

Medellín:

Un caso de teología y pastoral

Comencemos aclarando el título. ¿Por qué un caso de Teología y Pastoral?

Medellín, como hecho eclesial, debe ser enmarcado para su comprensión, dentro de la perspectiva abierta por el Vaticano II, Concilio Pastoral, si lo hubo alguna vez en la historia del cristianismo, pero que, de acuerdo a ciertos comentaristas, no excluye ni disminuye la dimensión doctrinal¹.

Medellín, por lo tanto, a la luz del Vaticano II, no es ninguna novedad. Pero, para captar bien lo que esto significa, nos parece importante ubicar al mismo Vaticano II, dentro de determinadas perspectivas eclesiales —a través de sus hitos conciliares fundamentales— que manifiestan diversas relaciones posibles entre Teología y Pastoral. En otros términos, queremos considerar diversos casos de Teología y Pastoral, tipos que nos permitan vislumbrar, al análisis, las múltiples modalidades que pueden recibir los aspectos esenciales de la misión y la estructura eclesiales: la posesión de la Verdad (Doctrina) y su transmisión (Pastoral).

Eso es pues lo que haremos en un primer momento. Fijar las *perspectivas eclesiales* en las que encuadraremos el hecho Medellín. En un segundo momento trataremos de captar las *categorías teológicas* fundamentales que respaldan sus posiciones (y opciones) básicas. En fin, trataremos en tercer lugar de plantear en resumen los *interrogantes* fundamentales que los elementos anteriores abren a la conciencia cristiana de hoy, a la latinoamericana en particular. De eso en verdad se trata: ¿cómo un cristiano consciente y lúcido puede y debe estudiar los documentos y los problemas suscitados por Medellín? Eso, y no otra cosa, es lo que deseamos hacer en este modesto estudio. Mostrar los elementos que entran en juego en esta reflexión concreta fundamental para que se comprendan las actitudes a que Medellín puede dar y ha dado ya lugar, de manera que los responsables del Documento, la Jerarquía latinoamericana, comprenda las graves cuestiones de conciencia que su escrito ha despertado.

He aquí, antes de entrar en materia, el esquema de nuestro trabajo, para que el lector pueda, desde el principio, apreciar el orden de su desarrollo.

¹ M. D. CHENU: *Un Concile "Pastoral"*, *Parole et Mission* (21), 1963, 182-202, en especial 201-2 y también 198. Citar este artículo no equivale a suscribir a todo lo que en él se afirma.

I — *Perspectivas eclesiales*

A — Trento, Vaticano I y Vaticano II

B — Medellín y Vaticano II: el problema.

II — *Categorías teológicas*A — *Liberación*

- 1) contenido
- 2) afirmaciones generales
- 3) Textos claves

B — *Otras categorías*

- 1) Cristológicas
- 2) antropológicas
- 3) morales

C — *Signos de los tiempos*

- 1) en Medellín
- 2) en Pablo VI:
 - a) significado
 - b) actitud del cristianismo
 - c) peligros a evitar

III — *Interrogantes*

Conclusión

I — *Perspectivas eclesiales*

Los tres últimos y más conocidos concilios de la historia de la Iglesia enmarcarán la sumaria visión histórica que mostrará los diversos casos de interacción entre Teología y Pastoral: Trento, Vaticano I y Vaticano II. No tenemos ninguna pretensión en nuestro análisis; se trata solamente de seleccionar algún aspecto particular desde el que cada concilio logre iluminar nuestro problema. Y creemos que eso es posible. Entremos ya en materia.

A — *Trento, Vaticano I y Vaticano II.*1/ *Trento*

Es un hecho perfectamente conocido, y que repercute aún en nuestros días, que su doctrina conciliar marcó, entre muchos otros aspectos, la disciplina sacramental de la Iglesia. Por poco que reflexionemos en ese hecho, ¿con qué nos encontramos?

Una *doctrina* de fe —formulada técnica y rigurosamente sobre el “opus operatum”, se constituye de hecho en *norma práctica* de sacramentalización, es decir de administración sacramental. Lo que es verdadero en el terreno objetivo de la fe —la eficacia sacramental del signo— se convierte en criterio de conveniencia (mínimo en principio, pero rápidamente normal en los hechos) de administración del sacramento, lo que trae aparejado un descuido u olvido de otros elementos no menos importantes para la recepción concreta del mismo. Problema de la interacción de la fe (y con ella de toda la disponibilidad subjetiva) y el gesto sacramental, de incidencias particularmente graves en los sacramentos del Bautismo y del Matrimonio, pero que se extiende fácilmente a otros sacramentos².

Hoy, la Iglesia toda, sin ceder a extravagancias opuestas, toma conciencia eficaz de esa generalización abusiva. La reforma litúrgico-sacramental, paulatina pero segura, lo confirma. Retengamos, por lo que a nosotros nos interesa, que esa generalización abusiva se funda en una *identificación o asimilación* entre *verdad objetiva y praxis* concreta. El terreno particular puesto de manifiesto por Trento es el de la función *ministerial* de la Iglesia. Consecuencia: la postura dominante en la práctica es, digámoslo así, *laxa*, en cuanto la aplicación sin más de la verdad definida lleva a una falta de *calidad* en las exigencias concretas para la administración y recepción del sacramento.

2/ Vaticano I

De las doctrinas definidas por este Concilio hay una, según creemos, que marcó profundamente toda la vida eclesial hasta nuestros días. El hecho de determinar estrictamente la *doctrina*, no sólo de la infalibilidad, sino de la potestad ordinaria e inmediata del Romano Pontífice sobre toda la Iglesia, se tradujo, en la *praxis* eclesial, en un centralismo administrativo de gobierno tal, que bien se puede considerar como inspirador de la forma concreta a la que se ajustó hasta ahora la función eclesial de *régimen*.

² M. PEUCHMAURD: *Qui faut-il baptiser?*, Parole et Mission (28), 1965, 112-132. En especial las páginas 120-1 con las citas de A. Marcus y de A.-M. Roguet. Por lo que toca al sacramento del Orden, se encontrarán elementos análogos de interés en A. DUVAL, *L'Ordre au Concile de Trente*, en *Études sur le Sacrement de l'Ordre* (Lex Orandi 22), Cerf, Paris, 1957, pp. 277-324.

Aunque en teoría se evitó caer en los excesos de grupos extremistas del Concilio, para quienes no incluir ninguna limitación de principio en las intervenciones del Pontífice equivalía propugnar un uso frecuente y centralizado de esa prerrogativa papal³, en el orden práctico no se escapó a esta conclusión sino a medias. En efecto, el centralismo romano, que comienza a distenderse hoy y no sin serias dificultades, significó una aplicación estricta de una verdad doctrinalmente indiscutible, pero que no podía ni debía tomarse sin matices como norma de acción pastoral. La Pastoral, en este caso, se concentra en el terreno de la función de *régimen* —Pastoral por excelencia podríamos decir— pero no es sino un caso más de esa *identificación indebida* entre doctrina y praxis ya señalada en el caso de Trento.

3/ Vaticano II

Si hasta ahora hemos puesto el acento en las funciones eclesiales de ministerio (Trento) y de régimen (Vaticano I), al llegar al Vaticano II nos enfrentamos ciertamente con el *magisterio*, entendido en el sentido amplio de evangelización. La Iglesia, hoy, oficialmente, se piensa, reflexiona sobre sí misma para convertirse, reestructurarse y, así, poder evangelizar: cumplir su misión específicamente religiosa que desborda sobre lo temporal. Dialogar, salir al encuentro del hombre, liberarlo, ayudar al progreso, promover la paz, etc., cualquiera sea el nombre que se pueda utilizar, remitiéndose a las orientaciones del Vaticano II, el polo parece neto: ¿cómo debe la Iglesia cumplir hoy la función evangelizadora?

Lo importante en este punto es que no podemos sino plantearnos el problema. La solución no está a la vista como lo estará quizás, para los historiadores del siglo próximo. La Iglesia no ha optado; está por optar, o mejor todavía, está optando. Pero lo que no se ve es que esas opciones sean, al menos por el momento, uniformes. Razón de más para que tratemos de no incurrir en errores semejantes a los pasados —de los que vamos saliendo recién hoy—, que se cristalizaron en una indebida identificación de teoría y praxis, traducida esta última, por su total dependencia de

³ W. DEWAN, "*Potestas vere episcopalis*" au 1er. Concile du Vatican, en *L'Épiscopat et l'Église universelle* (Unam Sanctam 39), Cerf, Paris, 1961, 661-687, en particular las páginas 683 y 686 (intervención de Mons. Zinelli, Obispo de Treviso). Se podrá consultar en el mismo volumen el artículo de G. THILS sobre la "*Potestas ordinaria*", páginas 689-707, esp. 705-707.

la teoría, en una actitud estricta (régimen) o laxa (ministerio). Razón de más, sobre todo, para que indagemos seriamente los textos del Vaticano II a fin de encontrar los criterios que la Iglesia misma se ha dado conciente y oficialmente para enfrentar al problema que nos ocupa.

En efecto, el Concilio nos da elementos para encarar la situación, pues si, por una parte, el Vaticano II ha determinado importantes cuestiones doctrinales (en eclesiología, por ejemplo), ha mostrado sobre todo un modo nuevo y más conveniente de asumir nuestra actitud ante el mundo a evangelizar, y precisamente para evangelizarlo. Más allá de las doctrinas, tenemos una *norma de evangelización teórico-práctica*, consistente en una actitud de apertura leal hacia el mundo en el que, tanto en *doctrina* como en *gestos* concretos, el hombre debe reconocer los "*signos de los tiempos*" (el modo como Dios habla por el mundo de hoy), *discernidos e integrados* en la corriente vital de la Tradición eclesial plurisecular.

¿Cómo describir esa normatividad u orientación teórico-práctica? Trataremos de hacerlo ahora brevemente, mostrando la conexión con lo que antecede, dejando para más abajo la explicación detallada de lo que ahora enunciamos.

Para comenzar por lo más claro, digamos primero *negativamente* que el Concilio no nos orienta, creemos, hacia *ningún tipo de identificación abusiva de teoría y praxis*, ni en el sentido indicado anteriormente de un sometimiento de la acción a la doctrina, ni —menos aun— en la línea de una subordinación de la teoría a la praxis, como si la realidad práctica y sus exigencias constituyeran de por sí normas adecuadas de acción, y, más allá de esto y con menos razón todavía, en criterios de verdad teórica: lo que *se debe pensar y, quizás, creer*. El Concilio proporciona pues únicamente orientaciones teórico-prácticas que permitan ir encontrando criterios de acción, tanto en el campo doctrinal como en el de las opciones concretas, vividas cada una según sus exigencias propias y en leal apertura a la situación particular donde les toca encarnarse.

En segundo término, y para explicar mejor lo que creemos ser el aporte *positivo* del Concilio, agreguemos que esa orientación teórico-práctica del Vaticano II parece poder delimitarse de la manera siguiente: la Iglesia se *enfrenta* lealmente al mundo contemporáneo, tratando de *juzgar* los valores propios que lo caracterizan, para luego *asimilar*, en acto de discernimiento profundo, dichos valores a su vida propia. Esta distinción entre juz-

gar y asimilar nos parece capital ⁴. Ella será encarada más explícitamente en el párrafo siguiente, cuando entremos, desde este ángulo, en el análisis de las relaciones entre Medellín y Vaticano II.

B — Medellín y Vaticano II: el problema.

Luego de haber expuesto sumariamente nuestra apreciación sobre la perspectiva del Vaticano II, tenemos que preguntarnos: ¿se ubica el Documento de Medellín, que tan explícitamente pretende seguir al Concilio, en las auténticas perspectivas del mismo? Nuestra respuesta es, por el momento al menos y "salvo meliori iudicio", negativa o, si se quiere, muy reticente.

¿Por qué? Porque estimamos que Medellín no logra evitar el mismo tipo de errores cometidos a raíz de Trento y del Vaticano I, aunque lo hace bajo signo contrario. En efecto, la identificación abusiva de teoría y práctica se cristaliza esta vez en el *dominio de la teoría por la praxis*. El resultado, que iremos poniendo en evidencia, es una inevitable *laxitud doctrinal* en el orden de la evangelización, lo que es muchísimo más grave que todos los defectos prácticos que pudieran ocasionar Trento y el Vaticano I.

Para fundar esta aserción, cuyo carácter delicado no se nos escapa, debemos proceder metódicamente, investigando más en particular las características propias de los dos términos en comparación. Enfocaremos pues en primer lugar el Vaticano II, para luego volcarnos largamente sobre el Documento de Medellín.

