

SEGUNDA PARTE -I

REFLEXIONES TEOLÓGICAS LATINOAMERICANAS

Primeros pasos (1962-1970)

Desde una teología universalista

*LA TOMA DE CONCIENCIA CRISTIANA
DE LATINOAMÉRICA**

Tendremos que analizar tres momentos diversos. El de la conciencia, la conciencia latinoamericana, colectiva, histórica, evolutiva; el de la *Weltanschauung* (cosmovisión) cristiana; el de la toma-de-conciencia cristiana o la autoconciencia cristiana ante Latinoamérica. Tres momentos que deben ser asumidos en la unidad indivisible de la acción orientada por los principios en vista de un futuro que siendo mejor que el presente, no tenga necesidad por ello de negar nuestro pasado.

I. CONCIENCIA LATINOAMERICANA EN EVOLUCIÓN

Cuando hablamos de "conciencia" no nos referimos a la "conciencia psicológica", es decir, al campo de acción que la atención abarca y que se opone a la subconciencia -que comprendiendo todo el mecanismo psíquico fuera del campo de dicha atención abarca toda la personalidad en su historia y en sus componentes somáticos-. No nos referimos tampoco a una mera "conciencia individual", aunque no la niega. Montesquieu habría hablado de *L'Esprit du Peuple*, y Hegel del *Volkgeist*. La filosofía de la cultura o la sociología prefiere hoy hablar de "conciencia colectiva" de un pueblo, nación, comunidad, sociedad o grupos en general. Aún en este sentido nosotros tomaremos esa noción en un sentido restringido.

*Trabajo escrito en Münster en 1964. Respondía a un intento de reflexión todavía inspirado en la equívoca cuestión de un "humanismo cristiano".

Una comunidad humana posee una estructura objetivada y de comunicación que podríamos sintetizar en tres diversos niveles de profundidad:

a) Los instrumentos que ese grupo usa para vivir, para vivir bien. Son todo el sistema de "medios" que el hombre ha ido creando, inventando, acumulando a través de los siglos. Es el elemento propiamente transmisible. Se le ha llamado civilización. Así los romanos heredaron de los griegos todos sus instrumentos de civilización -desde los guerreros, navales, hasta la filosofía y ciertas técnicas (que son igualmente útiles intencional es o de pensamiento). De igual modo la civilización colonial latinoamericana heredó los instrumentos de la civilización hispánica y la de los Incas, Aztecas (piénsese, por ejemplo en la explotación de la papa, el maíz; sus caminos; el estilo de su vestimenta, etc.).

b) En un nivel más profundo existe un *modo de utilizar* los instrumentos, un temple específico de un grupo, de un pueblo. Unos pueblos tienen tendencias agresivas (por ejemplo los Aztecas), otros son organizadores y pacíficos (por ejemplo los Incas), otros tienen el genio de las leyes (romanos), otros el de la contemplación teórica (griegos) o metafísico-religiosa (hindúes), otros se inclinan a trascender el tiempo (egipcios), otros poseen una como solidaridad intersubjetiva profunda (Islam), otros constituyen una relación de amor a la persona como participación del Amor divino (cristianos), otros piensan en una lucha a muerte como condición de la autoconciencia (hegelianos), o dicha lucha a muerte como condición del comunismo (marxistas), etc. Vemos entonces que hay diversas actitudes fundamentales previas a la acción, a la utilización de la civilización, son los *existenciales* del grupo: *la Cultura* -tomada sólo en este sentido de "modo de".

c) A un nivel todavía más profundo se dan las estructuras fundamentales y últimas, que Paul Ricoeur denomina el "*núcleo ético-mítico*" de una civilización. Es el sistema intencional, los últimos contenidos, los fines que dirigen tanto la utilización de los instrumentos de la civilización como su creación misma o su acumulación. No es simplemente una "cosmo-visión". (Weltanschauung) sino más bien la médula intencional (Intentionale Kern), el soporte incuestionable que los más grandes pensadores de un grupo y aún sus revolucionarios no llegan a criticar, y por ello mismo, son sus portadores inconcientes. Lenin es ruso, y en la más profundo de su conciencia revolucionaria existen ciertas estructuras que él mismo no analizó reflexivamente. A través de la revolución de 1917 el pueblo ruso sigue siendo el pueblo ruso. La continuidad entre el antes y el des-

pués queda garantizada por la supervivencia de ese "núcleo ético-mítico". El Imperio moscovita sigue en pie, la arquitectura es igual, la música sigue resonando y siendo gestada por el mismo pueblo. La revolución se ha situado al nivel de la civilización -ya que en verdad lo que logra la colectivización de los instrumentos de civilización es una revolución sólo a ese nivel-, pero la revolución al nivel *del comportamiento del hombre ruso* con respecto a esa civilización occidental que ha producido en su tierra (por medio del socialismo, invención estrictamente europea), esa revolución cultural todavía debe hacerse.

Sin embargo la "conciencia de una comunidad" humana ni es la civilización, ni la cultura, ni los últimos soportes intencionales del grupo, sino justamente el *en donde* todo eso se "va dando". La "conciencia" es anterior a todo cambio y es posterior a él, por cuanto es la conciencia la que planea o sufre el cambio, y es la conciencia la que lo usufructúa o padece después. Merleau-Ponty ha analizado muy bien esta anterioridad de la conciencia a todo acontecimiento -evidentemente, también, de los acontecimientos económicos, ya que es una conciencia la que descubre las estructuras económicas y la que se propone modificarlas.

En la conciencia de un grupo es donde se ejerce lo que se ha llamado "mundo" (Welt); es decir, no es sólo el sistema objetivo de estructuras, sino que aún indisolublemente la subjetividad perceptiva y cognoscente y la objetividad cósmica (Dingheit) y conocida. La lengua, el lenguaje, es uno de los instrumentos constitutivos de la "conciencia interpersonal", que permite que cada interioridad pueda hacer partícipe a otros de "su" interioridad, gracias a lo cual se constituye un "nosotros". Es *en* ese "nosotros" -que incluye la totalidad de las subjetividades utilizadas- donde podemos hablar de un "mundo latinoamericano", de una "conciencia latinoamericana". Esa "conciencia" existe, no puede menos que existir, puede que sea incoherente, desintegrada, heterogénea, desequilibrada, infantil, o por el contrario juvenil, vital, natural desorientada pero expectante. Sea lo que fuere, todo grupo humano tiene una "conciencia", un "mundo", y es al pensador de saber discernirlo.

Una "conciencia" -así definida- no puede sino ser temporal. La temporalidad, más aún, la historicidad le es esencial (al menos como esencia física). Es decir, *el presente* de la conciencia incluye instantáneamente *el pasado*, no sólo como condicionante material sino como constituyente real, y *el futuro* no sólo como expectancia sino como necesidad de una realización plena. Conciencia exige historicidad, es decir, evolución, proceso. El marxista, el filomarxista, siente una

repulsión especial ante el proceso, la evolución, por cuanto es revolucionario por principio -en verdad no ha llegado a analizar la totalidad del acontecer humano y es ello lo que le lleva a confundir, como hemos dicho, la mera revolución civilizadora con una "revolución integral" (lo que es por definición imposible). Pero también el reaccionario que critica toda revolución en nombre de un cambio evolutivo sin saltos no acepta la evolución substancial, y sólo habla de evolución civilizadora y de permanencia en el campo substancial, fixismo, integrismo. Ni una ni otra posición. La revolución es perfectamente posible y quizá en ciertas ocasiones necesaria al nivel de los instrumentos de la civilización; la evolución es igualmente necesaria al nivel substancial de la conciencia más profunda, si es que dicha conciencia *vive* -es por ello mismo una evolución homogénea, orgánica, de crecimiento o agonía, pero siempre evolución, proceso y quizá progreso.

