

# LIBERACION: MISION Y CARISMA DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA

Aires y palabras de liberación corren hoy por todo el mundo, especialmente en aquellas regiones y aquellos sectores que se sienten oprimidos y encadenados. Se habla de liberación política, de liberación social, de liberación económica. . . Se habla de liberación en varios sentidos, que si prueban la riqueza y profundidad del término, entorpecen también su elaboración unitaria. Al árbol de la liberación le han brotado demasiadas ramas, que pueden dificultar el crecimiento robusto del tronco principal. No se pretende aquí entrar directamente en la poda de las ramas inútiles; el propósito es más bien esclarecer y ahondar el concepto desde lo que pueda entenderse como vocación histórica de la Iglesia latinoamericana hoy. Decir que la misión y el carisma de la Iglesia latinoamericana se pueden integrar hoy en el esquema de la liberación es, **a la par** un ahondamiento en el concepto de liberación y una radicalización de la acción de la Iglesia.

En ese 'a la par' se esconde el núcleo de este trabajo. La liberación es, desde luego, un concepto político. Y es, también, un concepto religioso, al menos un concepto formalmente cristiano. Que tenga esta doble vertiente no es para asustar. Al contrario, es un aliciente. En estos momentos de clara versión de la Iglesia al mundo no puede verse la misión del cristiano al margen de lo político, porque el mundo humano en cuanto totalidad formal no puede menos de ser político. Por lo que o la Iglesia no se vierte totalmente al mundo, o tiene forzosamente que encarnarse en lo político. Y esto no porque lo político sea un apartado de la realidad social que también deba atenderse sino porque lo político, hoy más que nunca, es una dimensión englobante de todo lo que el hombre padece más que hace. No es sólo que lo político incida sobre toda otra dimensión, es, más bien, que todo lo que se hace y lo que se deja hacer repercute en una medida u en otra en la configuración de lo político. Y, a su vez, esto que llamamos lo político a diferencia de la política, configura de modo singular lo que va a ser la vida personal. Creer que se puede llevar una vida personal al margen de lo político, es una grave equivocación, más o menos culpable según los casos.

Esta implicación de lo político con la totalidad del hombre o, al menos, con el hombre como totalidad, es lo que justifica la relación del cristianismo con lo político, si es que por cristianismo entendemos, como debe ser, una forma total de vivir. Quedará por precisar en qué sentido peculiar el

## Artículos

cristianismo, a diferencia de otras formas de religión, entiende su relación con lo político. Aquí baste con indicar la forzosa relación de lo político con lo cristiano y de lo cristiano con lo político. Será exagerado pensar que toda teología, como reflexión intelectual sobre la fe y el hecho cristiano, deba ser formalmente teología política montada escatológicamente sobre el futuro y la esperanza.<sup>1</sup> Pero no es desacertado sostener que la teología y el cristianismo no dan de sí todo lo que son sino enfrentados con esa dimensión de totalidad que es lo político.

A pesar de tales razones teóricas lo que da más validez a este tipo de reflexiones es la concreta situación de Latinoamérica y de los hombres latinoamericanos. Cuál sea la tarea fundamental que en lo político se le exige al hombre latinoamericano parece estar fuera de discusión, por más que puedan discutirse los modos concretos de realizar esa tarea. Pero ¿qué es lo que puede ofrecer el cristianismo en la realización de esa tarea política, qué es lo que puede ofrecer el hombre cristiano? ¿Son dos tareas distintas las que se le exigen al hombre latinoamericano que es cristiano y al hombre cristiano que es latinoamericano? ¿Qué decir de ese meterse en política atribuido insistente y peyorativamente no sólo a los cristianos sino a la Iglesia? ¿Es lo mismo meterse en lo político y meterse en la política? ¿Puede decirse que los cristianos constituidos en Iglesia se están 'metiendo' cuando se ocupan de lo político? Por otro lado, laicos y sacerdotes que en nombre de su vocación eclesial parecen haberse politizado en exceso, sea por empobrecimiento del mensaje cristiano, sea por demasiada instrumentalización política, no acaban de unificar ni teórica ni prácticamente lo que debe ser una acción plenamente cristiana y plenamente política. Hay una cierta 'mala conciencia' de la Iglesia latinoamericana en este punto: en los que se comprometen políticamente, porque no acaban de ver la intrínseca relación de su misión cristiana y de la acción temporal que no pueden menos de realizar a impulso de su concreta vocación cristiana; y en los que rechazan el compromiso político, porque no dejan de ver relaciones múltiples entre el cristianismo y las exigencias de la realidad social.

Los caminos de solución para este conjunto de problemas deben buscarse a través de un análisis de lo que es la misión y el carisma de la Iglesia latinoamericana como parte viva y diferenciada de la Iglesia universal, y a través asimismo del análisis cristiano de ese concepto aparentemente político de liberación, utilizado de manera tan distinta por diversos grupos políticos. ¿Se ha adherido la Iglesia, como lo ha hecho en otras ocasiones a un concepto político en boga para actualizar más su poder que su misión? ¿Qué relación intrínseca puede verse entre la misión de la Iglesia y la liberación? ¿Qué liberación puede entenderse como expresión actual de la misión salvadora de la Iglesia? ¿Ofrecerá la liberación una síntesis adecuada de lo que debe ser unitariamente acción secular del hombre cristiano en Latinoamérica y acción cristiana del hombre latinoamericano?

Para enfrentar estos interrogantes, que pueden aclarar el concepto integral de liberación al mismo tiempo que la orientación general de la pastoral de la Iglesia en determinadas circunstancias de Latinoamérica, debemos analizar primero en qué sentido puede hablarse de una misión y un

1) Diskussion zur "politischen Theologie", hsg. von Helmut Peukert, Mainz, 1969. La teología de la liberación se puede apoyar en una discusión previa de lo que hoy se entiende por teología política, pero no depende de ésta y está siendo elaborada latinoamericanamente con independencia de ella. Además no puede olvidarse lo que la teología política debe al tirón del Tercer Mundo.

carisma de la Iglesia latinoamericana, y después mostrar que un concepto adecuado de liberación expresa bien lo que es el carisma y la misión de la Iglesia latinoamericana hoy. La historicidad de la salvación exige que la Iglesia en Latinoamérica sea latinoamericana. Esta conversión de la Iglesia a su circunstancia latinoamericana es la que le debe mostrar desde el evangelio cuál es su misión y su carisma. Dos apartados dedicaremos al primer punto, y otros dos al segundo.

### 1. Historia de la salvación y salvación histórica

No haría falta empezar de tan lejos si no estuviera tan en los tópicos de grandes sectores de la Iglesia latinoamericana un prejuicio, que la tiene más o menos alienada. Este pre-juicio, que es más operante que formulado, podría expresarse así: la Iglesia ha sido, es y será la misma en todos los tiempos, y debe ser una e idéntica en todos los lugares. Este prejuicio supone que las realidades sociales son formalmente realidades, es decir, no históricas, donde, además, se entiende la naturaleza a modo de sustancia en la que las mutaciones sólo pueden ser accidentales. En la palabrería y en el comportamiento de muchos eclesiásticos esta concepción es patente. La gravedad de este prejuicio es difícil de exagerar y repercute desde los niveles de estructuración jerárquica hasta los de la autocomprensión de la propia misión y del ordenamiento de la acción eclesial.

Frente a este prejuicio hay que recordar que ni siquiera las realidades naturales han de entenderse con el esquema sustancialista. Y que, sobre todo, las realidades históricas no pueden ser idénticas a sí mismas sin permanente y profundo cambio, porque a la realidad histórica le es esencial el cambio, la transformación. Que el cambio deba incluir la negación de todo momento presente como quiere Hegel, la búsqueda puramente evolutiva de forma nuevas y más perfectas como propone Bergson, o permanente creación en la realización de posibilidades inéditas como prefiere Zubiri, será discutible. La explicación de la esencia de lo histórico no es fácil y en ello puede estar la discusión. Pero lo que no es discutible es que hay realidades históricas, que la Iglesia es una realidad en la historia, y que a estas realidades históricas les pertenece esencialmente el cambio. Esencialmente no significa tan sólo necesariamente; significa más bien que el cambio ocurre en las realidades históricas a nivel de profundidad, a nivel de totalidad y de unidad. Como dice Zubiri a otro propósito la Iglesia deberá ser siempre la misma pero nunca lo mismo.

