lenguaje esotérico de la ley y el culto sacralizados. Es claro que personas así no van a ejercer la autoridad como mando, sino como servicio horizontal y eficaz.

En el proceso necesario de transformación del continente, esa genuina personalización de todos y particularmente de la juventud es un elemento imprescindible; y esa necesaria, dolorosa y, más en el fondo, gozosa transformación de la Iglesia y, sobre todo, de la ins-

titución eclesiástica es un elemento infaltable.

VI. Pastoral popular

El criterio último para juzgarla sería el siguiente: "Pertenece, pues, al acto de la fe, bajo el impulso del Espíritu Santo, aquel dinamismo interior por el que tiende constantemente a perfeccionar el momento de apropiación salvífica convirtiéndolo en acto de donación y entrega absoluta de sí" (7). Estamos de acuerdo en que la fe, como relación personal y personalizadora, es un dinamismo interno que implica la apropiación de la salvación que Dios nos otorga a través de Jesús, y que se expresa como donación de sí. Por eso, cuando el encuentro de Jesús con alguien era fecundo, él despedía a la persona diciendo: "tu fe te ha salvado". Él era el que provocaba esa fe, pero es cierto que esa fe, aceptada y correspondida, salvaba. La fe implica, pues, la recepción personalizada de la relación de Dios y Jesús, que se convierte en un dinamismo interno que lleva a la donación de sí, a Dios y al prójimo, correspondiendo a la donación de Dios y de Jesús.

La pregunta es, entonces, hasta qué punto la religiosidad popular contiene esta fe. Ante todo asien-

tan: “La expresión de la religiosidad popular es fruto de una evangelización realizada desde el tiempo de la Conquista” (2). Si es el fruto de la evangelización de la Colonia significa que esa evangelización ha sido recibida, que el pueblo se ha apropiado de ella, que se ha convertido en él en un dinamismo interior, ¿cómo se expresa esa evangelización recibida?: “Se advierte en la expresión de la religiosidad popular una enorme reserva de virtudes auténticamente cristianas, especialmente en orden a la caridad” (*id*). En el pueblo cristiano hay caridad, donación y entrega de sí, entrega, específicamente, del amor que Dios pone en nuestros corazones.

Al lado de esta riqueza, los obispos advierten muchas deficiencias y es bueno que las anoten para que se vayan superando; pero también es cierto que la caridad cubre la multitud de pecados, no en el sentido de que los tapa, sino que los desborda. ¿Observan esa misma caridad en la institución eclesiástica?

Los obispos anotan que en el proceso de modernización se da un proceso de creciente individuación, que no equivale sin más a personalización, porque se puede decantar como individualismo.

Por eso, piden que la pastoral con el pueblo acentúe la dimensión personalizante, dándole una dirección solidaria, comunitaria:

Promueva constantemente una re-conversión y una educación de nuestro pueblo en la fe a niveles cada vez más profundos y maduros, siguiendo el criterio de una pastoral dinámica, que en consonancia con la naturaleza de la fe, impulse al pueblo creyente hacia la doble dimensión personalizante y comunitaria (8).

La evangelización de la Colonia y la posterior de la República han reflejado la reacción polar, no superadora, de Trento respecto de la reforma evangélica. Por eso, al pueblo latinoamericano no se entregaron los evangelios, porque tampoco los poseían los curas. Por eso, piden que todo se impregne de la palabra evangélica:

Que se impregnen las manifestaciones populares, como romerías, peregrinaciones, devociones diversas, de la palabra evangélica. Que se revisen muchas de las devociones a los santos para que no sean tomados sólo como intercesores, sino también como modelos de vida de imitación de Cristo (12).

Queremos anotar que esta decisión de Medellín fue una de las más fecundas, ya que precisamente en el cristianismo que salió de él, sobre todo en las comunidades cristianas de base y las de solidaridad, es donde se ha contemplado la Biblia y, cada vez más, los evangelios, historizando la religión del pueblo y haciéndonos explícitamente cristianos, seguidores conscientes de Jesús de Nazaret, intentando hacer en nuestro tiempo el equivalente de lo que él hizo en el suyo.

Lo polar de lo individual es lo masivo no personalizado. Por eso, para superar ambos peligros, los obispos insisten en la formación de comunidades cristianas, como embrión de una Iglesia comunitaria, expresión actual de la comunidad de Jesús de Nazaret:

La comunidad se formará en la medida en que sus miembros tengan un sentido de pertenencia (de “nosotros”) que los lleve a ser solidarios en una misión común, y logren una participación activa, consciente y fructuosa en la vida litúrgica y en la convivencia comunitaria. Para ello, es menester hacerlos vivir como comunidad, inculcándoles un objetivo común: alcanzar la salvación mediante la vivencia de la fe y del amor (13).

Para los obispos, la comunidad se forma al irse haciendo cristianos juntos y al vivir conjuntamente la misión. Por eso no es fruto de ingeniería social, sino un proceso arduo:

La pastoral popular deberá tender a una exigencia cada vez mayor para lograr una personalización y vida comunitaria, de modo pedagógico, respetando las etapas diversas en el caminar hacia Dios (15).

La dificultad del proceso proviene de que la comunidad cristiana no es una versión de la comunitariedad tradicional, sino que fue fruto de la personalización que se logra al escuchar juntos personalmente la Palabra de Dios, sobre todo los evangelios, y al dar respuesta personalizada y mancomunadamente. Por esos años estaba en pleno auge el proceso de formación de los barrios como consecuencia de las migraciones de los campesinos a las ciudades. Los pobladores dejaban atrás una comunitariedad que no les permitía desarrollarse como personas y por eso se entendían a sí mismos como individuos que aspiraban a una existencia convivencial. En ese ambiente de individuos abiertos en principio a los demás, la constitución de verdaderos *noso-*

tros en las comunidades cristianas constituye una auténtica novedad histórica y germen de comunitariedad, incluso en las familias, que no lo eran en principio.

Una vez más, comprobamos el carácter altamente humanizador del cristianismo evangélico liberador.

VII. Pastoral de las élites

La orientación pastoral con estos grupos se basa en los mismos criterios de los demás documentos, enfatizando el grado de actualidad y personalización porque en esos tiempos de transición a la modernidad mundializada, los grupos dirigentes —por su enorme influencia, predominantemente negativa— necesitaban asumir estas características más profundamente que los demás y, sin embargo, les resulta más difícil por la presión del ambiente a que dediquen sus talentos y su posición a defender sus privilegios y/o a empeñarse en un desarrollo meramente económico para su exclusivo beneficio: “En todos estos ambientes, la evangelización debe orientarse hacia la formación de una fe personal, adulta, interiormente formada, operante y constantemente confrontada con los desafíos de la vida actual en esta fase de transición” (13). Como se

ve, la pastoral de élites es especialmente exigente, tanto por el grado de personalización que tiene que alcanzar, venciendo la tendencia de las personas y del ambiente de degradar la personalización a individuación egoísta, a individualismo insolidario, como por la tentación que inducen en los agentes pastorales de plegarse a esa tendencia, a cambio de ventajas materiales. Por eso, concluyen que esa evangelización “necesita, como soporte, de una Iglesia-signo”.

La insistencia desde el comienzo en que la evangelización que nos pide Dios debe estar modulada por el discernimiento acucioso de los signos de los tiempos es más perentoria en la evangelización de las élites porque tienden a degradar esos signos a auscultar las oportunidades de copar el espacio público y poner sus condiciones para ganar más dinero, ofertando bienes y servicios, muchas veces no necesarios ni convenientes ni a precios justos: “Esta evangelización debe estar en relación con los ‘signos de los tiempos’. No puede ser atemporal ni ahistórica. En efecto, los ‘signos de los tiempos’, que en nuestro continente se expresan sobre todo en el orden social, constituyen un ‘lugar teológico’ e interpelaciones de Dios” (13).

Un criterio para justipreciar los signos de los tiempos desde la perspectiva evangélica lo constituyen “los valores de justicia y fraternidad, contenidos en las aspiraciones de nuestros pueblos”. Estos criterios, que son plenamente humanos, desde la humanidad que tiene su cifra en Jesús de Nazaret, son valores que encierran definitividad; por eso, los obispos insisten que hay que explicarlos “en una perspectiva escatológica”. No podemos asumirlos como los que propone una corriente sociopolítica, sino, los proponga quien los proponga, como lo que son, si se les vive con obras y en verdad, como actitudes y actuaciones que saltan hasta la vida eterna.

Por eso, esta evangelización no puede ser doctrinaria, principista, sino fundamentalmente práxica, en el mismo seno del compromiso histórico: “Por otra parte, esta evangelización se debe realizar a través del testimonio personal y comunitario que se expresará, de manera especial, en el contexto del mismo compromiso temporal” (13). Por eso, hemos insistido que es una pastoral especialmente exigente.

Tenemos que decir con dolor que, aunque esta pastoral nunca ha estado ausente del todo, tal vez

sea lo menos llevado a la práctica del *Documento de Medellín*. En vez de ese soporte de una Iglesia-signo, las élites se han encontrado, sobre todo, a agentes pastorales que los han confirmado en su postura, a cambio de algunas exigencias puntuales, sobre todo en la vida sexual, que no son de ningún modo las pedidas por el documento y a cambio, sobre todo, de beneficiarlos a ellos y asociarlos a su grupo de referencia. Muy triste.

VIII. Catequesis

Ante todo, asientan la necesidad de una profunda renovación, para ponerse a la altura de las transformaciones de la región. “Fallar en esto —dicen— sería traicionar, a un mismo tiempo, a Dios que le ha confiado su Mensaje y al hombre que lo necesita para salvarse” (1). Entienden tan integralmente esa renovación que, al explicar sus criterios, profundizan de un modo decisivo la criteriología de fondo de todo el documento.

El criterio de fondo es la encarnación del Hijo de Dios en la humanidad para salvarla desde dentro, como salvación plenamente humana. Ella es la base de la unidad entre el plan de Dios realizado en Jesús y la historia humana, movida por su Espíritu, entre la hominiza-

ción cualitativa y la cristificación de lo creado:

Al presentar su Mensaje renovado, la catequesis debe manifestar la unidad del plan de Dios./ Sin caer en confusiones o en identificaciones simplistas, se debe manifestar siempre la unidad profunda que existe entre el proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre; entre la historia de la salvación y la historia humana; entre la Iglesia, Pueblo de Dios, y las comunidades temporales; entre la acción reveladora de Dios y la experiencia del hombre; entre los dones y carismas sobrenaturales y los valores humanos (4).

Por eso, la catequesis no es una enseñanza esotérica al margen de la experiencia humana, sino una preparación para el cumplimiento definitivo de la vocación humana: “Excluyendo así toda dicotomía o dualismo en el cristiano, la catequesis prepara la realización progresiva del Pueblo de Dios hacia su cumplimiento escatológico” (*id*).

La revelación de la encarnación como culminación de la historia de Dios con los seres humanos, se hace a través de la narración de esos acontecimientos; pero esa narración no podrá ser apreciada

en su exacta medida, si hoy no formamos parte solidariamente de esa misma historia:

La toma de conciencia del mensaje cristiano se hace profundizando cada vez más en la comprensión auténtica de la verdad revelada. Pero esa toma progresiva de conciencia crece al ritmo de la emergencia de las experiencias humanas, individuales y colectivas. Por eso, la fidelidad de la Iglesia a la revelación tiene que ser y es dinámica (5).

La encarnación sigue dando de sí; por eso, la catequesis tiene que dar cuenta del modo como actúa en la vida del ser humano actual:

De acuerdo con esta teología de la revelación, la catequesis actual debe asumir totalmente las angustias y esperanzas del hombre de hoy, a fin de ofrecerle las posibilidades de una liberación plena, las riquezas de una salvación integral en Cristo, el Señor. Por ello, debe ser fiel a la transmisión del Mensaje bíblico, no solamente en su contenido intelectual, sino también en su realidad vital encarnada en los hechos de la vida del hombre de hoy” (6).

Se impone un trabajo permanente para que se haga

perceptible cómo el Mensaje de Salvación, contenido en la Escritura, la liturgia, el Magisterio y el testimonio, es hoy palabra de vida. No basta, pues, repetir o explicar el Mensaje, sino que hay que expresar incesantemente, de nuevas maneras, el Evangelio en relación con las formas de existencia del hombre, teniendo en cuenta los ambientes humanos, éticos y culturales y *guardando siempre la fidelidad a la Palabra revelada* (15).

El seguimiento de Jesús, como desemboque de toda la experiencia del pueblo de Dios, consiste en hacer hoy lo equivalente de lo que él hizo en su época, para lo cual hay que conocer esas experiencias del pueblo de Dios y el modo de habérselas Jesús con su situación, pero no menos nuestra situación histórica. De este modo, con la luz y la fuerza del Espíritu, podremos obrar en nuestra situación lo equivalente de lo que él hizo en la suya:

Las situaciones históricas y las aspiraciones auténticamente humanas forman parte indispensable del contenido de la catequesis; deben ser interpretadas seriamente, dentro de su contexto actual, a la luz de las experiencias vivenciales del Pueblo de Israel, de Cristo, y de la comunidad eclesial, en la cual el Espíritu

de Cristo resucitado vive y opera continuamente (*id.*).

Por eso, la conclusión: “Guardar fidelidad al Mensaje revelado, encarnado en los hechos actuales” (16c).

Así, a la vez que la catequesis ayuda “a la evolución integral del hombre”, hace que “sea fiel al Evangelio” (7) y lleve “a un compromiso personal con Cristo” (9). En esto consiste la profunda unidad entre el cristianismo y la humanización humana. Desde esa unidad pueden concluir: “Orientar y promover a través de la catequesis la evolución integral del hombre y los cambios sociales” (16d).

Hablando de contenido, el contenido de la catequesis es el amor (11), el de Dios que motoriza todo lo dicho, y nuestro amor como respuesta propiciada por su Espíritu. Por eso la importancia de que la catequesis desemboque en comunidades:

Para los cristianos tiene una importancia particular la forma comunitaria de vida, como testimonio de amor y de unidad./ No puede, por tanto, la catequesis limitarse a las dimensiones individuales de la vida. Las comunidades cristianas de base, abiertas al mundo e insertadas en él, tie-

nen que ser el fruto de la evangelización, así como el signo que confirma con hechos el Mensaje de Salvación (10).

Ya nos referimos a la importancia decisiva en nuestra región de la constitución de comunidades, obviamente no corporativas sino horizontales, directas y abiertas y, para nosotros, evangélicas: inspiradas en la humanidad trascendente de Jesús de Nazaret.

IX. Liturgia

Partiendo de “la exigencia que plantea la fe de comprometerse con las realidades humanas” (6f), que es el quicio de toda la confesión, el documento lo aplica a la liturgia dando la razón de por qué es así: “En la hora presente de nuestra América Latina, como en todos los tiempos, la celebración litúrgica corona y comporta un compromiso con la realidad humana, con el desarrollo y la promoción, precisamente porque toda la creación está insertada en el designio salvador que abarca la totalidad del hombre” (4).

La liturgia es la celebración del designio salvador de Dios realizado por Jesucristo y en ella está implicada simbólicamente toda la creación. Por tanto, esta celebración es vacía si no comporta un compromiso con el desarro-

llo humano, ya que sólo lo corona simbólicamente, si está inserta en el esfuerzo por la promoción humana de quienes la llevan a cabo.

Esto mismo lo expresa refiriéndose al móvil que tiene que emparar a la liturgia y que la desborda: “el gesto litúrgico no es auténtico si no implica un compromiso de caridad” (3).

Ahora bien, la liturgia no es meramente atestatoria del estado actual de una sociedad y de la comunidad que la celebra. Por el contrario, precisamente porque está animada por la caridad, la interpela desde el designio de Dios realizado en Jesús, que es el misterio que la liturgia, de un modo u otro, celebra: “No obstante, la liturgia, que interpela al hombre, no puede reducirse a la mera expresión de una realidad humana, frecuentemente unilateral o marcada por el pecado, sino que la juzga, conduciéndola a su pleno sentido cristiano” (7).

X. Movimientos de laicos

Definen la vocación cristiana laical por el compromiso con el mundo y entienden este compromiso como solidaridad:

Lo típicamente laical está constituido, en efecto, por

el compromiso en el mundo, entendido éste como marco de solidaridades humanas, como trama de acontecimientos y hechos significativos, en una palabra, como historia./ Ahora bien, comprometerse es ratificar activamente la solidaridad en que todo hombre se halla inmerso, asumiendo tareas de promoción humana en la línea de un determinado proyecto social (9).

La concreción de esta solidaridad en esa hora latinoamericana abarca el compromiso con la liberación de la injusticia y opresión que configura una situación de pecado y con un desarrollo que sea realmente humanizador: “El compromiso así entendido, debe estar marcado en América Latina por las circunstancias peculiares de su momento histórico presente, por un signo de liberación, humanización y desarrollo” (*id.*). “Esta compleja realidad sitúa históricamente a los laicos latinoamericanos ante el desafío de un compromiso liberador y humanizante” (2).

Como en otros lugares del documento, se explicita que esto requiere “una pedagogía basada en el discernimiento de los signos de los tiempos en la trama de acontecimientos” (13).

En este compromiso solidario lo que ilumina y mueve es la fe que obra por medio de la caridad que logra que la dignidad, unión fraterna y libertad se vivan, en medio de inevitables ambigüedades, como ejercicio de la vida definitiva:

Por mediación de la conciencia, la fe que opera por la caridad, está presente en el compromiso temporal del laico como motivación, iluminación y perspectiva escatológica que da su sentido integral a los valores de dignidad humana, unión fraterna y libertad, que volveremos a encontrar limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados en el Día del Señor (10).

El testimonio cristiano consiste en el testimonio que comporta una vida así vivida. Evangelizar no es sino explicitar el por qué y el sentido de ese testimonio. Esto es nada menos que contribuir a la santificación del mundo, como fermento:

...al ser asumido este compromiso en el dinamismo de la fe y de la caridad, adquiere en sí mismo un valor que coincide con el testimonio cristiano. La evangelización del laico, en esta perspectiva, no es más que la explicitación o proclamación del

sentido trascendente en este testimonio. Viviendo 'en las ocupaciones del mundo y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretrejida', los laicos están llamados por Dios allí 'para que, desempeñando su propia profesión, guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento' (11).

Ésta es la espiritualidad laical, y la alimentación cristiana de la oración y la liturgia han de realizarse de tal forma que robustezcan ese testimonio. Eso no significa que sean meramente utilitarias, sino que la relación con el Dios de Jesús y con el propio Jesús, que vivió como ellos la mayor parte de su vida en esos oficios "mundanos", da la perspectiva adecuada y la fuerza para vivirlos así:

Promuévase una genuina espiritualidad de los laicos a partir de su propia experiencia de compromiso en el mundo, ayudándoles a entregarse a Dios en el servicio de los hombres y enseñándoles a descubrir el sentido de la oración y de la liturgia como expresión y alimento de esa doble recíproca entrega. 'Siguiendo el ejemplo de Cristo, quien ejerció el artesanado,

alégrense los cristianos de poder ejercer todas sus actividades temporales haciendo una síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico, con los valores religiosos, bajo cuya altísima jerarquía todo coopera a la gloria de Dios' (17).