Latinoamérica tiene una "conciencia" que nadie todavía se la ha propuesto por objeto de una reflexión científica, o al menos, que nadie ha expuesto todavía de una manera acabada y suficiente. Nuestra "conciencia" se originó en el *choque* de las comunidades indias y el mundo hispánicos. De este choque y de las sucesivas inmigraciones y acumulaciones civilizadoras que partían de España, se constituyó el "mundo colonial latinoamericano" -desde el siglo XVI al XVIII. "*Mundo*" rico en enseñanzas y que es necesario saber asumir.

El siglo XIX significó para latinoamérica la gran crisis de universalización, con todos los inconvenientes de una tal apertura. Además, habiendo caído en el *Pacto colonial* anglosajón nuestra existencia como "colonia" permanecía invariable, aunque nuestra "conciencia" se maduraba por el diálogo con muchas ideologías principalmente europeas y francesas, en lo político-humanístico, y americano-inglesas, en lo técnico.

El siglo XX significa el despertar de un pueblo, del pueblo indio -gracias a los movimientos indigenistas-, del pueblo en general -por los nacionalismos-, de la clase obrera -por los sindicatos, y en cada país por la aparición de "Leaders" que han sabido producir este despertar-. Los movimientos antioligárquicos se organizan, los diversos socialismos y marxismos dan muestra de su minoritaria vitalidad. En fin, en nuestra conciencia latinoamericana encontramos toda la problemática del mundo actual. Un latinoamericano no se encuentra ausente o desprevenido ante los problemas que acosan al África, al Asia, y aún los problemas internos de los Estados Unidos, de Europa o Rusia -países altamente industrializados, con *un mismo*

tipo de civilización, aunque estructuralmente unos sean denominados capitalistas y los otros comunistas, ambos se han originado y utilizan los mismos instrumentos.

¡He allí una "conciencia latinoamericana" que necesita ser claramente discernida!

II. COSMOVISIÓN CRISTIANA

El cristianismo es mucho más que una "cosmo-visión", ante todo es una relación intersubjetiva, interpersonal. El objeto propio, el constituyente esencial del cristianismo no es una idea, una ideología, ni una moral, sino una *Persona*. En esto se distingue de todo grupo ideológico. En su sentido estricto, entonces, cristianismo es esa relación que las personas creadas poseen existencialmente en tanto les ha sido participada la misma Interpersonalidad divina. Por esencia el cristianismo compromete toda la persona y a un nivel existencial, concreto, absoluto, radical.

Por cuanto compromete toda la persona, el cristianismo *tiene* una moral, un sistema intencional, pero no *es* dicha moral o sistema. El hegelianismo o el tomismo son posturas globales y coherentes del entendimiento, que podemos llamar ideologías, sistemas intelectuales; el marxismo se encuentra en esta misma situación, y es desde su propia ideología que se constituye una moral, un partido y hasta una sociedad -si fuera posible-. El cristianismo parte en cambio de una relación interpersonal constituyente, y es de esa "comunidad" primitiva de donde se desprende todo lo demás.

La cosmovisión cristiana es entonces el elemento intencional, racional, de la existencia cristiana. El foco intencional propiamente cristiano es la fe (mientras que el fundamento de las actitudes existenciales, de lo que pudiéramos llamar la "cultura" cristiana es la Caridad). La fe es la cosmovisión revelada, es decir, aunque esencialmente racional no es meramente debida a la capacidad natural del hombre. ¡No nos referimos aquí a la fe!

Cuando hablamos de "cosmovisión cristiana" significamos -en el ámbito de este pequeño artículo- un sistema racional natural que aunque ha sido constituido histórica y factualmente por el cristianismo posee en sí mismo las últimas justificaciones de sus articulaciones. Es decir, la llamamos cosmovisión "cristiana", por cuanto el cristianismo ha sido el ambiente, la causa extrínseca, el catalizador, aún la inspiración (pero no el componente) de un nuevo tipo de humanismo: de la posición del hombre con respecto a sí mismo, y

al cosmos como creado. Así se denomina hoy: estructuras metafísicas cristianas, filosofía cristiana, partido cristiano, sindicato cristiano, etc. Todos esos grupos, comunidades, no son esencialmente cristianas, porque si así fuera serían confesionales y formarían parte de la Iglesia. Sino que se fundan en un *humanismo*, que se funda en la sola capacidad racional natural del hombre, pero que de hecho fue creado por conciencias cristianas que supieron ir constituyéndolo en un diálogo milenario con otras culturas, civilizaciones, núcleos ético-míticos. Los llamados "Padres Apologistas" -por ejemplo- realizaron la crítica más profunda contra el "núcleo ético-mítico" de la civilización romana, a tal punto que en el siglo IV podemos decir que el Imperio Romano había sido ya transformado y que el humanismo cristiano había definitivamente implantado su temple en el ámbito mediterráneo. Una era la estructura fundamental del humanismo greco-romano, otra la del judeo-cristianismo (no sólo en lo teológico, sino en la propiamente natural, temporal, filosófico).

Cuando hablamos de "cosmovisión cristiana" significamos, entonces, esa manera de entender la estructura del hombre, del hombre con respecto al hombre, de las comunidades con respecto a la creación, a la historia, al Absoluto.

A una tal "cosmovisión" pueden adherir personas que no sean confesionalmente cristianas. De hecho, y en sentido estricto, las estructuras fundamentales del llamado humanismo cristiano pueden ser aceptadas por un judío o un mahometano, por cuanto son metafísicamente idénticas (a la diferencia, con el mahometano, de que el judeocristianismo no admite el monismo de la sociedad política y religiosa, mientras que el mahometano la admite en la *umma*). Todo hombre, en tanto que racionalmente perciba la coherencia de dicha cosmovisión puede profundizarla y adoptarla como la propia -por otra parte, por el solo hecho de existir en el mundo contemporáneo muchas de esas estructuras las hemos recibido, aunque a veces deformadas o sin conocer sus auténticas virtualidades, lo que es realmente fatal para el humanismo cristiano que necesita siempre una conciencia alerta.

Esta "cosmovisión" permite a la persona encontrar un sentido a la muda objetividad; más, es encontrar el sentido mismo de las cosas por cuanto no ha nacido sino por una reflexión de las cosas mismas. Pero para que realmente pueda darnos de las cosas un sentido claro -y sólo así puede transformarse en principios de la acción- es necesario tomar conciencia de las estructuras de dicho humanismo. Es necesario realizar una reflexión sobre los constitutivos últimos y secundarios de un tal humanismo.

Hemos visto en el primer punto la necesidad de conocer la conciencia latinoamericana y su evolución. Aquí hemos percibido la necesidad de realizar igualmente una reflexión sobre las estructuras mismas de la cosmovisión que el hombre descubrió en su historia por la presencia catalizadora del cristianismo. Veamos ahora el último apartado de nuestra rápida meditación.

III. TOMA-DE-CONCIENCIA CRISTIANA DE LATINOAMÉRICA

En la filosofía contemporánea -por la influencia hegeliana- se habla de "auto-conciencia", "toma-de-conciencia" (*Selbstbewusstsein*). Ese término encubre un acto de primera importancia en la vida de un hombre y en la historia de un pueblo. Es el momento en el que la conciencia existente se opone a sí misma, se distancia de la mera cosidad, toma un punto de perspectiva como *de afuera y se mira a sí misma*. Para oponerse, para distanciarse es sin embargo necesario una condición: el estar en una cierta libertad para poder distanciarse; o simplemente: el poder oponerse a sí misma. El hombre se encuentra la mayor parte de su vida -y muchas veces toda su vida- unificado, dispersado entre las cosas, los instrumentos, sin conocerse, re-conocerse como "alguien", como un "sujeto", como una "interioridad". Hay sin embargo en la vida, en la historia de un pueblo, momentos críticos, momentos límites, en que es tal el desquicio (salirse del "cauce" normal), desquicio por otra parte no querido y a veces impuesto exteriormente, que la "conciencia" se vuelve a sí misma para cuestionarse del *sentido* de su propia existencia. Para volverse a sí misma es necesario que se haya sentido extranjera, alienada, otra, una cosa más, un objeto. Sólo "tomamos conciencia" que tenemos un hígado cuando un día comenzó a dolernos. ¡Es necesario que nos duela Latinoamérica! La verdad es que ya nos duele, la verdad es que estamos justamente en la situación original, originaria, originante, de ver Latinoamérica "desde fuera", de mirarla como la han mirado aquellos que han vivido de nosotros, mientras nosotros vivíamos a Latinoamérica tal como ellos nos la habían pintado: la mejor, la mayor, la más bella de las tierras. Todo esto es posible, pero esos mitos que España, que Inglaterra y que Estados Unidos importaron a Latinoamérica eran en verdad el opio del pueblo. Nuestra conciencia pobre y empobrecida vivía en sueños en el mejor de los mundos.

