

ENTRE MEDELLIN Y PUEBLA

Ignacio Ellacuría

Reflexiones metodológicas sobre el Documento de Consulta

El próximo 12 de Octubre se reunirá en Puebla (México) la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Se trata de un hecho singularmente importante tanto para la Iglesia como para América Latina. Cualquiera interesado por una o por otra y, sobre todo, si su interés las unifica, no puede dejar de preocuparse por lo que vaya a ocurrir en la reunión; más aún, debe procurar intervenir en ella.

Nadie duda de la importancia de la II Conferencia tenida en Medellín hace diez años. Fue probablemente el acontecimiento eclesial más importante después del Vaticano II hasta nuestros días con hondas repercusiones no sólo en la Iglesia latinoamericana sino en la Iglesia universal, y fue también un acontecimiento de primera magnitud para la historia actual de Latinoamérica en el ámbito de los movimientos populares así como en el ámbito de las relaciones Iglesia-poderes establecidos.

No es fácil sintetizar el aporte de Medellín. Pero es importante subrayar algunos puntos para poder juzgar si la preparación de Puebla supone o no un "desviacionismo" de lo conseguido en Medellín. Grave cuestión, porque se admite que entonces se abrió una nueva etapa, una nueva era de la Iglesia latinoamericana. Los más esenciales podrían sintetizarse así:

a) Reconocimiento de la dimensión histórica de la salvación. La salvación cristiana no se reduce a la salvación de la interioridad personal y al logro de la vida eterna más allá de la historia, sino que abarca al hombre entero y debe hacerse eficazmente presente en la estructura objetiva de la historia.

b) No puede hablarse de salvación si no se parte del reconocimiento de la situación de pecado, que viven los hombres en su propio contexto histórico. Si la salvación es en parte una salvación del pecado, sólo podrá entenderse como desaparición real de ese pecado.

c) El pecado, como la salvación, tiene una estricta dimensión histórica; esto es, no afecta sólo a las conciencias y a los individuos sino también a los pueblos y a las estructuras. En el caso de Latinoamérica ese pecado se presenta globalmente como opresión, una opresión multiforme, pero totalizada como opresión estructural; consecuentemente, la salvación, también multiforme, debe quedar totalizada como liberación estructural.

d) La Iglesia se concibe a sí misma cada vez más como una Iglesia de los pobres, lo cual no significa primariamente que no siendo Iglesia de los pobres se va a dedicar caritativamente a sanar sus heridas sino que va a pretender constituirse de modo que los pobres representen su verdadero centro activo; así la Iglesia quedará configurada por lo que estos pobres necesitan para su lucha histórica. Los pobres son, ante todo, los desposeídos, los activamente desposeídos por los opresores.

e) La Iglesia ya no quedará centrada sobre sí misma sino que, como Jesús, se orientará toda ella al anuncio y a la realización del Reino de Dios. Aportará específicamente a la lucha por la liberación lo que es el Reino de Dios, tal como es transmitido por la revelación cristiana.

f) Tal conversión de la Iglesia le llevará, como le ha llevado, a conflictos con los representantes del pecado y con los opresores de los pobres. Es frecuente la multiplicación de mártires y perseguidos desde los más sencillos catequistas hasta algunos

obispos comprometidos con la liberación. Estos martirios no surgen de la defensa de los "derechos de la Iglesia" sino de la defensa de los oprimidos, en los que Jesús padece hambre y persecución. Consecuentemente, el pueblo de los oprimidos ve con nuevos ojos a la Iglesia, que ya no es Iglesia de los otros sino Iglesia suya. Ha aumentado la santidad y la credibilidad de la Iglesia, aunque buenas partes de ella estén lejos del ideal.

g) Puede hablarse así de un reencuentro de la Iglesia con su misión, que ha dado paso a nuevas formas de realizarla. Realidades como las comunidades de base, la producción teológica, predicadores de la palabra y nuevos ministerios, etc. son prueba de ello. El soplo renovador y creador del Espíritu se hace cada vez más vigoroso.

Son estos algunos de los rasgos que desde Medellín pueden reconocerse como más propios de la Iglesia en Latinoamérica. Sirven como criterio para decidir si Medellín va a ser continuado en Puebla.

Puebla, por tanto, es en principio un acontecimiento de primera magnitud. Puede decirse, de nuevo, que tras Medellín ni la Iglesia latinoamericana ni la Iglesia universal han tenido acontecimiento semejante. Cuantitativa y cualitativamente el futuro de la Iglesia entera pasa por el continente latinoamericano. Políticamente será también algo muy significativo el que la Iglesia como una de las grandes fuerzas sociales del continente diga una u otra cosa sobre estos diez años transcurridos y sobre el futuro que debemos emprender. ¿Se robustecerá el compromiso de la Iglesia con las luchas de los oprimidos o, al contrario, se neutralizará la fuerza de la Iglesia y se la dirigirá hacia "otros" objetivos?

No hay duda de que el compromiso de la Iglesia renacida en Medellín ha suscitado de forma notoria el malestar de los poderes económicos y políticos; no ha sido la Iglesia institucional la que más ha sufrido sino la Iglesia militante, la Iglesia de los pobres en marcha. Pero aun así, la Iglesia se ha visto envuelta en tensiones tanto de cara afuera como en su interior. Hay el peligro de ver en ello una amenaza a su condición de poder institucional en vez de reconocer en lo sucedido aquella persecución que Jesús prometió como signo de autenticidad. Y esto sería trágico para el porvenir de la Iglesia.