Como en otros documentos, se insiste en que este testimonio es más transparente si se lleva a cabo a través de comunidades, ya que es más congruente que se promueva la fraternidad social a través de comunidades:

El apostolado de los laicos tiene mayor transparencia de signo y mayor densidad eclesial cuando se apoya en el testimonio de equipos o comunidades de fe, a las que Cristo ha prometido especialmente su presencia aglutinante. De este modo, los laicos cumplirán más cabalmente con su misión de hacer que la Iglesia 'acontezca' en el mundo, en la tarea humana y en la historia (12).

Es obvio, pero no resulta superfluo, decir que los laicos gozan de autonomía para ejercer su misión cristiana:

Por demás está decir que el laico goza de autonomía y responsabilidad propias en la opción de su compromi-

so temporal (...) como lo dice el llamamiento final de la *Populorum progressio*, “a los seglares corresponde, con su libre iniciativa y sin esperar pasivamente consignas y directrices, penetrar de espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en que viven” (9).

XI. Sacerdotes

En consonancia con todo el documento y con el Concilio, y en contraste con las religiones neolíticas, el sacerdote no es un segregado, sino que está en el mundo y al servicio de los seres humanos, no al servicio del altar:⁷ “La consagración sacramental del orden sitúa al sacerdote en el mundo para el servicio de los hombres (...) implica también un contacto inteligente y constante con la realidad, de tal modo que su consagración resulte una manera especial de presencia en el mundo, más bien que una segregación de él” (17).

Como en los demás documentos, señala que “el mundo latinoame-

ricano se encuentra empeñado en un gigantesco esfuerzo por acelerar el proceso de desarrollo en el continente” (18). Por eso, su presencia en el mundo no consiste en ser actor directo en la economía, en la técnica o en la política, sino que “para promover el desarrollo integral del hombre formará a los laicos y los animará a participar activamente con conciencia cristiana en la técnica y elaboración del progreso” (19).

Por eso, tiene que cultivar esa vivencia humana, ya que el desarrollo que promueve la Conferencia, incluyendo la técnica, es sobre todo un desarrollo humano:

... es necesaria una mayor adaptación a todo el progreso humano; la misión del presbítero, en efecto, exige una cultura encarnada y dinámica, constantemente actualizada y profundizada, que no se reduzca a un mero cultivo intelectual, sino que abarque todo el sentido de la *humanitas*, enriquecida con sus valores vividos sacerdotalmente (26).

7 Antes del Concilio, el predicador en la misa mayor dominical se refería así a los celebrantes: “venerables ministros del altar”. Es que el cristianismo, en contra de sus orígenes, se había asimilado a las religiones neolíticas, caracterizadas por la tríada: templos-sacerdotes-sacrificios.

Ahora bien, esa humanidad tiene que ser la que tiene su cifra en Jesús de Nazaret: “La espiritualidad sacerdotal ha de ser una vivencia personal, intrínsecamente vinculada con su acción ministerial” (20). Porque “un sacerdote cuya

vida no fuere testimonio de este espíritu de fe, jamás podrá ser reconocido como digno ministro de Cristo, el Señor” (*id.*).

Una anotación fundamental, que desafortunadamente no ha sido suficientemente atendida, referida tanto a obispos como a presbíteros, es que “encontraremos en el Evangelio la imagen más nítida de Cristo, el Señor” (28). Es una anotación decisiva porque, si la encarnación de los cristianos y, en particular, de los presbíteros tiene sentido para contagiar la humanidad de Jesús, ésta sólo se explicita en los santos evangelios. Desde ellos es que tienen que dar su contribución a discernir los signos de los tiempos, eje trasversal de todo el documento: “Reflexionaremos juntos apoyándonos en el don de Dios para discernir los signos de los tiempos” (*id.*).

Lo que más debe internalizar de Jesús el presbítero, como ministro suyo, es la caridad que encarnó el Buen Pastor: “La caridad pastoral infundida por el sacramento del orden debe impulsar hoy a los sacerdotes a trabajar más que nunca por la unidad de los hombres, hasta dar la vida por ellos, como lo hiciera el Buen Pastor” (21). En este ejercicio asiduo del amor, unido fraternamente a la comunidad, encontrará equilibrio

dinámico su persona y sentido su celibato: “En el ejercicio de esta caridad que une al sacerdote íntimamente con la comunidad, se encontrará el equilibrio de la personalidad humana, hecha para el amor, y se redescubrirán las grandes riquezas contenidas en el carisma del celibato en toda su visión cristológica, eclesiológica, escatológica y pastoral” (21).

XII. Religiosos

El encuadre general, como el de los demás documentos, es que “la Iglesia de América Latina quiere encarnarse en nuestras concretas realidades de hoy” (7). Esto, que es una exigencia para todos los cristianos, se dice de modo más por menorizado de los religiosos(as):

... por una parte, el religioso ha de encarnarse en el mundo real y hoy con mayor audacia que en otros tiempos: no puede considerarse ajeno a los problemas sociales, al sentido democrático, a la mentalidad pluralista de los hombres que viven a su alrededor. Y así, las circunstancias concretas de América Latina (naciones en vía de desarrollo, escasez de sacerdotes) exigen de los religiosos una especial disponibilidad, según el propio carisma, para insertarse en las líneas de una pastoral efectiva (3).

Lo característico de la encarnación de los religiosos(as) es que, como la de Jesús, es una encarnación por abajo, es decir, entre los pobres y como pobres de espíritu: “los religiosos, por su estado, dan preclaro y eximio testimonio de que el mundo no puede ser transfigurado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las Bienaventuranzas” (3).

Ahora bien, como este espíritu está en contradicción con el orden establecido, para adquirirlo y conservarlo es imprescindible el trato íntimo con Dios y la caridad que de él dimana: “Para que este testimonio sea auténtico, se requiere, tanto en la vida activa como en la contemplativa, un íntimo trato con Dios a través de la oración personal y una profundización en el sentido de la caridad cuya mejor expresión es la celebración eucarística” (5).

Esta caridad ha de impregnar también la vida comunitaria y la debe tornar abierta al medio que la rodea y se debe expresar en el cultivo de los valores humanos, y de ella derivará también la disponibilidad para estar siempre al servicio: “la vida comunitaria debe abrirse hacia el ambiente humano que la rodea para irradiar la caridad y abarcar todos los valores humanos./ La verdadera caridad

tiene como efecto la flexibilidad de espíritu para adaptarse a toda clase de circunstancias. El religioso ha de tener una perfecta disponibilidad para seguir el ritmo de la Iglesia y del mundo actual” (8).

El cultivo de esta caridad se da en el seguimiento de Jesús guiados por su Espíritu: “La caridad con que amamos a Dios y al prójimo es la única santidad que cultivan todos los que, guiados por el Espíritu Santo, siguen a Cristo en cualquier estado de vida y profesión a la que han sido llamados” (1).

Por eso, la formación ha de tender a capacitar a los religiosos(as) a realizar esas opciones desde una vivencia honda de los valores del Evangelio: “una educación personalizadora que los lleve a realizarse a través de graduales opciones personales que tengan como meta la vivencia auténtica de los valores evangélicos” (9). Insisten en “una seria formación espiritual, teológica, profunda y continuada, armonizada con el cultivo y aprecio de los valores humanos” (13a). Esto es así porque, como han insistido una y otra vez, Jesús es el paradigma de humanidad.

Así como la formación ha de propiciar opciones progresivas en el

seguimiento de Jesús, como un componente de él, ha de proporcionar experiencias vivenciales en el pueblo en las que madure la encarnación kenótica: “Revisar sinceramente la formación social que se da a los religiosos, concediendo especial importancia a las experiencias vitales, con miras a la adquisición de una mentalidad social”. “Atender, educar, evangelizar y promover sobre todo a las clases sociales marginadas” (13d-e). Esto es así porque “consideramos que la colaboración del religioso en el desarrollo es algo vital e inherente a su propia vocación” (12). Pero de tal manera que sea un desarrollo evangélico. Por eso, los religiosos tienen que llegar a “considerar que el desarrollo se conecta necesariamente con dimensiones de justicia y caridad” (13c).

XIII. Formación del clero

El punto de partida para la formación es tener claro cuál es su objetivo: no se forman para ser funcionarios de una institución sacralizada, sino para servir al pueblo desde el paradigma de Jesús de Nazaret; pero como inicialmente no están en capacidad de servir, tienen que aprender a hacerlo, tanto estando en la escuela de Jesús como recibiendo de ese mismo pueblo:

El sacerdote, como Cristo, está puesto al servicio del pueblo. Esto pide de él, aceptar sin limitaciones las exigencias y las consecuencias del servicio a los hermanos y, en primer lugar, la de saber asumir las realidades y ‘el sentido del pueblo’ en sus situaciones y en sus mentalidades. Con espíritu de humildad y de pobreza, antes de enseñar debe aprender, haciéndose todo a todos para llevarlos a Cristo (13).

Para poder asumir las realidades concretas tiene que aprender a reflexionar sobre ellas y a discernir los signos de los tiempos: “Procúrese en el seminario una reflexión continua sobre la realidad que vivimos, a fin de que se sepan interpretar los signos de los tiempos, y se creen actitudes y mentalidad pastorales adecuadas” (26).

Para entender la realidad se requiere la ayuda del laicado y para interpretar los signos de los tiempos es imprescindible conocer desde dentro, es decir, entregándose a él, el plan de salvación que culmina en Jesús de Nazaret:

Se pide al sacerdote de hoy saber interpretar habitualmente a la luz de la fe, las situaciones y exigencias de la comunidad. Dicha tarea profética exige, por una par-

te, la capacidad de comprender, con la ayuda del laicado, la realidad humana y, por otra, como carisma específico del sacerdote en unión con el obispo, saber juzgar aquellas realidades en relación con el plan de salvación (10).

Como es muy fuerte la tentación de asumirse como dueño de la parroquia y pensar y decidir desde sí mismo, los obispos juzgan que “parece necesario desarrollar una fuerte pasión por la verdad y una disposición habitual para defenderse de la unilateralidad por medio de una búsqueda y verificación comunitaria” (10).

Esto requiere que la formación no sea individualista, sino personalizada a través de relaciones desde la genuinidad de cada uno, que desemboquen en verdaderas comunidades: “una formación más personalizante a base de equipos y pequeñas comunidades” (6).

Para que de párrocos no se muevan por filias y fobias, para poner orden interior que vaya en la dirección de la unificación personal, guiada por fines trascendentes y no por la entrega a la pasión dominante, “la disciplina es indispensable, no solamente por el buen orden, sino sobre todo para la formación de la personalidad. Para

ello, es necesario que la disciplina sea objeto de una adhesión interior, lo cual sólo es posible si los jóvenes perciben su valor y si tiene por objeto metas esenciales” (15).

Esta orientación no debe restringirse al seminario, sino que debe ser el clima de toda la pastoral juvenil: “una pastoral juvenil que, para ser plenamente auténtica, debe llevar a los jóvenes, por medio de una maduración personal y comunitaria, a asumir un compromiso concreto ante la comunidad eclesial en alguno de los llamados estilos de vida” (25).

XIV. Pobreza de la Iglesia

Desde la “Introducción” vienen insistiendo que el egoísmo que provoca estructuras injustas, que sumen a muchos en la miseria, es una condición de vida menos humana. Por eso, al comenzar a tratar de la pobreza de la Iglesia comienzan en esta constatación que apela a su responsabilidad: “El Episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria” (1).

Vuelven a insistir en que la pobreza en sí es un mal, fruto, casi siempre, del pecado de los injustos: “La pobreza como carencia de los bienes de este mundo es, en cuanto tal, un mal. Los profetas la denuncian como contraria a la voluntad del Señor y las más de las veces como el fruto de la injusticia y el pecado de los hombres” (4a).

En los documentos de “Justicia y de Paz” insistieron en que el desarrollo humano entraña la superación de la pobreza, aunque va mucho más allá de ese objetivo. Ahora, tomando, como en los demás documentos el paradigma de Jesús, se proponen, como un signo luminoso de esta solidaridad con los pobres que entraña este proceso de desarrollo, la encarnación en el mundo de los pobres y, más generalmente, el que la institución eclesial tome la figura de pobre para colaborar con ellos desde abajo: “Cristo nuestro Salvador, no sólo amó a los pobres, sino que ‘siendo rico se hizo pobre’, vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres”. “La Iglesia de América Latina, dadas las condiciones de pobreza y subdesarrollo del continente, experimenta la urgencia de traducir ese espíritu de po-

breza en gestos, actitudes y normas que la hagan un signo más lúcido y auténtico de su Señor. La pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo”. “La pobreza de la Iglesia y sus miembros en América Latina debe ser signo y compromiso. Signo de valor inestimable del pobre a los ojos de Dios; compromiso de solidaridad con los que sufren” (7).

Como se ve, esta propuesta tan concreta es la expresión más cabal de la radicalidad con la que aceptan el paradigma de Jesús, ya que sólo desde él tiene sentido. Es lo más contradictorio de la dirección dominante de esta figura histórica y por eso podemos calificarla con toda verdad de mística, ya que sólo desde la identificación con la figura de Jesús tiene sentido y valor y puede ser vivida con alegría y fecundamente. “Por todo eso queremos que la Iglesia de América Latina sea evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos, testigo del valor de los bienes del Reino y humilde servidora de todos los hombres de nuestros pueblos. Sus pastores y demás miembros del Pueblo de Dios han de dar a su vida y sus

palabras, a sus actitudes y su acción, la coherencia necesaria con las exigencias evangélicas y las necesidades de los hombres latinoamericanos” (8). Queremos decir que los modernos Padres de la Iglesia latinoamericana,⁸ esa pléyade de grandes obispos que Dios regaló a su Iglesia y a la sociedad latinoamericana, y tantos otros con el mismo espíritu, sí siguieron esta dirección vital que caracterizó a una minoría muy coherente y significativa, la que dio el tono a nuestra Iglesia durante varias décadas. Y que ello supuso el establecimiento de una verdadera alianza entre la Iglesia y nuestros pueblos.

XV. Pastoral de conjunto

La pastoral de conjunto no se decreta por una necesidad organizativa: no es una expresión corporativa; es, por el contrario, la expresión más visible de la comunión católica, ya que, por el llamamiento de la Palabra y por la gracia de los sacramentos, todos somos constituidos en hijos de Dios y en hermanos en Cristo y llamados

a compartir la misión de dar testimonio de esta fraternidad y así propagarla: “la Iglesia es ante todo un misterio de comunión católica, pues en el seno de su comunidad visible, por el llamamiento de la Palabra de Dios y por la gracia de sus sacramentos, particularmente de la Eucaristía, todos los hombres pueden participar fraternalmente de la común dignidad de hijos de Dios, y todos también, compartir la responsabilidad y el trabajo para realizar la común misión de dar testimonio del Dios que los salvó y los hizo hermanos en Cristo” (6). “Los diversos ministerios, no sólo deben estar al servicio de la unidad de comunión, sino que a su vez deben constituirse y actuar en forma solidaria” (7).

Si es una comunión esencialmente simbiótica y abierta, como lo es la Trinidad, hay que vencer la tentación ambiental del corporativismo, y para eso su flujo comunicacional no puede ser sólo unidireccional, sino mutuo: “Es esencial que todas las comunidades eclesiales se mantengan abiertas a la dimensión de comunión católica, en tal forma que ninguna se cierre sobre sí misma (...) Para que dicha abertura sea efectiva y no puramente jurídica, tiene que haber comunicación real, ascendente y descendente, entre la base y la

8 Comblin: “Saudades da América Latina”. En *A esperança dos pobres vive*. Paulus. Sao Paulo 2003,719-732. Id.: “Los obispos de Medellín”. En *10 palabras sobre la Iglesia en América Latina*. EVD 2003,41-77.

cumbre” (8). No son muy cristianas las denominaciones ‘base’ y ‘cumbre’, pero se entiende lo que quiere decir.

Al partir de la práctica de Jesús, el modelo no es una organización tremendamente eficiente que se expande, sino pequeñas comunidades de base, comunidades de fe, esperanza y caridad, constituidas en un ambiente, en la base sociológica de la sociedad que, como familia de Dios, se van expandiendo y articulando entre sí: “La vivencia de la comunión a que ha sido llamado, debe encontrarla el cristiano en su ‘comunidad de base’: es decir, una comunidad local o ambiental que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros. Por consiguiente, el esfuerzo pastoral de la Iglesia debe estar orientado a la transformación de esas comunidades en ‘familia de Dios’, comenzando por hacerse presente en ellas como fermento mediante un núcleo, aunque sea pequeño, que constituya una comunidad de fe, esperanza y caridad. La comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como

también del culto que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo” (10). Si son lo que Dios quiere, los obispos piensan que serán también factor primordial de promoción humana y desarrollo, que es el objetivo del documento.

Desde este modelo, la parroquia no es un centro burocrático, sino un centro propulsor y aglutinador de estas comunidades: “La visión que se ha expuesto nos lleva a hacer de la parroquia un conjunto pastoral vivificador y unificador de las comunidades de base” (13).

XVI. Medios de comunicación social

El tratamiento de los medios de comunicación social parte de su impostergable necesidad, si la Iglesia, cumpliendo el mandato de Cristo, quiere llegar a todos:

En el mundo de hoy la Iglesia no puede cumplir con la misión que Cristo le confiara de llevar la Buena Nueva ‘hasta los confines de la tierra’ si no emplea los medios de comunicación social, únicos capaces para llegar efectivamente a todos los hombres./ La pa-

labra es el vehículo, normal de la fe: *fides ex auditu*. En nuestros tiempos la 'palabra' también se hace imagen, color y sonido, adquiriendo formas variadas a través de los diversos medios de comunicación social. Tales medios, así comprendidos, son un imperativo de los tiempos presentes para que la Iglesia realice su misión evangelizadora (7).

Ahora bien, los medios son eso, meros medios: depende de cómo se usen: "los medios de comunicación social se convierten en agentes activos del proceso de transformación, cuando se ponen al servicio de una auténtica educación integral, apta para desarrollar a todo el hombre, capacitándolo para ser el artífice de su propia promoción, lo que también se aplica a la evangelización y al crecimiento de la fe" (6).