No por ello debe verse en peligro la unidad ni la identidad de la Iglesia. Al contrario la pretensión de una identidad y una unidad al margen de la historia no es posible más que negando la realidad viva de la Iglesia. Miedos teológicos que han olvidado el carácter profundamente histórico del mensaje bíblico y se han adherido al carácter natural-sustancialista de algunas formas del pensamiento griego; y miedos eclesiásticos que han confundido la unidad con un tipo de organización imperial que se preocupa más de la estructura que de la comunión de las personas, de la sociedad más que de la comunidad, han hecho que se olvide este carácter histórico de la Iglesia y de su misión salvadora.

Hoy es un lugar común hablar de historia de la salvación, del cristianismo como historia de la salvación. Dejando de lado si el cristianismo es sin más una religión de salvación o, si más bien, su peculiaridad está en haber superado el marco clásico de las religiones de salvación englobando

## Artículos

este concepto en el de deiformación,<sup>2</sup> no puede negarse la importancia que la categoría de salvación tiene en el mensaje y en la acción cristiana. Hay ciertamente una historia de la salvación, y el Vaticano II se ha montado dogmáticamente en buena medida sobre ese tema. Pero entonces debe concluirse obviamente que la salvación cristiana es una salvación histórica. Veamos por separado los dos matices.

La palabra de Dios al hombre es una Palabra histórica de salvación. Es ciertamente una palabra de salvación a lo largo de toda su historia, pero cuando la palabra revelada culmina en la Palabra, el nombre que adopta es precisamente el de Jesús, el Salvador. El Nombre y el ser-para-nosotros-y-entre-nosotros de Dios, es el de Jesús, el nombre de una función y de un sentido, el nombre de Salvador. El Cristianismo asegura que el hombre necesita de salvación, y que la salvación necesitada por el hombre no puede lograrse al margen de Jesús. No precisaremos todavía el sentido de esa salvación ofrecida por el Padre en el Hijo a los hombres. Decir que sólo en el Dios encarnado está la salvación del hombre es toda una **interpretación del hombre**, es una transcendencia del hombre. Pero transcendencia no supone separación; supone más bien **asunción de la totalidad**. Ya aquí se insinúa la necesidad de interpretar dialécticamente una salvación que es del hombre pero que no es del hombre, es decir, que subjetiva la acción salvadora en una instancia superior al hombre pero que asume en ese movimiento al hombre tomado como objeto de salvación, precisamente por tratarse de la salvación de una persona.

Pero esta Palabra de salvación es, no sólo como salvación sino también como palabra, histórica. No es sin más una palabra natural en el sentido de una palabra deducida de la esencia natural del mundo y de las cosas. Tal concepción negaría al tiempo la dimensión personal y la dimensión teológica de la revelación. Al contrario, la singularidad histórica de Jesús como Palabra de Dios, que a su vez descubre el sentido último de toda anterior palabra sobre Dios, principia definitivamente la esencial historicidad, que, por serlo, permite una verdadera metahistoricidad en la que se hace presente la transcendencia no tanto de lo natural cuanto de lo personal. Por eso el mensaje y la promesa del cristianismo no es deducible apriorísticamente **de lo que es la naturaleza del mundo y del hombre**, sino que es una **irrupción libre e histórica**.

En otro sentido es también histórica la Palabra de salvación. Jesús, el Cristo, es palabra para todos pero también para cada uno; es palabra para siempre pero también para ahora. Y esto no porque cada uno asimile lo que es para todos, ni porque el ahora sea un momento siempre unívoco del siempre, sino porque es como Palabra persona y como palabra personal. La Palabra es palabra personal en cuanto dicha a una persona determinada. Lo demás son voces en el desierto. Jesús-Palabra y las palabras de Jesús no han sido dichas ni escuchadas de una vez por todas. Son palabras que se escuchan, crecen y se cumplen en un transcurso histórico determinado por la situación histórica. Más que de una historia de los dogmas debe hablarse de una historia de la revelación, aunque en sentido distinto. El hombre que escucha es siempre distinto y la palabra personal que se escucha personalmente no es algo que se recibe sino algo que se intercomunica. Este profundo carácter histórico es el que hace, en la feliz expresión de Zubiri referida a todo dinamismo, que la revelación "dé más de sí".

2) La objeción es de Zubiri, que no considera la salvación como el elemento formal del cristianismo, sino más bien el de deiformación.

Si es así, la pregunta fundamental para dar con la misión y el carisma de la Iglesia latinoamericana sería: ¿qué dará de sí la revelación cristiana cuando interpele al hombre latinoamericano a diferencia del hombre europeo, del hombre norteamericano? ¿Qué dirá esa revelación al hombre latinoamericano y qué dirá en ese hombre la revelación? La respuesta a estas preguntas ponen en juego la validez del cristianismo para enfrentar la situación latinoamericana y la mismidad cristiana del hombre latinoamericano.

Pero no sólo hay una historia de la salvación, sino que la salvación debe ser histórica. Esto significa dos cosas: será distinta según el tiempo y el lugar en que se realice, y debe realizarse ya en la historia y en el hombre histórico. Es decir, ni debe entenderse unívocamente ni debe entenderse como si el hombre fuera espíritu sin historia, sin encarnación en el mundo, o como si la salvación del más allá no debiera significarse, hacerse signo, en el más acá.

Esta historicidad de la salvación sería deducible del mero hecho de la historicidad de la revelación. Si ha habido historia en la revelación y si la salvación ha sido anunciada históricamente se ha debido a que el hombre es historia y a que se busca la salvación del hombre concreto y real, es decir, del hombre histórico. Es preferible, con todo, no insistir en lo que sería una deducción para atender a los datos bíblicos. No interesa aquí reunirlos todos para probar desde la Biblia la historicidad de la salvación sino de presentar algunos de ellos más significativos para introducir la discusión del carácter secular de la salvación.

Israel entendió su salvación desde su propia liberación histórica. En su propia historia de pueblo, antes que de individuos, y de pueblo con problemas concretos de índole predominantemente política, es donde la revelación de la palabra de Dios fue tomando carne. Es una salvación que tiene mucho de liberación de los enemigos políticos, que lo eran de Yahvé, porque lo eran del pueblo de Yahvé. En este estadio de la historia de la salvación, se va de la experiencia política a la experiencia religiosa, y se espera de la religión que venga a interpretar y, en su caso, resolver problemas políticos, es decir, problemas del pueblo como totalidad pública. Se pertenecía al pueblo de Israel y en la pertenencia a este pueblo, que era el objeto global de la salvación, es donde cada miembro del pueblo podría esperar su salvación, salvación de su aquí y de su ahora, que sin duda tenía una proyección religiosa. Proyección imperfecta y ambigua, como enseguida veremos, cuya imitación repetida sería la negación de la historia de la salvación.

Los problemas personales no eran ajenos a este movimiento de salvación. La salvación es una liberación del propio dolor, del propio pecado, y en alguna medida, también de la muerte. Todo ello está visto a la luz de la relación Dios-hombre pero con inmediatas consecuencias de índole profana y pública. Israel necesita de la categoría de culpa y pecado para interpretar la realidad que le circunda. Pero si el pecado dice referencia inmediata a Dios, es asimismo una categoría que cualifica lo humano a todos los niveles, privados y colectivos, personales y estructurales. Es una categoría que, como veremos más tarde, transforma la interpretación de la historia y de la acción política.

Israel veía de tal modo politizada su salvación que no alcanzó en un primer momento a diferenciar adecuadamente lo religioso de lo político. Pensaba que su salvación iba a lograrse históricamente en función de su

## Artículos

relación histórica como pueblo con Yahvé. En un transcurso de fidelidad a la alianza sería recompensado con un pleno triunfo político respecto de las demás naciones, que les posibilitaría un bienestar material definitivo.