⁴ Los matices introducidos por esta distinción no son por cierto originales. No hemos hecho sino inspirarnos de la tradición misma de la Iglesia, tal como resulta de estudios como el de R. HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes, Paris-Worcester (Mass.) U.S.A., 1962. Este admirable libro se estructura en base al doble aspecto mencionado: el juicio y la asimilación (p. 73). Y aunque fundamentalmente se concentra en mostrar sus consecuencias en el pensamiento agustiniano, toda la II parte de la obra, dedicada a ubicar a Agustín en la "tradición cristiana de la filosofía ecléctica" (pp. 71-190), permite captar la presencia y la trascendencia de esos dos puntos de vista en toda la tradición patristica. Así, un Tertuliano que en el orden del juicio será particularmente negativo (y a veces de manera muy penetrante, cf. p. 127, en la práctica no dejará de asimilar elementos concretos de la tradición filosófica. A la inversa, otros que en el orden del enjuiciamiento general y de principio pueden mostrarse más benévolos, son quizás, cuando llega el momento del esfuerzo de asimilación individual, mucho más reticentes. La misma evolución del Agustín joven al maduro no es sino la manifestación de esa bipolaridad en el enfrentamiento de la tradición cristiana con las distintas culturas históricas.

1) *Concilio Vaticano II*

Decíamos más arriba que la Iglesia, en este Concilio, ha pensado su misión evangelizadora en función de un acercamiento al mundo en un diálogo honesto que le permita oír y ser oída, ayudar y recibir ayuda, mediante el discernimiento, a la luz de la Tradición viva, de los “signos de los tiempos”, para mutuo enriquecimiento de Iglesia y mundo. Y que esa orientación parece tomar cuerpo en un doble momento capital: el *juzgar* los valores propios del mundo contemporáneo con que ella se enfrenta, y el esfuerzo por *asimilar*, en acto de discernimiento profundo dichos valores a su vida propia. Añadamos ahora que el Concilio Vaticano II, aunque traza esa orientación normativa, no la practica siempre ni en cada uno de los documentos en su totalidad.

Ilustremos esta afirmación con un ejemplo del mismo Concilio: lo que podríamos llamar la dialéctica entre “*Gaudium et Spes*” (citaremos GS) y la declaración sobre la libertad religiosa (citaremos DH).

Dos parecen ser los esquemas teóricos posibles de interpretación: o bien considerar a DH como un apéndice de GS, es decir, reducirlo a un aspecto particular de la visión general de las relaciones entre Iglesia y mundo ofrecida por GS, o bien oponer los dos documentos entre sí como si procediesen de dos ópticas diferentes, difícil y laboriosamente conciliables. Ambas interpretaciones exegéticas, creemos, se han dado. Las consecuencias en el primer caso derivan en una concepción *dualista* de GS: la temporalidad reconocida y aceptada, pero enfrentada a la misión religiosa de la Iglesia; en el segundo esquema se concluye, en cambio, en una afirmación *monista*. Sólo GS daría un enfoque satisfactorio de perfecta unidad entre sagrado y profano, temporal y religioso, mientras DH constituiría, en su elaboración insatisfactoriamente conciliadora, un resabio mal avenido de cierta mentalidad arcaica que lucha por no asimilar los elementos modernos.

En verdad, ninguno de los esquemas es aceptable. Pensamos que la verdad exegética y teológica está en otra dirección.

Mientras GS, a la luz de la categoría de “signos de los tiempos”, *detecta* algunos de ellos y los *juzga en sí mismos* como dignos de ser reconocidos y estimados, DH, en un momento ulterior, no se limita a detectar y a juzgar sino que *discierne* ese signo específico de la libertad religiosa, expresión de la dignidad humana, tratando de *asimilarlo* a la luz de la Tradición viva, entroncándolo en el *cuerpo total del depósito* eclesial cristiano. No es el juicio sobre el valor particular, o no valor, de ciertos hechos que se detectan como signos de los tiempos, sino el ver cómo, en un signo concreto, algunos elementos se concilian (transformándose si es necesario)

con la Tradición viva, al entrar en ella como en un todo que vive vida propia ⁵.

A esta luz se esclarece, creemos, lo arriba expresado sobre la actitud normativa teórico-práctica del Vaticano II: la Iglesia, lealmente enfrentada al mundo contemporáneo, trata de juzgar sus valores típicos y de asimilarlos en profundidad a su propia riqueza.

2) Medellín

Sobre la base de lo explicado, podemos abocarnos a nuestro problema: ¿cómo ubicar a Medellín en la perspectiva del Vaticano? Una simple lectura del Documento parece autorizar las siguientes conclusiones de orden general:

- a) de modo *negativo*, en cuanto no adopta la perspectiva doctrinal de Trento y el Vaticano I, se puede decir que Medellín tiene la impronta del Vaticano II.
- b) ¿estaríamos sin embargo fundados en afirmar sin más que la perspectiva *positiva* elegida es la del Vaticano II, vale decir, la de una orientación teórico-práctica que encarrile el trabajo de discernimiento profundo de los "signos de los tiempos" contemporáneos?

⁵ Lo que deseamos expresar mediante esa distinción es que, aunque GS ofrezca un gran *fresco de valores contemporáneos* que la Iglesia se complace en detectar y reconocer como dignos de ser tenidos en consideración y respeto, no sería exacto pretender atribuirle un *esfuerzo concreto de asimilación teológica a su depósito tradicional*. Esa tarea individual y determinada no es del cómputo de GS que, a nuestro parecer, sólo abre generosamente el ámbito de las *aspiraciones* propias a realizar hoy por la Iglesia frente al mundo contemporáneo. Ilustraremos esta posición mediante otro ejemplo claro y candente: la cuestión matrimonial, encarada tanto en GS como en "Humanæ vitæ". Mientras en el capítulo 1 de la Parte II de GS se habla de "dignitate matrimonii et familiae fovenda", poniendo de relieve, es decir, detectando toda una serie de valores enaltecidos por el mundo contemporáneo (en especial el aspecto personal de la unión conyugal (n. 49) y todo lo que de él deriva), la forma concreta de asimilar esos elementos, bajo un ángulo determinado, a la Tradición teológica en la materia no se produjo sino en la "Humanæ vitæ", *culminando con un rechazo*. Es decir, la Iglesia *no asimiló de hecho el modo concreto como el mundo contemporáneo piensa y vive esos valores* en nuestra coyuntura, sin renunciar con todo a su excelente aspiración de poder llegar a integrarlos algún día en conformidad —de manera homogénea diríamos en lenguaje técnico— con su doctrina tradicional, que se verá así enriquecida, pero de manera plenamente armoniosa. Por donde se verá el sentido y la importancia de la distinción que empleamos, así como la necesidad de tenerla en cuenta para situar claramente actitudes de la Iglesia que podrían parecer, a primera vista, paradójicas por no decir contradictorias.

Estamos más bien persuadidos de lo contrario. El mismo *método* de trabajo elegido, reflejado claramente en la estructura misma de los documentos, parece manifestar una actitud tal que, partiendo de lo *concreto*, encuentra en ello la *norma* a la luz de la cual ir *iluminando los principios de fe para*, en un tercer momento, *aplicarlos* a las conclusiones pastorales, que difícilmente escapan así a la opción singular concreta determinada en todos los campos invocados, desde el político hasta el económico social. Y ello en virtud de la fe cristiana, pero en cuanto iluminada, es decir, normada de hecho por las exigencias concretas preliminares.

Para convencernos de lo que antecede, preguntémosnos: ¿la Iglesia de América latina es invitada, en Medellín, a discernir y a estimular las grandes *aspiraciones* de la humanidad contemporánea reflejadas en su continente, o bien, además de eso y más específicamente, a emprender una *tarea concreta*, en unión con ciertas fuerzas que promueven esas aspiraciones a su manera, por vías determinadas, lo que supone *optar* por personas, grupos, medios de acción. . . específicos, en una palabra, entrar en una acción política determinada? No creemos que los redactores del Documento se hayan planteado las cosas así. En verdad, hay textos que juegan en uno u otro sentido⁶, aunque, en la práctica, algunos intérpretes de Medellín encarrilan su acción en el segundo sentido indicado. Sea de esto lo que fuere, pensamos tener derecho a cuestionarnos con libertad si los redactores del Documento, aun sin establecer netamente la distinción arriba indicada entre aspiración y tarea, no han pretendido encuadrar el Documento dentro de un impulso decidido y nada ambiguo hacia determinadas opciones temporales. Algunos de los textos más capitales parecen indicarlo, en especial II,3,1,764 y X,2,3,786 (citados en la nota 6). Si así fuera, creemos que Medellín podría exceder la posición comenzada por la Iglesia en el Vaticano II, planteando por lo mismo un serio problema en cuanto a la interpretación, al alcance y a la normatividad del Documento. Por supuesto, se trata sólo de interrogantes que nos permitimos abrir y que otros más competentes que nosotros, a comenzar por los miembros jerárquicos que firmaron el Documento, podrán contribuir a esclarecer.

De cualquier manera, sólo una reflexión sobre ciertas categorías teológicas básicas en la declaración episcopal nos ayudará a ver la ubicación y el sentido en que debe orientarse la exégesis del texto, y la interacción que praxis y teoría tienen en él. A ese aspecto dedicaremos ahora muy particularmente nuestra atención y nuestro esfuerzo.

⁶ Citaremos el Documento de Medellín de acuerdo al texto publicado por la revista *Criterio*, N° 1558 (24-X-1968). Entendemos que la revisión de la Santa Sede, posterior a dicha publicación, no afecta esencialmente al

II — *Categorías teológicas.*

El reiterado acento en la coyuntura histórica de América latina no sólo da la pauta del espíritu de los redactores del Docu-

texto. En cuanto al modo de citar, seguiremos la numeración del Documento. Los números romanos designan cada uno de los 16 textos presentados, y los árabes las divisiones y subdivisiones en el interior de cada texto básico. Terminaremos añadiendo el número de la página de la edición Criterio. Así, por ej.: I,3.1.1.c), 759, significa: I(Justicia), 3(Proyecciones de pastoral social), 3.1.(Orientación del cambio social), 3.1.1.(el primer párrafo de 3.1), 3.1.1.c) (el apartado c) dedicado a "Empresas y economía". Todo ello se encuentra en la página 759.

Textos: a) sobre las *aspiraciones*:

I,3.1.2,760: "Con la lucidez que surge del conocimiento del hombre y de sus *aspiraciones*, debemos reafirmar...".

II,1.1,762: todo el número debe ser leído atentamente. Se verá que se refiere a una "situación de injusticia... que (expresa) una situación de pecado" en cuanto constituye una amenaza real para la gran aspiración del hombre a la paz. En la medida en que no se consideran (aunque se reconozcan) "los esfuerzos positivos" existentes para lograr "una sociedad más justa", y se admita la existencia en nuestro continente de "causas naturales difíciles de superar" para aliviar la miseria, es claro que los elementos concretos para enfrentar una tarea podrán ser estimados, pero no se encara la tarea misma en cuestión, es decir esos "esfuerzos positivos" para lograr una sociedad más justa.

II,1.2.3,762: "...las desigualdades excesivas impiden sistemáticamente la satisfacción de las *legítimas aspiraciones* de los sectores postergados".

II,2.1.1,763: "(La paz) supone y exige la instauración de un orden justo en el que los hombres puedan realizarse como hombres, en donde su dignidad sea respetada, sus *legítimas aspiraciones satisfechas*...".

VII,3.2.2.b),778: "...ruega a las Jerarquías locales... valorar antes que condenar indiscriminadamente las nobles motivaciones y las *justas aspiraciones* (de la juventud universitaria) muchas veces contenidas en sus inquietudes y protestas...".

VIII,3.1,780: "Las situaciones históricas y las *aspiraciones auténticamente humanas* forman parte indispensable del contenido de la catequesis...".

XI,2.4.c),789: "Pero en el orden económico y social, y *principalmente en el orden político*, en donde se presentan *diversas opciones concretas*, al sacerdote como tal *no le incumbe directamente* la decisión, ni el liderazgo, ni tampoco la estructuración de soluciones".

b) sobre la *tarea*:

Introducción,3,757: "No ha dejado de ser esta la hora de la palabra, pero se ha tornado, con dramática urgencia, la *hora de la acción*. Es el momento de inventar con imaginación creadora la *acción que corresponde realizar*...".

IV,2.2,770: "En cuanto servidora de todos los hombres, la Iglesia busca *colaborar* mediante sus miembros, especialmente laicos, *en las tareas de pro-*

mento sino que orienta la elección de cierto número de conceptos o nociones que, al ser refrendadas por miembros de un episcopado continental, adquieren derecho de ciudadanía en el terreno teoló-

moción cultural humana, en todas las formas que interesan a la sociedad".