Ellos no son sólo canales de información de lo que hace la Iglesia, sino que sirven también para dar una imagen fiel de sí misma, pero además, más allá de esta función corporativa, son canales de evangelización: "son para la Iglesia, el medio de presentar a este continente una imagen más exacta y fiel de sí misma, transmitiendo al gran público no sólo las noticias relativas a los acontecimientos de

la vida eclesial y sus actividades, sino, sobre todo, interpretando los hechos a la luz del pensamiento cristiano" (8). Y concretando la finalidad de la asamblea, insisten en que "sin ellos no podrá lograrse la promoción del hombre latinoamericano y las necesarias transformaciones del continente. De esto se desprende no sólo la utilidad y conveniencia, sino la necesidad absoluta de emplearlos a todos los niveles y en todas las formas de la acción pastoral de la Iglesia, para conseguir los fines que se propone esta Asamblea" (24).

Síntesis del juzgar en Medellín

El presupuesto del *juzgar* de Medellín es la conciencia de la historia, de que la vida es histórica, de que las instituciones y estructuras sociales no son naturales porque han surgido en un determinado momento y pueden dejar de existir en otro. Por eso, la "Introducción" a los documentos comienza constatando que esta Conferencia "centró su atención en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico" (1).

Más precisamente, el convencimiento básico del documento es que la finalidad de la historia en el designio de Dios es la huma-

nización de los seres humanos, no individualmente considerados, sino trabajando mancomunadamente para el bien común. De ahí se deduce que todo lo que impida la realización humana debe ser transformado y todo lo que la propicie debe ser apuntalado. Esto respecto del contenido; respecto del sujeto, el convencimiento básico es que el sujeto de la historia no puede ser un grupo privilegiado, sino todos los implicados en ella. La paz, como don mesiánico que tenemos que actuar, supone “un orden en el que los hombres no sean objetos, sino agentes de su propia historia” (II, 14).

Este convencimiento de que la historia es para la humanización de los seres humanos y de que esta humanización tiene que ser obra mancomunada de todos, entraña para la Iglesia, para todo el pueblo de Dios y concretamente para los obispos reunidos como sus representantes, una responsabilidad básica respecto de la marcha de la historia: la Iglesia “quiere asumir plenamente la responsabilidad histórica que recae sobre ella en el presente” (Introducción, 3). La misión cristiana se realiza, pues, en la historia. Todo esto, profusamente presente en el *Documento de Medellín*, está condensado programáticamente en la

Gaudium et spes: “somos conscientes de que está naciendo un nuevo humanismo en el que el ser humano queda caracterizado principalmente por la responsabilidad respecto de sus hermanos y de la historia” (55).

Desde este convencimiento, medularmente cristiano, viene un juicio de hecho: los centros hegemónicos y las élites locales se niegan a transformar las estructuras injustas que impiden que las mayorías latinoamericanas tengan vida y puedan participar del desarrollo, es decir, se arrojan la condición de únicos sujetos de la historia y no permiten que participen todos ni, consiguientemente, que el desarrollo humano llegue a todos.

Por tanto, la ineludible responsabilidad con la historia, que es con la humanización de los que no tienen medios para vivir ni posibilidades de intervenir en ella, y también con la conversión de los poderosos deshumanizados, los lleva al compromiso solidario por la transformación superadora de esta historia de atraso, dependencia e injusticia para pasar a una nueva época en la que haya lugar productivo para todos y responsabilidad y frutos compartidos. Así lo expresa el documento respecto

de los laicos: "Esta compleja realidad sitúa históricamente a los laicos latinoamericanos ante el desafío de un compromiso liberador y humanizante" (X, 2). Por eso critican a aquellos movimientos laicales que "no supieron ubicar debidamente su apostolado en el contexto de un compromiso histórico liberador" (X, 4) y les insisten en la índole secular de su misión, ya que ellos "realizan específicamente esta misión en el ámbito de lo temporal, en orden a la construcción de la historia, gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios" (X, 8). "El compromiso así entendido, debe estar marcado en América Latina por las circunstancias peculiares de su momento histórico presente, por un signo de liberación, de humanización y de desarrollo" (X, 9).

Esta percepción de que debe ser tenido en cuenta el presente histórico y contribuir a su superación está precisamente expresado respecto de la catequesis, que no es así adquirir la cultura de la corporación, sino introducir en la responsabilidad histórica al ser cristiano:

América Latina vive hoy un momento histórico que la catequesis no puede desconocer: el proceso de cambio social, exigido por la actual

situación de necesidad e injusticia en que se hallan marginados grandes sectores de la sociedad (...) es tarea de la catequesis ayudar a la evolución integral del hombre, dándole su auténtico sentido cristiano, promoviendo su motivación en los catequizados y orientándola para que sea fiel al Evangelio" (VIII, 7).

Ahora bien, el problema del desarrollo no es meramente técnico y cultural; en el fondo está la injusticia y ésta se gesta en el corazón humano. Por tanto, la responsabilidad con la historia entraña la responsabilidad por la conversión de los seres humanos para que se hagan cargo de ella y cambien de dirección hacia la solidaridad:

El origen de todo menosprecio del hombre, de toda injusticia, debe ser buscado en el desequilibrio interior de la libertad humana, que necesitará siempre, en la historia, una permanente labor de rectificación. La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin

hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables” (I, 3).

Este *juzgar* propiamente cristiano se explicita al constatar que el cristianismo debe ser comprendido como la culminación en marcha, de una historia de salvación que no está superpuesta a la otra historia, sino que se da en ella, en la única historia. Así lo asientan ya desde el mensaje inicial: “Como cristianos, creemos que esta etapa histórica de América Latina está vinculada íntimamente a la Historia de la Salvación”, y más específicamente aún en el de Catequesis: “Sin caer en confusiones o en identificaciones simplistas, se debe manifestar siempre la unidad profunda que existe entre el proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre; entre la historia de la salvación y la historia humana” (VIII, 4).

Por eso, la historia humana no es únicamente humana, sino la historia de Dios con los seres humanos: “No podemos, en efecto, los cristianos, dejar de presentir la presencia de Dios, que quiere salvar al hombre entero, alma y cuerpo” (Introducción, 5). El Espíritu mueve la historia con la finalidad de

abrirla para que no se congele en estructuras e instituciones injustas, sino que pase de condiciones de vida menos humanas a más humanas. Nosotros, si como cristianos participamos solidariamente de esta historia, no podemos dejar de sentir su impulso: “Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da ‘el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas’” (*Id*, 6).

La impronta divina en la historia no hay que buscarla en algo esotérico, sino en la humanización integral de los seres humanos a impulso del amor en que Dios consiste: “En la Historia de la Salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión, que tiene como único móvil el amor” (I, 4).

No sólo Dios y su Espíritu, también Jesús está activamente presente en la historia para que

expresé la fraternidad de las hijas e hijos de Dios, instaurada por él, pero que debe abrirse paso en la historia hasta su consumación transhistórica en el Reino, en la comunidad divina: “Cristo, activamente presente en nuestra historia, anticipa su gesto escatológico no sólo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que, como signos pronosticadores, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor” (*Id*, 5).

Así pues, la misión de la Iglesia se realiza en la historia, como continuadora de la de Jesucristo, para lograr conjuntamente con todos el desarrollo de los seres humanos, que no es otro que su plena humanización, que comprende diversos niveles que deben ser atendidos conjuntamente y que culminan en la caridad fraterna y en el encuentro con el que purifica y consume todo lo bueno:

No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación. No podemos dejar de descubrir en esta voluntad cada día más tenaz y apresurada de transformación, las

huellas de la imagen de Dios en el hombre, como un potente dinamismo. Progresivamente, ese dinamismo lo lleva hacia el dominio cada vez mayor de la naturaleza, hacia una más profunda personalización y cohesión fraternal y también hacia un encuentro con Aquel que ratifica, purifica y ahonda los valores logrados por el esfuerzo humano (*Id*).

No se puede expresar con más énfasis que la historia es de Dios con los seres humanos y que, por tanto, para encontrarlo y dejarnos llevar por su impulso y secundarlo en los demás no podemos, como cristianos, dejar de encarnarnos solidariamente en esta única historia siguiendo la misión de Jesús.

Esta contribución a la necesaria transformación del continente y a su desarrollo integral está concretada en cada uno de los documentos, según el campo de que se trate o el tipo de vocación al que se refieran. Pero no está ausente de ninguno, ni en el de liturgia, que en un modo convencional de considerarla se refiere a un espacio segregado de lo demás: “En la hora presente de nuestra América Latina, como en todos los tiempos, la celebración litúrgica corona y comporta un compromiso con la realidad humana, con el desarrollo y con la promoción, precisamente

porque toda la creación está insertada en el designio salvador que abarca la totalidad del hombre” (IX, 4). De lo que deducen que “el gesto litúrgico no es auténtico si no implica un compromiso de caridad” (IX, 3). Esta llamada a tomar en cuenta la realidad histórica para interpretarla y situarse adecuadamente ante ella no está ausente ni en el documento sobre la formación de los seminaristas, que se suele considerar como un ámbito recoleto: “Procúrese en el seminario una reflexión continua sobre la realidad que vivimos, a fin de que se sepan interpretar los signos de los tiempos, y se creen actitudes y mentalidad pastorales adecuadas” (XIII, 26).

Pero, como la de Jesús, la misión de la Iglesia se realiza, no con la fuerza política ni económica ni con el prestigio, sino con la fuerza del testimonio solidario con todos, desde los pobres y oprimidos. “Este compromiso nos exige vivir una verdadera pobreza bíblica que se exprese en manifestaciones auténticas, signos claros para nuestros pueblos. Sólo una pobreza así transparentará a Cristo, Salvador de los hombres, y descubrirá a Cristo, Señor de la historia” (Mensaje).

Esta misión cristiana en la historia tiene dos aspectos: uno, ilu-

minar la realidad desde la Palabra que es, en definitiva, Jesús de Nazaret; el otro, contribuir como institución y movimiento, que sale de Jesucristo, a despertar en todos ese anhelo de liberación humana y realización progresiva de la humanidad, que tiene en definitiva su cifra en Jesús de Nazaret y, sobre todo, irlo realizando en sus propios ámbitos como levadura dentro de la masa:

La Iglesia latinoamericana, reunida en la Segunda Conferencia General de su Episcopado, centró su atención en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico. De este modo ella no se ha ‘desviado’, sino que se ha ‘vuelto’ hacia el hombre, consciente de que ‘para conocer a Dios es necesario conocer al hombre’./ La Iglesia ha buscado comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra, que es Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre (Introducción, 1).

Esto que se dice de modo general, se dice específicamente respecto de la catequesis: “Las situaciones históricas y aspiraciones auténticamente humanas forman parte indispensable del contenido de la catequesis; deben

ser interpretadas seriamente, dentro de su contexto actual, a la luz de las experiencias vivenciales del Pueblo de Israel, de Cristo y de la comunidad eclesial, en la cual el Espíritu de Cristo resucitado vive y opera continuamente” (VIII, 6).

La realidad se ilumina como lectura de los signos de los tiempos.⁹ Esta expresión, crucial en *Gaudium et spes*,¹⁰ es muy congruente con la dirección vital básica de Jesús e indispensable para explicar las claves de su vida. Es crucial asentar que Jesús no tenía un libreto que le entregó su Padre, ni su Padre le decía cada día lo que tenía que hacer, ni lo que tenía que hacer era seguir exactamente la Torá, tanto la escrita como la no escrita. Su Padre se fió completa-

9 De las siete ponencias con las que se abrió la conferencia, las dos primeras estaban dedicadas al tema: la primera de McGrath, “Los signos de los tiempos en América Latina”, y la segunda de Pironio, “Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina”. Cf. Beltrán Villegas, *En torno al concepto de ‘Signos de los tiempos’, Teología y Vida*, Vol. XVII (1976), pp. 289-299, que destaca, a partir del Vaticano II, la historicidad de la salvación como telón de fondo del método de auscultar los signos de los tiempos.

10 Aunque encontró resistencias por faltar en manuscritos importantes de los evangelios.

mente de él como su presencia humanada y, desde esa encarnación solidaria, discernió lo que tenía que hacer en cada encrucijada de su vida.¹¹ No discernió con base en doctrinas y prácticas codificadas, sino orientándose en cada coyuntura por su sentido filial y fraterno, inscribiéndose en esa historia de Dios con su pueblo, de la que él se sabía consumidor. El reclamo de que ellos, que sabían interpretar el tiempo atmosférico, tenían también que interpretar el tiempo histórico (Lc 12,56) en clave de historia de salvación, es perfectamente congruente con lo que sabemos ciertamente de Jesús.

Por eso, esa expresión tiene pleno sentido como especificación del discernimiento cristiano que se nos pide. Desde esta perspectiva el documento sostiene que:

... la evangelización debe orientarse hacia la formación de una fe personal, adulta, interiormente formada, operante y constantemente confrontada con los desafíos de la vida actual en esta fase de transición./ Esta evangelización debe estar en relación

11 Trigo, “Los discernimientos de Jesús, matriz de todo discernimiento cristiano”. En *Jesús nuestro hermano*. Sal Terrae, Santander, 2018,13-130.

con los 'signos de los tiempos'. No puede ser atemporal ni ahistórica. En efecto, los 'signos de los tiempos', que en nuestro continente se expresan sobre todo en el orden social, constituyen un 'lugar teológico' e interpelaciones de Dios (VII, 13).

La primera afirmación es que la fe no puede ser ahistórica. Esto es así porque la fe se da a la acción de Dios en la historia. Por eso, los signos de los tiempos, que la interpretan, son interpelaciones de Dios, pero, más aún, son un lugar teológico, es decir, un lugar donde podemos conocer lo que Dios quiere de nosotros y lo podemos conocer porque en ellos se hace presente actuando el Espíritu de Dios, que es el de Jesús. Estos signos, especifican los obispos, en nuestro continente se expresan ante todo en el orden social.

En consecuencia con la relevancia de lo social, dicen tratando de los laicos:

... promuévase con especial énfasis y urgencia la creación de equipos apostólicos o de movimientos laicos en los ambientes o estructuras funcionales donde se elabora y decide en gran parte, el proceso de liberación y humanización de la sociedad a que pertenece; se los dotará de

una coordinación adecuada y de una pedagogía basada en el discernimiento de los signos de los tiempos en la trama de acontecimientos (X, 13).

La pedagogía que se propulsa está basada en el discernimiento de los signos de los tiempos en la trama de los acontecimientos, y el contenido tiene que ver con la liberación y humanización, es decir, con la liberación de lo que impide la humanización y el fomento de lo que la causa.

Lo mismo dicen los obispos a sus presbíteros, insistiendo en los problemas del ser humano actual. Pero especifican lo que tendría que ser su aporte más cualificado y necesario: "Unidos, trataremos de dar nuestra respuesta a los problemas del hombre actual. Reflexionaremos juntos apoyándonos en el don de Dios para discernir los signos de los tiempos. Encontraremos en el Evangelio la imagen más nítida de Cristo, el Señor" (XI, 28).

Como se ve, se sigue tratando de la humanización a partir de los problemas que este proceso encuentra. Pero en este proceso de discernimiento de lo que entraba la humanización y de lo que ayuda a ella, lo que no podemos dejar de aportar es la imagen más nítida de Jesús, el Señor, por ser el ser

humano por antonomasia y el que nos humaniza con su relación. Su rostro aparece, obviamente, en los evangelios. Los evangelios ayudan a discernir los signos de los tiempos en cuanto que nos son imprescindibles para encontrar la equivalencia hoy, en nuestra situación, de lo que Jesús hizo en la suya. Que eso es lo que tenemos que discernir para seguirlo.

Por eso, el seminario no puede ser una isla que segregue del mundo a los futuros presbíteros, porque así se les incapacitaría para el ministerio. Por el contrario, en él es preciso compartir la realidad de la gente y reflexionar continuamente sobre ella. De ahí esta petición a los formadores: “Procúrese en el seminario una reflexión continua sobre la realidad que vivimos, a fin de que se sepan interpretar los signos de los tiempos, y se creen actitudes y mentalidad pastorales adecuadas” (XIII, 28).

Pero los obispos que se expresaron en Medellín no conciben a los cristianos como quienes indican a los demás la meta, el horizonte y el camino a seguir, sino como quienes, encarnados en la hora histórica que les toca vivir en sus propias sociedades, como Jesús se encarnó en la suya, se hacen cargo responsablemente de esa hora y, cargando con ella, se encargan

solidariamente de que vaya a esa meta que señala el Evangelio y por el Camino que es Jesús de Nazaret. Decíamos que su cometido de fondo es contribuir como institución y como movimiento que sale de Jesucristo a despertar en todos ese anhelo de liberación humana y realización progresiva de la humanidad, que tiene en definitiva su cifra en Jesús de Nazaret y, sobre todo, irlo realizando en sus propios ámbitos como levadura dentro de la masa.

Este segundo aspecto es decisivo porque, si es verdad que Jesús fue y sigue siendo la luz del mundo y los cristianos somos como ciudad edificada sobre un monte para iluminar a la humanidad, también lo es que su vida pudo ser sintetizada diciendo que “pasó haciendo el bien y liberando a los oprimidos por el mal”, y por eso su luz no es una luz que ilumina desde fuera, sino “la luz de la vida” y por eso sólo nos ilumina si lo seguimos, viviendo de modo equivalente a como él vivió en su tiempo histórico. Por eso, sólo si ven en nosotros las “buenas obras”, seremos “luz del mundo”. La Iglesia no es Maestra sentándose en la cátedra de Moisés, sino viviendo en fidelidad creativa en seguimiento del Maestro. Por eso, los obispos asentaron desde el comienzo que “esta asamblea fue invitada a tomar

decisiones y a establecer proyectos, solamente si estábamos dispuestos a ejecutarlos como compromiso personal nuestro, aun a costa de sacrificio” (Introducción, 3).

Por eso, lo más característico del documento es su carácter responsable:¹² prescriben a la Iglesia, de la que son responsables, lo equivalente de lo que señalan a la sociedad y en ambos campos están dispuestos a ponerlo en práctica, tanto como dirigentes, como ciudadanos y miembros del pueblo de Dios. Dicho de otra manera, los obispos se identifican en primer lugar con su condición de cristianos y ciudadanos, entendiendo que su condición de dirigentes es un oficio inherente a su condición primordial de cristianos y ciudadanos y que no la sustituye. Por tanto, lo que dicen a los ciudadanos y cristianos latinoamericanos, se lo dicen en primer lugar a sí mismos.

Por eso, el llamado a “inspirar, alentar y urgir un orden nuevo de justicia que incorpore a todos los hombres en la gestión de las propias comunidades” (Mensaje) queda validado al urgirlo también

12 Trigo, “Medellín, una propuesta responsable”. *Revista Latinoamericana de Teología* 103, enero-abril de 2018, pp. 33-57.

en la propia Iglesia: “El Pueblo de Dios en América Latina, siguiendo el ejemplo de Cristo, deberá hacer frente con audacia y valentía al egoísmo, a la injusticia personal y colectiva” (2, 14).

En primer lugar, sostienen que esos cambios no podrán darse si no existe un sujeto interesado en ellos y capacitado para llevarlo a cabo: “No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables” (1, 3). Así pues, para los obispos hay que llegar a las estructuras, pero hay que comenzar con la renovación personal.