Con los Profetas cambia el nivel de interpretación. Se purifica y se ahonda la religiosidad mediante una idea más religiosa de Dios y una concepción más personal de las relaciones del hombre con Dios. Lo cual no deja de repercutir en la interpretación político-religiosa de la historia de Israel y de su salvación. Hay ciertamente una superación de la anterior experiencia religiosa, pero es una superación que no anula la politización ni olvida la relación entre el comportamiento religioso-moral del pueblo y su destino histórico. El mismo Jeremías, que en sus primeros capítulos parece centrarse más en el pecado aparentemente más religioso, como es el de la idolatría, sigue siendo un profeta político. Lo es por la constante contra-partida política con que amenaza contra los pecados de Israel, y lo es porque insiste suficientemente en aquellos pecados, que hoy llamaríamos estrictamente sociales y que, por tanto, no pueden menos de tener —ellos y su denuncia— una clara significación política.

Como muestra de la transición de los Profetas hacia la interpretación más espiritualista del Nuevo Testamento puede aportarse un texto singular de Jeremías:

“He aquí que vendrán días —oráculo de Yahvé— en que suscitaré a David un germen justo, que reinará como rey verdadero, y estará lleno de inteligencia, practicará el derecho y la justicia en la tierra. En sus días estará Judá a salvo e Israel habitará con seguridad. Y este es el nombre con que le llamarán: Yahvé-nuestra-justicia”. (Jer., 23, 5-6).

El texto es importante porque repite el esquema clásico: necesidad de salvación, pues no se ejerce el derecho y la justicia y, por tanto no hay seguridad, no hay paz; esperanza de salvación histórica para un pueblo histórico; promesa de un salvador, cuyo nombre y esencia es el de Yahvé-nuestra-justicia, pues El será quien traiga la justicia sobre la tierra, y su presencia entre los hombres debe ser interpretada a la par como Dios y como justicia. Sólo así habrá paz y seguridad entre los hombres y los pueblos.

Este término ‘justicia’ es de extraordinaria complejidad en el profetismo. Con todo es nuclearmente lo contrario de la injusticia que se comete contra el hombre, especialmente el débil. Dará paulatinamente paso al concepto neotestamentario de justificación. No podemos mostrar aquí cómo no hay justificación sin justicia; bastará con indicar que en su utilización se corre el peligro de someterlo a una doble reducción: la dimensión religiosa es una dimensión interior y espiritualista de relación directa con Dios, y es una dimensión puramente individual de modo que salvación y condenación son las de cada uno por separado.

No puede negarse que se da una cierta ‘espiritualización’ —la palabra es bien equívoca y no describe adecuadamente la realidad— de la religiosidad del Antiguo Testamento en la fe del Nuevo. Que esa espiritualización se ha ido logrando en parte por el fracaso político de Israel y, por tanto, supone una cierta despolitización de lo religioso. Puede hablarse en algún sentido de negación de la experiencia religiosa judía, pero de una negación que no es anulación sino superación. La experiencia religiosa judía no ha sido reducida a nada por la fe cristiana sino que ha sido preservada en su

negación y superada. La experiencia religiosa judía no eludió el peligro de usar a Dios en orden al bienestar temporal y a la dominación política, y apenas logró trascender más allá de la pura realización social y política. Si es que se refería lo temporal a Yahvé, esta referencia resultaba insuficiente y extrínseca; podía, por tanto, y debía ser anulada 'ateísticamente'. La intervención causal de Dios tal como la interpreta popularmente la mentalidad judía puede y debe ser anulada.

¿Propondrá entonces el Nuevo Testamento que los individuos deben ser religiosos mientras que lo político debe ser ateo? Lo político y lo cristiano, ¿no tienen relación o no cabe otra relación que la del estado más o menos teocrático?

Este parece ser el supuesto en las tesis de Marx sobre Feuerbach. Su discusión, por tanto, nos puede acercar a la recta relación de lo político y lo cristiano, problema básico para determinar la misión y el carisma de la Iglesia latinoamericana.

En la primera de las tesis Marx achaca a Feuerbach el considerar el comportamiento teórico, puramente contemplativo e interior como el auténticamente humano. Esta huída hacia la interiorización contemplativa se debería, según Marx, a que Feuerbach ha considerado a la Praxis sólo "in ihrer schmutzig-jüdischen Erscheinungsform". Reconoce Marx que la religiosidad judía es una praxis política, pero que es una inmundicia forma de praxis política; que, por tanto, Feuerbach hace bien en abandonarla, pero hace mal en considerar que la purificación antropológica consistiría en abandonar toda forma de praxis. La praxis judía es rechazable por no ser transformadora en sí misma, por remitir inmediatamente a Dios la transformación como premio o castigo a una acción religiosa o moral, que de por sí no era transformadora de la realidad social. La praxis judía es una alienación de la praxis. Por tanto, no se debe huir de la praxis sino recuperarla en su propia esencia inmanente. Lo que debe hacerse es abandonar toda referencia trascendente a Dios para vivir inmanentemente la praxis transformadora de la naturaleza y de la historia. La verdadera plenitud humana estará en lograr la sociedad humana, la humanidad social.

Pero, ¿es correcta la interpretación que de la praxis judía hace Feuerbach? ¿Es correcta la interpretación del cristianismo como un proceso de interiorización? ¿No hay más praxis posible que esa praxis estrictamente inmanente que propone Marx? Ciertamente Marx ha puesto en claro que el hombre no debe reducirse a interpretar y contemplar el mundo, que lo importante es transformarlo; que la principal misión ética del hombre reside en ese esfuerzo de transformación; que el objetivo ineludible de la acción es construir una sociedad humana, una humanidad que viva como una comunidad social; que si el hombre no realiza esta nueva humanidad nadie la va a realizar por él; que en la realización de la nueva humanidad está la salvación o condenación del hombre. Pero así como Marx ve una alternativa distinta a la praxis judía y a la interiorización cristiana como la entiende Feuerbach, también el cristiano de hoy tiene el derecho y la obligación de buscar una cuarta que supere la politización judía, la interiorización puramente contemplativa y la praxis marxista.

El cristiano debe admitir que la versión social de la religiosidad judía y la versión religiosa de su acción política son primitivas. Debe sostener que la presencia de lo divino en la realidad natural y en la realidad social no es la de un demiurgo que con milagros premia o castiga el comportamiento religioso-moral de los hombres y de los pueblos. Debe ver que la acción

## Artículos

transformadora del mundo y de la sociedad desde su propia inspiración cristiana es el signo constitutivo fuera del cual no se hace presente la salvación, la divinización del hombre. El cristiano ha propendido a entender la espiritualización del Antiguo Testamento como una platonización, y la sobrenaturalización como una extranaturalización, olvidando dos tesis capitales del Cristianismo: que sólo en la humanidad de Cristo hay acceso al Padre, sólo desde ella se revela el Padre a los hombres y los hombres pueden hermanarse como hijos; y que Cristo resucitado debe constituirse por continuación encarnadamente histórica de su acción redentora en Señor de la historia.

La superación de las otras alternativas debe buscarse en la categoría tan cristiana del signo: la humanidad de Cristo signo de su sobrehumanidad; la mundanidad de la Iglesia signo de su transmundanidad. La Iglesia, como portadora de la salvación, debe ser aquel signo que haga presente y que haga efectiva la salvación históricamente. El signo nos lleva más allá de sí mismo, pero sin el signo no nos es posible el más allá. El signo es y no es lo significado por él. Y el signo en nuestro caso no debe ser arbitrario sino aquel que connaturalmente lleve a lo que se pretende significar, tal como se desprende del ejemplo histórico de Cristo. El signo nos permite por un lado y nos exige que transformemos lo mundano porque sólo en lo mundano se nos da el signo; nos exige que busquemos aquel signo que de verdad haga presente lo que de Dios nos ha revelado Jesucristo; nos exige no detenernos en la inmanencia del signo porque el signo por la fuerza misma de su intrínseca inmanencia nos lanza más allá de sí mismo, si es que efectivamente es el signo puesto por Cristo en su revelación histórica. Si la acción cristiana se establece en la línea del signo, es posible superar el naturalismo y el extranaturalismo; el secularismo y el piadosismo; es posible superar tantas formas de esquizofrenia, tantos contrasentidos, de los cristianos en el mundo.