Para que no suceda es preciso que la Iglesia entera se ponga en vigilancia. Vigilantes deben estar los Obispos, pero también la Iglesia viva, que día a día se arriesga por anunciar el Reino. Sería lamentable que Puebla cayera, por lo pronto, en una forma de episcopalismo, so pretexto de que se trata de una Conferencia de Obispos: un Obispo sin su Iglesia

local es un Obispo separado del cuerpo de la Iglesia local; no es, por tanto, un Obispo de esa Iglesia por más que haya recibido la consagración episcopal y un mandato de jurisdicción que no estaría cumpliendo. Los obispos en Puebla deben hacer patente el sentir de sus Iglesias porque antes de la misión de garantizar la acción del Espíritu está la obligación de escuchar su voz.

Como preparación a la reunión de Puebla el CELAM ha producido un Documento de Consulta, en el que no puede decirse que se haga presente la voz de las "bases" de la Iglesia; aunque ese Documento "puede" remitirse a ellas para que envíen sus aportes a través de las Conferencias Episcopales, no ha nacido de ellas y no expresa tampoco su experiencia cristiana y misionera. Pero el Documento está ahí con sus 1159 párrafos. Se lo puede examinar desde diversos puntos de vista. En este trabajo se lo va a examinar desde un punto de vista teológico con acento predominante en cuestiones metodológicas, esto es, en cuestiones que afectan al modo mismo del hacer teológico, tal como se refleja en el Documento. Y este método va a ser discutido desde lo que es el método de lo que se ha llamado teología latinoamericana. El análisis se hará siguiendo las dos primeras partes del Documento, en que se desglosa el tema de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: "La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina". En la conclusión se responderá a la pregunta de si Puebla, tal como lo quiere el Documento, es un avance respecto de Medellín o es un retroceso además de un cambio de ruta.

I. Diagnóstico de la realidad latinoamericana

Es metodológicamente acertado comenzar por un diagnóstico de la realidad latinoamericana; lo es desde un punto de vista pastoral, pero también desde un punto de vista teológico. No sólo no se puede hacer buena pastoral, si se desconoce lo que es la situación, sino que no se puede hacer buena teología más que desde una determinada situación vivida creyentemente. Cualquier documento de este tipo debería comenzar de esta misma manera.

Es también fundamentalmente acertada la recogida de datos. No le toca al teólogo constatar si la técnica de esa recogida es la más adecuada, si están completamente al día, etc. Los datos que necesitan el creyente y el teólogo son datos básicos verdaderamente significativos. Y los aportados por el DC lo son.

Los más significativos desde el punto de vista del diagnóstico teológico son los siguientes: "la brecha entre pobres y ricos, ya señalada por la Confe-

rencia de Medellín, se ha acentuado" (DC, n. 140); "la distribución del ingreso en nuestros países es muchísimo más desigual que la de los países desarrollados capitalistas y los países socialistas" (141); "tal situación de injusticia nos lleva a mirar con especial atención el problema de la **extrema pobreza** de vastos sectores" (142) y en nota se advierte que "de los 320 millones de habitantes de toda América Latina se estima que 100 millones viven en extrema pobreza"; en cinco de los países más desarrollados (Argentina, Brasil, México, Colombia, Perú y Chile) de 207 millones de habitantes "hay un total de 52.7 millones de personas con ingresos inferiores al establecido en una hipotética LINEA INTERNACIONAL DE POBREZA. Es decir, casi el 26 o/o de la población de estos países tiene menos de US \$ 75 de ingreso por habitante al año" (143); "la inflación perjudica especialmente a los sectores más pobres. . . aunque obtengan ciertas ventajas, van rezagados en relación con el aumento de los precios" (149); la tasa de desempleo asciende de un 5 o/o en 1950 a un 11 o/o en 1966 hasta llegar a límites dramáticos en algunos países: "la desocupación es con frecuencia fruto de políticas económicas inhumanas" (153); "la educación ha tenido grandes avances en esta década. Sigue siendo, sin embargo, muy difícil el acceso a las escuelas secundarias, técnicas y sobre todo universitarias, aún reservadas a sectores reducidos" (158); "existen en nuestros países una explotación sistemática del campo por la ciudad" (160); "en resumen: en general el progreso económico y el bienestar social han sido aprovechados por grupos minoritarios. . . el sistema actual no ha sido capaz de hacer frente a las desigualdades sociales aberrantes. . ." (161); en los regímenes inspirados en la ideología de la Seguridad Nacional hay "una ola de violaciones de los derechos humanos" (175); "los sectores económicos han aumentado su poder, mediante una mejor organización" (183) y "han obtenido grandes ventajas del progreso económico. . . separándose cada vez más del resto de la población" (184); "la brecha entre países ricos y pobres se ha ampliado en los últimos años" (200) y "hay tensiones agudas entre el tercer mundo y los países más desarrollados" (201); "persiste aún la penuria en la mayor parte de la humanidad, donde conviven naciones ricas, cada vez más ricas y naciones pobres, cada vez más pobres. . . América Latina en su conjunto, a pesar de situarse hoy entre los países de clase media en el concierto internacional, tiene la más elevada diferencia de los ingresos de las clases altas y las bajas" (243), así por ejemplo, "de los cien dólares per cápita en que aumentó el ingreso promedio de la década del 60, sólo dos correspondieron al 20 o/o más pobre de la población" (291); "América Latina está haciendo frente al efecto devastador de una sociedad industrial descontrolada" (302) y sufre la expoliación de sus recursos por parte de los países

dominantes. . .

Esta recogida global de datos es importante como arranque de la reflexión. Hay en ellos un predominio de rasgos socio-económicos lo cual es acertado, no sólo porque están en la base de otros muchos rasgos sino porque ponen ante los ojos una situación bien definida. Tal vez la única insuficiencia esté en la falta de datos sobre los efectos de la represión política: muertos, encarcelados, desaparecidos, exiliados. . . Su cuantificación puede resultar difícil, pero diversas organizaciones mundiales solventes han dado cifras sobre uno de los problemas actuales más graves en América Latina. El tema es urgente por dos razones: porque muestra una faz de lo que es el atropello de la vida humana y de la persona y porque está estrechamente relacionada con el esfuerzo por mantener la estructura económica imperante.