Así como respecto de la región insistieron en la personalización, así respecto de los cristianos insisten en la conversión personal como el quicio de todo. Así lo asientan con toda claridad deseable desde el Mensaje que encabeza los documentos: “Durante estos días nos hemos congregado en la ciudad de Medellín, movidos por el Espíritu del Señor, para orientar una vez más, las tareas de la Iglesia en un afán de conversión y de servicio./ Hemos visto que nuestro compromiso más urgente es purificarnos en el espíritu del Evangelio todos los miembros e

instituciones de la Iglesia católica. Debe terminar la separación entre la fe y la vida, porque en Cristo Jesús lo único que cuenta es ‘la fe que obra por medio del amor’”. Como se ve para los obispos, la conversión se manifiesta en el servicio. Es claro que ese es el espíritu del Evangelio al que se remiten, porque Jesús ha venido no a que lo sirvan, sino a servir hasta dar la vida. Esa es la expresión de la fe que obra por el amor.

Es patente, pues, la correspondencia entre la necesidad de personalizar a la sociedad y la de personalizar a todos los bautizados, de manera que no haya elementos meramente pasivos en la Iglesia. De ahí se deriva la correspondencia entre la importancia que se da a la educación (de base, de adultos y para el trabajo) y a la catequesis personalizada (con referencia a la realidad, para discernirla, la catequesis para todos, con la mención especial para los adultos).

Para el continente, proponen una sociedad participativa en la que todos, y no sólo las clases dominantes, sean sujetos; y para la Iglesia también proponen lo mismo: una Iglesia participativa en la que todos los bautizados, y no sólo la institución eclesiástica, sean sujetos. Piden pasar de una Igle-

sia identificada con la institución eclesiástica a una Iglesia pueblo de Dios personalizado, de bautizados conscientes y comprometidos.

Ahora bien, aunque los obispos animan a la participación de todos, particularmente de los que tienen más poder y responsabilidad —sea por su poder económico, por su saber...—, como palpan que estos grupos privilegiados no quieren dar participación al pueblo ni hacer sacrificios, porque “se observa más frecuentemente una insensibilidad lamentable de los sectores más favorecidos frente a la miseria de los sectores marginados” (2, 5), se dirigen, sobre todo, a los sectores populares: “ansiamos que el dinamismo del pueblo concientizado y organizado se ponga al servicio de la justicia y de la paz” (2, 14). Más concretamente: “La justicia y, consiguientemente, la paz se conquistan por una acción dinámica de concientización y organización de los sectores populares, capaz de urgir a los poderes públicos, muchas veces impotentes en sus proyectos sociales sin el apoyo popular” (2, 14).

De todo esto se deriva lo que para nosotros constituye la decisión de más alcance de la asamblea: “Alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de ba-

se, por la reivindicación y consolidación de sus derechos y por la búsqueda de una verdadera justicia” (2, 27). Nótese que los destinatarios de esta decisión, quienes se comprometen a llevarla a cabo, son ante todo los propios obispos. Pero ellos no sustituyen al pueblo. Su papel es alentar y favorecer sus esfuerzos: alentar su carácter de sujeto. Y para eso es indispensable una cercanía sistemática y cordial, una pertenencia verdaderamente orgánica.

A la necesidad de reestructurar a la sociedad a partir de las comunidades de base, corresponde la decisión de estructurar a la Iglesia a partir de las comunidades eclesiales de base. En ellas ha de encontrar el cristiano, ante todo, la vivencia de comunión a la que ha sido llamado por Dios: “La comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo” (15, 10). Desde ese punto de partida, piden “hacer de la parroquia un conjunto pastoral vivificador y unificador de las comunidades de base. Así la

parroquia ha de descentralizar su pastoral” (15, 13).

También es patente la correspondencia entre la propuesta de planificación integral y participativa para la sociedad; y la de la pastoral de conjunto, orgánica, a partir de las CEBs para la Iglesia. Esta planificación no puede llevarse en cánculos de especialistas, sino que tiene que incumbir a todo el pueblo de Dios y tiene que arrancar desde la base.

También se da correspondencia entre adaptar las expresiones societarias según las diversas culturas; y la inculturación de la pastoral, que debe llegar hasta la inculturación de la liturgia, que debe “encarnarse en el genio de las diversas culturas” (9, 7). Para lo cual se pide “que se confiara a las Conferencias episcopales facultades más amplias en materia litúrgica, a fin de poder realizar mejor las adaptaciones necesarias” (9, 10).

Ahora bien, la correspondencia que hace ver la seriedad de las demás es la de la exigencia pareja que le hacen a las élites, tanto a las de la sociedad, como, mucho más detallada y exigentemente, a las de la Iglesia. A las élites económicas, sociales, intelectuales y políticas les piden, más todavía las emplazan, a que cedan sus privilegios

y acepten un desarrollo integral, que beneficie a todos y del que todos sean protagonistas, y para ello que acepten hacer los sacrificios indispensables en aras del bien común, en el fondo, de actuar su condición definitiva de hermanos.

A esta exigencia se corresponde la que se hacen a ellos mismos de bajar sustantivamente su tenor de vida y ello como expresión de su fraternidad, incluso de su pertenencia al mundo de los pobres y más en concreto de los pobres con espíritu, a quienes califican como la riqueza y el corazón de la Iglesia. Ese compromiso impregna todo el documento, pero está expresado sistemáticamente en el capítulo sobre la pobreza en la Iglesia (XIV), que es en el fondo la pobreza de la institución eclesiástica y su desplazamiento de lugar social. Se trata de una propuesta de conversión estructural de la institución eclesiástica para que no sea un contrasentido el llamado a la justicia y solidaridad que hacen a las élites y sus instituciones.

Creo que a lo largo de este recorrido sistemático ha quedado claro que los obispos se toman en serio lo que dicen, porque están conscientes de que el Creador de la vida histórica es el mismo que envió a su Hijo a salvarla desde dentro, humanamente y que to-

das las instituciones y estructuras, incluida la eclesiástica, pueden ser caminos y vehículos de salvación, pero no pueden contenerla, ya que les desborda absolutamente. Por eso, se empeñan en su transformación para que sean cauces de humanización, aunque la humanización integral pasa por la conversión a la vida fraterna de las hijas e hijos de Dios y su actuación en todos los ámbitos de la existencia, incluido el religioso, económico y político.

La justificación teórica de esta correspondencia es que el cristianismo, aunque tenga una dimensión religiosa, no es una religión —en el sentido de un área de la realidad adecuadamente distinta de las demás— como son, por ejemplo, las religiones neolíticas: templos-sacerdotes-sacrificios.

Jesús se ha encarnado en la humanidad: a través de Él, que se ha hecho no sólo uno de nosotros, sino específicamente nuestro Hermano, que nos lleva a todos en su corazón, Dios ha echado la suerte con la humanidad, está completamente ligado a ella; y a su vez, la humanidad no se puede entender adecuadamente sin la referencia a Él, no sólo como Creador, sino como Padre, a través de su Hijo único, que se ha hecho para siempre nuestro Hermano.

Esta unidad entre cristianismo y humanidad es lo que el documento de Catequesis insiste que hay que poner de relieve: “Sin caer en confusiones o identificaciones simplistas, se debe manifestar siempre la unidad profunda que existe entre el proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre; entre la historia de la salvación y la historia humana; entre la Iglesia, Pueblo de Dios, y las comunidades temporales; entre la acción reveladora de Dios y la experiencia del hombre; entre los dones y carismas sobrenaturales y los valores humanos” (8, 4).

Por eso, ya en la Introducción subrayan que “Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da ‘el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas” (6). El documento especifica detalladamente, tanto lo que entiende como no humano, como lo que considera más humano; esto último en una gradación que

concluye en “la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres” (*id.*).

Así pues, tanto los latinoamericanos cristianos como los no cristianos, o los latinoamericanos como ciudadanos y como cristianos, estamos llamados a superar las condiciones de vida menos humanas y a ir adquiriendo las más humanas. Por eso, lo que se dice a unos, se dice también a otros o a los mismos bajo los dos aspectos.

Esto es lo que significa que la Iglesia (el pueblo de Dios, los cristianos) es el sacramento de la unidad de la humanidad: como la unidad definitiva de la humanidad como la familia de las hijas e hijos de Dios acontece en Jesús de Nazaret, ya que sólo en Él somos hermanos en el sentido más denso y real del término, los cristianos somos los que conocemos ese destino último y definitivo de la humanidad, que rebasa completamente a la Iglesia visible, y nos dedicamos con toda el alma a transmitirlo vitalmente, haciéndonos hermanos de todos, y comunicando esa buena nueva. Por eso, lo que dice la Conferencia a todos los latinoamericanos, lo dice de un modo equi-

valente a los cristianos, ya que esto es una especificación de aquello y está a su servicio. Éste es el juzgar que está de fondo, no sólo de los documentos, sino en el dinamismo de la asamblea de Medellín y en lo que llevaron a cabo sus miembros más representativos, los que han sido llamados con toda justicia los Padres de la Iglesia latinoamericana.

Ahora bien, si éste es el *juzgar* de Medellín, ¿por qué fue tachado el documento de marxismo recalentado? Porque explicita detenidamente lo que impide que se cumpla ese designio de Dios. Quienes se vieron acusados y no quisieron convertirse, se dedicaron a calumniar sistemáticamente el documento y a la Iglesia que lo produjo y a la que salió de él. Decir que la madre de las violencias en nuestra América es la violencia de las instituciones y que ella era tal que suponía un rechazo del propio Dios, suponía desenmascarar lo que era presentado como la deseada modernización y en realidad impedía que diera de sí un proceso que el pueblo que había emigrado a las ciudades ansiaba con más congruencia que las élites. Éste sigue siendo el problema de fondo, un problema que la Iglesia latinoamericana posterior no ha querido afrontar con la misma radicalidad

y que hoy el Papa Francisco vuelve a llamar por su nombre.

El *juzgar* de Medellín hoy

Tenemos que decir que, a pesar de que el Papa Francisco practica asiduamente esta lectura evangélica de los signos de los tiempos, a pesar de que nos da un ejemplo vivo y fehaciente de la congruencia cristiana de vivir históricamente desde la humanidad de Jesús de Nazaret, no podemos decir que el compromiso con la hora histórica que nos toca vivir dé el tono a los cristianos latinoamericanos. Lo más visible de la institución eclesial y de los cristianos organizados es el corporativismo y lo que caracteriza a los devotos es el pietismo. Ambas direcciones son ahistóricas: la primera, por absolutizar la institución y por eso se aviene bien con el orden establecido, aunque se trate, mucho más aún que el del año 68, de una situación de pecado; la segunda, porque la devoción no tiene por destinatario a Jesús de Nazaret, sino al Jesús de los devotos y de la institución, que no tiene un rostro propio, porque desconocen los evangelios, sino el que ellos le dan como proyección idealizada de su dirección vital.

La diferencia mayor de nuestro tiempo respecto de Medellín es el

dominio despótico, más aún totalitario. Incluso, como insiste el Papa Francisco, fetichista, de las corporaciones globalizadas y, más aún, de los grandes inversionistas. Este sistema, cada vez más desigual e inequitativo, no sólo oprime, sino que excluye a un número creciente, sobre todo, de jóvenes y viejos, y por eso, al instaurar la sociedad del riesgo, que excluye la protección estatal, mata, indirecta pero realmente, a cada vez más personas.

Pero la diferencia es aún mayor respecto del modo como se vivió en su tiempo y como es vivido hoy. Entonces, bastante gente tenía esperanza en un cambio hacia una mayor justicia y solidaridad. Y concretamente los obispos y quienes se expresaron a través de ellos vivían “en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva” (Introducción, 4). Sentían vivamente ese anhelo y discernían que en él alentaba el soplo del Espíritu y se aplicaron con toda diligencia y creatividad a servirlo.

Hoy los que dominan han logrado no sólo vencer toda resistencia política y social, sino convencer de que no hay un horizonte alternativo, de que, en verdad, estamos,

como sostienen sus intelectuales, en el fin de la historia:¹³ que ya no hay pasado ni futuro, sino este presente de mercado liberal que se agiganta hasta coparlo todo y que nos llevará a lo que hoy es impensable. Por eso, sólo tiene sentido aprovecharlo al máximo, dejándose seducir por sus ofertas y, en todo caso, buscar alguna compensación si quedan insatisfechas aspiraciones profundas.

Si asumimos este paradigma, si internalizamos esta actitud, no tienen ningún sentido las convicciones más básicas de Medellín y por eso la celebración de los cincuenta años se reduce a un acto meramente protocolar.

¿Creemos, en verdad, que la voluntad de Dios para nuestra América es el desarrollo integral, el desarrollo de todo el ser humano y de todos los seres humanos, es decir la humanización integral según el paradigma de Jesús? ¿Creemos que eso es lo que promueve el Espíritu? ¿Creemos que entregarse a esa tarea es coincidir con el Espíritu? ¿Creemos que es posible ir más allá de este mercado totalitario? ¿Creemos que es posible hacer de este mundo el mundo fra-

13 Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta, Barcelona, 1992. El original es del mismo año.

terno de las hijas e hijos de Dios? ¿Creemos que, si hoy no es posible, tenemos que hacerlo posible? ¿Creemos que tenemos que poner la vida en ello? ¿Creemos que eso es lo que nos pide, como Iglesia, el Dios de Jesús? ¿Creemos que esa vida es verdadero evangelio, la mejor manera de vivir, aunque tengamos que pagar el precio, como lo pagó Jesús?

Si no avivamos nuestra fe, si la relación con Jesús como seguidores suyos, con Dios como hijos en su Hijo Jesús y como hermanos de todos en Cristo, desde el privilegio de los pobres y sin excluir a los diferentes e incluso a los que excluyen, si esas relaciones que nos personalizan no crecen tanto que lleguen a dar el tono a nuestras vidas, sólo cabe la resignación a lo dado, que se traduce en aceptar nuestro puesto en el gran bazar cultural en la sección de artículos religiosos y ofertas de salvación, y hacer la mejor propaganda para tener seguidores o, más exactamente, clientes, y que nos respeten los dueños del mercado.

Dicho de una manera más provocativa, si no llegamos a tener más densidad que las corporaciones globalizadas, no nos queda más que someternos o subirnos al carro de los vencedores. Esa consistencia personal sólo se obtiene,

insistimos con el *Documento de Medellín*, mediante las relaciones de fe, ante todo con Jesús de Nazaret y en Él con Dios, como hijos en el Hijo y con los demás como hermanos en Cristo. Todo lo demás sólo tiene sentido en cuanto sea expresión de esas relaciones y las fomente.

Esas relaciones se dan, como insistió Medellín, en la vida histórica y se dan para pasar de condiciones de vida menos humanas a más humanas, proceso que comienza combatiendo el hambre, las enfermedades de pobres, la falta de trabajo productivo y de participación social y política y culminan en “la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres” (Introducción, 6).

Quiero insistir que, a diferencia del tiempo de Medellín, hoy el dominio de las corporaciones globalizadas y en definitiva de los grandes inversionistas es tan total, a pesar de que nos esté llevando al colapso de la vida, que tenemos que repetir, con más razón y urgencia que entonces, que “nuestro compromiso más urgente es purificarnos en el espíritu del Evangelio todos los miembros e

instituciones de la Iglesia católica. Debe terminar la separación entre la fe y la vida, porque en Cristo Jesús lo único que cuenta es 'la fe que obra por medio del amor'" (Mensaje). Esta fraternidad con Cristo y en Cristo tiene que llegar a ser tan profunda que podamos afirmar, como afirmaron ellos: "Creemos que el amor a Cristo y a nuestros hermanos será no sólo la gran fuerza liberadora de la justicia y la opresión, sino la inspiradora de la justicia social, entendida como concepción de vida y como impulso hacia el desarrollo integral de nuestros pueblos" (I, 5). "La pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo" (XIV, 7). Porque, en definitiva, "todo 'crecimiento en humanidad' nos acerca a 'reproducir la imagen del Hijo para que él sea el primogénito entre muchos hermanos'" (IV, 8).

Quiero decir, como buena nueva, que hoy existen muchas personas, sobre todo, pobres con Espíritu¹⁴ y solidarizados con ellos que, al vivir en manos de Dios y con una inter-

locución continua con Él, han llegado a esa consistencia personal que hace que la situación, que los afecta muchísimo, no los influya, porque viven de esas relaciones y por eso con libertad liberada, en paz, conviviendo y dando de su pobreza. Cuando esos pobres con espíritu leen discipularmente el Evangelio en comunidades cristianas, historizan su fe y su vida y son capaces de sembrar en donde viven una vida alternativa.

Nuestro reto es llegar a participar de su fe y contribuir a alimentarla para llegar a vivir sin participar de este orden establecido inhumano e ir sembrando concretamente, en seguimiento de Jesús de Nazaret, la fraternidad de las hijas e hijos de Dios, que llegará a manifestarse cada día con más visibilidad comunitaria y social. Con esta esperanza celebramos agradecidos la asamblea de Medellín.

**Teólogo, jesuita. Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Quito, Ecuador, y doctor en Teología. Pertenece al Centro Gumilla. Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela.*

14 Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al reino de Dios*. Sal Terrae, Santander, 1984, 70-79.

San Alberto Hurtado: una vida con sentido trascendente

*Pbro. Mg. José Andrés Bravo Henríquez**

El sacerdote jesuita chileno Alberto Hurtado Cruchaga es un ser transparente de una existencia auténtica, vivida con sentido trascendente, fiel al seguimiento de Jesús en su Iglesia. Él mismo lo expresa diciendo que el camino de su vida es la voluntad de Dios, su santificación, que exige colaborar con Dios y realizar su obra. Se pregunta: "¿Habría algo más grande, más digno, más hermoso, más capaz de entusiasmar?". Así vive eternamente. Hoy sigue presente como antorcha encendida iluminando los caminos de los universitarios y pobres a quienes tanta dedicación consagró. Sigue siendo entusiasta y entusiasmando, como "un fuego que enciende otros fuegos". Ésta es su mayor lección transmitida por medio de su vida, palabras y escritos: el sentido trascendente de la existencia.

Así se convierte en el mejor maestro del humanismo cristiano, integral y solidario: "Pedimos heroísmo a los cristianos, y ¡tanto heroísmo! ¿En qué se basa esta

exigencia? En la visión de eternidad. Uno es santo o burgués, según comprenda o no esta visión de eternidad. El burgués es el instalado en este mundo, para quien su vida sólo está aquí. Todo lo mira en función del placer. La vida para él es un limón que hay que exprimir hasta la última gota; un cigarrillo que se fuma con fruición, sin pensar que luego quedará reducido a una colilla; un árbol cuyas flores hay que cortar pronto. Burguesa es la mentalidad opuesta en todo al cristianismo: es resolver los problemas con sólo el criterio de tiempo. ¡Aprovechar el día! Gozar, gozar".