Es necesario una vez por todas despertar del sueño y del mito. Latinoamérica es ciertamente un continente inmenso y de posibilidades ilimitadas, pero el hombre no come *posibilidades*, y la cultura y la

civilización son realidades presentes no meramente esperadas. No es verdad que seamos pueblos ricos, la verdad es que somos mucho más pobres que los Estados Unidos, que Europa y Rusia. Todo esto, ciertamente, fue en gran medida por el irracional sistema económico que España nos impuso -véanse los estudios de Vicens Vives-, pero al mismo tiempo por la desorientación y la falta de toma clara de conciencia de nuestras oligarquías entreguistas que vendieron nuestros países para vivir sólo ellas, y desde ya, un modo de vida que todo el pueblo merecía.

Entre los grupos que toman conciencia existen ciertas juventudes cristianas, aquellos que han descubierto en el humanismo cristiano la posibilidad de fundar una acción coherente. Esa generación latinoamericana y cristiana tiene una función esencial que cumplir en el próximo futuro. Es la primera vez en la historia latinoamericana que una tal generación existe, y que existe en el plano de todo el continente y con ciertos órganos de comunicación. Llamándose cristiano nuestro continente sabemos muy bien que está muy lejos de serlo. ¿Siendo desde nuestro origen países llamados católicos no pareciera una contradicción decir que es la primera vez que existe una juventud cristiana con conciencia generacional? ¡Y bien, no! No es una contradicción, es simplemente lo que vemos ante nuestros ojos. En Latinoamérica colonial nunca pudo existir una juventud cristiana con conciencia generacional, es evidente, ni había órganos de comunicación ni existía una conciencia en la juventud, ni podía existir -sólo los misioneros, y no todos, significaron en esa época la conciencia cristiana con sus heroicas y inigualables obras-. En la Latinoamérica independiente la tradición de inspiración enciclopédica, iluminista, romántica, positivista, laicista, marxista, etc., dio espaldas a todo lo que pudiera llamarse cristiano. Los cristianos eran algunos individuos que a salto de matas, como francotiradores se defendían como podían de los ataques de sus opositores. Antecedentes heroicos pero no generacionales.

Es sólo a partir de la caída de las últimas tiranías -desde 1950 en adelante, aunque en ciertos países mucho antes, como en Chile- que nace perceptiblemente una nueva conciencia, la primera conciencia juvenil cristiana latinoamericana. y decimos claramente: latinoamericana, por cuanto todos los grupos cristianos anteriores fueron nacionalistas -no podía ser de otro modo: desde 1925 ó 1930 hasta las dictaduras.

Y bien, nosotros debemos recular, tomar aliento, tomar distancia, oponernos a Latinoamérica, tomar conciencia de nuestra existencia, de nuestra interioridad, de nuestra intersubjetividad.

Es necesario, además, que la auto-conciencia de nuestra existencia cristiana y generacional asuma ahora la “conciencia evolutiva latinoamericana”, la de nuestros pueblos, de nuestras naciones. Es necesario, entonces, tomar una conciencia, ser *autoconcientes* en tanto que cristianos y latinoamericanos. Esto significa, que debemos aplicar metódicamente nuestra cosmovisión cristiana a la conciencia latinoamericana para entenderla en tanto cristianos, para hacer conocer la existencia latinoamericana entendida "así" por nosotros, para que la acción política, sindical, cultural, de evangelización se vea iluminada por una *metafísica para la acción*.

Si decíamos que no existe una exposición suficiente de la evolución de la conciencia latinoamericana, mucho menos existe una exposición de la evolución de la conciencia latinoamericana desde la perspectiva de una cosmovisión cristiana. Sin embargo, hasta tanto dicha exposición llegue a realizarse, sabemos ya que existe dicha conciencia, y sabemos que dicha conciencia ha tomado "conciencia de sí misma". Profundicemos en la existencia esa autoconciencia y reunámonos para exponerla a un nivel científico.

POBREZA Y CIVILIZACIÓN*

Aquel que es el *ἀπαξ* de la *Historia Santa*¹ ha querido nacer, vivir y morir como pobre; más aún, ha sido simplemente un pobre, un miembro del *pueblo de la tierra*: un judío, trabajador manual de un olvidado villorrio del pobre pueblo de Israel². Esta "pobreza" es una condición de la existencia auténtica de un judío, en los tiempos del Imperio, y del cristiano en general; es la fuente existencial de la libertad, la colaboración y el 'compromiso' del cristiano en la humanización o proceso civilizador.

La "pobreza" no es la miseria de aquellos que viven sin la ley y sin orden. Un beduino del desierto es un pobre. Él vive honestamente de sus cabras, de sus olivos, de sus alimenticios productos del oasis. En cambio, el desplazado social de nuestras grandes ciudades, sin trabajo o sin seguridad o sin habitación es un miserable. La miseria es antihumana, mientras que la pobreza empírica, sociológica, exterior, la vida "modesta" es por el contrario -sea voluntaria y simplemente aceptada- una condición de civilización. El "espíritu burgués" -si se nos permite la expresión- es todo lo opuesto a la invención civilizadora; es como el parásito que anuncia la muerte o al menos el estancamiento de una cultura.

Quisiéramos determinar la relación existente entre la pobreza, la

*Trabajo escrito en París en 1962. En este artículo el pobre es el profeta; no vislumbrábamos en ese entonces claramente la segunda significación de *pobreza* como exterioridad a la totalidad.

libertad y la creatividad profética. El comportamiento "pobre" tiene mucho que ver con la explosión técnica que se ha producido en nuestro mundo occidental a partir del siglo XIV, y que hoy se ha planetizado.

Toda civilización se funda sobre lo que ha sido denominado el *núcleo ético-mítico* de una cultura³, la *perspectiva* fundamental del mundo intencional⁴, la *primer premisa*⁵. El cristianismo, como visualización totalizante del universo posee un foco *central* de intencionalidad (la fe, fijada en la conciencia colectiva y viviente de la comunidad escatológica, y objetivada, en cierta manera en los Libros Santos y los Principios de fe, y otros instrumentos de la revelación) del cual ha surgido como efecto, en lo temporal, una civilización original. Dicha cultura, la occidental, no es cristiana en sentido estricto, y sin embargo, por un diálogo incesante con la conciencia eclesial, ha sido, de hecho, *cristianamente orientada*⁶. El cristianismo, en cambio, se sitúa -siguiendo el estatuto propio promovido por Jesucristo- en un nivel supra-cultural, universal y siempre activo, siempre escatológico.

Las culturas India o Griega, por ejemplo, reposan sobre un dualismo antropológico, un ciclismo cósmico, un monismo trascendental, que sirviendo en un momento a la expansión de dichas civilizaciones, se constituyeron, en una segunda etapa, como la prisión de la que dichas comunidades no pudieron liberarse, siendo así conducidas a la muerte por un estatismo inventivo, una falta de evolución ascendente ininterrumpida⁷.