Pero el DC no sólo aporta datos sino que se atreve también a dar juicios éticos y teológicos. Se habla de desigualdades llamativas, de injusticias, de pecado, de desafío a la conciencia de los cristianos. Puede valer como síntesis lo dicho en el párrafo 161: "Se afirma con razón que estas injusticias, aunque no son el único factor, son estructurales; resultado de leyes, instituciones y costumbres. Tienen su raíz en el corazón de los hombres, cómplices por sus ganancias desproporcionadas y su resistencia a los cambios legítimos. En la mayoría de nuestros países habría lo suficiente para satisfacer las necesidades básicas de todos con tal de eliminar los privilegios ilegítimos y poner en marcha las políticas necesarias. El destino común de los bienes -punto clave en la Doctrina social de la Iglesia- no se reconoce, lo cual prolonga una situación de injusticia, reñida con el espíritu cristiano que la Conferencia de Medellín no dudó en calificar como **situación de pecado**" (161).

Entre las causas de esta situación enumera el DC, la dependencia externa como uno de los factores más graves, pues en parte el desarrollo económico de los países desarrollados "se ha hecho a costa de la explotación de los nuestros" (190); la evasión de impuestos y la fuga de ganancias y dividendos, sobre todo a través de "la penetración indiscriminada de empresas transnacionales" (191); la carrera armamentista que "es uno de los problemas más graves y escandalosos de nuestro continente" (193) y otras causas entre las que destacan la corrupción, la venalidad, la inmoralidad pública y privada "que son modos injustos de adquirir riquezas y oprimir a los débiles" (196). Como se ve, un predominio aplastante de causas socio-económicas.

Todo este cuadro podría ser presentado de forma más completa y vigorosa, de una forma más

acorde con el dramatismo de la situación y con el temple profético que debe corresponder a la Iglesia movida por el Espíritu. Pero fundamentalmente es aceptable.

Donde el DC empieza a fallar de forma notable hasta el punto de ser inconsecuente con su propio arranque es al dar el dictamen general de esta situación. Este dictamen se centra en dos puntos: a) "América Latina ha entrado en una nueva fase de su historia, caracterizada por el paso a lo urbano-industrial" (253) y, consecuentemente se ve amenazada por el máximo problema del secularismo (361-367); b) es menester superar el planteamiento de Medellín enfocando los problemas de América Latina como problemas de cultura: "la *Evangelii Nuntiandi*, en el análisis de la complejidad de la acción evangelizadora, ahonda a Medellín en una dimensión básica: la íntima conexión entre Evangelización y Cultura. No agrega nuevo tema a Medellín sino que va más a las raíces, presentes en los aspectos económicos y sociales" (217). De poco sirve que los datos del diagnóstico sean fundamentalmente de raíz económica y social, de poco sirve que el propio documento diga, por ejemplo, que "esta devastación proviene esencialmente del despilfarro de las grandes ciudades en los países desarrollados. . ." (303) y, sobre todo, que "la raíz de esos males es el pecado de riqueza no sólo en su forma individual que destruye la comunidad de bienes, sino también en su forma colectiva" (304). Y sirve poco porque el Documento quiere apartarse de lo que le parece ser uno de los puntos más anticristianos del análisis marxista.

Dice, en efecto, el Documento: "la cosmovisión marxista. . . nos dice que la clase social, esto es, la situación en las relaciones de producción, condiciona. . . los juicios y las conductas. Este punto es correcto; es difícil liberarse de tales condicionamientos. Hay que reconocer además, que difícilmente puede acceder a una conciencia plenamente formada aquél que no lucha contra la explotación del trabajo por el capital y por el dominio del hombre sobre el mercado" (780). Para añadir a continuación: "lo que un cristiano nunca podrá aceptar es que el derecho y la verdad sean definidos por la eficacia en la lucha de clases y en la dictadura del proletariado. Este desplazamiento de criterios, de la justicia y de la verdad es lo que más hiere la conciencia del cristiano e imposibilita la colaboración con los marxistas en una acción a largo plazo. En efecto, el espíritu de Cristo, espíritu de amor, define normas de justicia y de libertad que están por encima de toda eficacia en la lucha y el ejercicio del poder" (781).

Si se analiza este párrafo se puede entender donde se desvía el Documento ya en el momento de su diagnóstico. Se reconoce, por un lado, y con bas-

tante generosidad la importancia que la situación de clase tiene en la formación de juicios y conductas; se reconoce, por tanto, la importancia "básica" de lo económico. Pero, en vez de sacar las consecuencias de esto, en vez de utilizar elementos del análisis marxista para diagnosticar la situación de América Latina, se pasa de inmediato a un problema de colaboración, que no se desea a largo plazo por la supuesta dependencia del derecho y de la verdad de una lucha de clases. Aun dejando de lado hasta qué punto esta afirmación es correcta referida al marxismo, el problema del diagnóstico no está en ella y, por tanto, no debería haber conducido a un diagnóstico que debe ser considerado como idealista y evasivo, al no determinar ni la raíz material de los problemas culturales ni la raíz real de la situación descrita como injusta.