V,1.5,773: "(Los jóvenes) esperan de los pastores no sólo que difundan principios doctrinales sino que los corroboren con *actitudes y realizaciones concretas*".

Citamos ahora tres textos capitales, los más decisivos e ilustrativos quizás de cuantos podrían ser referidos para mostrar la actitud de fondo de los redactores del Documento.

(1) II,3.1,764: "...Creemos que el Episcopado Lationamericano no puede eximirse de *asumir responsabilidades bien concretas*. Porque *crear un orden social justo*, sin el cual la paz es ilusoria, es una *tarea eminentemente cristiana*". Sin embargo, las líneas siguientes, a las que remitimos al lector, hablan de "educar las conciencias, inspirar, estimular y ayudar a orientar", lo que evidentemente ni basta ni es lo específico de una tarea para "*crear un orden social justo*".

Cf., en ese mismo sentido: I,3,759: "Nuestra misión pastoral es *esencialmente un servicio de inspiración y de educación de las conciencias de los creyentes, para ayudarles a percibir* las responsabilidades de su fe, en su vida personal y en su vida social. Esta II Conferencia Episcopal señala las exigencias más importantes, teniendo en cuenta el juicio de valor que, sobre la situación económica y social del mundo de hoy, han hecho ya los últimos documentos del magisterio y que en el continente americano tienen plena vigencia".

No puede dejar de constatarse pues una cierta oscilación en el pensamiento de los autores del Documento, debida a nuestro parecer a cierta falta de claridad con relación a la materia tratada y al modo de tratarla. Cf. lo que se dice en el texto sobre "aspiración" y "tarea".

(2) X,2.3,786: "Lo típicamente laical está constituido en efecto por el compromiso en el mundo... Ahora bien: *comprometerse es ratificar activamente la solidaridad* en que todo hombre se halla inmerso, *asumiendo tareas de promoción humana en la línea de un determinado proyecto social*."

El *compromiso así entendido*, debe estar marcado en América Latina por las *circunstancias peculiares de su momento histórico presente, por un signo de liberación, de humanización y de desarrollo*". Texto de una elocuencia acabada, no desmentida por el recurso que, líneas más abajo y citando a GS y PP, se hace a la "autonomía" (¿?) del laico.

(3) XIV,3.4,799: "Queremos que nuestra Iglesia latinoamericana... esté presente en *la vida y las tareas temporales*, reflejando la luz de Cristo, presente en la construcción del mundo". Texto igualmente ambiguo, pues, o bien la Iglesia refleja a Cristo presente en la construcción del mundo como pura "luz" orientadora de las conciencias, en cuyo caso caemos en la objeción expuesta en el texto anterior (1), o bien la Iglesia está presente construyendo el mundo activamente como lo hace el Señor, sentido que, salvo error, incide en las acciones temporales concretas de todo orden que están desti-

gico. Estas categorías nos parecen *dependen* de la expresión "signos de los tiempos", *condensarse* en la de "liberación" y *multiplicarse* en otras tantas que, abarcando los campos de la antropología, la cristología y la moral, dan relieve a los nuevos aspectos en que el hombre latinoamericano debe hoy pensar y vivir su existencia cristiana ⁷.

nadas a crear un orden justo. Que Cristo, dado su señorío sobre la creación actúa de este modo a través de los hombres, no cabe duda. Pero si otro tanto ocurre con la Iglesia, ¿cómo afirmar que se reconoce todo el valor y la *autonomía que tienen las tareas temporales*? A los autores les toca responder qué idea se hacen de la misión de servicio de la Iglesia, a la cual aluden.

Esta misma ambigüedad está presente en casi todos los textos, incluso en aquellos que hemos citado parcialmente.

⁷ Textos:

a) sobre los *signos de los tiempos*:

Introducción, 4,757: "No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación"; cf. *ibid.* 5.

V,3.1,774: "La Iglesia... quiere auscultar atentamente las actitudes de los jóvenes que son manifestación de los signos de los tiempos...".

VII,2.2,778: "... los "signos de los tiempos", que en nuestro continente se expresan sobre todo en el orden social, constituyen un "lugar teológico" e interpelaciones de Dios".

VIII,3.1,780: sin usar la expresión, el contenido, referido a "las situaciones históricas y las aspiraciones auténticamente humanas", es el mismo; *ibid.* 3.7,781: refiriéndose a los medios de comunicación que promueven la cultura universal de la imagen: "Este es un signo de los tiempos".

X,3.1,786: "...se los dotará (a los movimientos laicos) de una coordinación adecuada y de una pedagogía basada en el discernimiento de los signos de los tiempos en la trama de los acontecimientos".

XI,4.1,790: "Reflexionaremos juntos (los presbíteros) apoyándonos en el don de Dios para discernir los signos de los tiempos".

XIII,3.6.1,796: "Procúrese en el seminario una reflexión continua sobre la realidad que vivimos, a fin de que se sepan interpretar los signos de los tiempos, y se creen actitudes y mentalidad pastorales adecuadas". Cf. *ibid.* 3.1.1, 795, sin citar la expresión, el mismo contenido, algo más explicitado en el orden del discernimiento.

XV,3.2.3.b),802: "Reflexión teológica sobre la realidad detectada", como exigencia de la acción pastoral planificada.

XVI,2.5,808: "...interpretando los hechos a la luz del pensamiento cristiano" a través de los medios de comunicación social.

b) sobre la *liberación*:

Introducción, 4,757: "...estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de

Una enumeración seguida y atenta de estas categorías no deja de plantear problemas. No, en verdad, porque pretenda realizar una adecuación o reexpresión del mensaje de salvación al hombre

liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva".

I,2.1,758: "Es el mismo Dios quien... envía a su Hijo para que, hecho Carne, venga a *liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que le tiene sujeto el pecado*, el hambre, la miseria, la opresión y la ignorancia, en una palabra, la injusticia y el odio, que tienen su origen en el egoísmo humano. Pero para nuestra *verdadera liberación*, todos los hombres necesitamos una profunda conversión a fin de que llegue a nosotros el "Reino de justicia, de amor y de paz..."; ib.2.2,759: "En la historia de la salvación toda la obra divina es una acción de *promoción y de liberación humana*, que tiene como único móvil el amor" ... que "es también el dinamismo que debe mover a los cristianos a *realizar la justicia en el mundo*, teniendo como fundamento la verdad y como signo la libertad"; ib.2.3,759: "Creemos que el amor a Cristo a nuestros hermanos será no sólo la *gran fuerza liberadora de la injusticia y la opresión*; sino la *inspiradora de la justicia social, entendida como concepción de vida y como impulso hacia el desarrollo integral* de nuestros pueblos".

II,1.4,763: "...el *proceso de integración*, bien entendido, se presenta como una necesidad imperiosa para la América Latina... La integración, en efecto, *no es un proceso exclusivamente económico*; se presenta más bien con amplias dimensiones que abrazan al *hombre totalmente considerado*: social, político, cultural, religioso, racial, etcétera".

IV,2.2,770: "Como *toda liberación es ya un anticipo de la plena redención de Cristo*, la Iglesia de América Latina se siente particularmente solidaria de todo esfuerzo educativo tendiente a liberar a nuestro pueblo".

VIII,3.1,780: "...la catequesis actual debe asumir totalmente las angustias y esperanzas del hombre de hoy, a fin de ofrecerle las *posibilidades de una liberación plena, las riquezas de una salvación integral* en Cristo, el Señor".

IX,2.2,783: "En el momento actual de nuestro continente, ... ciertas actividades humanas representan una importancia vital para el futuro... (entre ellas están) la *promoción humana y todo lo que está o pueda ponerse a su servicio*: la educación, la evangelización y las diversas formas de acción apostólica".

X,1.2,785: "...la toma de conciencia de esta misma situación (de sub-desarrollo)... provoca en amplios sectores de la población latinoamericana actitudes de protesta y aspiraciones de *liberación, desarrollo y justicia social*".

X,2.3,786: "...comprometerse es ratificar activamente la solidaridad en que todo hombre se halla inmerso, asumiendo *tareas de promoción humana en la línea de un determinado proyecto social*. El compromiso así entendido, debe estar enmarcado en América Latina por las circunstancias

de hoy⁸, sino porque, pretendiendo realizar esto en plena fidelidad a la Tradición⁹, lleva sin embargo a desplazar los acentos de tal manera que trae aparejada, sea una ambigüedad inquietante en algunas verdades de la fe, sea ciertas omisiones o lagunas relativas a aspectos absolutamente esenciales del cristianismo¹⁰.

peculiares de su momento histórico y presente, por un *signo de liberación, de humanización y de desarrollo*".

XI,2.4.a),789: "...una viva dimensión misionera que le haga (al sacerdote) poner sus preocupaciones ministeriales al *servicio del mundo con su grandioso devenir* y sus humillantes pecados..."; ib.c): "Para promover el *desarrollo integral* del hombre formará y animará a los laicos a participar activamente con conciencia cristiana en la *técnica y la elaboración del progreso*".

XIV,2.3,798: "Cristo Nuestro Salvador... centró su misión en el *anuncio a los pobres de su liberación* y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres"; ib.3.2: "La *promoción humana ha de ser la línea de nuestra acción en favor del pobre*, de manera que respetemos a su dignidad personal y le enseñemos a ayudarse a sí mismo".

XV,3.1.1,800: "La comunidad cristiana de base... es... foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de *promoción humana y desarrollo*".

XVI,2.1,803: "...la confiada esperanza de que (los medios de comunicación social) contribuirán cada vez más a la *promoción humana y cristiana del continente*".

⁸ VIII,4.3,782: "No basta pues repetir o explicar el mensaje. Sino que hay que *re-expresar incesantemente, de nuevas maneras*, el Evangelio en relación con las formas de existencia del hombre, teniendo en cuenta los ambientes humanos éticos y culturales y guardando siempre la *fidelidad a la palabra revelada*"; ib.4.4: todos han de trabajar en conjunto para "proponer formas *nuevas de palabra y de acción*"; ib.5.11: "*Adaptar el lenguaje eclesial al hombre de hoy, salvando la integridad del mensaje*". CF. ib. 2.2 y 3.1,780.

⁹ Cf. los textos citados en la nota anterior VIII,4.3 y 5.11. Agregar 5.3: "Guardar *fidelidad al mensaje revelado* encarnado en los hechos actuales", y XIII,3.1.1.b),795: Para interpretar las situaciones se necesita "una *constante confrontación con las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia*. Con el mismo fin, parece necesario desarrollar una *fuerte pasión por la verdad*, y una disposición habitual para defenderse de la unilateralidad por medio de una búsqueda y verificación comunitaria".

¹⁰ No queremos ni pensamos ofender a nadie al preguntarnos si los redactores del Documento no han sido, en algún modo, víctimas de ciertas actitudes que temen en los demás:

A — *Liberación*

Comencemos por la categoría de “liberación”. La simple *lectura* de los textos muestra que, acompañada o no de sus habituales sinónimos “promoción”, “integración” (que ponen quizás de relieve aspectos más positivos de la misma realidad a que se aspira), esta categoría está en el Documento estrechamente unida a la misión evangelizadora de la Iglesia en América latina.

El problema que se plantea es el siguiente: ¿qué relación exacta guardan esos dos términos? ¿Evangelización y liberación se identifican? ¿Son diversas? ¿Adecuada o inadecuadamente?

Estos nos conduce a un *análisis* más riguroso de los textos con el fin de penetrar en el sentido auténtico de la categoría.

Para ello procederemos por partes. Trataremos primeramente de centrarnos en el contenido de la “liberación” para cernir en lo posible la compleja red de problemas que plantea. En un segundo momento, y en conexión con lo que antecede veremos un cierto número de afirmaciones genéricas que orientan hacia la visión de fondo que respalda a nuestra categoría, y, en fin, haremos hincapié en unos textos claves que permiten, creemos, encuadrar el problema de manera decisiva.

1) *El contenido*

Es necesario tener en cuenta un cierto número de elementos para percibirlo en toda su complejidad.