Por el contrario Abraham, *servidor y pobre de YHVH*, abandona Ur⁸, sus relaciones sociales y su casa y parte hacia la tierra prometida. He aquí el principio de toda pobreza escatológica: el producir una ruptura; el existir conscientemente como débil, miserable; el creer en el poder creador del Absoluto-Alguien, Trascendente de la naturaleza, providente de la Historia, en el cual podemos confiar, porque es Fiel, Firme, Verdadero. *El dejar todo* es la condición de la conciencia de sí mismo; es el oponerse *a las cosas* y saber entregarlas; es el saber enfrentar la muerte; es el luchar contra la esclavitud de la *instalación* confortable. Abraham, el extranjero, es el germen de la obra civilizadora más admirable que la fenomenología histórica pueda mostrarnos. Él ha originado -por la intervención decisiva y revelante de YHVH en la Historia Santa- en el interior de la tradición semítica una "postura" existencial que se irá afirmando y purificando paulatinamente de Abraham a Isaac..., a Moisés..., a David..., por los profetas..., hasta la esperanza mesiánica de los *pobres de*

YHVH, en torno a la persona incorporante del *Servidor de YHVH*, del *resto de Israel*...⁹

Cuando Jesús se manifestará junto al Jordán -un arroyo casi-, junto al Bautista, un *pobre de YHVH*, en el desierto, para recibir el bautismo del Espíritu, todo su misterio de extrema pobreza -de muerte y resurrección- nos es revelado por primera vez. Obrero, hombre sin ciencia aprendida en las escuelas... Rodeado de pescadores, de simples empleados del Imperio, reclutados en el pequeño lago de Genesaret, constituye un colegio bien insignificante y de pobres "galileos", tierra de gentiles. ¡Cuánta pobreza comparada con el esplendor de una Roma, de una Alejandría, de una Antioquía o Atenas! y sin embargo, por el proceso histórico providentemente amado del Padre, ese humilde *núcleo intencional o existencial* originado en Abraham ha recibido una conversión substancial, una nueva creación en la misma Persona de Jesucristo: el Universalismo sin fronteras comienza a fermentar en la limitada Palestina. Su *universalidad* -entre una de sus notas propias- se funda en su autonomía, en su libertad con respecto a todo *útil*, instrumento exterior, a todo uso material de civilización¹⁰.

"Religión y civilización no son dos niveles separados, sino dos dimensiones distintas y correlativas del único designio de Dios sobre el hombre. La salvación propuesta por Cristo toca indirecta, pero necesariamente, la empresa civilizadora, aportándole la corrección de inspiración e infundiéndole la jerarquía de las prioridades auténticas"¹¹.

El cristianismo primitivo descubre progresivamente su autonomía universalizante con respecto al judaísmo ya las religiones de misterios¹², y también -y principalmente- en relación al Imperio. Es decir, la Iglesia fundada por Jesús, toma conciencia de ser estrictamente una *Asamblea escatológica*, superando así la ambigüedad del particularismo del *pueblo* judío. La Iglesia, Asamblea escatológica, se afirma paulatinamente por el diálogo ininterrumpido con el pensamiento greco-romano. De esta evolución dialogante la comunidad cristiana permanece como indiferente con respecto a los *instrumentos* de civilización, pero profundamente "comprometida" (engagée) en el nivel del *núcleo ético-mítico*. De este diálogo se formará se modelará un *humanismo consistente*, una visión escatológico-cristiana (el mundo cristiano de la fe) que exige una estructura humana unitaria, una concepción lineal de la evolución como *Historia Santa* -piénsese, por ejemplo, en San Agustín-, la trascendencia de Dios, y la Naturaleza es contemplada como "creada". Después de atravesar los siglos V al XIV, de una extrema ambigüedad, la civilización cristianamente

orientada, se objetiva por la invención ininterrumpida de instrumentos de civilización, a partir de los instrumentos ya utilizados por otras civilizaciones muertas o estancadas. La originalidad propia del movimiento renacentista es la absoluta libertad con la que utiliza la Naturaleza y la cultura. Un Galileo, y después un Einstein no hubieran podido existir en Grecia o en la India, porque la exigencia de un "Inmóvil-divino-intramundano" habría impedido -como la ha impedido históricamente- la relatividad absoluta del mundo creado. Un Hegel es impensable, sin la fe en la Encarnación, por el que la visión histórica, escatológica, es lineal y dirigida a la plena realización del fenómeno humano¹³.

Nos es imposible aquí mostrar el dinamismo civilizador de la *Weltanschauung* cristiana, o mejor la *existencia eclesial*.

Jesús exige la pobreza como condición *apostólica* (Mat. 10, 1-42) y no -principalmente- como consejo de perfección personal. Cuando Jesús envía sus discípulos en Misión les aconseja una extrema pobreza para significar claramente y sin equívocos la *Buena Nueva*. De la pobreza interior, *pobre de YHVH*, a la pobreza manifestada del apóstol¹⁴. En ese sentido, la pobreza es la condición de la Evangelización. Pero aún más, es la libertad del cristiano, en el proceso de humanización, en la tarea de elegir, modificar o inventar los útiles o instrumentos de civilización. Si por ejemplo, es necesario realizar una reforma de la explotación o propiedad agraria, una reforma escolar, en fin, una *revolutio* o *renovatio*, será necesario saber y poder *distanciarse* de los bienes poseídos, con un *máximum* de lucidez y libertad, a fin de re-estructurarlos en vista del bien común. Es necesario desvestirnos hasta la desnudez, de nuestro particularismo posesivo.

La pobreza así comprendida, como "libertad de los hijos de Dios" (Rm. 8,21; Jn 8, 32) ante todos los útiles de la civilización es la actitud evangélica que permite todo "primer paso profético". La pobreza así entendida, efectiva y aún sufrida, significa un enriquecimiento, como conciencia de sí mismo, de respeto de la *persona* del otro, no como "propietario", sino como un "alguien" que posee una dignidad inalienable.

La pobreza evangélica, puede llevarse a cabo solamente si una Asamblea escatológica soporta realmente el peso de una vocación profética, fundada sobre la columna, sobre la perspectiva constitutiva, que es la fe del colegio apostólico: fe en un Absoluto-Alguien, que ha querido consagrar la Historia asumiendo la naturaleza humana, promoviendo en el plano de las relaciones activas intersubjetivas un élan de libertad y Amor divino irreversibles.

La des-posesión de sí-mismo por sí-mismo es la condición del progreso auto-evolutivo en el que el hombre de nuestro tiempo se encuentra socialmente solidario. Sin una posibilidad de *distanciamiento* de los bienes materiales nuestra civilización tiende hacia un permanente estancamiento. La ley del "homo homini lupus" no ha evitado la muerte de todas las culturas pasadas.

El monje brahmánico abandona la multiplicidad del *maya* para ejercitarse, a fin de liberarse del ciclo de la *samsara* por la *nirvana*.

El *sabio*, el *iniciado* greco-romano deja en cierto modo la vida de la ciudad para absorberse en la divina y solitaria contemplación (teoría). Los discípulos de Jesús, miembros del Reino, por el contrario -y por la "Ley de la Encarnación"- no dejan el mundo (*Jn.* 17, 15), sino que son enviados al mundo (*Ibid.*, 18). Sin embargo, no son *del mundo* (*Ibid.*, 14), y como a los apóstoles, les es necesario abandonar los instrumentos de civilización ("dejadas las redes, le siguieron", *Mat.* 4, 20), para llegar a hacer conocer la persona misma en un servicio interpersonal o comunitario por el vínculo del Amor. No es en el mundo de la mutua esclavitud de los bienes donde se ha forjado, nacido o crecido una cultura. Es en el mundo intersubjetivo de personas, y especialmente en el escatologismo cristiano, donde la civilización ha encontrado una fuente de "impulsión". Cuando una civilización agoniza (piénsese en el Egipto, en Grecia, en la civilización Azteca) por haber en cierto modo perdido su "elán vital", si no posee una corrección o una fuente de dinamismo, que trascendiendo la cultura permanezca sin embargo unida a ella, dicha civilización muere irremediabilmente, o simplemente es absorbida por otra. La Asamblea escatológica cristiana, la Iglesia, quizá sea esa fuente que en perpetuo diálogo con la civilización -y desde adentro- le permita superarse a sí misma por el proceso de demitificación de ciertos elementos temporales desordenadamente constituidos como "absolutos". La pobreza, la libertad del cristiano con respecto a todos los instrumentos culturales (materiales o espirituales) es el profetismo que no se deja encerrar en la prisión que una cultura edifica necesariamente en torno a sí misma.