Su concepción de una vida con sentido trascendente es expresada con su peculiar modo de hablar claro y sencillo: "¿Yo? Ante mí la eternidad. Yo, un disparo a la eternidad. Después de mí, la eternidad. Mi existir un suspiro entre dos eternidades. Bondad infinita de Dios conmigo. Él pensó en mí hace más de cientos de miles de años. Comenzó, si pudiera, a pensar en

mí, y ha continuado pensando, sin poderme apartar de su mente, como si yo no más existiera. Si un amigo me dijera: los once años que estuviste ausente, cada día pensé en ti, ¡cómo agradeceríamos tal fidelidad! ¡Y Dios, toda una eternidad! ¡Mi vida, pues, un disparo a la eternidad! No apegarme aquí, sino a través de todo mirar a la vida venidera. Que todas las creaturas sean transparentes y me dejen siempre ver a Dios y la eternidad”.

Es necesaria una reflexión que pueda interpretar ese modo de ver y vivir la existencia. Muchos piensan, cuando hablamos de un santo, en alguien lejano del cielo inalcanzable o del misterio incomprendido. Decidimos no hablar de ello porque es inútil. Ciertamente, el santo vive en la gloria pero recorriendo antes nuestra historia, encarnado en nuestros pueblos, deja bien marcada sus huellas y lleva en sus pies nuestro barro. Cuando se tiene una visión trascendente de la existencia, todo tiene sentido, nada deja de proyectarse lejos, hacia Dios. Los espíritus se inquietan, la vida se entrega, tal como lo hizo Jesús. Así lo enseña san Alberto a los jóvenes: “Una vida íntegramente cristiana, he ahí la única manera de irradiar a Cristo. Vida cristiana, por tanto, en vuestro hogar; vida cristiana con los pobres

que nos rodean; vida cristiana con sus compañeros; vida cristiana en el trato con las jóvenes vida cristiana en vuestra profesión; vida cristiana en el cine, en el baile, en el deporte. El cristianismo, o es una vida entera de donación, una transformación en Cristo, o es una ridícula parodia que mueve a risa y a desprecio”. Esta visión trascendente no nos aparta del compromiso de transformar el mundo, construir el reino de Dios, de la fraternidad universal. Por el contrario, dinamiza nuestro ser hacia la entrega total de la vida en la cruz para alcanzar la eternidad. Jesús dice que la vida es eterna si se entrega en el amor (*cf.* Jn 12,25).

La existencia del padre Alberto comienza el 22 de enero de 1901 en el seno de la familia de Alberto Hurtado Larraín y Ana Cruchaga Tocornal, exactamente en Los Perales de Tapihue de Casablanca, en Viña del Mar, Chile. Un importante detalle en el ambiente familiar de los Hurtado-Cruchaga es la fe cristiana vivida con convicción por sus padres. Pero, además, existe en ellos una gran sensibilidad social, que los lleva a vivir su fe en el servicio social, a favor de los más necesitados. Tanto por la dedicación del trabajo fuerte de su padre como la cuidadosa educación que le brinda su madre, Alberto,

el mayor de dos hermanos, crece con esta herencia espiritual que va fortaleciendo día a día, en su peregrinar histórico.

A causa de la muerte de su padre, cuando apenas contaba cuatro años de edad, Alberto es obligado a trasladarse con su familia a la capital para habitar con su tío Jorge Cruchaga. Ahí recibe sus primeras enseñanzas en el Colegio San Ignacio, finalizadas en 1917. Pero, su vida familiar y estudiantil va integrada a su fe cristiana vivida apostólicamente. En 1909 recibe la primera comunión y es confirmado al siguiente año. Ya en 1911 comienza su compromiso apostólico como miembro de las Congregaciones Marianas.

Nosotros encontramos en cada instante de la historia de san Alberto un vivir en abundancia, en plenitud. Quiere su vida como una creación amorosa de Dios y como un culminar en su misma gloria. Qué será una historia donde la vida parte de la nada y llega a la nada: una pasión inútil o una náusea, como lo ha proclamado el existencialista Sartre. Pero, para el cristiano, la historia es el camino hacia Dios. Dios es fuente, modelo y meta de la historia de la persona humana. Es una vocación hacia el reino eterno. Dice nuestro

santo que “la vida eterna es poseer a Dios... y llenar eternamente con nuevos y nuevos aspectos mi inteligencia sedienta de verdad. No es mirar y saciarme, sino penetrar y ahondar un libro inagotable, porque es infinito y mi inteligencia permanece finita. Es un viaje infinitamente nuevo y eternamente largo”.

En 1918 inicia sus estudios universitarios de Derecho en la Universidad Católica de Chile. Es un universitario inquieto, siempre movido por su seguimiento a Jesús. Activista político en el Partido Conservador, en el Centro de Alumnos de Derecho y dedicado a los pobres en el Patronato de Andacollo. La cuestión obrera también ocupa su vida apostólica con gran entusiasmo. Participa en el Círculo de Estudios León XIII y se convierte en instructor de obreros en el Instituto Nocturno San Ignacio.

Para obtener su título de bachiller en Derecho, presenta en 1921 una disertación sobre *La reglamentación del trabajo de los niños*, tesis publicada el mismo año. Esta investigación fue motivada por la realidad de Chile, de los 7,122 niños varones menores de 12 años de edad empleados en las industrias, con medio salario y 8.7 horas de jornada. Así también las 3,221 ni-

ñas menores de dieciocho años de edad, con medio salario y 9.2 horas de jornada. Señala Alberto que “la comisión parlamentaria que visitó la zona salitrera expone en su informe en 1917 que sólo en la industria del nitrato había más de tres mil niños menores de 16 años, incluyéndose muchos de 7 y 8 años, ocupados en trabajos no sólo superiores a sus fuerzas, en extremo peligrosos e insalubres”.

Por eso, sostiene Alberto, es necesaria una legislación sobre el trabajo de los niños y niñas porque “son ellos la parte más delicada de la humanidad y la que más protección merece por ser la más incapaz de valerse por sí misma; porque un trabajo excesivo y prematuro agota sus fuerzas físicas, debilita su inteligencia, enerva su voluntad, les impide recibir la instrucción que ha de hacerlos elementos útiles a la sociedad, los incapacita para aspirar a ser algo más de lo que son y, por consiguiente, los condena a vivir una vida que poco merece ser vivida”. En suma, el autor de esta tesis pretende hacer justicia sobre las injustas situaciones de los menores y que se establezcan leyes que los protejan de la explotación. Esta inquietud se manifestará, no sólo en sus estudios profesionales, sino también en su

entrega por los demás, respondiendo como seguidor de Jesús a su vocación sacerdotal.

Al año siguiente (1922), para su licenciatura en Leyes y Ciencias Políticas, presenta su tesis sobre *El trabajo a domicilio*, aprobada con distinción máxima y publicada ese mismo año en Santiago de Chile. Otra de las graves realidades que vive su pueblo, que dinamiza su espíritu e inteligencia para aportar eficaces soluciones para el bien, es la cuestión obrera, primera y principal inquietud de la doctrina social de la Iglesia desde la encíclica *Rerum novarum* (1891) sobre la condición de los obreros, a raíz de la Revolución Industrial y la ideología político-económica del capitalismo liberal. Al igual que la tesis anterior, ésta apunta a uno de los más importantes problemas sociales, y que requiere una solución urgente.

A Hurtado le mueve, pues, el número de estos trabajadores cuyas estadísticas oficiales en su país se desconoce. Además, el aislamiento entre los operarios a domicilio impide una lucha por sus derechos. Por otro lado, denuncia el autor, que por la carencia de una necesaria organización se hace difícil conocer los contratos en los cuales se basa esta realidad.

Textualmente, la disponibilidad de voluntades para la solución de este problema es planteado en estos términos: “Cuando los Estados han querido legislar sobre esta materia, los enemigos de la intervención legal, además de repetir las objeciones que forman su credo, han alegado, para confirmar sus razonamientos, que una reglamentación del trabajo a domicilio implicaría la violación de una de las mayores libertades públicas: la inviolabilidad del hogar, que quedaría sometido a inspecciones.

Cierto, el hogar es inviolable, pero mientras no existe violado un derecho y así como se suspende el imperio de este principio cuando hay razones para temer que allí se oculta un delito, se suspende, por tanto, cuando con fundamento se sospecha que permanentemente se está cometiendo un delito contra la vida y la propiedad de miles de pobres seres, al privarlos de una justa remuneración, derechos éstos, más sagrados y más antiguos que la inviolabilidad de su hogar”. Ciertamente es un tema delicado, sobre todo cuando se enfrentan dos derechos que merecen igual respeto. Pero, la propuesta del joven jurista se basa en la justicia social y la dignidad de las personas. Con fundamento, concluye presentando un proyecto de

ley digno de ser estudiado por los especialistas, teniendo en cuenta el espíritu cristiano que inspira a Alberto Hurtado.

El mismo año (1922) presenta su examen final calificado de ‘sobresaliente’. Sin duda, su vida universitaria transcurre entre su activismo político, su apostolado cristiano y su competencia académica, esto hace de Alberto Hurtado una persona de excelencia. Pues, además del *Reglamentación del trabajo de los niños* (1921) y *El trabajo a domicilio* (1922), Hurtado publica *El sistema pedagógico John Dewey ante las exigencias de la doctrina católica* (1935), *La crisis sacerdotal en Chile* (1936), *La vida afectiva en la adolescente* (1936), *La crisis de la pubertad, la educación de la castidad* (1937), *¿Es Chile un país católico?* (1941), *Puntos de educación* (1942), *Elección de carrera* (1943), *Cine y moral* (1943), *Humanismo social* (1947), *El orden social cristiano en los documentos de la jerarquía católica* (1947), *Sindicalismo* (1950).

Entre los artículos publicados en la revista *Mensaje*, fundada por él, se cuentan: “Signos del tiempo” (octubre 1951), aquí presenta el pensamiento pontificio en materias sociales y económicas. Denuncia la “concentración

de poder, sobre todo financiero, en muy pocas manos puesto no al servicio del bien común, sino del negocio orientado al lucro como fin último. Esto trae desorden del crédito, con grave daño de los que más lo necesitarían para fines honestos. Predominio de los intereses económicos en la gestión política e internacional, con desmedro de la colectividad y de la paz internacional”. Citando a Pío XII, también denuncia el “crecido número de hombres, desprovistos de toda seguridad directa o indirecta respecto de su vida, no se interesan ya por los valores reales y más elevados del espíritu, abandonan su aspiración de una libertad genuina y se arrojan a los pies de cualquiera que les prometa en alguna forma pan y seguridad”. Además, “la horrible crisis de desocupación; esas inmensas multitudes vejadas por su falta de trabajo, cuya triste condición se ve aumentada por el amargo contraste que ofrecen otros viviendo en el placer y en el lujo, desinteresados de las necesidades de los pobres”.

Ahora, citando la *Quadragesimo anno* de Pío XI, también denuncia que “la inestabilidad propia de la vida económica y, sobre todo, su complejidad exigen de los que se han entregado a ella una actividad absorbente y asidua. En algunos

se han embotado los estímulos de la conciencia hasta llegar a la persuasión de que les es lícito aumentar sus ganancias de cualquier manera y defender por todos los medios las riquezas acumuladas con tanto esfuerzo y trabajo contra los repentinos reveses de la fortuna... La desenfrenada especulación hace aumentar y disminuir insensatamente a la medida de su capricho y avaricia el precio de las mercancías para echar por tierra con sus frecuentes alternativas las previsiones de los fabricantes prudentes”.

En la misma línea, expresa “el nacimiento del comunismo. Para explicar cómo ha conseguido el comunismo que las masas obreras lo hayan aceptado sin examen, conviene recordar que éstas estaban ya preparadas por el abandono religioso y moral en que las había dejado la economía liberal; con los turnos de trabajo, incluso el domingo, no les daba tiempo ni siquiera para satisfacer a los más graves deberes religiosos y se continuaba promoviendo positivamente el laicismo”. Y para terminar, volviendo a citar la *Quadragesimo anno*, señala que “los gérmenes del nuevo régimen económico aparecieron por primera vez cuando los errores racionalistas entraban y arraigaban en los entendimientos

y, con ello, pronto nació una nueva ciencia económica distanciada de la verdadera ley moral y que, por lo mismo, dejaba libre paso a la concupiscencia humana”.

Para presentar el nacimiento de la revista *Mensaje*, escribe un editorial titulado “El mensaje cristiano frente al mundo de hoy” (octubre 1951), donde expresa su pretensión con esta publicación en los siguientes términos: “La revista, dentro siempre de un criterio estrictamente católico y sin más limitaciones que las de él, abarcará tanto el campo de la teología y de la filosofía, como el de los problemas económicos y sociales, de la historia, de la literatura y del arte. También procurará *Mensaje* vincular a los lectores chilenos con los problemas que agitan al mundo entero: el hombre ya no puede vivir aislado, pues cada día lo convierte más en ciudadano del mundo. De una manera especial, eso sí, atenderá a lo tocante a Chile mismo, no sólo para conocerlo, sino también para buscar en común soluciones de mejoramiento en la vida religiosa, intelectual y social”.

Con una trilogía de artículos, le habla a la juventud: “Psicología de la juventud: Pre-guerra” (octubre 1951), “Psicología de la juventud: Post-guerra I” (noviembre

1951) y “Psicología de la juventud: Post-guerra II” (diciembre 1951). Describe en ellos los rasgos de la juventud chilena en esta difícil época de los primeros años del siglo XX. Una vez más, manifiesta su solícita inquietud por los jóvenes de su pueblo.

“El diablo y el buen Dios de J. P. Sartre” (abril 1952), comentario profundamente interesante sobre la obra que el existencialista ateo publicó en la revista *Les Temps Modernes* (1951), con una impresionante publicidad anterior que la convirtió en la obra esperada con ansiedad, según el testimonio del mismo Hurtado. ¿Cuál es el contenido de la obra de Sartre? ¿Cuál su mensaje?, la respuesta a estas interrogantes constituye el presente escrito en la revista *Mensaje*. Concluye nuestro personaje: “El diablo y el buen Dios’ nos deja, sin pretenderlo, una profunda lección: su sed de absoluto, que Sartre coloca en el yo, en la adoración del hombre, como el marxista en el proletariado, palanca de la sociedad sin clases. Pero, para el cristiano, su único absoluto es Dios, y su gran descubrimiento, su mensaje. Es que la vida sin Dios nada vale”.

“La búsqueda de Dios” (septiembre 1952) es un artículo colmado

de un gran sentimiento. Así se des-
pide para ir a la casa del Padre. Una
vez más expresa el sentido tras-
cendente de la existencia, cuando
ésta se vive como respuesta a una
vocación o llamado de Dios: “To-
das nuestras peregrinaciones ter-
restres han sido movidas por el
llamado divino, llamado que ya
nos eleva a lo alto, ya nos precipita
en lo hondo. Ese llamado de Dios,
perceptible en nuestras almas, es
el que nos ha convocado a todo
lo que merece llamarse grande
en nuestra vida, a todo lo que da
sentido a una existencia cuando
la vida es en verdad una vida”.

“La muerte” (noviembre 1952)
es un artículo escrito el año an-
terior y publicado después de su
partida a la eternidad. Para Alber-
to Hurtado, tanto la razón como
la fe nos conducen a Dios. Así, la
muerte se contempla con mirada
de esperanza: “la muerte para el
cristiano es el momento de hallar
a Dios, a Dios a quien ha busca-
do durante toda su vida. Es el en-
cuentro del hijo con el Padre; es
la inteligencia que halla la suprema
verdad, la inteligencia que se apo-
dera del sumo bien”. Porque “cada
día y hora que pasa nos acerca
alegremente al tiempo del triun-
fo divino, al término del pecado y
la miseria”

“Misión del universitario” (enero
1953), otro artículo póstumo es-
crito en 1945, exponiendo cómo
debe presentarse el universitario
con las bases del orden cristia-
no de la sociedad. Para el autor,
“el universitario es un obrero in-
telectual de un mundo mejor”. La
universidad debe despertar en
los alumnos: el sentido social, la
conciencia activa por la condición
humana, el sentido de responsa-
bilidad social, el sentido crítico
no sólo para destruir el mal, sino
también para construir el bien, el
hambre y la sed de justicia, la vi-
sión de futuro como personas de
fe y el espíritu realizador. Por úl-
timo, nos señala que “la acción del
universitario es hacer que la doc-
trina de la Iglesia desarrolle su
máximo de posibilidades teóricas
y prácticas”.

“San Ignacio: maestro de la vida
espiritual” (julio 1953) son apun-
tes encontrados entre sus escritos,
donde expresa la espiritualidad
del fundador de la Compañía de
Jesús que bien podríamos resu-
mir así: “En medio de un mundo
cristiano sin conciencia de su fe,
ante una religión conformista, sen-
timental o servil, Ignacio levanta
la bandera de un cristianismo
que comprende las exigencias de
la fe porque ha entrevistado la
grandeza de Dios. Por otra parte,

ha visto Ignacio en el Evangelio el aniquilamiento de Jesucristo en su pobreza, en su obediencia y en su pasión. Admirable respuesta de Ignacio a las provocaciones del amor. Seguirá a su jefe en los más duros combates. Él, el vano y valiente capitán, se hará pobre y humilde mendigo por amor de Cristo Pobre, pero enseñará a la Compañía formas menos poéticas, puede ser, pero no menos exigentes en su interior despojo. La lucha con el mundo a la que va a lanzar a la Compañía será como la lucha moderna menos aventurera, pero no menos fuerte y exigente”.

“Nobleza de la persona humana” (agosto 1953) es una conferencia dictada en una Semana Social para jóvenes, en el año 1940. Una bella y sencilla exposición de su visión humanista basada en las enseñanzas de santo Tomás de Aquino y de la moderna doctrina social de la Iglesia, superando toda visión monista (espiritualista o materialista) y dualista, para presentar la nobleza de la persona humana en su integridad. El texto que, a nuestro juicio, más impacto causa y mejor responde a esta visión integral y trascendente de la persona humana es éste: “Triste sería que los cristianos se contentasen con esperar como única solución una medida extraordina-

ria de Dios, o el martirio. Quizás porque muchos han adquirido el hábito de ser víctimas, inconscientemente descansen en esta solución. ¡Cómoda solución, para los que preparan con sus omisiones y torpezas el martirio de los otros! Sto. Tomás Moro hubiera estimado presuntuoso la gloria de ser decapitado por Dios, sin haber antes agotado los otros recursos legítimos para concluir en justicia su proceso. El martirio no suprime las soluciones que guardan proporción con la naturaleza, sino que las reclama y las fecunda”.

Podemos encontrar una serie de escritos sobre la psicología pedagógica en la *Revista Católica de Chile*, la mayoría compuestos de los apuntes de sus clases universitarias. Así también están a nuestra disposición obras redactadas a partir de diversos escritos recogidos en varios libros publicados por el Centro de Estudios “San Alberto Hurtado” de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Entre otros: *Un disparo a la eternidad* (1972), se trata de los apuntes de varios retiros espirituales, donde expresa la visión de fe como visión de eternidad y la visión de la voluntad de Dios como visión de la caridad. Aquí encontramos también un escrito sobre la misión social de la universidad.