No hay duda de que, en una primera aproximación, “liberación” significa el aspecto negativo del desarrollo del hombre, vale

VII,1.3.3,778: “Los revolucionarios tienden a *identificar unilateralmente la fe con la responsabilidad social*. Poseen un sentido muy vivo del servicio para con el prójimo, a la vez que experimentan dificultades en la relación personal con Dios trascendente en la expresión litúrgica de la fe. Dentro de estos grupos se da con más frecuencia una *crisis de fe...*”

XI,1.5.a),788: “Existe, ante todo, un *peligro para la misma fe* del presbítero de hoy... Cabe señalar principalmente cierta superficialidad en la formación mental y una *inseguridad doctrinal ocasionada, tanto por el imperante relativismo ideológico y por cierta desorientación teológica, cuanto por los actuales avances*, sobre todo de las ciencias antropológicas y de las ciencias de la Revelación...”

XIII,3.2,795: “Cúidese la *firmeza doctrinal ante una tendencia de novedades* no suficientemente fundamentadas”.

decir, la emancipación de todas las injusticias y opresiones. Incluye sin embargo, en un segundo momento, todo lo positivo que encierran los términos de “promoción” e “integración”. Es el desarrollo integral del hombre, y de los pueblos, el que se busca: social, político, cultural, religioso, racial, etc.

Preguntándonos, en tercera instancia, qué relación u orden existe entre estos elementos del desarrollo integral, nos encontramos con una asección significativa. En efecto, el texto IX,2.2,783 (citado en la nota 7,b) declara que entre las actividades vitalmente importantes para el futuro se encuentran la *promoción humana y todo lo que está o puede ponerse a su servicio*, y, además, la educación, la *evangelización y las diversas formas de acción apostólica*. Este texto afirma al menos que, en el futuro inmediato, la evangelización deberá marchar de la mano de la promoción humana. ¿Será excesivo concluir que se insinúa entre ellos una relación más estrecha? Quedémonos por el momento con el interrogante.

En cuarto lugar, y siempre tratando de indagar la naturaleza de las relaciones entre los elementos integrantes del desarrollo-liberación, otros textos dicen: *no confundimos progreso temporal y Reino de Dios*, pero, “sin embargo el primero. . . interesa en gran medida al Reino de Dios”¹¹, agregando más adelante que, “en la búsqueda de la relación debemos evitar el *dualismo que separa las tareas temporales de la santificación*”¹². En su tenor *negativo*, estas asecciones *excluyen* tanto la *identificación* (postura monista) como la *separación* (postura dualista) entre progreso temporal

¹¹ 1,2.3,759, citando GS,n.39.

¹² Cf. en esa línea: VIII,2.1,780: “*Sin caer en confusiones o en identificaciones simplistas*, se debe manifestar siempre la *unidad profunda* que existe entre el proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre. . . *Excluyendo así toda dicotomía o dualismo en el cristiano*, la catequesis prepara la realización progresiva del pueblo de Dios hacia su cumplimiento escatológico, que tiene ahora su expresión en la liturgia”; ib.5.2,782: “*Evitar toda dicotomía o dualismo entre lo natural y lo sobrenatural*”. Cómo evitar caer en “*confusiones simplistas*” o en “*identificaciones unilaterales*” a la manera de los revolucionarios (VII.1.3,778), afirmando al mismo tiempo la exclusión de todo dualismo o dicotomía entre natural y sobrenatural, entre salvación e historia humana, es algo que necesita ser urgente y rigurosamente aclarado, y no simplemente afirmado. En este asunto, gravísimo entre todos, las exigencias de un documento pastoral lo reclaman incondicionalmente, porque sabemos muy bien que los que caen en las simplificaciones, lo hacen precisamente *porque* quieren a toda costa evitar actitudes dualistas.

y Reino de Dios. En su acento *positivo*, son mucho menos rigurosas y se limitan a *urgir el interés* que lo temporal presenta para la santificación. Este texto, por lo mismo, plantea más problemas de los que resuelve. En efecto, los dos elementos indicados, ¿son homogéneos o heterogéneos entre sí? Cualquiera sea la respuesta ella no se sigue de la mera afirmación de la no-identificación y de la no-separación. Uno es invitado, por lo mismo, a seguir preguntándose: ¿Reino de Dios y progreso temporal deben considerarse como medios para servir a la promoción humana o se identifican con la promoción humana (total o parcialmente)? ¿O habrá que pensar, más bien, que la promoción se ordena al Reino de Dios, lo que constituiría el supuesto indispensable (pero en ninguna manera evidente) de la inteligencia de estos textos?

El lector imparcial queda pues más desconcertado que iluminado frente a la red de interrogantes que plantea un primer esfuerzo de penetración del contenido de la "liberación", en cuanto se pretende superar las aserciones más rudimentarias.

Trataremos pues de seguir metódicamente nuestro proyecto de elucidar esta categoría recurriendo a otros elementos.

2) *Afirmaciones generales*

Se puede fácilmente encontrar en el Documento un cierto número de aserciones genéricas y no enteramente claras, que oscilan entre un acento que favorece la postura evangelizadora de tipo *monista*¹³, afirmando lo que parece ser la perfecta homogeneidad entre natural y sobrenatural, temporalidad y cristianismo, y, por otra parte, un intento de *no reducir* la acción cristiana a la acción temporal liberadora¹⁴.

¹³ A los textos citados en las notas 11 y 12 agregar también XI,1.5.b), 788: "*La superación de la dicotomía entre la Iglesia y el mundo y la necesidad de una mayor presencia de la fe en los valores temporales, exige la adopción de nuevas formas de espiritualidad según las orientaciones del Vaticano II*". Texto, en sí mismo, muy general y sin dificultad de interpretación, pero que debe ser enmarcado en el contexto de los otros que condenan toda forma de dualismo como digna de ser excluida de la conducta y del pensamiento cristiano.

¹⁴ Leer:

VII,2.4,778: "*La evangelización de que venimos hablando debe explicar los valores de justicia y fraternidad, contenidos en las aspiraciones de nuestros pueblos, en una perspectiva escatológica*".

VIII,3.2,780: "*Es tarea de la catequesis ayudar a la evolución integral del hombre, dándole su auténtico sentido cristiano, promoviendo su motivación en los catequizados y orientándola para que sea fiel al Evangelio*".

X,2.4,786: "Por mediación de la conciencia, la *fe* —que opera por la caridad— *está presente* en el compromiso temporal del laico como *motivación, iluminación y perspectiva escatológica que da su sentido integral a los valores de dignidad humana, unión fraternal y libertad, que volveremos a encontrar limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados* en el Día del Señor" (inspirado en *Lumen Gentium*, n.39).

XI,2.4.b),789: "En esta tarea (de desarrollo) corresponde al sacerdote un papel específico e indispensable. *El no es meramente un promotor del progreso humano.* Descubriendo el sentido de los valores temporales, deberá procurar conseguir la *"síntesis del esfuerzo humano... con los valores religiosos, bajo cuya altísima jerarquía todo coopera a la gloria de Dios"* cita de GS, n.43.

XII,1.3,791: "...el religioso ha de ser signo de que el pueblo de Dios *no tiene una ciudadanía permanente en este mundo, sino que busca la futura; ...el estado religioso... da un testimonio de la vida nueva y eterna conseguida por la Redención de Cristo y preanuncia la Resurrección futura... testimonio de que el mundo no puede ser transfigurado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las Bienaventuranzas*". Este texto, tomado de *Lumen Gentium* n.44 y n.31, es quizás el más claro en mantener la especificidad de lo cristiano a través de la excelencia especial del estado religioso. Pero, ¿no caemos así en un inevitable dualismo?

XIV,3.4,799: afirmación de la autonomía de las tareas temporales: "sirviéndolas no queremos desvirtuarlas ni desviarlas de sus propios fines". Así escueta, esta frase expone simplemente la posición dualista tradicional. Injertada en su contexto, crea todo tipo de problemas de interpretación: cf. nuestra nota 6,b).

XV,2.1,800: "Toda revisión de las estructuras eclesiales... debe hacerse, por cierto, para satisfacer las exigencias de las situaciones históricas concretas, pero también con *los ojos puestos en la naturaleza de la Iglesia*".

3) *Textos claves*

Más en particular, ciertos textos ofrecen, algunos a la manera de declaración de principio, una *visión unitaria* de tipo monista. No ciertamente en el sentido anteriormente excluido de una identificación entre progreso y cristianismo, temporalidad y santificación, sino porque insisten bajo diversos aspectos en la unidad de ambos aspectos, de manera que en ningún momento parece percibirse la necesidad de una ruptura, de una violencia, de una heterogeneidad, de una novedad radical de valores, al ir pasando de unos elementos a los otros, de una etapa a la otra. La marcha progresiva hacia la promoción integral parece así coincidir o desembocar ineluctablemente en la plena redención¹⁵.

¹⁵ Releer los textos citados en la nota 7 b).

Procedamos metódica y gradualmente:

A — VIII (Catequesis), 3.1,780: “Las situaciones históricas y las aspiraciones auténticamente humanas forman *parte indispensable del contenido de la catequesis* y deben ser *interpretadas seriamente, dentro de su contexto actual*, a la luz de las experiencias vivenciales del Pueblo de Israel, de Cristo, y de la comunidad eclesial. . .”.

Primera constatación: la liberación plena (de la que se habla en el párrafo anterior del mismo texto citado), resumen de las aspiraciones auténticamente humanas del hombre actual, es un elemento *indispensable* de la catequesis, y por lo mismo de la evangelización. Indispensable equivale a *necesario*, necesidad que, o bien puede interpretarse como condición “*sine qua non*” (indispensable), o bien, más allá, como parte integrante del contenido. A ese respecto, notemos que el párrafo anterior del citado habla de liberación plena y de salvación integral en el mismo contexto.

B — X (Laicos), 2.5,786: “. . .al ser asumido este compromiso (temporal) en el dinamismo de la fe y de la caridad, adquiere en sí mismo un valor que coincide con el testimonio cristiano. La evangelización del laico, en esta perspectiva, no es más que la *explicitación o la proclamación del sentido trascendente* de este testimonio”.

Segunda constatación: la evangelización, al menos en el laico, no es sino la explicitación, a la luz de la fe, del sentido trascendente (o integral, según X,2.4) del compromiso temporal. En otros términos, los valores humanos sobre los que versa el compromiso terreno tienen un sentido integral que sólo se descubre por la fe, pero, a su vez, ésta no hace sino *explicitar*, es decir, proclamar lo que está ya implícito en los mismos valores temporales. Ninguna dificultad parece entonces haber en que éstos *integren* la evangelización (o catequesis). El valor de testimonio cristiano, que adquiere el compromiso por la mediación de la conciencia y de la fe, se reduce a iluminar la motivación y la perspectiva escatológicas que son propias del mismo compromiso.

C — XI (Sacerdotes), 2.4.b),789: “En esta tarea (acelerar el proceso de desarrollo) corresponde al sacerdote un papel específico e indispensable. El *no es meramente un promotor del progreso humano*.

Descubriendo el sentido de los valores temporales, deberá procurar conseguir la “síntesis del esfuerzo humano... con los valores religiosos, bajo cuya altísima jerarquía todo coopera a la gloria de Dios”.

Este texto debe ser examinado en conexión con el anterior, ya que, al marcar la diferencia específica de la función sacerdotal, lo hace en términos relativos a la acción evangelizadora, tal como la vimos presentada en el otro texto.

El sacerdote, se dice, debe establecer la síntesis entre valores temporales y valores religiosos. Ahora bien, como debe suponerse que los valores temporales son considerados incluso en su dimensión escatológica específicamente cristiana —cuyo descubrimiento o explicitación son, según vimos, tarea específica del laico—, el papel original del sacerdote será hacer la síntesis mencionada añadiendo a la serie de valores lo propiamente religioso, fundado evidentemente en la revelación de Cristo. Creemos que este es el sentido obvio del texto, pues si se pretendiera que los valores religiosos sólo descubren el sentido profundo e integral de lo temporal, no habría ya diferencia entre el papel del laico y el del sacerdote.

Dada pues la interpretación propuesta, constatamos sin embargo que queda todavía por esclarecer debidamente el paso dinámico de unos valores a otros. El cristianismo sería en verdad la síntesis de todos ellos, según un orden en el cual la más alta jerarquía es ocupada por lo religioso que acaba de ordenar todo a la gloria de Dios, pero, preguntamos, ¿cómo se va pasando de unos a otros, qué relación dinámica mantienen entre sí, hay entre ellos alguna ruptura, alguna violencia, alguna heterogeneidad?...; ¿o la comunicación entre ellos se realiza sin interrupciones bruscas (al menos en principio, si no en las condiciones concretas de los hombres), en una marcha serena que conecta lo temporal con lo religioso, lo natural y lo sobrenatural, lo material y lo espiritual?...

Sobre esto, el texto aludido no aclara el panorama. Y sin embargo es el punto clave donde se juega, en última instancia, el problema arriba mencionado de la visión monista o dualista del Documento. Tratemos pues de ir más adelante.