En América latina, comunidad histórica, de tradiciones culturales, es necesario que la Asamblea cristiana, la Iglesia, se manifieste en toda su *pobreza*, para poder ejercer su misión evangelizadora, que es lo esencial, y al mismo tiempo, y como uno de sus elementos, permitir el desarrollo civilizador de nuestros pueblos, por la libre modificación de muchas estructuras (agrícolas, educacionales, políticas, económicas...) que son como la prisión que esclaviza nuestro pueblo, pueblo de pobres, que piden o se arrebatará por la fuerza: la Justicia

y la dignidad de Personas humanas, creadas y liberadas por un mismo Padre.

NOTAS

- 1 *Mc* I, 15; *Hebr* 7, 2.7; cfr. Oscar Cullman, *Le Christ et le temps*, Niestlé, Neuchâtel, 1947; Jean Frisque. *Oscar Cullman*, Casterman, Tournai, 1961: véase en *ThWbNT*, 1,380-383.
- 2 *Mat* 5, 3; *Lc* 6, 20; 1,46-55; 19, 28-29; *Mt* 13, 55; *Lc* 6, 3; *Jn* 1,46; *Lc* 4, 22; *Mt* 13, 54, 56; en fin *es el Siervo de YHVH* del segundo Isaías (40-55); Cfr. Albert Gelin. *Les pauvres de Yahvé*, Cerf., París, 1953; véase en *ThWbNT*, VI, 885-915.
- 3 Paul Ricoeur, *Civilisation universelle et cultures nationale*, en *Esprit* oct. (1958), 439-453; *La symbolique du mal*, Aubier, París, 1960, pp. 153 ss.
- 4 En su sentido propio dentro de la filosofía existencial; cfr. Alphonse de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, Nijhoff, La Haya, 1962, en su capítulo sobre el "mundo" (Welt), pp. 107 ss.
- 5 Cfr. Pitrin Sorokin, *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, Aguilar, Madrid, 1956, pp. 1262 ss. Sorokin critica esta posición de una premisa con toda razón, pero en verdad lo que critica es la explicitación que un Spengler, p. e., ha hecho de ese primer símbolo de una cultura.
- 6 Aquí habría que analizar la relación sin confusión ni mezcla, con distinción y diferencia, pero en íntima unión de una civilización *dada* y la Iglesia. Un cierto monofisismo sería la tentación a la teocracia; un cierto nestorianismo sería la concepción absolutista o laical de la civilización; nosotros creemos que la solución entre civilización e Iglesia debe buscarse en la realidad de la Encarnación. La Persona misma de Cristo es la que produce la distinción entre naturaleza y sobrenatural, entre Estado y Asamblea escatológica; permitiendo, sin embargo, correlación propia, unión *sui generis*.
- 7 De hecho fueron englobadas o lo están siendo por culturas *históricas* más críticas.
- 8 *Gen.*, 12, 7 -25, 8. Las meditaciones de un -Hegel sobre Abraham (p. e. *L'esprit du Christianisme et son destin*, Vrin, París, 1948, p. 140; *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, Vrin, París, 1946, pp. 179 ss.) o de un S. Kierkegaard (*Crainte et tremblement*, Aubier, París, 1935, pp. 7 ss.) están a la base de toda filosofía contemporánea, sin embargo, de un punto de vista exegético no pueden ser tenidas por científicas (cfr. J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, Cerf., París, 1948, pp. 175 ss.; Dhorme, *Abraham dans le Cadre de l'Histoire*, en *RB* (1928), 484-507, etcétera.)
- 9 Ese sentido histórico, dinámico y escatológico es manifestado en *Mt* 1, 1-17.
- 10 Una comunidad cultural "acumula y objetiva sus intencionalidades en y a través de un infinito número de *vehículos materiales* (todos los objetos físicos o biológicos y energías) utilizados para la *materialización* de las significaciones *inmateriales*, valores y normas. Comenzado con la fabricación de la más simple herramienta..." (Sorokin, *Ibid.*, p. 239).

- 11 Curso de eclesiología de Jean Frisque, Pontigny, 1961-1962.
- 12 *Ac.* 10; 15, 1-35; *Rm.* I, 18-32; *I Co.* 1, 17-3-4; *Ef.*, 1, 3-3, 21. Cfr. p. c. Louis Bouyer, *Le rite et l'homme*, Cerf., París, 1962, pp. 171 ss; Hugo Rahner, *Mythes grec et mystère chrétien*, Payot, París, 1954; véase en *ThWbNT*, IV, 809-834.
- 13 *Gen.* 1, 1-3, 19; *Jn* 1, 1-8. El muy documentado libro de Cause (*Du groupe ethnique a la communauté religieuse*, Alcan, París, 1937), puede ser una excelente introducción para el estudio de la evolución del pueblo hebreo; Lebreton-Zeiller, *L'Eglise primitive*, en *Histoire de l'Eglise*, Fliche- Martin, Bloud-Gay, París I, 1934; Marcel Simon, *Verus Israel*, Boccard, París, 1948; Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme DBH*, Tournai, 1958, I-II; Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme*, Seuil, París, 1961; Etienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, París, 1932. Nos dice por otra parte Pierre Duhem: "Todas las Cosmologías helénicas son, en último análisis, Teologías; en el corazón de cada una de ellas, encontramos dogmas religiosos, sea que son admitidos a título de axiomas, de descubrimientos debidos a la intuición, como lo quieren los platónicos y neoplatónicos, sea que un análisis, al que la experiencia ha servido como punto de partida, aprueba los dogmas cuando ha llegado a su término, como en el caso del peripatetismo. Estos dogmas, por otra parte, tomados en aquello que tienen de esencial, son siempre los mismos en todas las filosofías griegas (1), son aquellos que enseñan las escuelas pitagóricas de la Gran Grecia: *Los cuerpos celestes son divinos*, son los únicos dioses verdaderos; eternos e incorruptibles; no conocen otro movimiento que el perfecto, el movimiento circular y uniforme; por este movimiento regular, según el más riguroso determinismo, la marcha de todos los cambios cuyo teatro es el mundo sub-lunar.

"La ciencia moderna nacerá, puede decirse, el día en el que se haya osado proclamar esta verdad: La misma Mecánica, las mismas leyes, dan cuenta de los movimientos celestes y los movimientos sub-lunares, la circulación del sol, el flujo y el reflujo del mar, la caída de los cuerpos. Para que fuera posible concebir un tal pensamiento, era necesario que los asiros fueran destituidos de su rango divino donde la antigüedad los había colocado; era necesario que una revolución teológica se produjera".

"Esta revolución será la obra de la Teología cristiana".

"La ciencia moderna ha sido encendida por la chispa producida del choque entre la Teología del Paganismo y la Teología del Cristianismo". (*Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platón a Copernic*, Hermann, París, 1914, t. II, p. 453).

Toda la antropología, la historia, el concepto de cultura y civilización, y al fin, el sentido último de la creación, ha sido radicalmente transformado por la doctrina de la Encarnación:

San Agustín (*Civ. Dei*, XII, 13) nos dice: "De la periodicidad de los siglos por un término bien determinado al que todas las cosas deben sin cesar volver, en el mismo orden y apariencia, según la opinión de ciertos filósofos... Por ejemplo, como en tal siglo, un filósofo nombrado Platón ha instruido ciertos discípulos en una escuela de Atenas... así el mismo Platón, en la misma ciudad, la misma escuela y con los mismos discípulos se re-encontrarán nuevamente; y en el futuro, se reproducirá el mismo hecho en el curso de siglos innumerables. ¡Qué Dios nos

libre de una tal creencia! UNA SOLA VEZ Cristo ha muerto por nuestras faltas; UNA SOLA VEZ ha resucitado de entre los muertos y no morirá JAMAS” (fin de Agustín).