Al entender la evangelización en términos de revelación y de cultura en vez de entenderla en términos de salvación y transformación real se cae en la trampa idealista de dar una autonomía a la conciencia en un grado que no le corresponde. Decir que *La Evangelii Nuntiandi* va más a las raíces que Medellín, como si las raíces estuvieran "más hondas" que los aspectos económicos y sociales, es hacer un flaco servicio a *La Evangelii Nuntiandi* y es desviarse solapadamente de Medellín. Lo que en Medellín fue la afirmación frontal de la opresión integral en la que estaban los pueblos de América Latina y las mayorías de cada uno de esos pueblos, se desvía aquí a planteamientos culturalistas, pues aun el paso de una sociedad agraria a otra urbano-industrial —problema por cierto de raíz eminentemente social y económica— es entendido en términos culturalistas. Cuando se reconoce en el aporte de datos, que la situación actual de América Latina es peor socio-económicamente, es más injusta, que lo era hace diez años, en vez de preguntarse a fondo por qué es así, en vez de preguntarse por lo que la Iglesia debe hacer para remediarlo, se pone el acento en cuestiones derivadas.

Parecería, por otra parte, que lo más importante en este deterioro de la situación sería el secularismo que amenaza en el paso de la sociedad agraria a la sociedad urbano-industrial. Supongamos ahora que ese secularismo fuera necesariamente malo y no un signo de los tiempos, no por eso la Iglesia debe tenerlo como el mal fundamental, que debe combatir. El peor de los "secularismos" es el convertir a los hijos de Dios, a los templos del Espíritu Santo, al Cuerpo histórico de Cristo en víctimas de la opresión y de la injusticia, en esclavos de las apetencias económicas, en piltrafas de la represión política; el peor de los secularismos es la negación de la gracia por el pecado, es la objetivación de este mundo como presencia operante de los poderes del mal, co-

mo presencia visible de la negación de Dios. Sólo en la lucha contra este pecado, que es a la vez histórico y teológico, podrá alumbrarse una nueva cultura que podrá ser presencia de la salvación, a la vez histórica y teológica. Querer refugiarse en lo cultural, idealísticamente entendido, no es sólo un empobrecimiento de la realidad histórica, es asimismo un empobrecimiento de la realidad salvífica. Hay, por tanto, en este documento un reduccionismo de la situación histórica y del mensaje de salvación, que debe responder a esa situación histórica.

II. Marco Doctrinal

El marco doctrinal abarca dos grandes partes: el marco teológico y el marco de la doctrina social. Metodológicamente es un error, pues no están en el mismo plano doctrinal.

A. La parte del marco teológico tiene un fallo fundamental que la invalida desde un principio, aunque contenga aspectos parciales aprovechables. Consiste en que no toma la realidad descrita en la primera parte como punto esencial del diálogo con la revelación sino que la deja a un lado para proyectar sobre ella lo que se estima ser contenido esencial de la revelación. Implica este procedimiento dos errores de bulto: primero no encuadra la revelación dentro de una historia de la salvación y, segundo, cree que puede ser entendida la salvación sin referencia esencial a lo que debe ser salvado. Se nos dice que el proceso en el que está América Latina ha de ser evaluado, tanto en su aspecto cultural como eclesial y se estima que el criterio está en la conciencia "del sentido y naturaleza de la misión evangelizadora de la Iglesia" (324), lo cual no hace justicia ni al momento esencial de la realidad histórica vivida creyentemente y pone como criterio un criterio que, a su vez necesita ser conmensurado por otro. Con lo cual tenemos, además, dos bloques yuxtapuestos, lo cual no responde a la unidad de la historia de la salvación.

El acento que se pone, entonces, en la evangelización como comunicación de contenidos (329-330) empobrece gravemente la noción misma de evangelización y, además, la sitúa en el mismo plano idealista del diagnóstico. No da la debida importancia a lo que la evangelización tiene de conversión, de creación de una nueva vida, de presencia del Espíritu, etc. Vuelve a centrar la fe sobre contenidos, que pronto se convierten en formulaciones doctrinales y en preocupación predominante de ortodoxias. Por ello se pretende recurrir a "los principios doctrinales, básicos y comunes, acerca de la acción evangelizadora de la Iglesia" (336), situándose así en un plano universalista y abstracto como si la existencia de principios excusaran de su lectura histórica, de su historización. Leyendo este tipo de exposición, a no

ser por las alusiones correctoras a lo dicho en Medellín y a lo expuesto por teólogos de la liberación, podría pensarse que el Documento buscara preparar una reunión de Obispos que se habría de tener en cualquier lugar, esto es, en ningún lugar. Ni siquiera se saca partido de lo que afirma el Documento sobre el Padre Eterno, quien "en su tiempo se manifestó a Israel a través de acontecimientos históricos, fundamentalmente el del Exodo de Egipto, a cuya reflexión de fe se retorna durante el tiempo del cautiverio" (344), como si ya hubiera dejado de manifestarse a los hombres o ya no importara más la historia como lugar de revelación y de encarnación de la Palabra.

En esta misma línea abstracta y racionalista, a pesar de las apariencias, está el comenzar la exposición por un Dios que revela su designio y providencia. Es desde luego importante la afirmación de la presencia e intervención de Dios en la historia: "la visión cristiana, basada en la revelación, no separa a Dios del mundo ni reduce la historia a un hecho exclusivo de la razón y de la libertad humanas" (355). Pero aterra lo que se dice a continuación: "sobre esta fe en la revelación de un Dios providente se ha construido la cultura de Occidente" (357). Porque ¿qué se entiende por cultura de Occidente? ¿Entra en ella toda su historia de conquista y dominación? ¿Deja de pertenecer a ella el nacimiento y el auge del capitalismo, o se puede hablar idealísticamente de la cultura de Occidente al margen de lo que es su realidad histórica total? ¿Será el pecado fundamental de Occidente el secularismo, tal como se propone este fenómeno en el Documento? ¿No ha habido con anterioridad una negación real del Dios cristiano y de lo más esencial de la vida cristiana, entendida como amor y servicio, sobre todo a los más necesitados? Por otro lado, apelar a la Providencia para consuelo de los pobres y desamparados y como explicación del mal en la historia, es un modo muy poco cristiano y muy poco teológico de hacerlo. Se hubiera necesitado volver a lo que es la historia de la salvación y al puesto central del Jesús histórico para tratar adecuadamente este tema. Pero se ha preferido acudir a un Dios abstracto, a pesar de las apariencias, que no el Dios de Jesús, quien lucha no contra el secularismo sino contra el pecado de la historia, el pecado del mundo y de los hombres. Parece en este sentido increíble que para la superación del "secularismo" en América Latina se proponga como remedio un desarrollo de la técnica y "un gran esfuerzo para que los cristianos renueven la vena poética, artística y litúrgica que permita traducir y revivir en forma simbólico-religiosa la creciente vivencia científico-técnica de la naturaleza" (387), quedando en lugar desvaído el desalentar un afán desmedido de poseer, que amenaza la vida y la convivencia humana (391). ¿Es este el problema real de América Lati-