### 2. **La historicidad de la salvación exige que la Iglesia latinoamericana sea latinoamericana.**

Si el Cristianismo es una historia de salvación, si la salvación debe ser histórica, si la Iglesia es la portadora de esta salvación histórica, si la Iglesia no puede cumplir su misión sino encarnándose históricamente como la hizo su fundador de la que es signo histórico, la Iglesia en Latinoamérica no puede menos de ser latinoamericana.<sup>3</sup> Por la Iglesia se historiza, es decir, se comunica realmente a cada hombre la presencia y la interpelación de la Palabra histórica de Dios. La historización exige encarnación en el tiempo y en el lugar y en el condicionamiento de cada tiempo por cada lugar, porque no todos los que vivimos en el mismo siglo vivimos en el mismo tiempo.

Parecería que no debe insistirse en esta localización y temporalización de la Iglesia cuando el Vaticano II y Pablo VI las han recomendado tan encarecidamente. Pero la realidad de esa encarnación en lo litúrgico, en lo teológico, en lo administrativo, etc., nos obliga a no hacernos ilusiones. Ni se acepta a fondo la historicidad de la salvación, ni menos su inmediata consecuencia la diferenciación misionera y carismática de las Iglesias locales y regionales. Por ello no estará de más insistir en algunas ideas que no

3) Se da aquí por aceptado otro supuesto socio-histórico: la diferenciación unitaria de Latinoamérica. Evidentemente en Latinoamérica conviven culturas muy diversas, pero del contexto se desprenderá de qué Latinoamérica hablamos.

sólo avalen la encarnación diferenciativa de la Iglesia en Latinoamérica sino que nos den base para preguntar más tarde en qué puede consistir la latinoamericanización de la Iglesia.

Si la fe no consistiera más que en la aceptación por un hombre universal de un depósito dogmático fijo, la única acomodación consistiría en la correcta traducción de unos textos, de los que se ha olvidado previamente que tienen su lengua y su historia propias. Pero la fe no es eso, porque ni hay hombre universal ni el depósito dogmático está formado por contenidos intelectuales, que se aprenden, se aceptan, y se transmiten. La fe es una relación personal, que parte de un Dios personal y se dirige personalmente a una persona condicionada por su tiempo y lugar, por su pueblo y su historia. La comunicación originaria se hizo en un momento determinado de la historia, pero la comunicación sigue siendo viva y personal por la mediación de la Iglesia.

En esa fe se comunica la salvación. La Palabra aceptada por la fe es la que salva, pero salva en cuanto recibida no por el hombre sino por este hombre. Sólo historizada salva la Palabra y sólo desde la concreta realidad viva de cada hombre se historiza y plenifica la Palabra. La universalidad de la salvación y de la Palabra no debe entenderse en el sentido de que no toca más que aquello en que son común todos los hombres. No es universal por abstracción sino por concreción. Sólo da la totalidad de sí en la salvación de todo el hombre y de todos los hombres. La verdadera universalidad de la salvación sólo se logrará alcanzando con totalidad a la variación histórica de las existencias humanas.

Toca a la Iglesia perpetuar esta salvación universal conforme a la verdadera universalidad. Pensar que la universalidad católica de su misión pueda consistir en la repetición ahistórica de un mismo esquema salvífico multiplicado unívocamente en el número de hombres que existen históricamente, es desconocer el carácter histórico de la salvación y el carácter salvífico de la Iglesia. Jugando con un clásico dicho de la teología, debe decirse que fuera de la Iglesia no hay salvación y que sólo será salvado en la Iglesia lo que haya sido asumido por ella.

Pero si la plenitud de salvación que compete a la Iglesia exige la plena encarnación en las radicales diferencias históricas, que viven los pueblos, la Iglesia, recíprocamente, sólo alcanzará su plenitud salvífica cuando quede salvado todo hombre en su totalidad. Y es la totalidad en su doble sentido de universalidad y plenitud la que dará a la Iglesia la plena medida de su crecimiento. No se trata de cantidad, de que sean muchos o pocos los que se salven. Se trata de plenitud cualitativamente histórica e históricamente cualitativa: que los distintos modos del existir humano sean asumidos y salvados por esa continuación salvífica de Cristo, que es la Iglesia. Cristo mismo no alcanzará su plenitud de salvador mientras no sea integrado por las distintas salvaciones, que exigen hombres y situaciones históricamente distintas. No sólo a la redención sino a la encarnación y resurrección de Cristo le faltan para llegar a su plenitud.

En esta marcha a la plenitud cualitativa de la salvación en la Iglesia, la encarnación plenamente cristiana en algunos lugares privilegiados según el evangelio pondrá en entredicho algunas formas espúreas de encarnación. La Iglesia está amenazada constantemente de mundanización, es decir, de convertir su exigencia de encarnación en un vivir como el mundo en lo que el mundo tiene de pecado y alienación. Más aún, debe reconocerse dentro de la Iglesia no sólo diversidad de miembros y carismas de tipo individual;

## Artículos

debe admitirse también diversidad de Iglesias locales, a las que por su peculiar encarnación en situaciones peculiares, se les ha dado vivir según una vertiente distinta la plenitud del evangelio. Algo de esto se admite al reconocer vocaciones distintas a las diferentes órdenes y congregaciones religiosas, pero el concepto debe ampliarse y debe quedar referido a sectores enteros de la Iglesia, que viven el cristianismo de forma peculiar.

Tal sería el caso de ese sector de la Iglesia que llamamos latinoamericana no sólo porque vive en Latinoamérica sino porque pretende responder de lleno a la peculiaridad de lo que es la realidad sociológica de Latinoamérica. Por ello tiene pleno sentido preguntarse por el carisma y la misión de la Iglesia latinoamericana, a diferencia de otras iglesias, por ejemplo, la holandesa o las iglesias de Asia, etc.

### 3. En busca del carisma fundamental de la Iglesia latinoamericana.

Pretendemos en este apartado describir a Latinoamérica como categoría salvífica, es decir, como algo peculiar que debe ser salvado peculiarmente por el evangelio, y como algo peculiar que puede plenificar cualitativamente lo que es la salvación cristiana. No es pues sin más una realidad geográfica, de modo que el mero hecho de la pertenencia a la región geográfica conocida como tal permita utilizar correctamente el término. La pertenencia geográfica es una condición pero no es lo que formaliza la realidad latinoamericana. Por difícil que sea la cualificación sociológica de la realidad latinoamericana y por mucho que dependa de esta cualificación la debida interpretación teológica, no es del todo desacertado intentar esta última a sabiendas de que es tan sólo un punto de vista.

Desde tal punto de vista debería decirse que Latinoamérica no debe entenderse como integrante epigonal del mundo occidental sino como perteneciente de lleno al Tercer Mundo. Obviamente el modo latinoamericano de pertenencia al Tercer Mundo es distinto del modo hindú o vietnamita; obviamente también la pertenencia al Tercer Mundo es distinta en las naciones del cono sur y del istmo centroamericano. Más aún, elementos básicos de la cultura occidental parecen ser elementos integrantes, no debidamente diferenciados, de la cultura latinoamericana. Pero nada de esto invalida nuestro propósito, porque la individualidad histórica de Latinoamérica es evidente y, además, está por hacerse; es decir, su hacerse está en momentos que permiten más campo electivo que el de otros mundos.

Este carácter permite el proponer un futuro como elemento configurador del presente latinoamericano. Ese futuro no puede ser el de la imitación de los países desarrollados, especialmente de Estados Unidos. Debe ser un futuro propio, que, por tanto, invente la figura de ese futuro y los medios presentes de realizarlo. Con medios copiados no haremos sino un futuro copiado —esto vale más que todo de la educación—, y sin la idea clara de un futuro propio no estaremos en capacidad de crear los medios propios o apropiados.

Desde el punto de vista eclesial es posible indicar algunas características de ese futuro, sobre todo porque el peso del cristianismo sigue siendo importante en la realidad sociológica latinoamericana. Puede hablarse, al menos, de una predisposición cristiana, aunque también ha de reconocerse que mucho debe purificarse el cristianismo latinoamericano para que pueda servir a fondo en la configuración del futuro de Latinoamérica.