"Acabamos de ver un primer conflicto entre la Física antigua y la enseñanza de los Doctores católicos; esta primera escaramuza nos muestra de antemano los caracteres de una larga batalla, entrecortada por treguas a medias, que, hasta el fin del siglo XIII, expondrá a los dos adversarios a encuentros violentos" (Duhem, *Ibid.*, pp. 452-53). Véase también W. Dampier, *Historie de la Science et de ses rapports avec la philosophie et la religion*, Payot, París, 1951, p. 94.

Si Jesús es el Verbo-humanado (enanthropésanta; Declaración de fe del Concilio de Nicea -*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*; Instituto per le Scienze Religiose, Herder, Barcelona, 1962, pp. 4 a 15) no puede menos que producir un tipo de "Humanismo" cristiano que es esencialmente universal (cfr. J. Jeremias, *Jesus et les païens*, Niestle, Neuchatel, 1956; Martin-Achard, *Israël et les nations*, *Ibid.*, 1959; H. de Lubac, *Catholicisme*, Cerf, París, 1952).

- 14 La pobreza como consejo de perfección (p. e. R. Voillaume, *Au coeur des masses*, Cerf, París, 1952, pp. 289 y ss.) no tiene la misma finalidad que la pobreza que pudiéramos llamar *apostólica o profética*. Una se dirige a la propia perfección, la otra como condición de la acción profética exterior en vista del bien común del Reino. San Pablo se expresa claramente: (a) reconoce los derechos del misionero a la subsistencia (I Co 9, 6-14; Ga 6, 6; II Tim 3, 9); (b) sin embargo, quiere trabajar con sus propias manos (I Co 4, 12; Ac 18, 3); (c) para no ser carga de alguien (I Tim 2, 9; II Tim 3, 8; II Co 12, 13); (d) y esencialmente, porque la pobreza apostólica y evangélica es la condición de un testimonio sin equívocos: "Sí, libre de todos, me he hecho esclavo de todos, para ganarle mayor número" (I Co 9, 19: *Eleútheros ek pántov*); Ac 20, 33; I Co 9, 1-18; II Co 11,7. La pobreza es una *condición kerygmática* (Mt 10,7-10; Mc 6, 6-9; Lc 9, 1-3); es la *libertad del apóstol* con respecto al mundo, como posibilidad del juicio escatológico (Jn 15, 18-16, 11).

La pobreza -consejo evangélico de perfección- posee analogías profundas con, p. ej., la pobreza de la comunidad de Qumram (*Megilloth Midbar Yehuda*, preparada por Habermann, Machbaroth, Jerusalén, 1959).

*DEMOCRACIA LATINOAMERICANA, SOCIALISMO
Y JUDEO-CRISTIANISMO**

No pretenderemos en estas cortas líneas definir la democracia o el judeo-cristianismo, tarea realizada por muchos, aunque alcanzada con éxito por muy pocos. En cambio, lo que buscamos, es clarificar los niveles y la estructura propia de los problemas esbozados en el título: democracia "latinoamericana", "socialismo" y "judeo-cristianismo" -en verdad, deberíamos decir "semito-cristianismo", pero por cacofónico lo hemos descartado.

I. DEMOCRACIA LATINOAMERICANA

Es bien sabido que los griegos inventaron el nombre de "democracia" que significa el gobierno (*krásis*) del *démos* (Asamblea de los ciudadanos que se reunía en el *Phynx*, y que hemos contemplado desde el Acrópolis en 1961, constituyendo una especie de anfiteatro con la piedra de los oradores). ¡Dicho lo cual se ha dicho muy poco! Porque es necesario todavía definir *cómo* gobernará la Asamblea, y quienes forman parte de dicho *démos*.

Entre los griegos el *démos* excluía a los esclavos, las mujeres y los niños, y, además, muchas veces, las Asambleas de otras ciudades aliadas -como en el caso de Atenas-. Era entonces un *démos* constituido por un grupo minoritario (una oligarquía ciudadana, libre). Los

*Trabajo escrito en París, en 1964.

pensadores helénicos dividieron, por ello, en tres tipos las maneras de gobernar: la democracia -que se apoya en la Asamblea y cuyo vicio es la demagogia-, la aristocracia -el gobierno de los nobles o mejores (*áristoi*)-, o la monarquía -el gobierno de uno solo (*monos*).

Nuestra América nació con sistemas de gobiernos muy distintos a la democracia -aunque poseía algunos de sus elementos-. Las civilizaciones prehispánicas fueron, por una parte monárquicas y aristocráticas -como en el caso de los incas-, preponderantemente aristocráticas -como en los mayas-. El sistema de los sacerdotes o ancianos de las culturas primitivas, de los caciques y sus consejos, es igualmente aristocrática. Puede verse, que no existió, de ningún modo, una democracia prehispánica.

La invasión del conquistador español, constituyó una nueva civilización. En España existía una monarquía absoluta; elegía sus ministros, miembros de la administración, justicia o Iglesia entre sus súbditos. La misma burocracia no tenía mucha influencia, y el poder monárquico constituía el Reino. Es sólo necesario ver el poder ilimitado de las Reales Cédulas para comprender ese sistema monárquico absoluto.

Junto al Virrey se constituyeron las Audiencias -órganos de Justicia burocrática-, y poco a poco igualmente los Cabildos, donde se realizaba una verdadera representación de la población -evidentemente, de la población blanca o mestiza más influyente, rica o acomodada-. El Cabildo significa el órgano de gobierno de una aristocracia *social* bien que no de *sangre*.

Esos Cabildos existían en las capitales y fueron ellos los que tomaron el gobierno desde 1808 a 1820, sea cuando Fernando soportó la invasión napoleónica o cuando fracasó en el intento de reunificar las colonias bajo el gobierno de la Corona. De todos los Cabildos, tuvieron mayor importancia aquellos que gobernaban en las capitales donde había Audiencia, Virrey, Arzobispo u Obispo. Las naciones no se constituyeron por demarcación de un territorio, sino por el predominio que unas ciudades tenían sobre un determinado ámbito de población.

Vemos, entonces, desde el comienzo de la historia de cada una de las naciones latinoamericanas, constituirse focos de irradiación de poder. Focos autónomos y cuyo *démos* (Asamblea que gobierna) lejos de ser toda la población, el pueblo, la mayoría, fueron, de hecho, ciertos grupos sociales que habitaban en las grandes capitales virreynales. Los grupos sociales que tenían representación en los Cabildos eran los criollos propietarios, cultos o españoles definitivamente residentes y de cierta influencia social.

Así nació un tipo de *aristocracia latinoamericana* cuyo *démos* (Asamblea) quedaba reducido, de hecho, a una oligarquía social y económica, de ascendencia criolla o mestiza, cuya sede eran algunas capitales y desde donde se gobernaba el *interior* (o el *sertão*). Una auténtica oligarquía (el gobierno de unos pocos: *olijoi*).

Aunque oligárquica y capitalina puede denominarse todavía a ese tipo de gobierno *democracia*. Sin embargo, la democracia auténtica es aquella donde la Asamblea (el *démos*) está constituido por toda la población adulta, tanto hombres como mujeres, cultos o menos cultos, ricos o menos ricos. Hacia ese criterio universal de democracia se ha ido tendiendo desde comienzo de siglo, y contemplamos hoy, cada día más, en Latinoamérica, una cierta participación de la totalidad del pueblo en el gobierno.

Sin embargo, no debe engañarnos una mera elección universal de los candidatos. No porque el pueblo en su totalidad pueda emitir un voto significa que efectivamente gobierna. Para que realmente *gobierne*, adultamente, es necesario que tenga la información suficiente y los instrumentos políticos adecuados para no sólo elegir los candidatos propuestos, sino para participar en la elección misma de los candidatos y tener parte en la formación de los planes de gobierno en el poder. Esto, efectivamente, exige no solo una gran información, sino igualmente una cultura suficiente. Por ello, desde la oligarquía criolla que dominó las nuevas naciones hasta llegar a una real y universal democracia -donde el *démos* sea todo el pueblo-, debemos todavía trabajar en América latina.