Otro libro editado por el Centro de Estudios es una recopilación de cartas e informes, publicado en 2003. Debemos tener presente, corroborando la visión trascendente que san Alberto tiene sobre la existencia humana, la carta escrita desde su lecho de enfermo a los amigos del Hogar de Cristo: “Al partir, volviendo a mi Padre Dios, me permito confiarles un último anhelo: el que se trabaje por crear un clima de verdadero amor y respeto al pobre, porque el pobre es Cristo”.

Otra de sus más importantes obras publicadas también por el Centro de Estudios en 2004 es: *Moral social-acción social*. Siguiendo su obra *Humanismo social*, trata los temas que distingue la moral social de la individual; la moral social católica, el derecho del Magisterio de la Iglesia en el terreno de lo social, las varias formas del Magisterio eclesiástico, las fuentes profanas de la moral social católica, un resumen histórico del desarrollo de la moral social católica, la vida social y las sociedades naturales, el desorden social como cuestión social, los sistemas para resolver la cuestión social, entre muchos otros temas.

Por otro lado, se recogen conferencias, artículos y discursos pas-

torales en un libro publicado en 2004 bajo el título *La búsqueda de Dios*. En uno de éstos escribe que “la Iglesia de Dios se establece y triunfa por el trabajo heroico de sus santos; por la plegaria de sus contemplativas, encerradas en vida; por la aceptación de las madres a la obra de la naturaleza, y que van a realizar en su hogar la obra de la ternura y de la fe; por la educación del que enseña y por la docilidad del que escucha; por las horas de fábrica, de navegación, de campo al sol y a la lluvia; por el trabajo del padre que cumple así su deber cotidiano; por la resistencia del patrón, del político o del dirigente de sindicato a las tentaciones del dinero, al acto deshonesto que enriquece; por el sacrificio de la viuda tuberculosa que deja niños chicos y se une con amor a Cristo crucificado; por la energía del jocista, que sabe permanecer alegre y puro en medio de egoístas y corrompidos; por la limosna del pobre que da lo necesario... La Iglesia, en todo momento, se construye y triunfa”. Se muestra en el padre Hurtado una espiritualidad santificante que no descuida ni la acción interior ni la praxis social.

Otro libro es *La verdadera educación. Escritos sobre educación y psicología* (2005). Y uno de los más

excelentes libros es *Un fuego enciende otros fuegos*, que define muy bien la existencia de este excelente hombre. No es sino diversos escritos escogidos por el Centro de Estudios y publicado en 2007.

De entre sus libros, *¿Es Chile un país católico?* (1941), es el más famoso y de mayor controversia. Es una obra crítica, con cuestionamientos serios a nuestro catolicismo. Comienza analizando el catolicismo de su época en Chile en plena guerra mundial. Estudia las orientaciones filosóficas que influyen en la humanidad calificada por el autor como una 'guerra espiritual'. Ataca por igual el materialismo agnóstico como el pragmatismo, el utilitarismo y el relativismo que recrudece la moral pagana contra la moral cristiana. Otra cuestión que enfrenta es denominada por él como la "apostasía de las masas", pues "una de las causas más profundas del recrudecimiento de la moral pagana es la pérdida de la fe en las masas.

El gran escándalo del siglo XX es que la Iglesia haya perdido la clase obrera, decía con profundo dolor S.S. Pío XI al fundador de la J.O.C., canónigo Cardyn". Trata de un renacimiento católico, porque a pesar de todo el panorama difícil, se abren caminos, aunque

muy tímidos y selectos, hacia un cristianismo más auténtico: "Indiscutiblemente, dentro de este cuadro general de apostasía de las masas, de indiferentismo religioso, hay un hecho bien comprobado y comprobado en todas partes: el renacimiento religioso de grupos selectos que llevan una vida profundamente cristiana y que compensan con su fervor la indiferencia de los demás. Estos grupos serán el fermento que levantará toda la masa". J.O.C. es la Juventud Obrera Cristiana, fundada en 1924 por el sacerdote belga Joseph Cardijn.

Siguiendo con su historia, no podemos dejar de destacar la amistad del joven Alberto con quien es su compañero —y más tarde obispo y hasta presidente del CELAM—, Mons. Manuel Larraín, pariente suyo. Junto a este gran amigo, Alberto pudo descubrir su vocación religiosa y sacerdotal. Él en su existencia siempre busca descubrir la voluntad de Dios, "¿qué quiere Dios para mí?". Toda vida es una vocación. Todos tenemos una misión que da sentido trascendente a nuestro existir. La Universidad Católica de Chile sintió que entregaba a Dios uno de sus mejores estudiantes cuando en el año 1923 Alberto entra al noviciado de la Compañía de Jesús

(jesuitas). Entre los años 1927 y 1931 estudia Filosofía y Teología en Barcelona, España. Continúa la Teología en Lovaina, Bélgica.

Es ordenado sacerdote el 24 de agosto de 1933 en Lovaina. Al año siguiente, aprueba el examen *Ad Gradum* de Teología y su examen para el doctorado en Ciencias Pedagógicas en la misma Universidad de Lovaina.

Su Universidad Católica de Chile no deja de sentir su presencia, aun lejos trata de impulsar la Facultad de Teología. Al retornar a su país en 1936, comienza su apostolado con los jóvenes y universitarios en general. En su universidad como profesor, predicador de retiros espirituales y su misión de pastoral universitaria. Además, su asesoría espiritual de la Acción Católica a nivel diocesano. También trabaja con estudiantes liceístas.

En Santiago de Chile, en 1945, comienza su obra social de inspiración cristiana de mayor importancia en el país: el Hogar de Cristo. Ahora “Cristo, acurrucado bajo los puentes, en la persona de tantos niños que no tienen a quién llamar padre, que carecen hace muchos años del beso de madre sobre su frente”, tiene un hogar. En 1947, con un grupo de univer-

sitarios, constituye la Acción Sindical y Económica Chilena (ASICH) y establece un centro de formación sindical cristiano. En 1951 funda la revista *Mensaje*, de formación cristiana.

Con la única inquietud por los pobres y necesitados, pero con una existencia disparada a la eternidad —como él mismo lo enseña—, sufrió su enfermedad manifestando su fe en las palabras inolvidables para la humanidad: “Contento, Señor, contento”. Así, parte a la casa del Padre Dios a las 5 de la tarde del 18 de agosto de 1952. Joven, como “un fuego que enciende otros fuegos”, Juan Pablo II lo beatifica el 16 de octubre de 1994 y es canonizado por Benedicto XVI el 23 de octubre de 2005. Al año siguiente, el 7 de abril, en una visita pastoral a nuestra *alma mater*, Mons. Ubaldo Santana lo proclama Patrono Oficial de la Universidad Católica Cecilio Acosta.

Hoy, san Alberto Hurtado es para nosotros un importante referente como modelo de vida humana y cristiana. Su presencia en medio de nuestra comunidad universitaria nos inspira a vivir la historia con sentido trascendente. Es un santo de nuestra época, aún sus palabras y acciones son actuales y nos comprometen. Las gran-

des cuestiones sociales vividas por él con intensidad, siguen desafiándonos y estimulando nuevas respuestas. Un santo latinoamericano como nosotros, comparando nuestra misma cultura y viviendo nuestras mismas necesidades. Un santo que tuvo una vida activa e inquieta como nuestra actual juventud, impulsado por la misma fuerza renovadora y una espiritualidad cristiana traducida en acciones concretas por el bien social, defendiendo los derechos humanos y sirviendo a los jóvenes y pobres porque sirve a Jesús de Nazaret. Un santo universitario como nosotros, como estudiante, profesor y guía espiritual. Un sacerdote que hizo de la Eucaristía su vida. Para él, su existencia es

la prolongación de la Eucaristía y su apostolado sacerdotal en beneficio del progreso y atención de los seres humanos, desde la vida y el Evangelio de Jesús como su profundo conocimiento de la doctrina social de la Iglesia, es la manifestación humana de su misterio. Es, con competencia intelectual y auténtica espiritualidad cristiana, un orientador y promotor de las actividades sociopolíticas para los movimientos estudiantiles y obreros. En fin, un santo joven y dinámico que descubre que la vida es eterna si se entrega en el seguimiento a Jesús, nuestro Dios.

*Director del Centro Arquidiocesano de Estudios de Doctrina Social de la Iglesia, Arquidiócesis de Maracaibo, Universidad Católica Cecilio Acosta.

Graham Greene (1904-1991)

Francisco Prieto*

Graham Greene nació el 2 de octubre de 1904 y murió en abril de 1991. Era un adolescente al concluir la Primera Guerra Mundial. Vivió en su primera madurez la Segunda Guerra Mundial y la Revolución China; luego, en la plenitud de la edad, las guerras de “liberación” asiáticas y africanas. Pasados sus cincuenta años se inició el Concilio Ecuménico Vaticano II y entraron Fidel Castro y Ernesto Guevara en La Habana para apropiarse el primero del gobierno en nombre de la revolución.

Graham Greene, en su vejez, vio el fin de las revoluciones; pudo comprobar que en esto no hubo novedad: la época revolucionaria de la cultura moderna se inició en 1789 y terminó en 1989, o sea, duró doscientos años, lo que, como demostró Ortega y Gasset en su obra *En torno a Galileo*, es poco más o menos lo que han durado los periodos revolucionarios en las grandes culturas. En fin, si empiezo este ensayo con estos datos es porque la obra de Greene es la vía real para conocer el siglo que terminó hace apenas unos pocos

años, el que dispuso la puesta en escena con la que ha arrancado el siglo XXI. Y lo ha sido porque el novelista cargó consigo mismo por todos los continentes, pero tenía, a diferencia de esos otros narradores incapaces de salir de sí, el don de encontrar el carácter objetivo y dinámico de los lugares y personas con las que trabó relación, que serían escenario y protagonistas de sus obras. Me explico.

Los críticos han hablado de *Greeneland*. Lo hacían porque para esos críticos Greene era un narrador de segundo orden, un artesano de la novela, alguien que a través de sus obras desahoga sus obsesiones, para quien la literatura es una vía terapéutica. ¡Qué curioso!, que uno de los grandes novelistas de aquel siglo, William Faulkner, a quien admiraban los críticos que menospreciaban a Greene, se refiriera a *The End of the Affair* como “una obra maestra en el lenguaje de cualquiera”. Greene, por cierto, escribió varias obras maestras. Y existe *Greeneland* como lo hacen el territorio

Cervantes, el territorio Balzac, el territorio Dostoievski. Todos ellos son en sus obras, siempre, el mismo y otro, y nadie se puede llamar a engaño. Lúcidamente, escribió André Gide en su *Diario*:

Un libro sólo me interesa realmente cuando lo siento nacido de una exigencia profunda y cuando esta exigencia puede encontrar en mí cierto eco. Muchos autores que escriben hoy libros bastante buenos podrían escribir otros distintos igualmente buenos. No advierto entre ellos y su obra una relación secreta y ellos mismos no me interesan; se quedan en literatos y escuchan no a su demonio (no lo tienen), sino al gusto del público.

Graham Greene, que bautizó sus dos tomos de memorias con los sugestivos títulos de *A Sort of Life* y *Ways of Escape*, era alguien para quien escribir era un modo de vida sin el cual la cotidianidad se le habría vuelto intolerable. De ahí que la literatura fuera para él un camino de evasión, no de sí mismo, sino de una existencia sin sustancia, privada del ejercicio lúdico de la creación de mundos. Siempre atento a su entorno, a su circunstancia histórica y social, leal a su verdad y a las verdades de los otros, desarrolló la capacidad de

alienarse, envolver a sus personajes en su sensibilidad dejándolos, sin embargo, ser ellos mismos. Por eso, su lejanía con autores como Virginia Woolf que, encerrados en sí, prisioneros del yo, pervertían sistemáticamente una realidad objetiva que también existe. Greene nunca le perdonó a Woolf que, a través de *Mrs. Dalloway*, haya deformado la singularidad objetiva del mercado de Londres. Greene escribió: “Despojemos a *Mrs. Dalloway* de su actitud para expresar su propia personalidad y dejará de existir no sólo la novela, sino también Mrs. Dalloway” (*Collected Essays*, Londres, Penguin Books, 1970). Gracias, por tanto, a que Greene tenía un territorio propio y una fidelidad a la verdad que lo emparentó con los grandes periodistas, su obra literaria consigue el doble objetivo de establecer un diálogo y heredar nos un documento de su tiempo. Y, seguramente, nada demuestra con tanta claridad lo que acabo de escribir como el repaso de las dos obras que dedicó a México, el reportaje *The Lawless Roads* y la novela *The Power and the Glory*.

Greene llega a México recién casado y recién convertido al catolicismo. Llega en los momentos en que un caudillo tropical ha decidido liquidar, a la mala, la

religiosidad de los tabasqueños. Lo importante es tener presente que Greene no ha dicho a su esposa Vivien dónde se encuentra; que su conversión ha respondido a la necesidad, en primer lugar, de casarse con ella. Vivien, aunque conversa, parecía pertenecer a una de esas antiguas familias inglesas que cultivaban el orgullo de haber resistido a Enrique VIII, a Isabel I, al dictador Cromwell, de haber permanecido fieles a la Iglesia católica.

Por otra parte, Greene había sido instruido y bautizado por el cura que acudió a su llamado cuando tocó a la puerta de un templo católico, un sacerdote alcohólico que no tomó con entusiasmo su propósito y que, desprovisto de cualquier aura de santidad, parecía confiar en el amor de Dios como si el pecado mortal sólo pudieran cometerlo los teólogos. ¡Qué distinto le pareció aquel cura de los protestantes que habían marcado su infancia, que lo habían vuelto un marginal de la religión! A través de las lecturas de autores católicos que el cura le había dado para su formación, prevas al bautismo, encuentra, entre otros, a Pascal. Pascal que le ayuda a cobrar conciencia de sí mismo, y lo reencontrará años más adelante en la obra de François Mauriac:

“hay un nombre... que debe considerarse al hablar de la obra de Mauriac: Pascal”. Y Graham Greene recorre las palabras de Pascal que impregnan la obra de Mauriac. Citemos dos de esos momentos:

Los seres no cambian, es ésa una verdad de la que no se duda más que a mis años; vuelven a menudo a la inclinación que durante toda una vida se esforzaron por combatir. Esto no significa en absoluto que acaben siempre por ceder a lo peor de sí mismos. Dios es la buena tentación a la que muchos hombres sucumben al final.

Nuestro Señor exige que amemos a nuestros enemigos; eso es a menudo más fácil que no odiar a quienes amamos.

Graham Greene concluirá: “Si Pascal hubiera sido un novelista, éste sería seguramente el método y el tono que habría usado” (*Collected Essays*).

El caso es que, como Pascal, sumido en la duda racional, pero obedeciendo a un oscuro llamado, Graham Greene apuesta a la fe. La fe que se le revela como la luz que ilumina su oscuridad interior; la fe en un Dios de la misericordia que nos reconcilia, por esto mismo, con un mundo que se manifiesta sin orden ni concierto, un

campo de batalla y un escenario de injusticias. Quien pocos años antes de su matrimonio había jugado a la ruleta rusa, es decir, a la muerte, quien después de hacerlo en varias ocasiones se puso en manos de un psicoanalista al que se acogió como el náufrago que se acoge al madero; jugó entonces a la vida abriéndose a la experiencia religiosa. Pero ésa había sido una apuesta marcada sólo por una premonición. Entonces, aparecerá México en el horizonte vital de Greene.

Es paradójico: Graham Greene se encuentra a sí mismo en México, un México del que abomina, un México que le revela lo que hay de más íntimo en él y que, paradójicamente, ama. Él mismo confesará a la periodista Marie-Françoise Allain (*Cfr. El otro y su doble*, Barcelona, 1982) que México significó el reforzamiento de su fe, su vivificación al conocer como nunca antes, quizás por primera vez, la persecución contra el marginal. Aquel señorito británico, hijo de un académico de Oxford que contaba entre sus ascendientes a Robert Louis Stevenson, vivirá en México el espíritu de esperanza y caridad entre hombres y mujeres perseguidos, muchos de ellos pobres cuando no miserables. He allí un misterio que permanecerá con él a lo largo de su vida. El cu-

ra perseguido de *El poder y la gloria*, aquel que había traicionado el voto de castidad, el alcohólico, cargará sin embargo las culpas de sus prójimos y en la lealtad a éstos conocerá, desdibujadamente, el rostro de Dios. En el fondo del protagonista de esa novela ejemplar se construyó una confianza sin asideras en el amor. Por eso, cuando en una prisión repugnante una mujer maldice a los que en la celda contigua, en un rincón, se entregan frenéticamente a la actividad sexual, el cura le dirá:

... de pronto descubrimos que nuestros pecados tienen belleza. ¡Tanta belleza! Los santos hablan de la belleza del sufrimiento. Bueno, nosotros no somos santos, ni usted, ni yo. Para nosotros el sufrimiento es simplemente horrible. El mal olor y el amontonamiento y el dolor. Pero para ellos eso es hermoso; para éstos del rincón. Hace falta mucha sabiduría para llegar a ver las cosas con los ojos de un santo; un santo llega a tener un gusto muy finado por la belleza y puede desdeñar los pobres paladares ignorantes. Pero nosotros no podemos.

Es un pecado mortal.

No sabemos. Tal vez lo sea. Pero yo soy un mal sacerdote, ¿sabe? Sé por experiencia cuánta belleza se llevó Satanás al infierno cuando cayó...

Y cuando la mujer lo presiona para que intervenga y calle a los amantes, el cura concluye:

Somos todos compañeros de cárcel. En este momento, lo que más deseo en el mundo es un trago de alcohol, más que al mismo Dios. También eso es un pecado.

Graham Greene es cómplice de los mexicanos perseguidos, hace con ellos la vía dolorosa y, sin embargo, es capaz de ver los horrores de México. Ya en sus últimos años, y a raíz de un último viaje, escribirá: "México ha cambiado también, aunque quizá no en lo esencial, no en las crueldades, las injusticias y la violencia" (*Ways of escape*, Nueva York, Simon & Schuster, 1980). No cabe duda, Graham Greene ama y odia a México con la misma intensidad.