D — INTRODUCCION, 4,757: *“Progresivamente ese dinamismo (de transformación y de desarrollo) lo lleva (al hombre) hacia el dominio de la naturaleza, hacia una más profunda personalización y cohesión fraternal y también hacia un encuentro con Aquel que ratifica, purifica y ahonda los valores logrados por el esfuerzo humano”*.

Encontramos finalmente un texto claro y decisivo. No en vano está encuadrado en la Introducción, dando así el clima y el tono del Documento, y sugiriendo de alguna manera la orientación a seguir en la exégesis de los textos. Procederemos por lo tanto más lentamente y con mayor detenimiento a indagar el sentido del texto y los problemas que plantea.

Supuesta la primera parte de la aserción, como evidente, a saber que el dinamismo del desarrollo lleva al hombre hacia un dominio mayor de la naturaleza, nos detendremos en las dos partes restantes que se ubican en un nivel netamente humano:

natural y sobrenatural¹⁶.

1/ ¿Lleva el desarrollo hacia una más profunda personalización y clima fraternal?

Al encarar este problema primeramente desde el solo ángulo racional, a la luz de las experiencias históricas de la humanidad, semejante aserción se nos antoja, al menos discutible; además particularmente desde las dos últimas guerras, ha sido ciertamente objeto de apasionada discusión e impugnación. Por otra parte, ¿no la contradice la misma realidad actual que ve a los países más desarrollados enfrentados al terrible espectro de la destrucción? ¿No se confunde en última instancia evolución técnica y progreso del hombre como tal, es decir, no sólo como ser inteligente sino como dotado de responsabilidad moral en su obrar?

Se dirá seguramente que el Documento lo ha expresado, al menos en algunos textos donde habla de una especie de mediación

¹⁶ Cf. en la misma introducción los números 5,757: "No podemos... dejar de sentir la presencia de Dios, que quiere *salvar al hombre entero*, alma y cuerpo"; 6,757/8: "...no podemos dejar de *sentir su paso que salva, cuando se da "el verdadero desarrollo, que es el paso para cada uno y para todos de condiciones de vida menos humanas y condiciones más humanas. Menos humanas: ..."*. Esta última parte es el comienzo de una larga cita del famoso párrafo de la "Populorum progressio" (nn.20-21) donde Pablo VI va enumerando la jerarquía de dichas condiciones. Pero dicho texto pontificio, al que podrían agregarse otros de la misma encíclica (por ej. los nn. 34 y 42), no está, creemos, exactamente en la misma perspectiva del párrafo mencionado de Medellín. En efecto, una cosa es enumerar en su progresión jerárquica una serie de condiciones de vida, y otra afirmar que el paso o tránsito de una de esas condiciones a las siguientes, es obra de un dinamismo progresivo que se llama desarrollo, o voluntad de desarrollo. Ahora bien, esa es, salvo error, la posición del Documento de Medellín. Nosotros pensamos, como lo decimos en el texto, que ni el desarrollo ni la voluntad de transformación bastan para desembocar progresivamente en condiciones de vida más humanas, y mucho menos en un encuentro con "Aquel que ratifica, purifica y ahonda los valores logrados por el esfuerzo humano". Porque, aunque dicha frase podría ser bien entendida, parece difícil salvarla en tal contexto. Dios en verdad no tiene necesidad de dichos esfuerzos para encontrarse con nosotros ni el progreso más acabado del humanismo terreno conduce progresivamente a unirnos con El. ¿Es necesario recordar estas evidencias?; 7,758: "En esta transformación, tras la cual se expresa el anhelo de *integrar toda la escala de valores temporales en la visión global de la fe cristiana*, tomamos conciencia de la "vocación original" de América Latina..." Frase irreprochable en sí misma, siempre que se la interprete bien. Pero sumergida en un contexto equívoco participa necesariamente de la misma ambigüedad.

de la conciencia y de la fe en el uso de la técnica (cf. por ej., X, 2.4,786; XI,2.4,c),789; VIII,3.1,780: aspiraciones *auténticamente humanas*: expresión que significa quizás lo que acabamos de indicar). Se agregará más todavía que se ha hecho expresa alusión a la necesidad de una conversión para que la libertad humana salga de su desequilibrio interior, origen de toda injusticia e impedimento de la verdadera liberación (I,2.1,758/9)¹⁷.

Pero entonces preguntamos a nuestra vez: ¿por qué no hablar claro y decir que la Iglesia busca cambiar al hombre como tal en su dimensión más profunda, moral y religiosa, la sola que da la paz interior, la verdadera libertad del hombre y con ella la raíz de su total liberación? ¿Por qué no añadir, con toda la Tradición teológica, que esa dimensión profunda consiste en reanudar, desde Dios, la relación con Él, que se rompe por el pecado? ¿Y que el hombre no tiene posibilidad alguna de realizarse verdaderamente sino mediante esa conversión integral a Dios, todo lo demás, como dice el Evangelio, agregándosele por añadidura?... Y si se piensa todo esto, ¿no se ha roto la visión dinámicamente unitaria que parece surgir espontáneamente del texto que comentamos, y que ciertamente está en la mente y el corazón de muchos intérpretes de Medellín?

La verdad es que estos interrogantes de ningún modo caen en el vacío. Basta ver, en efecto, el ángulo con el que se ha preferido presentar la *misión de Cristo* para ver surgir nuevamente todos los problemas anteriores.

En efecto, la venida de Cristo estaría principalmente ordenada, de acuerdo al Documento, a *liberarnos de los efectos del pecado y no del pecado mismo*. O, si se quiere, de las *desgracias* que nos aporta el pecado (la pena o "malum pænæ" y no de la *culpa* ("malum culpæ"), *mal fundamental y efecto propio del pecado* en cuanto destruye nuestra relación con Dios¹⁸. Ahora bien, esto

¹⁷ I,2.1,759: "Hablando de la necesidad de "una profunda conversión" para "nuestra verdadera liberación" dice: El origen de todo menosprecio del hombre, de toda injusticia debe ser buscado en el *desequilibrio interior de la libertad humana*, que necesitará siempre, en la historia, una permanente labor de rectificación. La *originalidad del mensaje cristiano* no consiste tanto en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, cuanto en la *insistencia en la conversión* del hombre..."

¹⁸ El texto más significativo es el de I,2.1,758 ya citado (nota 7,b). Se refiere exclusivamente a las desgracias traídas por el pecado. La misión de Cristo ha sido salvarnos de ellas. Ver también: II,1.1,762: situación de pecado -situación de injusticia; en XI,2.4.a),789: se habla en general de "humillantes pecados". Todos los textos, salvo inadvertencia de nuestra parte, están en esa óptica o hablan de manera vaga. Nunca se ubica al pecado en su dimensión específica.

último es precisamente lo que hace al pecado odioso por naturaleza, y un acto abominable en sí mismo. Eso es lo que lo constituye en anti-valor moral, aun cuando (por imposible) no se siguiera ningún tipo de consecuencias nefastas para el género humano. En otros términos, ese es el *misterio y la esencia del pecado*, estrictamente correlativa de la noción exacta de caridad (indiscutiblemente el más grande de los valores cristianos), que consiste en amar a Dios por su bondad intrínseca y no en razón de las ventajas que ese amor puede procurarnos, rasgo más propio de una actitud mercenaria que del amor al Padre, que vino a enseñarnos Cristo. Así también, una concepción del pecado que lo considere principalmente lamentable y odioso en virtud de los efectos, en verdad tremendos, con que se opone al bien del universo y al desarrollo de la humanidad, no creemos que responda a la visión cristiana que ha sido recogida en la teología y la espiritualidad de la Iglesia.

Nos encontramos así frente a una de las grandes lagunas del Documento de Medellín, en cuanto parece ignorar lo esencial del misterio cristiano del pecado, laguna que, como veremos enseguida, arroja una inquietante y ambigua sombra sobre la misma acción redentora de Cristo. Cualquiera sea pues la intención con que se haya incurrido en tal omisión (por no decir error), lo que está en juego es, para todo espíritu reflexivo, una verdad esencial de la fe cristiana.

2/ ¿Lleva el desarrollo hacia un *encuentro con Dios*?

Pretender, en este sentido, o bien que el progreso nos *lleva, de suyo, a la unión o encuentro con Dios* es un desafío a la evidencia más elemental; o bien, que *Dios, de hecho, debe* hacernos pasar por el progreso para que estemos en situación de amarlo perfectamente y realizar así el término de las aspiraciones hacia las que el hombre se encamina, nos parece un desafío no menos claro a la pedagogía divina tal como se manifiesta a través de toda la historia salvífica, y en especial como brilla en la verdad central del cristianismo: *la Cruz*. Porque —¡en fin!— ¿qué otra cosa es el cristianismo sino la liberación del hombre caído por medio del dolor, asumiendo su situación de desgracia, su pena del pecado (y también la del ajeno, como hizo Jesús), no ciertamente por afán masoquista sino como testimonio de un amor que reestructura el desorden propio y ajeno (¡el del pecado mismo!), y crea así las condiciones para la eclosión auténtica de un “orden” nuevo, escatológico, que el Señor traerá cómo y cuándo le plazca? . . . —¿Y el testimonio de la vida de los santos no es claro? ¿Cómo los trató Dios? ¿Cómo se trataron ellos? . . . — ¿Esperó acaso Cristo la promoción humana de sus oyentes para proclamar sus bienaventuranzas? ¿No los proclamó precisamente bienaventurados *por-*

que, estando en esa situación, se hacían especialmente objeto de la predilección divina? ¿Y no estamos todos llamados —y obligados— a integrarnos al concierto de esos bienaventurados para llegar a ser, cualquiera sea nuestra situación externa, verdaderamente cristianos?...

Si la intención de los redactores del Documento fue simplemente llamar la atención sobre la situación infrahumana en que viven gran parte de los latinoamericanos, nada tendríamos que decir sino que los medios empleados no son los más conducentes, ya que, a fuerza de querer “comprometerse” y pensar que se lo logra utilizando cierto nuevo tipo de “retórica” cristiana, se crean condiciones susceptibles de engendrar (y engendran ciertamente de hecho, si no queremos cegarnos ante la evidencia) todo tipo de lamentables confusiones, de pensamiento y de vida. Y el indicio innegable de que el Documento puede fundar esas confusiones es la ausencia prácticamente total de la Cruz en el mismo. Nos encontramos en verdad frente a otra de las grandes omisiones o lagunas de Medellín, estrictamente solidaria de la anterior. La inteligencia, correcta o defectuosa del pecado, repercute, por cierto, en la de la Cruz, y recíprocamente¹⁹.

El saldo que arroja nuestro análisis de la categoría de “liberación” no es pues favorable. En el mejor de los casos, aparece como una noción compleja, confusa, por lo mismo ambigua, olvidando o poniendo en la sombra verdades teológicas esenciales al cristianismo, como la Cruz y el pecado en su comprensión profunda. La noción misma de redención aparece así desenfocada, por no decir simplemente alterada. Ciertamente, se ha favorecido así una visión más monista o, si se prefiere, unitaria de la acción cristiana en lo temporal, pero, ¿a qué precio?...

¹⁹ Creemos —salvo error— que la Cruz no aparece mencionada sino una sola vez en todo el Documento: XII,1,2,791: “Todo cristiano ha de buscar el Reino de Dios identificándose con Cristo en el misterio de su Encarnación, Muerte y Resurrección, que culmina en la Escatología”. Ubicada en la integralidad del misterio de Cristo, la Muerte (de Cruz) está entonces, aunque de manera bastante general, presente. Un poco más abajo, se lee en el mismo texto sobre los religiosos: dan “un testimonio de la vida nueva y eterna conseguida por la Redención de Cristo y preanuncia la Resurrección futura” (1.3) Como se ve otro texto vago. Más vagos todavía son los restantes, por ej.: Intr. 5,757 (total redención); IV,2,2,770 (plena redención). Como se ve, textos vagos, que no ponen en relieve el misterio de la Cruz en Cristo y en la vida del cristiano, lo que contrasta evidentemente con los acentos puestos en la misión de Cristo en cuanto viene a liberar al hombre de las diversas opresiones e injusticias. Se podrá ver la diferencia, comparando con GS,22, donde, si bien brevemente, se dice lo necesario y suficiente en un documento pastoral destinado al diálogo contemporáneo.

B — Otras categorías

Podemos pasar ahora a las otras categorías, explícita o equivalentemente empleadas en el texto de Medellín, tratando de poner en relieve la luz que proyecta sobre ellas la fuerte inclinación antropológico-social que impregna a la categoría de "liberación".