Una reconversión de la Iglesia al Tercer Mundo, a lo que de Tercer Mundo tiene Latinoamérica serviría a la par de purificación de la Iglesia y de importante contribución al futuro latinoamericano. Muchas de las tensiones intraeclesiales se deben a la resistencia —que suscita una exagerada insistencia— de gran parte de las estructuras eclesiales a querer configurar en Latinoamérica una Iglesia que responda a la realidad social en la que vive; que sea, por tanto, con todas las consecuencias una Iglesia de los pobres, una Iglesia de Tercer Mundo. Y, sin embargo, este esfuerzo de conversión es lo que requiere la realidad latinoamericana para que la Iglesia sea una ayuda eficaz en la creación y en la realización de su futuro. Que una vuelta a los pobres purificaría la Iglesia es algo que desde una perspectiva evangélica no tiene discusión; que esta Iglesia purificada es indispensable para la plenitud de salvación que le corresponde y para el cumplimiento de su misión en la configuración del futuro latinoamericano es cosa fácil de mostrar.

La Iglesia tiene una vocación universal de salvación, pero su lugar más propio es el mundo de los pobres. No es que sean necesarios los pobres para que haya Iglesia o para que la Iglesia sea santa —tesis en la que coinciden al menos materialmente algunos marxistas y algunos servidores del capital más que del capitalismo entre los que se llaman cristianos—, sino que no puede ser santa y salvadora, si los hay, más que desde, con, y para los pobres. Pero los pobres no son sólo misión de la Iglesia; son también su salvación, lugar de presencia de Cristo salvador, así como los que están al otro extremo de los pobres han sido históricamente, lo son actualmente, y lo seguirán siendo el lugar de la perdición de la Iglesia. Sólo por la encarnación en la realidad del Tercer Mundo como servicio a los más necesitados debe esperarse que la Iglesia se purifique y se renueve, recupere su pulso evangélico. Inmediatamente se convertirá en signo de contradicción y será perseguida, con lo que se probará que es la continuadora veraz de la palabra y de la promesa de su Fundador.

¿No será esta decidida vuelta al mundo de los pobres la misión de la Iglesia en Latinoamérica y de la Iglesia latinoamericana dentro de la Iglesia universal? Los “pobres” no son en Latinoamérica una estrecha franja social, son la mayoría, de modo que en buena medida constituyen su definición: pobres de salud, pobres de educación, de vivienda, de intervención en su propio destino... Por ello la Iglesia latinoamericana por la universal vocación del evangelio y por la histórica llamada de la región en la que vive debe ser ineludiblemente Iglesia de los pobres. Si así lo fuera, potenciaría una nueva forma histórica de cristianismo que debiera trasvasar, y lo hará si alcanza suficiente tensión, a la Iglesia universal.

Cuál sea el fundamental carisma específico de una Iglesia no puede deducirse en abstracto. Que haya carismas específicos de las Iglesias locales no puede extrañar a poco que se piense en lo esencial que es a la Iglesia la localización. Que la determinación del carisma comunitario no pueda deducirse abstractamente sino experiencial e históricamente se desprende del carácter histórico de la Iglesia y de la salvación anunciada y realizada por ella. Pero la condición previa para que la localización no sea mundanización y para que la conciencia experimental sea auténticamente cristiana, es que haya vuelta a los pobres: la palabra del evangelio perenne debe oírse en su lugar natural que es la Iglesia encarnada en el mundo de los pobres. Este mundo quedará iluminado desde el evangelio y la buena nueva se hará vida y luz desde el mundo de los pobres. Si esto se realiza adecuadamente no podrán menos de aparecer carismas de voz más individual, sean proféticos, sean jerárquicos, teológicos, etc.

## Artículos

Ya se escuchan en Latinoamérica tales voces al triple nivel de lo profético, de lo jerárquico y de lo teológico. Y es que Latinoamérica como perteneciente al Tercer Mundo está clamando a través de problemas que tienen una admirable consonancia con lo más específico del mensaje cristiano. Problemas como los del poder opresor del dinero, del afán de dinero y del disfrute del dinero; los de la vida inhumana, del menosprecio de la persona... Lo que parece necesitar más Latinoamérica es lo más auténtico y fuerte del evangelio: la denuncia de las riquezas y del servicio al dinero, la liberación de la opresión de la injusticia en todas sus formas, la valoración de la persona como hijo de Dios, la comunidad universal que abraza todos los mundos, la transcendencia de la historia humana...

Latinoamérica es así un desafío histórico a las posibilidades del Cristianismo. Lo es porque tiene sembrada la fe cristiana; lo es porque le ofrece máximas posibilidades de hacer presentes los valores cristianos; lo es porque exige de la Iglesia que sea lo que es o deje de presentarse como palabra de salvación. En la respuesta a este desafío histórico, que es la salvación integral del mundo de los pobres, del Tercer Mundo, ha de verse el carisma fundamental de la Iglesia latinoamericana. Lo que el apóstol Juan encarnaba en el mandamiento de Dios: que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo, y que nos amemos unos a otros tal como nos lo mandó (Juan, I, 3, 23), es lo que debe realizar históricamente, peculiarmente la Iglesia latinoamericana. Son dos aspectos inseparables de un mismo mandamiento: ni basta con el amor y las obras del amor, ni basta con la fe. La Iglesia latinoamericana está en el trance histórico de responder, exigida por la realidad social en la que debe encarnarse, a su propio carisma ya presente.

### 4. Misión y tarea de la Iglesia latinoamericana.

Por evidentes razones históricas la Iglesia latinoamericana se encuentra ante la necesidad y la posibilidad de dar total encarnación al mensaje cristiano de salvación. Y esa totalidad, como se dijo al principio de este trabajo, no puede menos de presentarse en términos seculares y políticos. No se trata de que la Iglesia sea o no una fuerza política, que entre en colisión con otras fuerzas políticas, pues la Iglesia no debería nunca ir en busca del poder político. Se trata de que la Iglesia, fiel a su misión, promueva la salvación integral del hombre, salvación que en su integralidad tiene una dimensión política. La Iglesia, precisamente por ser portadora de la salvación cristiana, no puede dejar de servir desde sí misma a la tarea que Latinoamérica exige.

¿Son distintas la tarea hoy impostergable en Latinoamérica y la misión de la Iglesia latinoamericana? ¿Se verán los hombres de Iglesia en Latinoamérica orillados de la radical transformación a la que está abocada América Latina?

La respuesta debe buscarse en el concepto a la vez político y cristiano de la liberación. Toda liberación plena es política y toda auténtica liberación es cristiana. Mostrar la dualidad política y cristiana de la liberación y su posible unidad es el objeto de las siguientes reflexiones.<sup>4</sup> No se trata de

4) La teología de la liberación está haciéndose. Pone en juego conceptos teológicos capitales como los de pecado colectivo, redención, resurrección, salvación, Tercer Mundo como siervo de Yahvé, secularización, naturaleza y persona, esperanza escatológica, signo y transcendencia, política y cristianismo, denuncia profética, revolución y violencia, tierra nueva y hombre nuevo...

discutir abstractamente la cuestión, porque ni el problema es abstracto ni este trabajo pretende ser una discusión teórica sino un programa de acción.<sup>5</sup>

La liberación se diferencia de otras posibles alternativas por su radicalidad. Los cristianos radicalizados acuden al concepto y los cristianos contemporáneos lo eluden o lo dulcifican. Igualmente los políticos en el poder prefieren términos como desarrollo, mientras que los políticos de la oposición —con las excepciones conocidas según la relación poder-oposición— se inclinan hacia la liberación u otros términos más o menos equivalentes.

¿Está fundada teórica y teológicamente tal radicalidad? Dejando de lado consideraciones de teoría social, desde un punto de vista teológico cristiano, sí lo está. Y lo está porque el juicio cristiano de la situación imperante en Latinoamérica debe estar presidido por la categoría de pecado, y porque la redención del pecado tiene en el Cristianismo un esquema peculiar, que implica la muerte y la sangre redentora. Antes, por tanto, de señalar la vertiente negativa y crítica y la vertiente positiva y constructiva de la liberación, es preciso adelantar alguna idea sobre el especial carácter de pecado de la estructura reinante hoy en Latinoamérica.