Los próceres de la independencia -en muchos países latinoamericanos, sobre todo influenciados por Estados Unidos, fueron federalistas. Sin embargo, rápidamente, la estructura colonial unitaria y capitalina se impuso en cada país, desterrando de hecho, el federalismo, al campo de los meros principios sin efectiva vigencia.

Si ha habido un movimiento de apertura del *démos*-oligárquico hacia un *démos*-popular, ha habido en cambio una mayor centralización de tendencia "capitalina" -llamamos así al hecho de que en todas las naciones latinoamericanas existe una ciudad que atrae y organiza la casi totalidad del esfuerzo industrial, cultural, etc.-. Pareciera que una constante de la democracia latinoamericana es el unitarismo -bien lo veía ya Bolívar, que era por principio federalista.

Ese unitarismo pareciera ser un hecho que se explica por razones evidentes. La gran extensión de muchas de nuestras naciones, la falta de densidad de la población y de capitales, obliga o reunirse en ciertas regiones propicias donde puedan darse las condiciones del desarrollo. Y bien, sólo existe un desarrollo normal donde una mano

de obra suficiente -población- permite el nacimiento de la industria. Dicha industria necesita por su parte un complejo inmenso de elementos que deben producirse en industrias secundarias próximas (concentración de la producción) para bajar el transporte. Para especializar tanto al dirigente como al obrero nacen escuelas, y, con ellas, se concentra igualmente la cultura.

Muy por el contrario, una Alemania por ejemplo, pareciera no tener necesidad de una aglomeración central. Pero lo que no se tiene en cuenta es que la totalidad de Alemania (o el Japón) juega ya la función de una aglomeración central. La densidad de la población, de capitales y de universidades es inmensa en un pequeño territorio. El federalismo efectivo comienza a nacer en el momento que ciertas zonas poseen una población suficiente e industrias propias.

Es evidente que, como la apertura del *démos* a toda la población, es necesario luchar contra el unitarismo para abrir los beneficios de la civilización a todas las regiones de cada país. La tendencia federalista, sin embargo, cuenta con un enemigo decidido y muy poderoso: los intereses creados de las capitales, que de hecho poseen el poder político, económico, cultural dependiente del imperialismo. Sin embargo, la democracia latinoamericana tenderá lentamente al federalismo y es necesario vigorizar dicha integración.

Desde un punto de vista económico, o mejor, desde la gestión del gobierno, las colonias estuvieron sometidas a un sistema mercantilista donde la metrópoli poseía el monopolio -en este caso España-. Después de la Independencia, por el pacto colonial de las potencias liberales (tanto Inglaterra, como Estados Unidos), las jóvenes naciones no pudieron, de hecho, poseer pleno poder sobre la manera de producir y vender sus productos. Latinoamérica se transformó bien pronto en una colonia, verbal y políticamente libre, pero económicamente y realmente esclavizada. En el interior, las élites hispánicas fueron reemplazadas por las oligarquías criollas extranjerizantes, capitalistas y liberales -europeizadas en su cultura.

El único modo de pasar de una oligarquía a una gestión social de la economía es por la preponderancia de la intervención de los órganos del poder público sobre el privado. Primacía del bien común sobre el privado. Esto es un tipo de planificación más o menos intervencionista, dejando mayor o menor margen a la iniciativa privada -sea por una ingerencia directa, o indirecta, impositiva o por planificación, etc.-. Tenemos aquí el tercer elemento que determina la democracia latinoamericana actual: el pasaje de un régimen liberal oligárquico a un régimen de socialización popular.

Queremos llamar la atención sobre dos hechos. Hace poco Ben

Bella hablaba de *socialismo islámico*; mientras que Leopoldo Sengor -cristiano senegalés decidido, y Primer Ministro- interviene como socialista en el Congreso mundial de dichos partidos, ocupando un lugar preponderante dentro de los representantes del África. Esto nos hace entrar en el segundo punto que nos hemos propuesto meditar aquí. ¿Es posible un socialismo islámico? ¿Es posible que un cristiano sea socialista?, y por último: ¿La expresión "Democracia Cristiana" niega la posibilidad de que sea socialista?

II. JUDEO-CRISTIANISMO

La democracia, como hemos dicho, es un modo de gobierno, mientras que el judeo-cristianismo es un *humanismo* -si tomamos unos de sus aspectos, y no el principal, pero el que no interesa en este lugar-. Por ello, no es imposible hablar de un tipo de democracia -al nivel de los *útiles* de la civilización- ejercido por un grupo de personas que poseen un humanismo determinado, es decir, una visión del hombre bien estructurada -dicho humanismo se sitúa al nivel de los *contenidos intencionales* últimos del grupo-. Así puede hablarse de una democracia (a su modo) ejercida por personas que aceptan el humanismo marxista, islámico o cristiano.

¿Es necesario que un grupo que posee el poder gracias a un *modo* de gobierno -por ejemplo, la democrática-, tenga al mismo tiempo un humanismo que sustente su acción? Respondemos categóricamente que sí. En toda la historia, los grupos gobernantes han tenido un *humanismo* que funda su actuación. Muchas veces, dicho humanismo ha sido expresado en declaraciones de principios, y en esos momentos, justamente, es cuando se le encuentra más vigente en las costumbres. Por ejemplo, en Inglaterra o Estados Unidos no había casi diferencia entre los diversos partidos, esto muestra que la nacionalidad poseía una clara noción consuetudinal del lugar del hombre en la vida pública, económica, cultural, etc. En el momento en que dicho humanismo social comienza a perder terreno nacen las definiciones y se van separando los grupos o partidos -como en la actualidad en Estados Unidos o Inglaterra.

Como hemos dicho, la democracia es sólo un instrumento de gobierno -mientras que el socialismo es más bien un *modo* de democracia, como puede igualmente serlo el liberalismo, con la diferencia que este último es oligárquico-; mientras que el marxismo, el judeo-cristianismo o el budismo es el contenido último o los fines que dicho gobierno se propone.

Es necesario distinguir entre socialismo, marxismo y comunismo. Socialismo es el movimiento que nació a fines del siglo XVIII y que ha ido evolucionando desde el utopismo primitivo hasta el conservadurismo de un socialismo alemán, por ejemplo -dejando de lado el humanismo positivista que lo alentaba en el siglo XIX. El comunista es el partido que posee un modo de gobierno y un humanismo marxista. Mientras que el marxismo, propiamente dicho, es un humanismo que define al hombre, la historia y la sociedad íntegramente, sin fisuras, y que se opone en un nivel ontológico al judeo-cristianismo. Si fuéramos a buscar las causas de esta oposición en la historia, entenderíamos fácilmente su origen. Marx se inscribe en la vertiente izquierda de Hegel, aceptando de éste el substancialismo social alemán, en aquello que tiene de panteísta, absoluto y místico. Es bien sabido que desde Eckhard, pasando después por otros místicos y por Boehme, ha existido en el pensamiento germánico una tradición propiamente indogermana de afirmar al Absoluto como inmanente al mundo, o mejor, considerar al Absoluto desde un ángulo panteísta. El comunismo, para Marx, es esa mística unidad del hombre con la naturaleza humanizada, la naturaleza con el hombre naturalizado: es identidad monista*.

Desde el tercer milenio antes de Jesucristo los pueblos indogermánicos invadieron la Media Luna fértil, y desde la misma época los pueblos semitas invadían la misma Media Luna desde el sur. Los indogermánicos (indos, persas, griegos, germanos) fueron vencidos -en el plano intencional o del pensamiento- por los semitas (acadios, fenicios, hebreos, cristianos, musulmanes). Los indogermánicos proponían un Absoluto panteísta y un dualismo de cuerpo y alma; mientras que los semitas proponen un Absoluto trascendente y la unidad personal del individuo humano. De ello deriva todo un humanismo distinto, y, por ende, una concepción política diferente.