Aunque en el presente artículo nos hemos abstenido de citar la reciente Declaración del Episcopado Argentino (San Miguel, Abril 1969), por haberla recibido cuando este artículo estaba prácticamente terminado, no podemos sin embargo dejar de traerlo aquí a colación. En efecto, en el segundo documento (II. Sacerdotes) hay un párrafo que merece toda nuestra atención. En primer término, porque atañe al tema que estamos tratando y aporta nuevos elementos de juicio de particular importancia, y segundo porque, al menos en la edición que utilizamos (Ediciones Paulinas, p.15), aparece particularmente destacado en un recuadro especial. Pues bien, en ese texto se lee lo siguiente: "La renovación conciliar de la Iglesia— participación del misterio pascual— se realiza en el sufrimiento de *la Cruz*. Los conceptos bíblicos de penitencia, muerte y vida nueva tienen hoy su traducción en términos de tensión, desorientación, desfallecimiento, búsqueda, renovación".

Este texto es un ejemplo típico de la ambigüedad (por no decir del oscurecimiento) que reina en ciertas mentes. No alcanzamos a explicarnos todavía cómo pudo tener cabida en un documento episcopal (¡y, por añadidura, destacado en un recuadro especial!). En efecto, los conceptos bíblicos (a la luz de la tradición eclesial) de penitencia, muerte y vida nueva no pueden traducirse en esas expresiones modernas, ya que las nociones cristianas tradicionales son esencialmente religiosas, morales y centradas en nuestra relación con Dios, vivida positiva o negativamente (muerte y vida), mientras que las expresiones modernas señalan actitudes o reacciones humanas, que de suyo, no describen sino una situación del hombre, que puede ser vivida moralmente de manera aceptable o totalmente reprochable. Nos encontramos aquí nuevamente con el problema que, al hablar del pecado, nos llevó a distinguir entre la culpa y la pena. Es decir, el sentido profundo de los actos (y de las realidades humanas a las que se refieren) tomado con referencia a Dios (sentido "vertical" como se dice hoy, o moral, como diríamos más sencilla y precisamente nosotros), o con referencia al hombre mismo que padece, aunque sea santamente (dimensión "horizontal", natural o física, si se prefiere —el "genus naturae" en lenguaje técnico—, y sólo en segundo término con incidencias morales, derivadas y totalmente dependientes del valor vertical supremo).

Una sola manera habría, creemos, de salvar dicho texto. Consistiría en decir, no que los "conceptos bíblicos" se traducen hoy de la manera dicha, sino que las *realidades implicadas* en los términos de tensión, desorientación... pueden ser *vividas moralmente de manera tal que entren* en el movimiento específico de conversión, muerte y vida, propio de la religión cris-

1) Categorías cristológicas:

La visión de la obra de Cristo se centra en la *Encarnación*, en cuanto asume y, por así decirlo, reivindica el destino de la humanidad. La redención, en esa perspectiva encarnacionista, es entendida como el medio para llevar al hombre a su progresiva plenitud (o desarrollo o integración) por el camino de la "liberación" de todas las opresiones terrenas. En otros términos, el *valor de la obra de Cristo* es considerado *esencialmente en función del servicio que rinde al hombre*. Nada extraño es pues que se hable de la Pascua como del triunfo de Cristo y de la esperanza de los hombres, pero ignorando radicalmente, como hemos indicado, el valor y sentido profundo de la Cruz, en la obra redentora de Cristo y en la participación a ella de toda vida cristiana²⁰.

tiana. Pero, evidentemente no es eso lo que está escrito, ni el sentido obvio de las palabras.

Podrá parecer cruel insistir en este texto, pero no lo hacemos sino porque: 1) depende estrechamente de Medellín que pretende aplicar más en concreto a nuestro país; 2) ilustra de manera preclara la gravedad de las ambigüedades que hemos ido destacando; 3) permite corroborar las inquietudes que suscita Medellín en varios ambientes, que llevan a plantearse los interrogantes a los que aludimos en el presente artículo.

No se crea, por otra parte, que somos adversarios recalcitrantes de un lenguaje teológico adecuadamente moderno, siempre que sea correcto. Así pues —ya que se debe atender a todo—, en el polo opuesto a la posición del texto citado se encuentra, por ejemplo, el reciente "Temario de Predicación sobre el 'Credo' del Pueblo de Dios", editado por la Provincia Eclesiástica de Buenos Aires. No sabemos quiénes son sus autores, pero resulta incomprensible que semejante temario haya podido encontrar la aprobación episcopal. En efecto, no sólo es inaceptable pastoralmente, pues carece de la más mínima sensibilidad para adecuarse a los problemas y a la mentalidad contemporánea, sino que tiene afirmaciones simplemente heréticas (materialmente, por supuesto). Basta abrirlo en la página tres y siguientes (dedicadas a la fiesta de la Trinidad) para encontrar con todas las letras el error modalista (!) ¿Cómo decir, además, que el ser de Dios es ser Padre? (p.6) ¿Qué significa que la Trinidad se funda, sin más, en la perfección de Dios?... — No basta querer ser tradicional y ortodoxo. Hay que conocer la Tradición y exponerla al menos con inteligencia, si no se tienen condiciones (lo que no tiene nada de humillante) para hacerlo también pastoralmente.

²⁰ Cf. Los textos citados en la nota 7.b) referentes al documento I sobre Justicia, y lo dicho en las notas 18 y 19.

Es significativo ver que en los pocos textos donde se habla de la gloria de Dios, el acento antropocéntrico acaba por dominar totalmente la óptica de Medellín: IX,2,1,782: "Si (la liturgia) busca ante todo la alabanza de la

gloria de la gracia, es consciente también de que todos los hombres necesitan de la gloria de Dios para ser verdaderamente hombres. Y *por lo mismo* el gesto litúrgico no es auténtico si no implica un compromiso de caridad..." Curioso texto, cuya construcción parece insinuar que la autenticidad de nuestro culto a Dios depende de una caridad activa ejercida, no ya por amor a Dios en sí mismo y en su comunicación universal a los demás mediante su ingreso en la amistad divina, sino por el deseo de que cada hombre se realice plenamente como tal, siendo necesario para ello que entre en el ámbito de la gloria de Dios que lo llama.

No faltará quien piense que exageramos el sentido de los textos, pero quien recuerda sin prejuicios la diferencia existente entre la virtud de la esperanza y la de la caridad, entre el deseo de Dios que realiza al hombre y el amor verdadero de Dios, se dará cuenta que nos encontramos exactamente en esta perspectiva. En otros términos, la lectura de ese texto, conduce a afirmar, salvo error, que el compromiso de *caridad*, que autentifica el gesto litúrgico como expresión ordenada a la gloria de Dios, se funda en última instancia en un acto de amor al hombre que involucra un acto de *esperanza*, es decir un deseo de Dios. En otros términos, la nobleza de la caridad fraternal vendría de un acto de esperanza (!), contra todo lo que sabemos de la excelencia de la caridad entre las demás virtudes. Pero lo que está debajo de todo esto, y lo que funda dicha óptica, es el amor al hombre, amor ciertamente benévolo y en ese sentido verdadero, pero amor humano en el fondo, pues lo que buscamos es, como centro de todo, su realización. En verdad, la perspectiva no podía ser más antropocéntrica. ¿Esta es la antropología teológica soñada?... —Cf. también, *ib.* 2.2.1, 783: "... (la liturgia) mira en primer lugar a la gloria del Padre. Pero esa misma gloria se comunica a los hombres..." No basta pues yuxtaponer la gloria de Dios (aun si se le da el primer lugar) y su comunicación al hombre. Es necesario explicar cómo se entiende la relación entre ambas, más allá de una pura jerarquía numérica.

Además, desde un ángulo exclusivamente racional, esta óptica antropológica de la misión de Cristo nos parece, máxime en un documento que se quiere pastoral, curiosamente paradójica y poco convincente. En efecto, el acento en el servicio al hombre surge de una visión pretendidamente realista, concreta y comprometida. Pero ¿no es ella, más allá de las apariencias, singularmente abstracta? Ella parece suponer en efecto, una vez que la reflexión sucede a las primeras impresiones, que el bien del hombre es como separable de los bienes concretos que lo realizan. Se trata de pensar a un hombre en sí (aunque se lo imagine como sujeto concreto) al que hay que ir promoviendo sucesivamente mediante la acumulación de diversos valores, desde lo económico a lo religioso.

Por el contrario, otra es la manera como debe pensarse al hombre concreto. Este encuentra su perfección en y por los valores que cultiva, y es la dignidad y excelencia de dichos valores la que

le otorga la promoción buscada. Ahora bien, para los cristianos, ese orden jerárquico de valores supone que el hombre se desarrolla auténticamente aunque no exclusivamente en el nivel religioso (su encuentro con Dios). El hombre concreto, actual o virtualmente cristiano, no puede ser pensado sino en esa perspectiva, es decir, según Dios. Porque es ahí donde se realiza radical y verdaderamente, y todo lo demás le es dado "por añadidura", como dice el Evangelio, o en "esperanza" (es decir en proyección hacia un futuro escatológico) como enseña San Pablo y la teología tradicional. Esta última añade, más todavía, que la obra redentora entera de Cristo se aplica a los hombres, primero "in persona", y sólo posteriormente y en proyección "in natura". Es decir, la misión de Cristo está ordenada esencialmente a hacernos vivir en y por la caridad (que sana radicalmente la persona en su dimensión espiritual) y, sólo en un segundo momento y en dependencia del primero, nos libera sucesivamente, de manera misteriosa y en última instancia sacándonos fuera de la historia, de todas las miserias que nos trajo el pecado. Los grandes teólogos sabían muy bien, y lo dijeron, que todos esos beneficios se ordenan al hombre (el "finis cui" del lenguaje técnico escolástico), pero sabían igualmente muy bien que tal consideración no es sino una abstracción, y que el hombre concreto, perfecto según Dios, es el hombre realizado en la caridad, en su etapa terrestre, y el hombre resucitado con Cristo, en la Parusía. Y, además, que lo que se logrará en la Parusía es, en su dignidad intrínseca, inferior a la grandeza que habita ya en nosotros por la caridad.

Esta visión podrá quizás ser considerada poco moderna, pero, para quien reflexiona serenamente, la razón no será su carácter abstracto, poco realista o insuficientemente antropológico. Por el contrario, el cristiano concreto no puede ser pensado de otro modo, porque ese es el modo como Dios lo piensa. En cambio, una concepción que se complace en hablar sin más de la promoción humana o del hombre a promover como el bien a cuyo servicio se ordena todo hasta la redención de Cristo, nos parece una visión teológicamente insuficiente, racionalmente abstracta, por el mismo, y pastoralmente inadecuada.

2) Categorías antropológicas:

El "*homo faber*" y el "*homo politicus*" centran la atención del Documento. El que se realiza en la acción y se define por la *praxis*. Cooperador así de la obra de Dios, colaborando a la *continuidad ininterrumpida de la creación y comprometiéndose fraternalmente* con la humanidad de hoy en la *tarea histórica* a la que

Dios nos enfrenta como al gran "signo de los tiempos"²¹. Plena coherencia, como es notorio, con la categoría de "liberación", y por lo mismo, también con sus ambigüedades.

3) Categorías morales:

La *esperanza*, virtud de moda entre todas, ocupa evidentemente el primer puesto. Aun sin ser nombrada muy a menudo, ella subtiende todo el dinamismo espiritual del Documento²². Podríamos traducirla de la manera siguiente: el esfuerzo o tensión por realizar una *anticipación mesiánico-escatológica al nivel de la historia* en América Latina, en su coyuntura de desarrollo humano total, desde lo económico hasta lo religioso. El gran medio para ello es la *reforma de estructuras*, cuyo integrante esencial es la *participación* en todos los niveles. La *solidaridad*, nueva forma de la *fraternidad evangélica*, recibirá de este modo la expresión eficaz que la hará perfectamente asimilable a nuestros contemporáneos. Entre esos medios no se debe olvidar tampoco la *revolución*. El lenguaje de Medellín es, inmediatamente condicionado

²¹ Habría que citar todo el Documento. Leer atentamente la Introducción, donde se dice que la Iglesia Latinoamericana se ha vuelto hacia el hombre, que es la hora de la acción, que vivimos en un período de transformación y desarrollo total del continente que, al ser "un evidente signo de Espíritu", exige nuestra colaboración total, etc... — También parece capital el texto siguiente: I,2,3,759: "...somos hombres de esperanza. Creemos que el amor a Cristo y a nuestros hermanos será no sólo la gran fuerza liberadora de la injusticia y la opresión; sino la *inspiradora de la justicia social, entendida como concepción de vida* y como impulso hacia el desarrollo integral de nuestros pueblos". Cf X,2,3,786 (citado nota 6,b).