na y es este el problema real del cristianismo en América Latina? ¿Cómo se puede retroceder tanto de Medellín, cuando incluso una Congregación General de la Compañía de Jesús, que no sólo ha de mirar por América Latina, se ve forzada por el análisis de la realidad y por la exigencia de la fe cristiana a poner en estrecha relación el crecimiento de la fe y la lucha por la justicia?

Sólo después de este planteamiento abstracto y a-cristiano aparece Jesús de Nazaret, lo cual es un gravísimo error metodológico. Pero, además, la lectura que se hace de él es gravemente defectuosa y pobre. Se formula, por ejemplo, un principio metodológicamente muy válido: "para entender su mensaje, hay que estar atento no solamente a su predicación verbal sino también a su misma persona, a lo que El hacía y a lo que le iba aconteciendo: su muerte, primero, y luego su resurrección" (410), pero luego se hace muy poco caso de este principio. Y así el convertirse en señal de contradicción se explica a la carrera —todo el Documento trata de suavizar este problema básico de la contradicción en un mundo de pecado— como una división de los corazones por la que los soberbios le rechazan mientras que los humildes lo acogen (406). Vuelve a repetirse con macabro sarcasmo que "a la luz de este horizonte (el de la resurrección) se ha desarrollado la historia de Occidente" (419). El Reino de Dios pierde toda relevancia en esta exposición del hacer de Jesús y, además, se lo deshistoriza "como hecho íntimo y profundo" (424); por resaltar aparentemente su dimensión trascendente se desdibuja su dimensión inmanente, como si los discípulos, reunidos en la caridad bajo el nombre de Jesús (432) fuera todo lo que de manifestación histórica es esperable del Reino de

Dios entre los hombres. No puede esperarse entonces que desde esta Cristología, tan raquíticamente expuesta, pueda proponerse adecuadamente ni lo que es el amor cristiano ni lo que es la moral cristiana. Obsesionados los autores del Documento por posibles reduccionismos del lado trascendente de Jesús, caen en verdaderos reduccionismos no sólo de lo que fue su biografía personal, tal como nos la transmite la tradición primitiva sino del carácter encarnado de su divinidad. Presentada una Cristología que en el fondo es descendente —y no como lo son muchas hoy, y no sólo en América Latina, ascendentes—, no presentan la realidad profunda del "descenso" y, consiguientemente, falsifican y reducen su realidad, porque sólo será salvado lo que es realmente asumido. Lo importante pastoralmente no es repetir principios doctrinales abstractos, creyendo que se evitan así reduccionismos; lo importante es historizar esos principios como el mismo Jesús historizó su propia divinidad, porque en definitiva no hay otro camino para acceder plenamente al Padre que el seguido de manera eminente por Jesús de Nazaret; buscar otro camino es negar en la práctica su carácter de mediador.

Por lo que toca a la Eclesiología es positivo el hincapié formal en la Iglesia como pueblo de Dios. Pero de nuevo se comienza mal metodológicamente, cuando se dice "místicamente, la Iglesia nace de la muerte del Señor en la cruz" (507); pues si esta frase puede tener un sentido verdadero y profundo, propende de nuevo a ser una explicación deshistorizada de lo que es la muerte real de Jesús en la cruz. Está bien reconocer que "la Iglesia es una comunidad que trasciende a la historia y le es, a la vez, inmanente" (510), pero inmediatamente viene un dua-

lismo falso cuando se dice que "las naciones son pueblos en cuyo quehacer histórico-cultural se manifiesta el "espíritu" del hombre. La Iglesia es el Pueblo de Dios en cuya vida peregrina se manifiesta la presencia dinámica del "Espíritu" de Dios, el Absoluto" (511). Ya tenemos a Hegel, al Hegel del Espíritu y del Absoluto, aunque introduciendo un dualismo que no se da en Hegel. Cuánto mejor sería superar esa falsa contraposición del "espíritu" del hombre y del "Espíritu de Dios" contraponiendo historia de iniquidad e historia de salvación, tal como lo recuerda el propio Documento (512), pero sin poder integrar esa idea en un conjunto coherente.