Pero Greene había escapado a nuestro país cuando estaba recién casado y la novela que escribiría aquí, *El poder y la gloria*, la dedica a Vivien, su esposa. Esa necesidad de huir del hogar, de Inglaterra, ese sino de los mayores novelistas, quedó plasmada en su primera novela, *The Man Within*, centrada en un personaje que huye de su padre, de su conciencia culpable, que no le permiten hacer desde sí

mismo una vida, pero también enfocada en el alemán que viaja con él de regreso a Europa en el mismo barco, una especie de desertor por oficio, al que han atrapado y devuelven ahora a Alemania, y del que Greene escribe:

Pensaba quizá que se escaparía del barco en Lisboa, pero no le ofrecieron la oportunidad. Se lo llevaron sin remordimientos hacia Hamburgo, hacia la cárcel. La gente era amable con él, como se es amable con alguien que pronto será operado; pero él se pasaba la tarde entera jugando con los niños, y no estaba asustado. Era, simplemente, una cosa más de la que tendría que escapar, porque los escapistas se acostumbran a la cárcel, al hambre, a la enfermedad. A veces uno se pregunta de qué y con tantas dificultades escapan (*Caminos sin ley*, Buenos Aires, Peuser, 1962).

Graham Greene, en su libro de memorias *Ways of Escape*, escrito en sus últimos años, ya había dado testimonio de sí en ese sentido: "No sé cómo le hacen quienes no escriben, pintan o hacen música para escapar al miedo pánico inherente a la condición humana".

Sucede que a los novelistas que crean un mundo propio hay que

rastrearlos en sus primeras obras donde, de un modo a veces excesivo y brutal, dan cuenta del núcleo de su ser al que retornarán siempre, cada vez con mayor hondura y sutileza, con un trazo más fino. Greene apostó a la existencia de Dios, pero sólo se comprometió con la fe cristiana cuando en México vivió que, sin ella, la existencia de los marginales sería una atrocidad. Greene, hijo de un padre riguroso, formalista, rector de la escuela en la que cursó el bachillerato, padeció que éste lo orillara a delatar a sus compañeros cuando, por una causa cualquiera, se imponía descubrir a un culpable, lo que creó en él una doble conciencia y una necesidad de estar en el otro: en la piel del otro, en su mente. Vivió su culpa intensamente y sólo le consolaba la mirada comprensiva de su madre, una mujer que, sin embargo, callaba. Así, le dice a Marie Françoise Allain: “La soledad no me ha molestado jamás. La mayor parte de mis viajes los he hecho solo. La soledad sentimental tampoco me asustaba. He amado y admirado a mi madre precisamente porque no se metía en mi vida privada”.

El adolescente tiranizado por un padre distante, al que busca una y otra vez a costa de sí mismo, asqueado por la práctica indecente

de la deslealtad, es compensado por la mirada llena de promesas de la madre. Una madre que no procuraba que él le descubriera su intimidad propició, seguramente, esa necesidad de la mujer, menesterosidad que lo acompañó hasta el fin de sus días. Mujeres que tenían que mantenerse a distancia de cuanto se cocía en su mundo interior, y sin las cuales su vida carecería de sentido. También, seguramente, esa búsqueda de consuelo e inspiración en la mujer lo abrió al catolicismo. En el libro biográfico *Graham Greene, amigo y hermano* (Madrid, 1996), el autor, un sacerdote, Leopoldo Durán, que fuera el modelo de la novela *Monseñor Quijote* y una de las dos personas más próximas al novelista en sus últimos años, junto con su amante postrera Ivonne Cloetta, escribe que Greene le confesó que no podía prescindir de María porque “necesitamos una madre”. En la misma obra, el padre Durán confiesa que Greene le confió que casi todos los días elevaba la misma plegaria: “Señor, te ofrezco mi incredulidad”.

Todos estos datos dan cuenta de por qué Greene como novelista *de raza*, más un emocional que un intelectual, se sabía condenado a la infidelidad y traición. Repetir una y otra vez aquello que lo marcó,

obligarse a conocer a los demás desde la perspectiva de los otros, dar relevancia en sus novelas al punto de vista de algún escapista: un europeo sin razón de fondo para vivir en el horripilante y peligroso Haití de Duvalier (*The Comedians*); un inglés vendedor de aspiradoras en la Cuba de Batista (*Our Man in Havana*); un arquitecto, también inglés, que descubre que su vida ha sido una farsa, que él, el gran constructor de templos católicos, ha perdido la fe, pero lo ha disimulado porque de ella dependían las obras que le encargaban y que, con el pretexto de reencontrar a un viejo amigo, toma un avión que lo lleva al África y, en África, a un leprosario donde trabaja su antiguo amigo en un franco camino de evasión (*A Burnt Out Case*); otro inglés que va a Estocolmo para vivir *in mente* el incesto con su hermana, que había huido a su vez del hermano ligando su vida a la de un industrial sueco (*England Made Me*); el doble espía que traiciona de un modo abierto, y confía a los rusos secretos de Estado para salvar al pueblo de su mujer, una africana, y de Sam, el hijo de ambos. “¿Traidor a su país?, responde su esposa en un interrogatorio, una vez, ¿sabe?, dijo que su patria era yo... y Sam” (*The Human Factor*, Londres, Bodely Head, 1987); el cónsul honorario

británico en el Río de la Plata, secuestrado, sin otro deseo sino que sus plagiarios le provean su whisky todos los días (*The Honorary Consul*)... ¿Habrà alguna novela de Greene donde el protagonista o uno de los personajes principales no escape sin saber propiamente de qué?

Greene vivió marcado por el signo de los escapistas. Buscó huir en la ruleta rusa, encontrar un sentido en el psicoanálisis, que lo despojó de la necesidad de escribir, pues le hizo ver todo demasiado claro, sólo para luego, arrojado a nuevas circunstancias vitales, percatarse de que tenía que valerse por sí mismo, que nadie se cura de sí mismo. Buscó luego un sentido en su amor por Vivien, en el catolicismo, en la esperanza y la ilusión de los hijos, pero huyó a México para caer en la cuenta que las cosas sólo tenían sentido si existía ese Dios, ese Padre sólo conocido en Cristo y por Cristo... Y luego del psicoanálisis, recién terminada la guerra del 14-18, se ofrece como espía a los alemanes, que lo contratan.

Terminada su misión en el continente, pensó que lo importante era conocer el otro lado, ser espía luego para los franceses, de donde deduce que todo novelista escon-

de a un espía, a un traidor y que carga un corazón de hielo. En el fondo, en la raíz, una necesidad de comprender sacrificando, acaso, la propia vida; verdugo de sí mismo, condenado a la objetividad e impregnando sus libros de una atmósfera única, personalísima, esa que los críticos han llamado *Greenland*, que no es sino la nostalgia permanente que acompaña a todo hombre por lo limitado de sus orillas y la infinitud de su pretensión.

En más de un sentido, Graham Greene se identifica con Fowler, el periodista británico de *The Quiet American* que, corresponsal durante toda una vida profesional en Indochina —concretamente en Vietnam— es jubilado a causa de la edad, pero él se encuentra atado a Saigón por su relación con una joven vietnamita que es su amante, de manera que exige, por enésima vez, el divorcio a su esposa, que le vuelve a decir que no. Este personaje, que había cumplido celosamente su deber de corresponsal, ligado afectiva y racionalmente a Inglaterra y las tradiciones europeas, traiciona en el último momento a un militar estadounidense, agente de Inteligencia, que se ha enamorado de su amante vietnamita, y ella de él. Fowler padece, entonces, un en-

cuentro brutal de orden ético entre su conciencia y la necesidad de sacrificar al joven estadounidense que está dispuesto a casarse con la muchacha. *The Quiet American* es, también, una novela llena de matices y, como todas las novelas de Greene, un ahondamiento en una situación moral y un reportaje que estructura toda la complejidad de una guerra que duraría todavía quince años más.

Si para Octavio Paz el poeta es el “solitario colectivo”, esta ofrenda de sí a la creación está esencializada en la vida y obra de Graham Greene. El novelista, como el niño, exorciza sus miedos, inseguridades, odios, así como sus sentimientos placenteros, confianza básica o deficitaria, amores, en la estructura de sus juegos, y no necesita una solución, una respuesta; una vez que se ha puesto orden, lo esencial ha sido resuelto.

Vivien vencerá el resentimiento que arrastró muchos años frente a un hombre al que le negó el divorcio, al que le reprochaba sus amasiatos, y acabará reencontrándose con él en la amistad, acompañándolo, junto con sus hijos, en la hora final; esa hora final que tuvo que compartir con Ivonne Cloetta. Y, con ellas, los hijos que procreó con Vivien, que cargaban con sen-

timientos ambivalentes hacia su padre. Greene, como un dios, no había estado plenamente ausente, como si el amor real que sintió por todos ellos hubiera sido frenado por la repugnancia de la posesión.

He ahí un conjunto de tensiones morales que propiciaron una obra compuesta por veinticuatro novelas, tres volúmenes de cuentos, dos volúmenes que constituyen su autobiografía, ocho dramas, una biografía (la de su ancestro renacentista lord Rochester), narraciones infantiles, reportajes, artículos, ensayos, crítica literaria. Graham Greene escribió que la ausencia de Dios dio como consecuencia la ausencia de densidad de las obras de Forster, Woolf, Sartre... Apostó por Él con la oscura intuición de que, de no hacerlo, estaba perdido. Apostó por salvar la vida, a su manera, como hacemos todos. Escribir, como creer en Dios, fue para él "*a sort of life*" y una vía de escape. Y su obra es, como la de los mayores novelistas, el camino real hacia el conocimiento de la existencia.

**Escritor.*

Jacques Maritain o la santidad de la inteligencia

*Jaime Ruiz de Santiago**

Toda conversión tiene algo de sorprendente, inesperado e imprevisible en sus consecuencias. Numerosos son los ejemplos que se pueden citar de esta afirmación, y el caso de Jacques Maritain representa una buena ilustración. Ante todo, porque se produjo al inicio del siglo XX, en un medio francés dominado por una filosofía positivista para la cual el conocimiento experimental o empírico era el único válido y en el cual se ponían todas las esperanzas; también por el hecho de que esta conversión no representó un hecho aislado, sino que se produjo en medio de una verdadera ola de conversiones realizadas en medios literarios, artísticos y filosóficos, que envolvió ciertamente a personas procedentes de los medios sociales más diversos, pero que también hizo participar a seres muy cercanos y queridos; por último, las consecuencias en “el cambio de camino” afectaron profundamente al siglo en el cual se llevaron a cabo y continúan marcando nuestra época.

Hablar de Jacques Maritain significa necesariamente referirse a

quien fue su amada esposa, Raïssa, al igual que a la hermana de ésta, Véra, quien les acompañó a lo largo de la existencia, a tal punto que se habla de ellos como “los tres Maritain”. Pero significa igualmente tener que referirse a una pléyade de personalidades, de diversos ambientes y lugares, que fueron profundamente marcados por su existencia y pensamiento.

Jacques Maritain nació en París a finales del siglo XIX, hijo del abogado Paul Maritain y Geneviève Favre, heredera de los grandes ideales de la Revolución Francesa, y de cuyo padre —declarará Jacques más adelante— él heredó “un cierto gusto detestable por el quijotismo y las causas perdidas”. Fue en París donde, tras la separación de sus padres, Jacques acudió al liceo Henri IV, sintiéndose decididamente socialista y continuando más tarde sus estudios en la Sorbonne, donde realizó estudios de química, biología y física.

Fue en los pasillos de la famosa universidad que Jacques conoció un día del año 1901 a Raïssa

Oumansoff, nacida en Rostov-on-Don, Rusia, el 12 de septiembre de 1883, en un ambiente de piedad jasídico, profundamente alegre y en un pueblo de rabinos, mendigos y arlequines —que estará repetidamente presente en la obra de su amigo Marc Chagall—. La familia se había visto orillada a trasladarse a París cuando Raïssa contaba con 10 años de edad, a causa de un ambiente de persecución antisemita que se había desatado en Rusia tras el asesinato del zar Alejandro II. Jacques y Raïssa pronto fueron amigos inseparables. A ellos se encontraba unido Ernest Psichari, nieto del famoso Ernest Renán, presente en la vida de Jacques desde hacía ya tres años.

Jacques y Raïssa acudieron juntos a la Sorbonne y juntos conocieron las tesis del ambiente positivista imperante. Juntos, profundizando una relación cada vez más hondamente amorosa, comenzaron a desesperar de aquellos cursos que, permeados de una mentalidad empirista, los sumían en el relativismo y escepticismo. Ambientes que, cerrados a cualquier posibilidad metafísica, les conducían a verdaderos callejones sin salida. Las interrogantes más importantes de la existencia, las demandas por el sentido profundo de la vida y de toda reali-

dad, la sed de Absoluto que les asediaba, no hallaban ninguna respuesta. Y mientras el mundo que les rodeaba les entregaba los triunfos obtenidos por la ciencia y la técnica —recuérdese que la Exposición Universal de París, de 1889 y aquella otra de 1900, proclamaban el triunfo del hombre sobre la naturaleza, en obras tan gigantes como la Torre Eiffel, que habría de convertirse en símbolo de la ciudad—, Jacques y Raïssa suspiraban ardientemente por una ventana que les permitiera contemplar un mundo más allá del material, pero en el cual adivinaban el sentido último de la existencia.

Fue en ese ambiente que, recorriendo las salas del Museo del Louvre, que hacía más sensible la sed de Absoluto, y compartiendo sus pensamientos al pasear por el Jardín Botánico, llegaron a una decisión trascendental. La narra bellamente Raïssa en su obra *Las grandes amistades*:

Si nuestra naturaleza era lo suficientemente desdichada por no poseer más que una seudo inteligencia capaz de todo salvo de la verdad, si juzgándose a sí misma, tenía que humillarse hasta tal punto, no podíamos nosotros ni pensar ni obrar dignamente. Entonces todo se hacía ab-

surdo —e inaceptable— sin que siquiera supiésemos qué era lo que se negaba de esa manera en nosotros a aceptar.¹

Lo que nos salvó entonces, lo que hizo de nuestra real desesperación una desesperación todavía condicional, fue justamente nuestro sufrimiento. Esta dignidad apenas consciente del espíritu salvó nuestro espíritu con la presencia de un elemento irreductible al absurdo a que todo trataba de conducirnos...²

Decidimos, pues, conceder confianza a lo desconocido durante algún tiempo; íbamos a abrir crédito a la existencia, como de una experiencia a realizar, con la esperanza de que ante nuestro vehemente llamamiento se rasgaría el velo que ocultaba el sentido de la vida y de que se nos revelarían nuevos valores de manera tan clara que nos llevarían a una adhesión total, y nos libertarían de la pesadilla de un mundo siniestro e inútil. Que si esta experiencia no tenía éxito, la solución sería el suicidio; el suicidio antes de que los años se hubiesen llenado de polvo, antes de que nuestras fuerzas se hubiesen gastado.

1 *Les Grandes Amitiés*, en *Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Martinain* (en adelante *OeC*), Éditions Universitaires-Saint Paul, Fribourg-Paris, t. XII, pág. 691.

2 *Idem*, pág. 692.

Queríamos morir con libre determinación si era imposible vivir según la verdad.³

A este par de jóvenes ansiosos de hallar un sentido a la existencia, Aquel que nos ha “primereado” (Papa Francisco) les habría de encontrar de manera inesperada a través de ese común amigo que fue Charles Péguy. Éste era visitador frecuente de un pensador que rompía lanzas con el positivismo imperante y abría en sus clases senderos insospechados que conducían a nuevas regiones. Péguy les invitó a acompañarle, y de este modo se atrevieron a pasar de la Sorbonne al Institut de France, donde Henri Bergson enseñaba: una distancia de unos pocos metros pero que implicaban la superación de “una montaña de prejuicios y desconfianza, muy especialmente de parte de los filósofos de la Sorbonne con respecto a la filosofía de Bergson”.⁴ Y la luz de la verdad comenzó a iluminar a aquellas inquietas inteligencias ansiosas de Absoluto.

Entre tanto, Jacques contrajo matrimonio con Raïssa en 1905, pocos meses antes que ambos realizaran una visita a un escritor que parecía expresarse con el

3 *Idem*, pp. 693-694.

4 *Idem*, pág. 695.

ardor y pasión de un verdadero profeta: León Bloy. El encuentro ha sido inmejorablemente descrito por el mismo Jacques Maritain: "El 25 de junio de 1905, dos jóvenes de veinte años subían la escala sempiterna que conduce al Sacré-Coeur. Llevaban en sí esa angustia que es el único producto serio de la cultura moderna, y una especie de desesperación activa, iluminada solamente, aunque sin fundamento aparente, por la seguridad interior de que un día se les mostraría la verdad de que tanta hambre tenían, y sin la cual les era imposible aceptar la vida.

... Iban hacia un extraño mendigo, que despreciando toda filosofía proclamaba sobre los techos la verdad divina, y católico íntegramente sumiso, condenaba su tiempo, y a cuantos tienen su consuelo aquí abajo, con más libertad que todos los revolucionarios del mundo.

... León Bloy parecía casi tímido, hablaba poco y muy bajo, tratando de decir a sus jóvenes visitantes algo importante que no los decepcionara. Lo que les descubría no puede narrarse: la ternura de la fraternidad cristiana, y esa especie de temblor de misericordia y de temor que sobrecoge frente a un alma marcada por el amor de Dios. Bloy se nos mostraba lo contrario de los otros

hombres, que ocultan bajo el maquillaje cuidadosamente mantenido de las virtudes de sociabilidad, faltas graves en las cosas del espíritu, y tantos crímenes invisibles. Lejos de ser un sepulcro blanqueado como los fariseos de todos los tiempos, era una catedral calcinada, ennegrecida. Lo blanco se encontraba dentro, en el hueco del tabernáculo.

Franqueado el umbral de su casa, todos los valores quedaban desplazados como por un gesto invisible. Se sabía, o se adivinaba, que sólo hay una tristeza, la de no ser santos. Y el resto tornábase crepuscular.⁵

El encuentro decisivo se había realizado, y lo que siguió no fue sino una lógica consecuencia de la persona de Jesús, descubierta gracias a León Bloy y que les atraería el resto de sus existencias. Tras adentrarse en las verdades implícadas en ese encuentro recibieron el bautismo al año siguiente, en 1906. Pero continuaban pensando que el único camino intelectual que se les abría era aquel de las ciencias positivas. Por ello, decidieron trasladarse a la ciudad de

5 Prefacio a *Quelques pages sur Léon Bloy*, en *OeC*, III, pp. 1021-1023. Estas páginas aparecen igualmente en la obra de Raïssa Maritain, *Les Grandes Amitiés*, en *OeC*, XIV, pp. 729-730.

Heidelberg a fin de estudiar biología bajo la dirección de Hans Driesch. Fue al regresar a París en 1908, que conocieron a un dominico, el P. Humberto Clérissac, quien les abriría las puertas al pensamiento de Sto. Tomás de Aquino. Y de este modo, la vida de identificación con Jesucristo iría acompañada de la iluminación brindada por la doctrina de éste. Jacques escribiría más tarde que, tras su conversión al catolicismo, conoció a Sto. Tomás y que, tras haber peregrinado apasionadamente por todas las doctrinas de los filósofos modernos sin haber encontrado nada más que decepción e incertidumbre extrema, experimentó lo que fue como la iluminación de la razón. “Mi vocación de filósofo despertó en toda su claridad”.