Los juicios por parte de Medellín y por innumerables voces autorizadas son taxativos. Habrá que trabajar más el carácter pecaminoso de la situación latinoamericana. Pero en bloque la valoración cristiana no puede ser otra. Una situación que no permite a la mayoría ser persona y vivir como persona por estar sojuzgada y aplastada por necesidades vitales fundamentales; una situación de injusticia institucionalizada que impide positivamente la fraternidad entre los hombres; una situación configurada por modelos de la sociedad capitalista y de la sociedad de consumo, que impiden la solidaridad y la transcendencia cristianas; una situación en la que el mundo y la sociedad —lugares inexorables que median la presencia de Dios entre los hombres— son la negación de la esencia amorosa de Dios como realidad última fundante de toda realidad; una situación en la que no aparece la imagen encarnada de Cristo sino más bien la negación permanente de esa imagen; una situación de tales características, desde el punto de vista cristiano, no tiene más que un nombre: pecado.

Se dirá que algunos de esos aspectos son ajenos a la voluntad particular de las personas y que, por tanto, deben estimarse como deficiencias naturales que deberán subsanarse por el desarrollo integral, pero no como pecado que deba ser redimido por la liberación. Pero la observación no es válida. Será válida para disculpar responsabilidades particulares, pero no para negar el carácter de pecado que a la estructura como tal le compete. Es una estructura que niega la vida cristiana. La niega, porque en cuanto tal, no sólo no es visibilidad significativa de lo que es el Cristianismo como presencia de Dios entre los hombres, sino que positivamente imposibilita el llevar una vida cristiana. Históricamente no debe hablarse sólo de deficiencias, debe hablarse de pecado. Lo contrario es una abstracción que llevaría a gravísimos errores en las soluciones. Querer, por otro lado, olvidar la importancia que la categoría de pecado tiene en la interpretación cristiana de la realidad personal y de la realidad social, es empobrecer radicalmente el cristianismo y relativizar al hombre y a la sociedad. Se dice que se ha perdido la conciencia de pecado; antes que la conciencia se había perdido la ciencia del pecado, se había ignorado lo que es el pecado. Superada la idea parcial del pecado como violación individual de una ley, es

5) Este trabajo fue preparado para un Congreso de pastoral de conjunto.

## Artículos

menester recuperar la dimensión social del pecado como anulación de la presencia de Dios entre los hombres, como dominio del mal que impide la libertad de los hijos de Dios.

Una vez recuperada la ciencia del pecado, es menester despertar la conciencia de él y del enfrentamiento cristiano debido frente a todo lo que sea pecado. Este enfrentamiento viene dado por la dialéctica de la muerte y resurrección: sólo el que muere, vivirá; sólo el que se niega puede seguir a Cristo. No hay paso a la resurrección cristiana sino por la redención expresada en la muerte de la cruz. Si se rechaza la calificación de pecado es porque se rehuye su consecuencia necesaria: la necesidad de morir a la situación presente para la constitución de una situación verdaderamente cristiana. Se buscan paliativos para no enfrentarse con la crudeza de las soluciones cristianas. No olvidemos que la filosofía negativa que transmite Hegel a Marx con la dialéctica, está aprendida por el teólogo alemán en la dialéctica neotestamentaria de que sólo la negación lleva a la verdadera afirmación superadora. Que esta negación haya sido interpretada en términos puramente individuales y ascéticos, de pureza de intención más que de realización encarnada, es claramente una limitación, una reducción del mensaje cristiano, que, a su vez, ha obligado a un secularismo político al margen de la vivencia cristiana.

La liberación toma con radical seriedad la significación histórica de Jesús de Nazaret. Lo hace aceptando con todas las consecuencias la idea arquetípica muerte-resurrección con el presupuesto de la encarnación como forma ineludible por donde debe transcurrir la salvación supuesta la presencia histórica del pecado. Pero no se queda en esta idea arquetípica, que incluso podría deducirse de un análisis filosófico de la realidad histórica. Se atiene, además, a lo que es la concreta imagen del Cristo en la existencia concreta de su vida terrena; ciertamente lo hace a modo de seguimiento y no de pura imitación, pero esto no obsta a que se dé valor trascendente a su individual figura histórica respecto de lo que debe ser la salvación integral. Hace, por tanto, una teología cristiana y no puramente divina; no pretende que se puede saber de Dios y de sus planes sobre la historia con independencia de quien es la Palabra de Dios; cree, al contrario, que esta Palabra por quien fueron hechas todas las cosas, ha tenido que ser una Palabra encarnada para que lo que fue inicialmente naturaleza alcance a ser por la muerte y la resurrección, y no por puro desarrollo progresivo, plenitud personal.

En esta visión liberadora del cristianismo deben darse necesariamente los dos aspectos: el de la muerte y el de la resurrección; ésta presupone aquella, pero aquella, si es cristiana, debe estar sostenida y orientada por la esperanza de una resurrección que ha empezado a darse ya aquí y ahora. No hay resurrección sin muerte. Sin desaparición dolorosa de la actual estructura de pecado no entraremos como hombres nuevos en la tierra nueva. Dado el propósito práctico de este trabajo quisiera señalar algunas líneas posibles de la muerte al pecado —momento negativo ineludible de destrucción—, y de la resurrección a una nueva vida —aspecto afirmativo también ineludible de construcción—, que deben repetirse en permanente espiral superadora.

La primera pregunta, por tanto, que ha de hacerse a sí misma la Iglesia latinoamericana es cuáles son los pecados, que deben erradicarse de Latinoamérica. No hay salvación sin desaparición del pecado, y el pecado para que sea perdonado debe ser quitado. **La Iglesia como Cristo está para quitar**

el pecado del mundo, y no solamente tales o cuáles pecados individuales. Es importante que a nivel local, a nivel regional, a nivel continental, la Iglesia Latinoamericana, como unidad y como diversidad, se haga a fondo un examen de conciencia permanente, cada vez más radical. No lo podrá hacer si no se esfuerza previamente por revivificar ante sí la plenitud de la imagen y de la palabra de su fundador en una entrega primaria al servicio del mundo de los pobres. Para ayudar a este examen de conciencia a nivel centroamericano, pueden proponerse algunos temas fundamentales más urgentes, que surgen de la observación de nuestra realidad a través de radicales categorías cristianas.

Es difícil sistematizar lo que serían los pecados de Latinoamérica de modo que a partir de uno más radical pudieran verse en los demás sus lógicas consecuencias. Tal sistematización, que exigiría amplios estudios sociológicos, psicológicos, históricos, filosóficos y teológicos, excede nuestro propósito. Bastará con sustituir la sistematización por una enumeración más o menos ordenada.

Desde un punto de vista predominantemente bíblico tal vez el pecado radical habría que situarlo en un modo de vida, en toda una civilización, montada sobre la idea de lucro y de propiedad privada. No es que el lucro y la propiedad privada sean sin más malas; al contrario son en parte necesarias por la imperfección actual del mundo y del hombre. Pero que el modo de vida esté montado y condicionado por el lucro y el aumento de la propiedad privada es en sí una grave idolatría y lleva consigo la serie de consecuencias perniciosas que constituyen la sociedad de consumo. A escala mundial quizá nunca como ahora se ha podido apreciar el valor significativo de la permanente denuncia bíblica contra las riquezas y su afán. La existencia misma del Tercer Mundo, resultado obvio de los otros dos mundos, y las diferencias en el nivel de vida dentro de una misma nación, son la prueba definitiva de que una sociedad nacional e internacional montada sobre la idea de lucro son a la par negación del hombre y negación de Dios. Podrá parecer que dar tal importancia a la propiedad privada en la configuración injusta de la sociedad, es una excesiva concesión al marxismo. Sin embargo, no se habla aquí sólo de propiedad privada sino de afán de lucro; segundo, se los enjuicia en cuanto valores fundamentales en la estructuración de la sociedad; tercero, las 'riquezas' son uno de los temas capitales que la Biblia emplea para el enjuiciamiento de los hombres y de la sociedad; cuarto, la realidad latinoamericana en cuanto presionada interiormente por los poderosos y exteriormente por intereses económicos internacionales, son prueba suficiente de la radicalidad de este pecado; quinto, el marxismo ha venido a parar en forma de propiedad privada que no por ser nacional es menos privada y privativa respecto de otras naciones.