Se insiste a continuación en el carácter "institucional" de la Iglesia, que, por lo pronto, indica una Iglesia "orgánicamente estructurada" (527), de modo que comunidad eclesial sin estructuras sería algo inconcebible (529). Es una "institución llamada a defender y apoyar sus (los del pueblo) anhelos de justicia, liberación y mayor participación en los bienes de la sociedad" (550). Se reconoce que "el pueblo pobre y sencillo espera, naturalmente, de la Iglesia, apoyo y defensa y por ello, siente fuertemente la indiferencia o lo que se le presenta como signo de subordinación o connivencia de hombres de Iglesia con respecto a los estratos más pudientes y poderosos de la sociedad (nota al No. 546). Pero el Documento teme "una oposición entre dos Iglesias o dos modelos de Iglesia, uno de carácter más popular que recoge la imagen de una Iglesia de los pobres y otra de carácter más institucional" (578). Esta oposición tiene sus valores genuinamente cristianos "como la preocupación por los más pobres y por una convivencia más justa. . . el deseo por lograr una Iglesia cada vez más arraigada en la propia cultura de los pueblos de A. L. y que dé amplia cabida en su seno, en su organización y en su actividad pastoral, a los pobres, humildes y sencillos" (580); pero puede mostrar en algunos casos una inclinación arreligiosa y anti-institucional. "La crítica a la Iglesia institucional se apoya a veces en la tesis que ve en ella una aliada de los poderes económicos y políticos. . . la tesis burda de que la Iglesia, en el proceso de la historia latinoamericana, ha estado sistemáticamente en convivencia con los poderes y distanciada de los estratos populares" (582). "Se tiene la impresión de que en algunas versiones, se introduce en la Iglesia la consideración de una "lucha de clases" que opondría la Jerarquía ("burguesía") al Pueblo ("proletario") y que la noción de Pueblo que se propone debilita el sentido de pertenencia a él en la fe. . ." (nota al No. 582). La historia pasada mostraría fuertes y permanentes ejemplos de que la Iglesia no ha estado al servicio de los poderosos y Medellín mostraría que "la institución eclesial ha denunciado la "situación de injusticia" y de "violencia institucionalizada" y ha manifestado claramente su solicitud

preferencial por los pobres" (582).

Es positivo en el Documento el que se haya hecho presente este problema, el que se dé importancia verbal a la Iglesia de los pobres, el que se vean valores en esta búsqueda de la Iglesia de los pobres, el que se recuerden las quejas contra la Iglesia institucional, el que se acuda a Medellín para mostrar cómo la Iglesia ha cumplido con su misión. Pero falla la formulación teológica de por qué la Iglesia es una Iglesia de los pobres y en qué consiste el que lo sea. Y falla el método de análisis del problema, cuando no se vuelve a la realidad empírica de lo que ocurre en América Latina y en la Iglesia Latinoamericana. El problema real no consiste en su plano fundamental en una oposición entre una Iglesia estructurada con su propia corporalidad histórica y una Iglesia desarticulada y espiritualista, sino entre una Iglesia que como poder social y aun político se pone en relación de connivencia con otros poderes sociales y políticos y esa misma Iglesia que como Pueblo de Dios unificada por el Espíritu y hecho cuerpo en la historia se pone directamente al servicio del Reino: la oposición entre una Iglesia mundana y secular y una Iglesia seguidora de Jesús. En esta Iglesia seguidora de Jesús hay Obispos, tal vez hasta Conferencias episcopales, incluso una Conferencia General de Obispos como Medellín, hay Congregaciones religiosas, parroquias, Cartas pastorales, etc.; esta Iglesia siempre ha estado viva y ha contribuido y contribuye a la liberación de los más oprimidos. Pero está la otra vertiente de la Iglesia, la Iglesia mundana y secular, que se configura según los poderes y los dinamos de un mundo de pecado, la que vive de espaldas al Pueblo de Dios. Cuando se rechaza a la Iglesia institucional es a esta Iglesia mundana a la que se rechaza y se la rechaza con razón. Lo que debe preguntarse Puebla es, entonces, cuánto de lo que se dice Iglesia, cuánto de lo que aparece visiblemente como Iglesia (Nuncios, Obispos, clérigos, religiosos, laicos. . .) es Iglesia mundana y secular, esto es, negación de Iglesia, anti-signo de Cristo, por mucho que confiese de boca artículos del Credo, que para nada comprometen la realidad de su vida. Mucho haría Puebla si mostrase una profunda autocrítica de la Iglesia en el momento actual de América Latina y si se definiese ortodoxamente como Iglesia de los pobres.

Desde este punto de vista es muy insuficiente lo que el Documento dice sobre la Iglesia de los pobres y sobre quienes son los pobres en América Latina. Los números 645-658 deben ser rechazados como conjunto. De nuevo falla en ellos el método teológico: no se define lo que es el pobre en la situación real de América Latina y del Tercer Mundo, como si pobre fuera lo mismo cuantitativa y cualitativamente en las naciones noratlánticas, en los países

socialistas o en el Tercer Mundo, y no se pregunta desde esta situación real qué respuesta da la historia entera de la salvación a esta iniquidad histórica de la pobreza, resultado en gran parte del despojo y de la injusticia. La confusión de la universalidad histórica de la historia de la salvación con la generalización abstracta y unívoca de algunos momentos de la revelación invalida lo que hay de más vivo y real en la totalidad cristiana. Huelga, entonces, entrar en el detalle de lo que dice el Documento sobre este punto, aunque su análisis muestra a las claras la desviación ideológica de sus redactores con una claridad, que ofrece flancos escandalosos para quienes quieren criticar el compromiso ficticio de la Iglesia con los pobres, que luchan por su liberación.

Si en Puebla no se llega a redefinir de otra manera la Iglesia y su misión actual en América Latina; si se insiste en que la relación de la historia con la salvación se debe proponer en términos de cultura, el paso atrás será gigantesco. La Iglesia no debe evangelizar las culturas sino los pueblos y evangelizarlos es primariamente salvarlos, anunciar y realizar en ellos la salvación, una salvación que empieza en la historia y que no tiene credibilidad transhistórica si no tiene seriedad histórica. No verlo así es reducir el mensaje de Jesús y la misión de la Iglesia.