Definida la vocación seguiría una existencia de desafíos constantes. El primero fue el relativo a las relaciones entre la enseñanza de la Iglesia y la política. Se manifestó rápidamente a través de un movimiento político francés con el nombre de Acción Francesa, que sostenía ideas monárquicas y buscaba el apoyo de la Iglesia en razón de la cohesión social que a través de ella obtendría. Jacques Maritain fue atraído por las ideas expuestas en su momento por Charles Maurras, pero lentamen-

te fue alejándose de él al considerar que representaba el peligro de subordinar e instrumentalizar a la Iglesia, lo que se mostró con claridad cuando en 1926 Roma condenó ese movimiento. Esto fue suficiente para que intelectuales como Georges Bernanos y el propio Maritain se alejaran de ese movimiento, procurando éste último encontrar las razones que habían conducido a tal condenación.

Quedaban por precisar las relaciones, a veces complicadas, presentes entre ambas. A ello dedicó Maritain numerosas reflexiones, sobre todo a través de su obra *Primacía de lo espiritual*, al igual que una serie de conferencias pronunciadas en 1934 en la ciudad de Santander, España: “Problemas espirituales de una nueva cristiandad”, que prepararían uno de sus textos más importantes en esta materia: *Humanismo integral* (1936). Son diversas las tesis que Maritain sostiene: ante todo que el mensaje de la Iglesia no puede reducirse al de ningún movimiento político; que el Evangelio debe proporcionar las bases para una civilización inspirada en sus valores para su aplicación en el tiempo; que la llamada ‘cristiandad medieval’ no puede ser repetida, sino que más bien se debe proponer una civilización profana pero

vitalmente cristiana; que el Reino de los Cielos no se identifica con ningún partido o acción política.

En diversas obras, Maritain propone esta idea de una civilización inspirada en valores cristianos y estructurada de manera comunitaria y personalista, en la cual se subrayen las dimensiones de nuestro ser social al igual que la vocación personal y trascendente que posee el ser humano. En el ser humano, su ser y destino hacen aparecer con claridad la importancia que poseen “los derechos de la persona humana” y que deberían encontrar reconocimiento y desarrollo en un ambiente auténticamente democrático, que consagre y cultive los principios de solidaridad y subsidiaridad, esenciales en el logro del bien común del Estado.

Por un lado, el pensamiento de Maritain subraya la importancia de nuestra dimensión social y, por otro, destaca cómo en esa vida comunitaria se debe preservar, sostener y alentar la relación vital que tenemos con el Absoluto.

Existe lógicamente un doble peligro: ante todo, reducir la dimensión vertical que nos vincula con el Absoluto, a aquella horizontal, lo que equivaldría a reducir el mensaje cristiano a un compromiso

puramente político, pero también aquella otra tentación consistente en negar la especificidad y el carácter de verdadero fin (intermedio) que posee el Estado y su perfección propia. Pero éste no debe, en ningún momento, sentirse el representante y vocero de un mensaje eterno, ni debe considerar que sus acciones son inapelables o incluso santas.

Es necesario distinguir para unir, tal es el principio de cualquier sabiduría.

La riqueza de ese principio aparece como subtítulo en esa gran obra de Maritain intitulada *Los grados del saber*, en la que el filósofo explora las características de los diversos niveles del conocer humano, que se inicia humilde pero seguramente en el conocimiento sensible y va ascendiendo, a través de las ciencias positivas que alcanzan una importante precisión gracias a su matematización, hasta llegar, en un esfuerzo indudable, al saber propiamente metafísico, en el cual se resuelven los principios más importantes del conocer y del ser mismo. Pero la inteligencia se une a los apetitos en ese conocimiento fundamental que es el conocimiento por conaturalidad, tan decisivo en el dominio práctico del hacer técnico

y artístico, al igual que en el dominio ético. Al ser elevada por la Revelación y la gracia al dominio sobrenatural, la inteligencia procura la exploración inteligible del dato de la fe gracias a la teología y, siendo conducida gratuitamente por el movimiento amoroso o de caridad, logra llegar a la experiencia mística, que permite explorar de manera incoada lo que será término en la suprema bienaventuranza. El amor es la expresión perfecta de la vocación primera de la inteligencia por la verdad.

Esas precisiones del gran filósofo se llevaron a cabo en la enseñanza realizada en diversas universidades de Estados Unidos (Princeton, Columbia, Chicago), de Canadá (sobre todo en el Instituto de Estudios Medievales, de Toronto) y en diversos viajes que le llevaron a prodigar su enseñanza en Chile, Venezuela y Brasil. Desde Estados Unidos, durante el período de la Segunda Guerra Mundial, supo mantener viva la presencia de los grandes valores humanos y cristianos en mensajes transmitidos por la radio a una Europa que conocía los horrores del nacional-socialismo de Hitler.

Al terminar esa gran contienda tuvo que aceptar la encomienda del presidente de Francia, el Gral.

Charles de Gaulle, para representar a Francia como embajador ante la Santa Sede. Y también desde ahí ejerció su magisterio que tuvo huella concreta, habiendo terminado la tarea diplomática, en la activa participación y comprensión de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* adoptada por las Naciones Unidas en diciembre de 1948.

Los Maritain supieron ser testigos luminosos de los valores más profundamente humanos y cristianos. Su hogar permitió la existencia de *grandes amistades* tan valiosas como la de Charles Journet, Julien Green, el P. Garrigou Lagrange, Pierre van der Meer, Stanislas Fumet, Yves Simon, Jean Cocteau, Igor Stravinsky, Marc Chagall, Georges Rouault, Luis Massignon, Emanuel Mounier, Erik Satie, y muchos más. Con todos ellos se llevaron a cabo aventuras espirituales que conmueven por su hondura y radicalidad.

En diciembre de 1959, al encontrarse en Princeton, el grupo de los tres Maritain sufrió un golpe inesperado con la desaparición de Véra, hermana de Raïssa, quien ejercía una presencia angelical de ternura y acogimiento en el hogar a quienes tantos personajes recibía. Y el año siguiente, al en-

contrarse ya en Francia, Raïssa falleció. Tras ello, Jacques pudo declarar: "Ahora todo ha quedado en mí roto y descoyuntado".

Al realizarse el Concilio Vaticano II, numerosas de las tesis del pensador se hicieron presentes y fueron recogidas principalmente en la constitución sobre el mundo moderno (*Gaudium et Spes*), siendo representativa, como una de las más importantes, aquella de la autonomía de las realidades terrestres, autonomía que de ninguna manera significa negación de aquellas espirituales y cristianas, sino que más bien constituye el campo que requiere ser iluminado, orientado y elevado por la obra redentora de Jesucristo. Inmensa tarea que se presenta al hombre de nuestros días.

Fue precisamente a Jacques Maritain a quien el Papa Pablo VI, su amigo y traductor, hizo entrega del mensaje dirigido a los intelectuales, el 8 de diciembre de 1965, al término del Concilio Vaticano II. Pero la vida del pensador se encontraba más que nunca abierta al Amor Absoluto: se retiró a vivir con los Hermanitos de Jesús en la ciudad de Toulouse. Mas permaneció siempre en contacto con los problemas del momento, lo que reveló la obra *El campesino*

no de la Garonne, en la cual destaca la importancia y sentido de algunas enseñanzas conciliares y denuncia de manera clarividente numerosos excesos realizados en la aplicación de las mismas. En el ambiente en el cual vivía, hizo públicas las enseñanzas brindadas en ese sitio a través de obras como *Dios y el problema del mal* (1966). Más que nunca, sin renunciar a su actividad como filósofo, procuró encontrar una reflexión racional en los datos proporcionados por el mensaje revelado: de ahí obras como *De la gracia y de la humanidad de Jesús* (1967) y *De la Iglesia de Cristo* (1970).

Es importante recordar que Maritain, "como verdadero maestro de oración" (Pablo VI), supo recordar a nuestro mundo que todos los cristianos están llamados a la perfección, a la santidad, y por ello a la contemplación, siempre sostenida por obra de la gracia y de los dones del Espíritu Santo. Tal contemplación se realiza en aquellos lugares en los que se vive la vida contemplativa "de manera explícita y descubierta", o bien se lleva a cabo "a lo largo de los caminos" de manera "encubierta" y en la vida de los cristianos "comunes", "pequeños" e "insignificantes", pero que reflejan en su existencia la grandeza del amor divino. Es la te-

sis que desarrolló junto con Raïssa Maritain en ese precioso opúsculo *Liturgia y contemplación*.⁶

Fue en 1970 que finalmente Jacques Maritain se incorporó a la comunidad de los Hermanitos de Jesús, en cuyo seno falleció el 28 de abril de 1973.

Terminó así la vida de este gran testigo del Absoluto, de ese *viejo laico* de quien Pablo VI, al tener noticia de su fallecimiento, afirmó que “seguirá siendo para todos un filósofo de alto valor, un cristiano de vida ejemplar, y para Nos mismo, un amigo especialmente querido”.

** Catedrático y experto en derechos humanos, fue representante del Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados en Polonia.*

⁶ *Liturgie et Contemplation*, en *OeC*, XIV, pp. 93-104. Desarrolló aún más este tema en *Le Paysan de la Garonne*, en *OeC*, XIV, pp. 974-1006.

El mal

Gerardo Cruz González*



Gesché, Adolphe, *El mal. Dios para pensar I, Verdad e Imagen. Sígueme, Salamanca, 1995.*

El texto se centra en la profunda cuestión que no deja de cuestionar a creyentes y no creyentes. El mal y sus múltiples manifestaciones, especialmente del “mal desgracia” que califica Gesché. ¿Qué papel juega Dios de frente a esta realidad? El autor propone que no es un error cuestionar a Dios, de hecho ésta es una de sus ideas fundamentales en el texto. Para Gesché, el *Contra Deum* es lo que constituye la verdadera grandeza del Dios vivo. De parte de Dios, el autor distingue que fundamentalmente el dios pagano no admite la contradicción ni el cuestionamiento, causa miedo y si el hombre osa enfrentársele tiene como suerte perecer.

En este sentido, Job y el cristiano se dirigen a Dios en segunda persona, le hablan de “tú”, establecen un diálogo con él. El creyente rompe el silencio en el que estaba. El Ángel de Yahveh aparece como un ser misterioso en el relato de la lucha de Jacob. Este Ángel representa la alteridad en enfrentamiento, y con ello concluye el teólogo que “la alteridad de Dios es absolutamente”. Pero Dios es quien lucha y se escandaliza ante el mal. Esta visión antropomórfica de Dios, nos lo representa como un Dios que cae ante los sucesos de Sodoma y Gomorra (Francisco de Sales).

Lo que propone Gesché es una lectura hermenéutica y no etioló-

gica de la relación del hombre con el mal. Con una lectura así se da por sentada la ventaja que tiene la Escritura con respecto de las ciencias sociales como la filosofía. Bajo este tipo de lectura, hermenéutica, el clamor del hombre coincide con el clamor de Dios. Por ello, no es ilegítimo el grito, el reclamo del hombre, porque coincide con el mismo clamor de Dios y ello mismo le invierte la cuestión. El grito, el reclamo tiene una función fundamental: permite a Dios manifestarse.

Dios toma partido, se opone al mal y es “en cierto modo, una respuesta personal al mal”, Como respuesta hipostática. El *Contra malum es Cum Deo contra malum*. Sin embargo, a pesar de ello, sobre la aparición del mal no hay solución. El texto es un camino, lógico que va del *Contra Deum* al *Cum Deo contra malo*.

En términos de culpabilidad, el hombre no es absolutamente el culpable, en realidad el hombre es desviado, para decirlo en términos de Gesché; la tentación es el acto por el que se impide a alguien hacerse él mismo. El tema del mal en el hombre debe entenderse como desvío, extravío, desliz, resbalón. Es el principio exterior al hombre que lo ataca y lo hace cautivo.

Lo que propone Gesché es desmoralizar el mal, en el sentido de quitarle la carga que lo asume sólo desde el punto de vista moral y en lugar de eso, proponerlo como destino y objetivo. Es decir, moralizarlo en el buen sentido tal y como lo hace el Padrenuestro que desmoraliza al hablar de deudas y no ya de pecados. Moralmente, el mal ha tenido aspectos positivos, afirma Gesché. Con esa postura se ha desfatalizado el mal y con ello se logra reconocer la responsabilidad del ser humano.

Pero la intención de Gesché es desmoralizarlo, por ello propone algunos argumentos *negativos* que tiene la idea de mal desde la moral. Primeramente, habla de la culpabilidad como absoluto, sin considerar el mal como desgracia. La culpabilidad se ataca con la responsabilidad del servicio. En segundo lugar, la culpabilización, es decir, una suerte de pesimismo inmovilizador que busca culpables en los otros pero nunca en la propia persona. Finalmente, en tercer lugar, la justificación que entiende que no puede ser que todo mal que se sufre sea un castigo.

La re-dogmatización del misterio del mal parte de retomar la idea de demonio como este elemento externo, extraño, irracio-

nal, que de algún modo interviene propiciando el mal. Es, como lo aconseja Rene Girard, encontrar en esta figura mítica la irracionalidad del mal. Esta figura permite concebir a Dios y al hombre en su justo límite. Por eso, se puede retomar la categoría del psicoanálisis del mal como *acto fallido*. Una diferencia muy importante de Gesché es considerar que el mal en la Biblia no es ético, sino de destino.

Ante el mal hiperbólicamente irracional parece que sólo queda algo igualmente irracional. Ello brinda la posibilidad de entender que el mal es irracional, sorprendente, demoniaco e insolvente como absoluto. Con este recorrido el mal ya no es una objeción contra Dios y se pone en evidencia la necesidad de una salvación. Para conseguir ésta se precisa de mediaciones, entre ellas destaca la justicia. La salvación como idea irracional es capaz de responder a la irracionalidad del mal. Más que la justicia, el más excelso mediador es el amor. La caridad mueve a Dios para compadecerse. Lo que critica en este punto el teólogo es que muchas veces buscamos un mundo más justo pero no un mundo más caritativo.

La culpabilidad en Occidente tiene su origen en la doctrina del pe-

cado original. A pesar de esa carga moralizadora, de que el cristianismo histórico se ha obsesionado por el mal y el pecado. Esta realidad, si se negara, sería caer en el engaño. En este sentido, muchos filósofos han negado el mal, por ejemplo Platón que definía al mal como ausencia de bien. La Biblia, por su parte, al mal le llama 'mal', este lenguaje más preciso y que no busca engañar, ocultar o disimular, llegó sin embargo a llamar al mal 'pecado'.

Moralmente, dice Gesché, el mal es injustificable. Racionalmente no tiene razón de ser. En las religiones de los dioses, el mal sobreviene, le precede una creación mala. Por su parte, en el judeocristianismo, el mal es un accidente, no pertenece a la naturaleza de las cosas, ni pertenece a la voluntad de Dios. Otra forma de asumir el asunto es cuando se considera que el hombre es el responsable del mal, por ejemplo en Sísifo o Prometeo. El hombre, al aplastar a Dios, queda condenado a su culpabilidad. En ambos escenarios la serpiente se introduce en el cristianismo. Con este simbolismo, se hizo contingente y se desnaturalizó el mal excluyéndolo de las cosas.

Eso no quita que en el mal subsista la responsabilidad del

hombre. El hombre es, pues, parcialmente responsable sin que ello niegue que también es víctima. Hay, por tanto, una responsabilidad solidaria para el bien y el mal, y una responsabilidad de libertad, lo cual sugiere esta secuencia: culpabilidad, responsabilidad, libertad.

La doctrina del pecado original considera la salvación como restauración al estado anterior, ya que todo es remisible para Dios. El bien como la gracia sobreabundante se impone sobre el mal, el cual no tendrá ya la última palabra. En la doctrina del pecado original hay un rechazo al culpabilismo, es decir el rechazo a una culpa morbosa anterior a todo acto.

Otro elemento es el pecado, muchas veces valorado erróneamente. El pecado no es lo que el hombre cree que es pecado, sino lo que Dios considera como tal. El pecado debe ser considerado con honradez, propone Gesché.

Por último, en esta primera parte del libro, Gesché hace un análisis de la teología de la liberación. Una primera valoración positiva es que considera al mal en las estructuras de la historia humana. Hace un llamado a la mesura ante la necesidad de la salvación: “tene-

mos la obligación de ser profetas, pero no mártires”. Gesché critica que la teología de la liberación es exclusivamente ética y propone “complementarse” con la estética. Cita el cuadro de los zapatos de Van Gogh en el que se refleja mucho de lo que han recorrido esos pies, de sus penas y aflicciones, y lo hace por medio de la estética. Cita a Gustavo Gutiérrez, quien propone que la teología de la liberación requiere de una espiritualidad. Con ello, recuerda que Platón en *Las leyes* menciona que los dioses durante las fiestas ponían a los hombres nuevos. Propone Gesché una psíquica, estética y litúrgica.

Toda la emancipación de la idea de Dios en la segunda modernidad (Marx, Freud, Nietzsche, Sartre) que traen la “buena nueva” para afianzar, en el sentido más amplio del humanismo que postulaban, una antropodicea que de la muerte de Dios se da vida al hombre. Pero este hecho no satisface a la realización del hombre. Nuevos maestros de la sospecha anuncian una nueva antropología de la muerte del hombre (Lacan, Levi-Strauss, Marcuse, Foucault). Así, la teodicea tiene un fracaso: no ha logrado salvar al hombre, al final es un *homo absconditus*. Este fracaso tiene la siguiente explicación para Gesché: el hombre sin Dios

tiene que cargar solo con el peso del mal. Parafraseando a Sartre, afirma que el hombre no sólo es un infierno para los demás, sino que lo es para sí mismo.

La teodicea clásica no da cuenta del mal; no puede. Estamos en el umbral de una tercera modernidad en la que el mundo se pone de nuevo a escuchar la fe. Abel, Job, Raquel que llora a sus hijos, Auschwitz, todos estos episodios dan cuenta de lo afectado que está Dios ante el mal. Pero Dios está presente en lo que se le contradice, incluso en la “blasfemia de Job”.

La teodicea debe pasar por el río de fuego que es considerar a Dios desde la objeción. Dios está en los lugares de la locura y el escándalo.

Por ello, se requiere otra teodicea que integre la objeción en su prueba y respuesta. Desde esta óptica se consigue una inversión que pasa de la idea del mal objeción contra Dios, a la idea de Dios objeción contra el mal. El encuentro de un Dios frágil puede liberarnos. La teología —sentencia nuestro autor— recobrará la función de la antropodicea.

**Teólogo, filósofo y abogado
(IMDOSOC).*

Esta edición de *La cuestión social* consta de 700 ejemplares
y se imprimió en MG Advanced Prepress Technology, S.A. de C.V.
Canal Leningrado Mz. 34 Lt.12, Col. Insurgentes 09750, Ciudad de
México, impvarel@hotmail.com Tel. 56900463.