²² Ver el penúltimo texto de la nota anterior, y lo dicho en la nota 20, que muestra bien cómo la esperanza, más allá de la expresión, está presente en la base teológica de las reflexiones de Medellín. Agregar en particular el siguiente texto de la introducción que nos inspiró esa especie de definición que damos: Intr., 5,757: "Cristo activamente presente en nuestra historia, *anticipa su gesto escatológico* no sólo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también *en aquellas conquistas que, como signos pronósticos, va logrando el hombre* a través de una actividad realizada en el amor". Cf. VIII,2,1,780: "Excluyendo así toda dicotomía o dualismo en el cristiano, la *catequesis prepara la realización progresiva* del pueblo de Dios *hacia su cumplimiento escatológico*, que tiene ahora su expresión en la liturgia; VIII,3,1,780: IX,2,1,782: "...vive en la esperanza"; X,2,4,786: cita de GS,n.21, sobre la esperanza escatológica y las tareas temporales. Es evidente que GS habla de estos problemas, en lo que no hace sino reactualizar elementos siempre presentes, aunque quizás olvidados, de la teología tradicional de la esperanza, pero, de nuevo, ¿cuál es la óptica profunda que centra todas esas afirmaciones? Releer lo dicho en la nota 20.

por las conocidas declaraciones de Pablo VI, cauto en su tenor teórico-principal²³, pero nadie ignora que muchos, especialmente jóvenes, apoyándose en el Documento consideran a ese como el único medio coherente y eficaz en nuestra actual coyuntura.

La expresado acerca de los dos últimos tipos de categorías muestra bien, creemos, la coherencia con los problemas, interrogantes y orientaciones encontrados a raíz de la categoría de "liberación".

¿Qué se nos podrá decir frente a semejantes perspectivas? Los redactores del Documento no se encontrarán evidentemente sin respuestas. Enumeraremos algunas posibles:

(1) Que ese lenguaje es "aggiornado", es decir, *pastoralmente adecuado* a las actuales contingencias de América Latina, lo que, a primera vista, responde a las exigencias conciliares de renovación y, además, a las leyes suficientemente reconocidas hoy en el terreno de la Teología Pastoral (tanto Evangelizadora como Catequética).

A lo que es fácil *responder*, en primer término, que no es tan evidente la aceptación, por parte de la Iglesia, de semejantes técnicas pedagógicas cuando involucran lagunas tales que son de naturaleza a engendrar confusión en la mente de los cristianos. El "affaire" del Catecismo Holandés y la reacción romana son, al respecto, un ejemplo suficientemente sintomático. Por otra parte, basta oír los comentarios de ciertos grupos "comprometidos" (clérigos o laicos) para rendirse a la evidencia de que la más lamentable confusión de ideas es una realidad cotidiana al alcance de la mano, dato que no puede ser ignorado por ninguna metodología pastoral auténtica. Eso debe hacernos pensar que los métodos y técnicas, ni más ni menos que las doctrinas, no pueden ser asimilados por la enseñanza tradicional cristiana sino con un máximo de rigor y seriedad, tanto racional como de fe.

(2) Se dirá también que nos encontramos ante la imperiosa necesidad de producir *documentos comprometidos* para lanzar eficazmente la acción pastoral (concebida en los términos indicados) en América Latina.

A lo que esperamos se permita *responder* que el *vértigo de la acción* que hoy domina (frecuentemente recubierto con el epíteto de "urgencia" de la acción y recubriendo quizás una inconfesada

²³ II,2,2,763-764.

voluntad de poder)²⁴ no parece el estímulo más adecuado para dar un impulso pastoral esclarecedor y equilibrado, y por lo mismo realmente eficaz. Las diferencias en este orden de cosas con el método de trabajo conciliar son flagrantes como para insistir en ellas. Sería de desear que trabajos ulteriores no perdieran de vista esta "normatividad" del Vaticano II en cuanto a la seriedad—relativa si se quiere como en toda obra humana— de los procedimientos.

(3) En conexión con lo que antecede se insistirá diciendo que hoy se debe vivir en *prospectiva*, mirando y proyectando hacia el futuro, lo que comporta riesgos ineludibles al tratar de ir buscando sobre la marcha, gracias a la insustituible ayuda de una *imaginación creadora* (y eventualmente de sus "carismas" colaterales), las soluciones o, al menos, lo que habrán de ser las soluciones futuras. De ahí el elogio de los jóvenes como "signos de los tiempos" en cuanto con su insatisfacción, traducida hoy en "impugnación", manifiestan más o menos confusa pero, según se cree, válidamente esos ímpetus creadores de renovación²⁵. De ahí también que, al menos en particular o en pequeños círculos, no se excluya del ámbito de esa imaginación creadora la *revolución cultural* en un sentido que esperamos sea precisado algún día por sus entusiastas difusores cristianos.

Responder a lo que antecede supera con mucho los límites razonables del presente trabajo, y, aunque parezcamos esquivar la objeción, preferimos no entrar en ella para no caer en el error

²⁴ No ignoramos en verdad que dicha expresión u otras equivalentes, se encuentran en la "Populorum progressio", n.29, por ejemplo, y también en el Documento de Medellín, Intr. 3,757. En este párrafo nos referimos más bien al abuso y a la distorsión que se hace de una expresión, en sí misma correcta como justa toma de conciencia de una situación real, pero desvirtuada por su transformación práctica en "slogans", a veces superficiales, y a veces capciosos. En cuanto a la "Populorum progressio", se pueden ver los matices con que Pablo VI, líneas más abajo, equilibra y da un recto sentido a sus afirmaciones.

²⁵ V,2,2 y 3.1,774. Tampoco ignoramos que el Concilio se ha ocupado de los jóvenes y que Pablo VI lo sigue haciendo a menudo.

Pero nadie desconoce cómo este último matiza habitualmente sus juicios. Son notorias sus alocuciones en torno al tema de la "impugnación".

Es éste uno de los puntos donde sería necesario afinar el poder de discernimiento de los signos de los tiempos. Habría, en efecto, que imitar la sabiduría elemental de los médicos que no confunden los puros síntomas de la enfermedad con su diagnóstico, ni con el pronóstico, ni mucho menos con el tratamiento a emplear para vencerla.

que personalmente achacamos a los que manejan estos problemas: la superficialidad²⁶.

Preferimos, por lo tanto, luego de haber enfocado diversas y significativas categorías teológicas a la luz de la noción de "liberación", que parece ser la fuente de todas ellas, encarar la doctrina, o si se quiere también, la categoría, de los "signos de los tiempos", absolutamente capital, como hemos dicho, en el texto de Medellín.

C — *Signos de los tiempos*

La teología de los signos de los tiempos está por hacer, y no pretenderemos nosotros llenar ahora ese hueco. Se trata únicamente de ver el sentido y la importancia que tienen en el Docu-

²⁶ Este problema podría y debería ser estudiado con el mayor rigor y profundidad posibles, lo que, en nuestro medio, requeriría el concurso de un núcleo de personas competentes. Estimamos por nuestra parte que ello demandaría, el examen de la cuestión desde, *al menos*, tres ángulos complementarios: 1) una sana filosofía de los valores; 2) el análisis de los hechos políticos y culturales como "actus humanus" o "actus hominis", en la línea de lo que Maritain, en su libro "L'homme et l'Etat", cap.1, llama comunidad y sociedad; 3) la teología de la prudencia, con todos sus recursos experimentales y su exigencia de penetración y sagacidad que se abren al futuro. Todo ello debería ser introducido de manera inductiva por, *al menos*, otros tres capítulos preliminares que abordarán el problema desde sucesivos ángulos históricos: 1) la historia de las doctrinas: insistiendo en el nominalismo (donde lo posible y la imaginación ocupan lugar importante), hasta Nietzsche y Freud pasando, entre otros, por Hegel (lo que haría aflorar el problema de la voluntad de poder, el profetismo y la importancia de la filosofía de la historia; 2) la historia de la cultura en general: con singular insistencia en el fenómeno de la creación artística en todos sus niveles y formas, desde lo rudimentario hasta lo genial pasando por el folklore y lo meramente artesanal; 3) la historia de la Iglesia, para tomar plena conciencia de sus fenómenos creadores en la vida y el pensamiento eclesial: el cristianismo como principio de aspiraciones espirituales y culturales nuevas, y de inspiración artística notoriamente fecunda.

Evidentemente esto es el modesto esbozo de un trazado ideal entre otros posibles y quizás más acabados. Mientras esto no se logre se podrá ir tratando de iluminar, aunque sea parcialmente, el problema con diversas contribuciones. Pero, ¿qué pensar, por ejemplo, de un artículo reciente, cuya base documental *citada* se reducía a una carta de San Martín a Godoy —oponiendo la fecundidad creadora del primero al conservadorismo del segundo—, y a una referencia a la inmensa tradición de la "poiesis" griega, fundada en un comentario de Simone Weil (!)?: J. O'Farrell, Posibilidades de aplicar la "capacidad creadora" al Plan de Pastoral, "Teología", 1968, 209-222.

mento que estamos estudiando. La importancia es clara dado el número y la ubicación de los textos atinentes. La sola lectura de los mismos, a la luz de sus contextos, bastará para mostrarlo²⁷. Nuestro problema se reduce pues a indagar, en la medida de lo posible, el *sentido* que parece desprenderse de su uso en Medellín.

1) La categoría en *Medellín*.

No será difícil explicarnos después de lo dicho. El estudio de las categorías teológicas nos ha ayudado a ver hasta qué punto la coyuntura concreta, los hechos, se constituyen en *bases normativas de reinterpretación de las verdades de fe*. La selección de categorías y el desplazamiento de acentos, por un lado, los claroscuros y las lagunas subsiguientes, por el otro, son estrictamente solidarios. Y el criterio básico y común de donde surgen es el mismo: los hechos. Como dice un texto ya citado, "las situaciones históricas y las aspiraciones auténticamente humanas" (VIII, 3.1, 780); en otros términos, la toma de conciencia de la actual coyuntura histórica por la que pasa América Latina. Los hechos son, por supuesto, considerados, de acuerdo a una terminología lanzada por Juan XXIII y sancionada por el Vaticano II, como "signos de los tiempos". Pero, el sentido concreto y real que reciben en Medellín no puede ser sino el que se desprende de lo dicho. Es el *hecho mismo* el que, en última instancia, se constituye *por sí mismo* en "signo de los tiempos" y, así, en voz de Dios que interpela en la Historia. Bastará a lo sumo que tenga cierta densidad y repercusión inmediata en cualquier orden que sea (político, social, cultural...), para que, declarándolo auténticamente humano, ascienda automáticamente al rango prestigioso de "signo".

Tal parece ser al menos la lógica inherente a las declaraciones de Medellín. Tal es, en todo caso y sin lugar a dudas, lo que extraen del Documento la mayoría de los que se apoyan constantemente en él. Y aunque se mencionan algunos principios eventuales de discernimiento (conciencia, fe...), no se ve en ninguna parte, salvo error, un *esfuerzo concreto* de interpretación que muestre cómo, y mediante el recurso a qué principios o motivos, se va realizando la lectura de los hechos para encontrar entre ellos los auténticos "signos". Se percibe, por el contrario, cómo el recurso a la coyuntura histórica impone, es decir, norma, una nueva manera de pensar cristiana en función de la cual se debe orientar la acción pastoral.

La consecuencia inmediata es que bastará creerse bien *informado* de los acontecimientos de actualidad y "sentirse" suficientemente *comprometido* con ellos, para estimarse igualmente en

²⁷ Cf. textos en la nota 7,a).