Consecuencia, al menos en parte, del pecado anterior es el de la situación de injusticia objetiva y de violencia institucionalizada. Se ha insistido suficientemente en este pecado. Que se dé no lo niega hoy nadie; que constituya una de las determinaciones más profundas de nuestra realidad, sólo lo niegan los interesados; que bíblicamente sea uno de los pecados de mayor gravedad y que más enciende la cólera de Dios, no necesita de largas exégesis. Aquí han de catalogarse la serie inaguantable de las opresiones que sufre la mayoría del pueblo, cuando unos pocos detentan con el poder económico el disfrute de todos los demás poderes. La serie del hambre, de la enfermedad, de la ignorancia, de la inseguridad, de las condiciones inhumanas de subsistencia.. No es sólo la desigualdad injusta en el disfrute de

## Artículos

bienes que son de todos; es que de hecho se ha propiciado esa situación, o al menos, no se ha hecho y no se hace ni siquiera lo mínimo requerido para resolverla.

Para lograr que la situación no cambie de signo está el manejo mendaz de los medios de comunicación. Los medios de comunicación puestos, ante todo, a dar al pueblo una imagen falsa de la realidad, unos ideales que no hacen sino robustecer a la sociedad de consumo, generadora de la deshumanización de todo lo que toca. Los medios de comunicación, una especie de conciencia hipócrita de la sociedad dominante, que deforman la realidad o la ocultan. ¡Qué opresión de las conciencias por lo que dicen y lo que callan los medios de comunicación en manos de los poderosos, de los dominantes en la sociedad de consumo!

Los desmanes del poder político, la detentación del poder en manos ajenas al pueblo, las torturas, la defensa del orden establecido sobre todas las cosas, la condescendencia con presiones internacionales... todo aquello que impide que el pueblo adquiera mayoría de edad, conciencia personal, disposición de sí mismo, es decir, libertad personal.

Naturalmente la lista debería aumentarse. La falta de esperanza y de visión trascendente, imposibilitadas por la situación presente en su vertiente doble de materialismo consumista o de sometimiento a las necesidades naturales básicas, que imposibilitan la superación de la inmanencia y obligan a vivir al hombre a nivel infrapersonal sea por presión de necesidades ficticias —sociedad de consumo— sea por presión de necesidades reales —sociedad consumida, si se permite la expresión—, pero siempre conforme al mismo esquema, que prueba cómo la opresión de las necesidades vitales se debe en buena parte a la multiplicación de necesidades ficticias, esencia de la sociedad de consumo.

Si estos son algunos pecados del mundo en el que vive la Iglesia, tampoco debemos olvidar los pecados de la Iglesia que debería salvar al mundo de su pecado. Si el mundo y la sociedad deben ser mediación de Dios, la Iglesia debe ser el signo por antonomasia de la presencia redentora de Cristo entre los hombres. El pecado del mundo consiste en que como mediación nos desfigura la presencia de Dios; el pecado de la Iglesia consiste en que no cumple adecuadamente con su misión insustituible de signo de Cristo, que hace visible y eficaz su presencia. Es hora de ampliar el sentido en el que el Vaticano I, a instancias de Deschamps, afirmaba que la Iglesia es el signo por antonomasia como motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de la legación divina de Jesucristo: los hombres deben tener como motivo natural y fácil de acercamiento a la divinidad de Jesucristo la presencia de la Iglesia. Es un tema en el que debiera insistirse de nuevo, desde una perspectiva menos apologética y más testimonial, para entender por qué la Iglesia debe hacerse presente en el mundo de los pobres para seguir haciendo hoy a su modo lo que Jesús de Nazaret como signo de su propia filiación divina realizó visiblemente.

La Iglesia nunca podrá dejar de ser signo eficaz de la divinidad de Jesucristo. Pero por lo mismo, todo aquello que en ella oscurezca su misión fundamental, tiene el carácter formal de pecado; todo aquello que la minimice es negar su vocación fundamental. ¿Cumple a cabalidad la Iglesia en Latinoamérica con esta misión, sobre todo de cara a los pobres y a los oprimidos? No siempre, y en algunas partes menos que en otras. Aquí es donde el examen de conciencia colectivo debiera ser más urgente. Aquí sólo se

apuntarán dos aspectos fundamentales que dicen relación directa con la misión liberadora de la Iglesia: uno referente a la comprensión efectiva de sí misma; otro referente a la comprensión de su misión.

La Iglesia en Latinoamérica, como no puede ser menos, se concibe a sí misma como lugar de salvación. Pero la idea latente de salvación que maneja mayoritariamente es la de la salvación eterna individual de la que es garante y, hasta cierto punto, causante la organización eclesiástica. Que se dé también en la misma Iglesia el otro extremo de entender la salvación en términos puramente temporales con la negación de todo carácter organizativo a la Iglesia, es, por su carácter de reacción, la mejor contraprueba de cuál es la idea dominante. Sin entrar a fondo en el análisis de las consecuencias de este enfoque de la salvación, son claras unas cuantas de primera importancia: se piensa casi exclusivamente en pecados interiores e individuales descuidando la dimensión social de los pecados históricos que condicionan políticamente el comportamiento de las personas y el significado trascendente de sus acciones; se minusvalora el seguimiento de Cristo en beneficio de la gracia sacramental,<sup>6</sup> de modo que desaparece la visibilidad histórica de la gracia y la configuración visible de la vida conforme a la vida histórica de Jesús de Nazaret; no se ahonda en la dimensión cristiana de la acción temporal; se mira más por la organización misma de la Iglesia, por su cuerpo sociológico e institucional que por las personas y las comunidades de personas.

En cuanto a la comprensión de su misión, no resplandece como lo principal en ella la dedicación al mundo de los pobres ni puede decirse que articule su tarea en orden a la liberación de toda forma de opresión. Al contrario, más de lo debido, la Iglesia en Latinoamérica ha estado y está en la línea del poder y de la riqueza, al servicio de los más privilegiados. Las consecuencias para su valoración como verdadero signo de Cristo y para su libertad y eficacia evangélica no pueden menos de ser gravísimas. Donde lo peor no es que la Iglesia corra el peligro de mundanizarse —la sal que ha perdido su sabor, la levadura que no fermenta la masa—, es que se considera como imprescindible para la eficacia cristiana la mundanización, es decir, la utilización en orden a la evangelización de aquellos modos con los que el mundo parece triunfar: poder, riqueza, presión... No es de ahora que la Iglesia encuentre preciso intervenir en tareas seculares, especialmente de educación, para realizar su tarea evangelizadora, pero el tirón secular de su tarea profana, la dinámica de la obra temporal, precisamente por estar condicionada por el dinamismo del mundo en su sentido peyorativo tan denostado en el Nuevo Testamento, ha podido muchas veces con su dinámica evangélica. Lo que se propone ahora como misión de la Iglesia es también una tarea secular y política pero movida y orientada por una dinámica no mundana, no de la riqueza, el poder y la opresión, sino por la dinámica cristiana de la pobreza, el servicio y la liberación. Como ya antes insinuábamos la dinámica del Tercer Mundo, del mundo de los pobres y la dinámica del Cristianismo, no es que sean coincidentes sin más, pero sí son paralelas de modo que pueden potenciarse entre sí y aun unificarse en la síntesis dialéctica del signo y de lo significado.

Precisamente en esta categoría de pecado es donde debe encontrarse la clave para justificar la acción de la Iglesia sobre lo secular. Lo secular tiene en el momento actual en lo que toca a la orientación de su totalidad, a la

6) Cfr. Ideas para una liturgia de la liberación, Liturgia, Dic. 1970.

## Artículos

configuración de lo político como totalidad, un claro diagnóstico evangélico: es pecado. Y la Iglesia está llamada a quitar el pecado del mundo llamando a las cosas por su nombre y proponiendo los caminos de redención, caminos que ella misma debe hacer y recorrer con el mundo.

Pero no es suficiente con que la Iglesia se dedique a quitar el pecado del mundo. La salvación cristiana no consiste en la ausencia del pecado sino en la plenitud de vida. La Iglesia Latinoamericana debe tender a la promoción del hombre nuevo en la tierra nueva como signo escatológico de lo que está por venir pero que es ya presente y operante. No debe quedarse en una pura denuncia profética y apocalíptica. Nunca podrá abandonar esta denuncia, esta posición crítica ante toda realización humana, precisamente porque ve en esta realización su carácter de signo y de mediación de lo que no es puramente humano; nunca debe olvidar que debe contribuir a la destrucción de las estructuras objetivas del pecado, del pecado objetivado. Pero debe asimismo construir el hombre nuevo y las estructuras nuevas sin las que no es posible el hombre nuevo. No le corresponderá formalmente a ella el crear los modelos técnicos sino más bien el sentido de su creación y utilización, pues la Iglesia no es la masa sino tan sólo la levadura en la masa.