B. La parte del marco de la doctrina social se yuxtapone en la segunda parte al marco doctrinal, con lo que se le atribuye una importancia doctrinal semejante a la primera. Ahora bien esto no es acertado; más aún puede llevar a graves errores. Si toda reflexión teológica lleva implícita un ejercicio de la inteligencia, que en parte mediatiza la plenitud y la pureza del mensaje salvífico, la llamada doctrina social se apoya de manera decisiva en análisis sociológicos y económicos, con los que de ninguna manera se puede comprometer la exigencia de la fe. Ciertamente no todas y cada una de las cosas expuestas en la llamada doctrina social pueden ser rechazadas como no pertenecientes al mensaje cristiano, pero no lo son en cuanto "doctrina social" sino en cuanto están contenidas más o menos inmediatamente en el conjunto de la fe.

El DC distingue entre pensamiento social de la Iglesia y doctrina social de la Iglesia, aunque no se atiende con rigor al concepto de uno y otra. "El pensamiento Social de la Iglesia es un discernimiento sobre la realidad social, a la luz de la fe, hecho en comunidad, bajo la inspiración del Espíritu Santo y en unión con los Pastores" (750). "El fruto de tal discernimiento se acumula en una doctrina o cuerpo de principios y orientaciones para la vida social" (751). Se reconoce que la doctrina "tiene muchos elementos de ética social que son normas universales. Constituye una reflexión a la luz de la fe sobre la realidad

social. Por tanto, entra en contacto con las ciencias sociales que analizan esta realidad y con las ideológicas que la transforman. En esto consiste su función de mediación entre la fe cristiana y la realidad social. (753). Pero se llega a sostener que "la Doctrina Social de la Iglesia (es) mediación necesaria entre fe y praxis" (cfr. p. 145). "En sentido estricto, la teología —ciencia de Dios— es universal, aunque se exprese en el lenguaje de cada cultura. En cambio, la Doctrina Social, por su naturaleza de mediación, debe adaptarse a las realidades de cada región" (760).

Son citas que en su mera yuxtaposición muestran lo inmaduro de su concepción. Así como puede aceptarse fundamentalmente la descripción que se hace del llamado "pensamiento social de la Iglesia" y podría aceptarse que algo como eso es elemento necesario en cuanto mediación entre la fe y la praxis, no puede aceptarse que la doctrina social, tal como ha sido definida, pueda considerarse como mediación necesaria. Una cosa es que haya necesidad de mediaciones para que la salvación histórica se configure según la historia de la salvación y otra muy distinta que haya mediaciones necesarias y que estas mediaciones necesarias estén expuestas de una vez por todas en principios universales de ética social, que recogería la doctrina social de la Iglesia. Por otro lado, cómo no reconocer que si en la llamada doctrina social de la Iglesia hay elementos, predominantemente proféticos, muy afines a la fe y que son ellos mismos ejercicio de la fe en la historia, hay también mucho de ideología, esto es, de elementos que reflejan no sólo un modo determinado de ver sino reales intereses de clases y de naciones.

Es sin duda bueno que los cristianos discernan creyentemente sobre las exigencias estructurales de su fe y sobre las opciones que en cada momento se les ofrece; es incluso bueno que teóricos de inspiración cristiana busquen soluciones reales a corto y largo plazo sobre problemas que afectan a la configuración de la historia. Pero lo que hay de "necesario" en esto es tan sólo aquello a lo que la fe apremia, aquello que exige el seguimiento histórico de Jesús y la realización del Reino de Dios en la historia. Por ello es más interesante que en este punto la Iglesia en cuanto tal ejercite una función profética y una función crítica desde la perspectiva del pecado y de la gracia, más que embarcarse en soluciones históricas de tipo técnico.

Así acierta el DC cuando inicia su exposición diciendo: "de todas partes del Continente surge el clamor de los pobres. En el campo y la ciudad son víctimas de la injusticia social. . . son además las víctimas de la violencia represiva que les priva de sus derechos y libertades fundamentales o de la violencia agresiva que por unaseudoliberación mata ino-

centes. . ." (709), aunque en el párrafo se comete el error metodológico, muy común en todo el DC de equiparar mediante artificios semánticos cosas de gravedad y extensión muy dispares. Acierta también cuando concluye: "es tarea especial de la Iglesia un compromiso auténtico con los pobres, una auténtica liberación en el campo social, económico y político que haga nacer la nueva convivencia. En efecto, los pobres son los que más pueden aportar a la construcción de la nueva sociedad. . . El pueblo será en A.L. el protagonista de una nueva comunidad humana, en unión de los que se solidarizan con él en su deseo de justicia, de libertad y de paz. . . Anunciar con palabras y contribuir a construir con actitudes y acciones una sociedad más justa, más libre, más pacífica, en una palabra, más humana, por más conforme con la Buena Nueva de Cristo, ahí está la misión ineludible de nuestra Evangelización" (848). Acierta en lo fundamental cuando habla de la originalidad de la Buena Nueva en orden a su historiación: "las formas de discriminación, dominación y división implican actitudes idolátricas" (713) "la confesión del señorío de Jesús es fuente de superación de la opresión y la represión. . . la caída de los ídolos restituye al hombre su campo esencial de libertad. . . la liberación, inspirada en la fe, desacraliza y consagra" (714); "la riqueza absolutizada es obstáculo para la verdadera libertad" (718) "la comunidad de bienes, auténtico destino de la riqueza, puede ser figura de la comunidad futura, signo de comunión escatológica" (723). . .

Pero no está bien trabajada la conexión existente entre liberación en Cristo y liberación temporal. Se apoya en el Documento de la Comisión teológica internacional sobre la promoción humana y la salvación cristiana y, sin embargo, no atiende a lo mucho que han escrito sobre este punto los teólogos de la liberación. Hace bien el DC cuando advierte de posibles peligros, pero no ofrece soluciones válidas ni teóricas ni prácticas para superar esos peligros.