óptimas condiciones de penetración e interpretación de los hechos-signos. Pero la *consecuencia más grave y temible*, y que revela el fondo de todo este proceso de degradación mental, estriba en lo siguiente. Al erigir los hechos en reguladores de los principios de fe se cae necesariamente en una óptica *doctrinal laxa de evangelización*: la *redención* de Cristo, destrucción del pecado y de su efecto propio, la culpa, y sólo en esperanza del resto de sus secuelas, es *reemplazada* por una noción amplísima y ambigua de *liberación*, enteramente centrada en la desgraciada situación del hombre actual, fruto y pena de los pecados humanos, pero que según la doctrina teológica tradicional, solo secundariamente y en perspectiva interesa a la situación del cristiano salvado. Evangelizar, en la perspectiva moderna, es equivalente a desarrollar, socializar, en cuanto por ese camino se sacuden las opresiones (¡y no la opresión del pecado!) y se logra un régimen humano que, según se piensa, llevará más o menos automáticamente al encuentro y al reconocimiento de Cristo. La vieja ecuación: evangelizar=civilizar ha recobrado así actualidad. Con la diferencia, y la gravedad consiguiente, que tiene como andamio una construcción ideológica que se quiere cristiana, cuyo eje dominante parece consistir en la exaltación de lo empírico con todo su séquito: los hechos, la praxis, la eficacia, y, por supuesto, la sociología como irremplazable instrumento científico. La realidad práctica se constituye en norma, no sólo de acción, sino de verdad teórica. Es el hombre concreto, en situación, quien fija el criterio de acción y, además, el de los valores y el de la verdad. Y, al traducir esto al terreno de la fe, el criterio de conducta y de verdad cristianas.

Nos encontramos así, como decíamos al comenzar nuestro análisis, con el mismo tipo de errores, aunque bajo signo contrario, cometidos a raíz de Trento y del Vaticano I. La identificación abusiva de teoría y práctica se cristaliza esta vez en el *dominio de la teoría por la praxis*. El resultado lo acabamos de destacar: *laxitud doctrinal* en el orden de la misión evangelizadora de la Iglesia, lo que es infinitamente más grave que todos los defectos prácticos que pudieron ocasionar Trento y el Vaticano I.

2) La categoría en *Pablo VI*.

Para concluir esta reflexión sobre los "signos de los tiempos" trataremos de referirnos brevemente a la interpretación que de dicha categoría acaba de hacer Pablo VI en la audiencia general del 16 de abril próximo pasado²⁸. Lo estimamos útil.

El papa destaca los puntos siguientes:

(1) en cuanto al *significado*: aun manteniéndose en la línea

²⁸ L'Osservatore Romano (en castellano), n.845 (29-IV-1969), p.3.

bíblica tradicional, es decir mesiánica, la expresión tiene un sentido “nuevo, profundo, amplio e interesante”, expresiones todas utilizadas por Pablo VI en diversos momentos de su intervención.

Consiste esencialmente en buscar indicios de “un sentido *más allá de lo inmediatamente observable*”; “un sentido *superior*” que pertenece al “*campo religioso*”.

En otros términos, son signos que se dan en la historia, pero relativos al “*Reino de Dios*” que opera secretamente, y a “*nuestra eventual acción apostólica*”.

(2) en cuanto a la *actitud del cristiano*:

No debe contentarse meramente con ser *observador*, limitándose a la información y la consiguiente impresión recibida de ella.

Debe esforzarse por asumir el papel de “*crítico, pensador y juez*”, es decir llegar a un conocimiento *reflejo*, que debe realizarse a la “*luz del Evangelio*”. En efecto el interpretar los signos de los tiempos es un “*hecho propio de la conciencia cristiana*”.

Se lo llevará a buen término mediante una “*comparación entre la fe y la vida*”, entendida no como aplicación artificial de principios a situaciones, sino tratando de ver cómo las vivencias “*por su intrínseco dinamismo, por su propia obscuridad y algunas veces por su misma inmoralidad, están pidiendo un rayo de fe, una palabra evangélica que las clasifique y redima*”.

Además, esa comparación nos indicará a veces “*cuándo esos signos chocan contra designios más altos que nosotros sabemos que son cristianos y divinos (como la búsqueda de la unidad, de la paz, de la justicia), y cuándo una eventual acción nuestra de caridad o de apostolado se integra con una maduración de circunstancias favorables que indican que ha llegado la hora para un progreso simultáneo del reino de Dios y del reino de los hombres*”.

(3) en cuanto a los *peligros a evitar*:

a) No olvidar la *ambigüedad de la valorización* de los hechos, causada a menudo por una “*mojigata fantasía*” en que degenera cierto profetismo carismático. Para impedir que esto suceda en el Pueblo de Dios, depositario de la capacidad de discernir los signos, recordar y valorar la *asistencia del magisterio jerárquico*, “*siempre diligente y decisiva*” cuando la ambigüedad deba ser resuelta en “*la certeza de la verdad y para utilidad del bien común*”.

b) No caer en una “*observación puramente fenomenológica* de los hechos siguiendo esquemas técnicos y sociológicos con exclusividad. Riesgo de tomar a la ciencia sociológica, excelente en sí misma, como “*criterio moral por sí sola*” o como *sustituto de la*

teología. En ese caso, se trataría de un “nuevo humanismo científico” que “podría dañar la autenticidad y la originalidad de nuestro cristianismo y de sus valores sobrenaturales”.

c) No dar una *excesiva importancia al aspecto histórico* del problema, olvidando que los signos pertenecen al campo religioso. Este, totalmente recapitulado en Cristo como acontecimiento central de la historia de donde derivan Evangelio, Iglesia y misión salvadora, posee por lo mismo un *elemento inmutable de revelación* que no debería estar sujeto a la mutabilidad del tiempo, a través del cual “aquel elemento se difunde y alguna vez hace su aparición, sirviéndose de signos que no lo alteran sino que más bien nos permiten vislumbrarlo y lo realizan en la humanidad peregrina”.

El Santo Padre termina invitándonos a un estudio de los signos, admitiendo que dan una nota de sagacidad y modernidad a nuestro juicio cristiano y a nuestro apostolado, y declarando que “*la vigilancia cristiana (es) el arte de discernir los signos de los tiempos*”.

Esta última especie de definición, inspirada del: “Velad” de Lucas 21,36, muestra bien la dosificación constante entre apreciaciones y reticencias, aprobaciones y rechazos, optimismos y pesimismoes ineludibles en todo auténtico discernimiento de los signos de los tiempos. Y, curiosamente, nos lo muestra no sólo como una exigencia surgida de las características de este “arte”, sino que aparece también claramente en la misma búsqueda de la auténtica teología de esta expresión. Exigencias propias de toda búsqueda “*in via inventionis*”, si se quiere, pero que contrasta singularmente, por su seriedad, con la visión excesivamente optimista con que algunos escriben, hablan o directamente “interpretan” los signos de los tiempos, fundando sobre la propia interpretación una nueva actitud cristiana que involucra, a su vez, una nueva mentalidad cristiana, o, como dice Pablo VI, un nuevo humanismo que daña la originalidad del cristianismo y sus valores sobrenaturales.

III — *Interrogantes*

Al concluir nuestro modesto análisis del Documento de Medellín, queremos sintetizar los interrogantes que se han ido presentando en el transcurso del artículo, para adquirir, en su conjunto, una perspectiva más clara de la dimensión e importancia de los problemas en juego.

En primer lugar, un *interrogante mayor sobre la orientación subyacente e imperante* en el Documento. ¿En qué consiste? ¿Nos introduce en una tarea temporal concreta? ¿Supone opciones determinadas de tipo político, social...? En caso afirmativo, ¿está

realmente de acuerdo con las orientaciones del Vaticano II o las excede? ¿Qué es lo que Roma quiso aprobar?

Un segundo orden de interrogantes en torno al sentido de las *categorías teológicas* vehiculadas en el Documento. ¿Cuál es su sentido exacto? ¿Porqué las ambigüedades y lagunas? ¿Qué relación de dependencia tiene todo esto con la orientación básica de Medellín?

Finalmente ¿cuál es la *metodología teológica básica*, empleada por los redactores del Documento? ¿Cuál es su valor? ¿Cuál su relación con la teología tradicional?...

Estos interrogantes son, por lo que nos concierne, verdaderos enigmas en el mejor de los casos, o bien, lo que es más grave, despiertan graves inquietudes que no necesitamos volver a exponer. Quien nos haya seguido hasta aquí, lo captará fácilmente.

Sería pues de desear que se produjera un trabajo de esclarecimiento a cargo de gente competente en la materia. En particular, es importante que los Obispos firmantes del Documento, y que, como es de suponer, captaron a fondo y comulgaron con la mentalidad de los redactores del mismo, se hagan eco de estos interrogantes que preceden no solamente de quien suscribe estas líneas sino —como nos consta— de muchos cristianos conscientes que, si bien dispuestos a entrar fielmente en las nuevas perspectivas abiertas por un documento magisterial y aprobado por Roma, confiesan francamente no ver sino muy laboriosa y dificultosamente su plena armonía con el Vaticano II y su perfecta correspondencia con la teología católica tradicional.

Estos deseos se hacen una imperiosa necesidad cuando se constata, día tras día, la intensificación de una actividad "pastoral" por parte de cristianos que pretenden respaldarse en la doctrina y en las orientaciones de Medellín, y que, como es notorio, crean por eso un público desconcierto en el orden de las ideas y el de la acción. Los obispos latinoamericanos han querido con toda razón sacar a luz un documento pastoral adecuado a la realidad actual latinoamericana. ¿Qué opinan ellos del modo como se los traduce en la práctica y de la fidelidad de la relación establecida entre Medellín y cierta "pastoral" moderna?... Una repuesta clara y autorizada se hace pues impostergable. Que nuestros Obispos sepan que muchas conciencias cristianas aspiran a ella. Que la esperan ansiosamente.

Conclusión

Queremos terminar dejando ver a las claras hacia dónde se orientan nuestros temores.

No hagamos creer que la renovación actual de la Iglesia en América Latina depende de considerar al cristianismo como una *universal panacea político-social-económica*.

El cristianismo es, estamos seguros de ello, el más noble y excelente de todos los elementos que pueden y deben integrar el bien común de la "Ciudad", pero en modo alguno es el *medio más propicio o eficaz para asegurar todos los elementos* (políticos-sociales-económicos...) que abraza ese mismo bien común. Que nuestra religión incluya preciosos elementos de paz, justicia, orden, prosperidad colectiva, fraternidad universal, que pueden fundar legítimamente una "doctrina social", no significa que debamos aferrarnos desesperadamente a ella para extraerle un pensamiento político o una política determinada "cristiana" (= nuestra política) como si ella pudiera, por sí misma, y vivida como se debe (= como *pensamos* que se debe), asegurar la felicidad de los pueblos, y como si, fuera de tal forma política concreta, no se pudiera cristianamente ni justificar, ni aplicar ninguna otra regla de organización político-social-económica. Porque, aparte del tremendo peligro que significa ilusionar a la gente con promesas prácticas que no se podrán cumplir, es indudable que tal actitud se asemeja a lo que podríamos calificar de "*fideísmo político*", por la carencia que revela de todo pensamiento racional verdaderamente firme en el orden político (superando los mitos modernos que hoy pululan en ese aspecto bajo distintas banderas), y por el recurso abusivo que hace de la religión cristiana para fundar ideológicamente un orden político-social, que no puede acabar sino en su auto-destrucción.

En efecto —y eso es lo que está ocurriendo ante nuestros ojos— tal actitud no es viable sino mediante la progresiva "laicización" de lo cristiano. Porque, cuando se comprueba *en la práctica* la desproporción existente entre los medios y fines políticos, por un lado, y los medios y fines cristianos, por el otro —desproporción que llega a menudo a una verdadera tirantéz—, no queda otro remedio, si se quiere mantener la etiqueta cristiana, que proceder a un "reajuste" del cristianismo en su originalidad propia, sacrificando si es preciso, en el altar de la eficacia político-social, sus verdades más específicas. Se podrán tener quizás excelentes intenciones; ello no dispensará de haber favorecido la aparición de un producto híbrido y paradójico: una especie de "*fideísmo laicista*", que consiste en rebajar al cristianismo, como *medio históricamente privilegiado en América Latina*, al rango de *instrumento ideológico provisoriamente útil*, en beneficio de un todo *heterogéneo* que no lo tolerará sino *transformándolo* a su antojo en vista de sus propios fines. Lo que es ya bien claro para quien sabe mirar a su alrededor.

Llegamos así, por ese camino, a la postura exactamente inversa a la que propugnamos desde el comienzo del artículo como la orientación asumida por el Concilio Vaticano II.

Recordemos: según éste, el cristiano está llamado hoy a discernir, es decir, a juzgar, noble e imparcialmente, los nuevos datos con que se enfrenta y, finalmente, a asimilarlos a su propia Tradición, transformándolos para ello si es necesario —y no a ser asimilado y transformado según las exigencias propias de un todo heterogéneo—.

La oposición no puede ser, por lo tanto, más radical. Seamos pues conscientes que sólo una fidelidad inquebrantable a la Tradición será la condición primera e insustituible para realizar de manera impecable la gran tarea que nos asigna el Vaticano II con sentido netamente cristiano: interpretar los “signos de los tiempos”.

EDUARDO BRIANCESCO