¿Cuál puede ser ese sentido visto desde la realidad latinoamericana? El de la liberación y el de la libertad.

La liberación que debe predicarse y debe realizarse, porque, en definitiva, es una liberación del pecado. Predicarse y denunciarse en cuanto se muestre el carácter de pecado de ciertas estructuras y aun de ciertos comportamientos. Pero realizarse también, en cuanto la Iglesia, signo ella misma, debe hacer a modo de signo la libertad plena de los hombres que posibilita y figura la libertad de los hijos de Dios. Liberación, ante todo, de lo que pueda estimarse como opresión injusta de la plenitud y de la dignidad humana, liberación de toda forma de injusticia; liberación también de las necesidades objetivas fundamentales como el hambre, la enfermedad, la ignorancia, el desamparo; liberación de las necesidades subjetivas falsas impuestas por una sociedad de consumo que encadena al hombre con el juego de necesidad suscitada artificialmente y satisfacción de esa necesidad; liberación, en definitiva, de la naturaleza para la constitución de la persona.

Supuesta la situación presente no hay libertad sin liberación. Pero la Iglesia debe trabajar por la liberación con la vista puesta en la libertad, es decir, debe trabajar por la negación de la necesidad y de la opresión pero para luchar por la afirmación de la plenitud de la persona y de la comunidad personal como plena disposición de sí mismo, que a esto se dirige el trabajo por la humanización y personalización de la persona humana. La libertad define a fondo si no total y formalmente el ser de la persona humana, y define también en otro plano paralelo la esencia del cristiano, libre de la ley que oprime al hombre desde fuera, libre de la concupiscencia que oprime al hombre desde dentro, y libre de la muerte como opresión total y permanente; sólo así alcanza la plena liberación del pecado en una nueva divinización que posibilitará la libertad total.

No hay duda de que en esta tarea de liberación la Iglesia latinoamericana puede coincidir en parte con distintos movimientos animados de parecidos propósitos. Lo cual puede confundir incluso a gentes de buena voluntad. Pero si se mira el lado más positivo del problema, la libertad que se pretende posibilitar, la confusión ya no es posible, al menos a hombres de

buena voluntad. Dos aspectos, entre otros, deben ser señalados como diferenciativos: la atención a la dimensión estrictamente personal de la libertad, y la atención a la dimensión trascendente de la actividad del cristiano en el mundo.

La Iglesia en su tarea de salvación ha exagerado con frecuencia la dimensión individualista, la responsabilidad personal sea cuales fueren las estructuras o, como se solía decir, sea cuales fueran las circunstancias. Era ésta una de las razones por las que no veía por qué debiera intervenir sobre las estructuras mismas, a las que no juzgaba objeto directo de su acción salvífica. Lo único que pedía de ellas es que le dejaran actuar libremente sobre los individuos o que le facilitaran sus trabajos con las almas. Sólo más tarde y lentamente se ha percatado sociológica y teológicamente de la importancia de las estructuras: sociológicamente, por la importancia que en la configuración de la vida personal tienen las estructuras; teológicamente, porque las estructuras median a modo de signo lo que pudiéramos llamar la presenciabilidad de Dios. Pero esta nueva conciencia del papel de las estructuras, por cuyo cambio la Iglesia ha de luchar, no le han hecho olvidar a la Iglesia el papel imprescindible que, para el mismo cambio social, tienen las personas y las comunidades de personas. La Iglesia ha aprendido la importancia de las estructuras, pero la Iglesia puede seguir enseñando que sin correlativa conversión de los individuos, los cambios de estructuras no posibilitarán efectivamente el hombre nuevo que se busca. Son también las personas —no discutamos ahora quién primero, si las personas o las estructuras, porque la interacción es evidente— las que deben convertirse según el esquema de muerte-resurrección; son las personas quienes deben adquirir la libertad anunciada en el monte de las bienaventuranzas para que pueda construirse un mundo nuevo; son las personas las que deben adquirir en Dios la plenitud de sí mismas para no caer con las nuevas estructuras en los esquemas del hombre viejo. Con las estructuras y en las estructuras debe convertirse, salvarse y plenificarse la persona. Olvidar esto, es uno de los grandes peligros de la Iglesia nueva.

En segundo lugar, la dimensión trascendente de la acción secular. También aquí —y no accidentalmente— nos encontramos con el mismo esquema del punto anterior: una Iglesia que trabaja exclusivamente por la transcendencia, en el sentido temporal de lo espiritual y en el sentido del hombre total pero sólo más allá; una Iglesia que no hace suficiente hincapié en la necesidad de realizar ya aquí la salvación, en la necesidad de realizar el más allá en el signo del aquí y ahora. La Iglesia cobra conciencia cada vez más urgente de la necesidad de mediar y significar la salvación total en la visibilidad signitativa de una acción secular; sabe —y es la portadora y efectora por excelencia de ese saber— que la realidad no se agota en su dimensión temporal y mundana, que la acción humana no termina en la inmanencia terrena e histórica. La libertad que la Iglesia procura no termina aquí y ahora sino que la realiza aquí y ahora para que su plenitud se consuma más allá. El futuro escatológico es ya presente transcendentemente en la acción actual, una transcendencia que admite la presencia actual entre los hombres de Jesucristo resucitado, apoyo último y ejemplo definitivo de la esperanza de nuestra acción.

No realizará la Iglesia esta misión de libertad si ella misma no promueve dentro de sí misma la plenitud de la libertad. Es en la Iglesia donde debe darse y verse qué libertad le es posible al hombre. La Iglesia debe empezar a liberarse a sí misma hasta verse limpia de toda mundanidad:

## Artículos

libre de riqueza, honor y mando; libre de avaricia; libre de temor y servilismo; libre de configurar su jerarquía y sus modos de gobierno conforme a las pautas de los estados más dictatoriales. La Iglesia debe fomentar dentro de sí misma la mayor forma de libertad posible, pues esa libertad es la que vino a anunciar el Nuevo Testamento; debe fomentar la mayoría de edad que no vive del temor, sino del amor y la libertad; debe promover el máximo de relaciones personales y mínimo de institucionales; debe poner siempre el valor de la persona por encima del de la institución...

Preocupa hoy intensamente a todas las Iglesias el fenómeno de la secularización en sus diversas formas. Una forma típica en la que se presenta el fenómeno en América Latina es la política: los hombres de Iglesia se ven forzados cada vez más por la angustiosa situación social que conviven a hacerse políticos. Tiene esto su peligro, pero es con toda probabilidad una necesidad y una oportunidad históricas. La Iglesia como comunidad profética y como signo escatológico es constitutivamente política, porque el carácter objetivado de la comunidad pública no es sino el cuerpo social y político de los hombres en unidad; ahora bien este cuerpo, por serlo, expresa y significa la plenitud del hombre como ser con los otros, a la par que estructura y condiciona los comportamientos personales y el desarrollo total de la persona; más aún la salvación cristiana está dada en forma de pueblo de Dios, y esta dimensión de pueblo tiene forzosamente un carácter público y político, es un reino en el mundo aunque no sea del mundo.

Cada vez más se ve la acción secular como praxis obligada de la fe cristiana. Entendida la liberación como liberación cristiana parece que puede afrontarse adecuadamente la necesidad de vivir la fe cristiana y la necesidad de vivir la acción secular. La liberación cristiana que es una liberación redentora, es una interpretación y una praxis plenamente secular y plenamente cristiana. Y lo es de forma singular en la realidad latinoamericana. Verlo y sentirlo así parece ser de modo especial carisma de la Iglesia latinoamericana; realizar esa liberación en un sentido plenamente cristiano parece ser su misión. Por eso para bien de ella misma y de la Iglesia universal la Iglesia en Latinoamérica debe ser hasta sus últimas consecuencias una Iglesia latinoamericana.