El punto más discutible, sin embargo, es el anuncio de una tercera vía que escape de los excesos del capitalismo y del socialismo. Y esto de nuevo por defectos de método, por no atender a la realidad concreta de la situación latinoamericana. Porque, aun el supuesto de que teóricamente se pudiera encontrar una tercera vía que sobrepasase la contraposición capitalismo y socialismo, el recurrir a ella como una solución real, carece de sentido. En la práctica carece de sentido inmediato proponer el problema como si se diera en la realidad latinoamericana una presencia igual del capitalismo y del socialismo, de modo que los males actuales se debieran por igual a uno y a otro, cuando es un hecho que la actual situación latinoamericana es lo que es por la imposición del capitalismo reinante. Otra podría ser la re-

flexión cristiana en países socialistas, pero en América Latina combatir contra los males de la injusticia es combatir en primer lugar contra las causas de esa injusticia. Es, pues, un error grave debilitar la lucha contra el capitalismo proponiendo como igualmente actuales los peligros del socialismo. El socialismo como sistema histórico político tendrá sus grandes fallos, pero no es nuestro problema actual, y sólo conseguiremos planteamientos y soluciones realistas cuando surjan del enfrentamiento con la realidad. Planteamientos terceristas deberían tener en cuenta hasta qué punto sirven mientras tanto —un mientras tanto que se presume muy largo— sigue dominando una precisa estructura capitalista. Mientras ese tercerismo sirva de crítica a posiciones brutalmente capitalistas, su aporte puede ser positivo; pero si sirve de excusa para esconder las raíces reales del capitalismo y los mecanismos de dominación que le son propios o lo que es peor sirve de retraso a medidas de superación real, entonces su resultado sería nefasto, cualesquiera fuesen las intenciones de sus promotores.

III. A modo de conclusión

Analizadas las dos primeras partes del DC y hecho un juicio metodológico sobre ellas, se ve por qué no interesa entrar en la tercera parte dedicada a la acción pastoral de la Iglesia. En cuanto esta tercera parte propone orientaciones, que son resultado de los planteamientos ofrecidos en las dos partes anteriores, no es aceptable en su conjunto en la misma medida y por la misma razón que no son aceptables las dos primeras en su conjunto. Fuera de que es la parte peor trabajada y que debería ser rehecha en su conjunto, incluso desde un punto de vista formal. Los propios autores parecen darse cuenta de ello cuando escriben que lo expuesto por ellos tiene una apariencia complicada y desarticulada (1101).

Puebla ha sido acusado de querer rehacer Medellín so capa de superar los desvíos que Medellín pudo haber provocado en la Iglesia latinoamericana e incluso, en alguna medida, en la Iglesia universal. Sin embargo, los autores del DC alaban Medellín y piensan que Puebla debe hacer avanzar el espíritu de Medellín. ¿Cuál de las dos posturas se aproxima más objetivamente a lo que es el DC?

El DC no contradice expresamente lo dicho en Medellín; más aún acepta algunas de sus formulaciones más significativas. Pero tampoco es un trabajo elaborado desde lo que es Medellín. Se da por supuesto que los mejores logros han sido recogidos por posteriores documentos del Magisterio Pontificio y, por tanto, se construye sobre ellos y no sobre Medellín. Ahora bien, esta suposición es falsa. Es falsa de hecho y es falsa en principio. Lo es de hecho porque

efectivamente no los recoge y lo es en principio porque el Magisterio pontificio va dirigido a la Iglesia universal, mientras que Medellín iba dirigido específica e históricamente a América Latina. Así se ha abandonado Medellín como punto de arranque y como hilo conductor para pasarse a la **Evangelii Nuntiandi**. Evidentemente Puebla deberá tener en cuenta la EN, pero como Medellín tuvo en cuenta el Vaticano II; pero mientras Medellín trajo el Vaticano II a la realidad latinoamericana el DC quiere llevar la realidad latinoamericana y Medellín a la EN. Es un error metodológico de bulto.

El DC contiene líneas fundamentales de Medellín, pero no las convierte en su propia línea fundamental. Y esto hace una gran diferencia. Aunque siempre se podrán citar aspectos para mostrar que está recogido lo mejor de Medellín, el análisis muestra que la totalidad en la que están integrados y subordinados no es la totalidad de Medellín.

Ateniéndonos sólo a aspectos fundamentalmente metodológicos puede decirse que el DC difiere en el método de acercarse a la realidad latinoamericana, en el método de interpretación sociológica y teológica, en el método de entender la salvación y en el método de entender la Iglesia y su misión fundamental en la realidad latinoamericana. Las notas

que se propusieron como características de Medellín al principio de este trabajo han desaparecido como características en el DC: las páginas anteriores lo prueban y la prueba se puede llevar con mayor rigor todavía.

Por ello si tal vez fuera excesivo hablar de "ruptura", parece inevitable hablar de "desviación". El DC propone que Puebla siga otro camino, que el iniciado —solamente iniciado— por Medellín. No solamente no hay un avance en la línea de Medellín, a pesar de lo mucho logrado por la praxis eclesial de estos últimos diez años así como por la teología de la liberación, sino que hay un positivo desvío. Y este desvío puede parecer a muchos una traición no sólo a Medellín sino a lo mejor de la Iglesia latinoamericana, a la que ha sufrido persecución por causa del Evangelio. Ojalá estemos todavía a tiempo de remediarlo. No parece esto posible si se mantiene el actual esquema fundamental del DC y si no se transforma radicalmente su cristología y eclesiología. No basta con que el actual contenga muchas cosas buenas; es preciso preguntarse si contiene las que debe contener y el modo como las debe contener para proseguir el camino emprendido por Medellín. La respuesta es por desgracia negativa. Ojalá en Puebla, sobre un documento radicalmente distinto, la respuesta pueda ser positiva.