La democracia pudo nacer -a su modo- en Grecia, pero es sólo un modo de gobierno. Lo más importante son los contenidos que ese gobierno posee, la noción de persona, de justicia, de relaciones humanas, etc. y bien, el Occidente nació en el clima semita, más propiamente, judeo-cristiano. Sin embargo, en dicho Occidente, ha habido tradiciones indoeuropeas, entre ellas podemos nombrar a los helenistas puros del Renacimiento italiano, pero antes que ellos, los gnósticos, los maniqueos, albigenses, la kabala, el movimiento místico alemán, y más próximamente, Fichte y Schelling y Hegel. Si

*Esta tesis expresada hace casi diez años tan simplistamente, espero poder esclarecerla en una próxima obra (1973).

al marxismo se lo toma como un socialismo sería perfectamente reconciliable con el cristianismo y esto lo piensan algunos. Si el marxismo es un humanismo, como lo es esencialmente, es irreconciliable con el judeocristianismo, y no por cuestiones accidentales, sino por las estructuras esenciales de dicho humanismo: por la noción del Absoluto, del hombre, la sociedad, la historia, la libertad, la justicia, el bien etc. Son dos tradiciones milenariamente diversas y perfectamente concientes de lo que las separa. Esto lo han descubierto claramente los pueblos donde el humanismo semita tiene plena vigencia como son todas las naciones musulmanas desde el Pakistán hasta Marruecos (semitas son tanto los árabes como los judíos).

Esto nos mueve a una reflexión que se interna quizá demasiado en el futuro, pero que ilumina el presente. Cuando vemos un mapa mundial comprendemos que la América de Texas al Cabo de Hornos, aunque poseyera en los años venideros fuertes grupos políticos inspirados en el humanismo cristiano, quedaría reducida a una comunidad sin mayores posibilidades ante los otros continentes donde, tarde o temprano, un nuevo tipo de socialismo reemplazará al comunismo y podrá ser aceptado por el África (musulmana y cristiana) y el Asia (budista, taoísta, confusiana a post-comunista). Esto exige entonces hacer pensar sobre un doble problema: ¿La democracia se opone al socialismo?, y en segundo lugar ¿El humanismo cristiano no podrá dialogar con el islámico a título de humanismo semita?

Hay muchos socialismos, y entre ellos los hay que son perfectamente aceptables -ya que permiten un equilibrio entre una sana responsabilidad de los grupos y el Estado-; por otra parte, no es contradictorio un socialismo que permitiera la suficiente libertad para instaurar una real democracia, sería entonces una democracia de preponderancia estatal. ¿Pero, de hecho, en Inglaterra, no existe ya un cierto socialismo? Y, por otra parte, en cambio, ¿no existe en Rusia una mayor posibilidad de iniciativa y de propiedad privada? Esto nos indica que vamos hacia un punto medio de democracia social o socialismo democrático.

En segundo lugar, evidentemente, el humanismo islámico -tanto por su concepción del Absoluto, como del hombre, de la justicia, de la responsabilidad social, la historia, etc.-, posee puntos comunes sustanciales con el judeo-cristianismo (bien que circunstancias accidentales como la lucha entre Israel y los pueblos árabes lo hayan hecho olvidar). No sería nada difícil comenzar un diálogo entre los dichos socialismo islámicos y las democracias cristianas, esto unifi-

*Todos estos cabildeos, debe recordarse, fueron pensados ¡hace diez años!

caría lo esfuerzos de los mejores grupos de América latina y África, permitiendo así un ensanchamiento del horizonte político.

Respondiendo las preguntas que nos hacíamos al fin de la primera parte debemos decir que, efectivamente, puede existir y de hecho existe un socialismo islámico. Además -y en Alemania es común-, hay muchos cristianos socialistas, claro que en un socialismo desprovisto de la fuerza de ciertos socialismos latinoamericanos. Por último, el término Democracia Cristiana no niega de ningún modo su posibilidad socializante. En el tiempo de la monarquía la Democracia cristiana parecía una herejía; en el tiempo de la Democracia Cristiana una Democracia *socialista* cristiana no es fácilmente aceptable -y, sin embargo, Fanfani y Moro dicen practicarla en Italia.

Esta rápida reflexión tiende, entonces, a mostrar como la democracia en latinoamérica nació oligárquica, unitarista y liberal y se transforma lentamente en una democracia popular, federalista y socialista. Todo esto al nivel que hemos llamado de los instrumentos o útiles de la civilización, es decir, en el plano de los medios que determinan los modos de gobierno y el ejercicio de la gestión económica.

Mientras que al nivel propiamente último, al de los contenidos intencionales, los fines, se disciernen humanismos en los cuales no puede realizarse un fácil sincretismo. El progresismo pareciera pretender efectuar una síntesis sincretista entre el marxismo y el cristianismo, tarea imposible por contradictoria. Mientras que, si se analizan las intenciones de dichos grupos, se verá como al fin, lo que quieren, es un nuevo tipo de socialismo con fines propuestos por el humanismo cristiano -lo cual es perfectamente posible, dentro de la democracia latinoamericana.

Resumiendo, el humanismo marxista es irreconciliable con el cristiano, mientras que éste puede muy bien entablar un diálogo fructífero tanto con el humanismo islámico -al nivel de los principios-, como con el socialismo -al nivel de los útiles de civilización, si dicho socialismo deja de ser un humanismo para transformarse sólo en un modo de gobierno-. América latina se encuentra todavía lejos de la posibilidad de una democracia social cristiana que gobernaría efectivamente en *todos* los países; sin embargo, dicha posibilidad se comienza a vislumbrar con toda seriedad. Es importante que los pensadores comiencen a tener presente la próxima etapa, es decir, la del diálogo de dicha democracia latinoamericana con las otras fuerzas que trabajan paralelamente en otros continentes no suficientemente desarrollados como Rusia, Europa o Estados Unidos; nos referimos a África y Asia.

¡Una revolución sin un humanismo que la sustente es anarquía!
¡Un humanismo sin posibilidad de producir una revolución cuando es necesario es inútil! ¡Un partido o un grupo político meramente nacional, sin vinculaciones internacionales, no puede gobernar en el presente histórico! Pero, además, como se ha visto en la reunión de Ginebra sobre el comercio internacional, América latina -y los partidos políticos de extensión continental- deben comenzar a prepararse para entablar un diálogo tanto con África como con Asia. Creemos que nuestra democracia social y el humanismo cristiano pueden ser un punto de partida válidos para un tal intento, sin necesidad de fáciles concesiones al marxismo, sino más bien superándole positivamente*.

*Poco después, por la doctrina de la *dependencia*, por la experiencia democristiana chilena, y muchos acontecimientos latinoamericanos, esta reflexión quedó en gran parte superada (1973). Vale, quizás, como testimonio de un intento.

*LOS CRISTIANOS ANTE TRES HECHOS
CONTEMPORÁNEOS**

La Iglesia latinoamericana se encuentra comprometida en una situación que puede ser definida a partir de tres hechos dinámicos que se presentan a tres niveles diversos pero que constituyen una estructura armónica en movimiento. Los tres elementos deben ser entendidos simultáneamente y la respuesta a uno de ellos debe incluir a los otros para que sea realmente una respuesta a la altura de la esperanza que los hombres de buena voluntad han depositado en la Iglesia.

I

Los tres hechos mayores son: Una evolución, un *cambio acelerado* de las estructuras sociales, culturales y religiosas, que en ciertas regiones alcanza el caso límite de la revolución; una *secularización* creciente, en tanto que las comunidades naturales o políticas van reemplazando a la Iglesia en diversas funciones cumplidas por ella durante siglos -de manera "supletoria"-; un *paganismo* que se desarrolla en la antigua como moderna sociedad -la antigua sociedad de tipo primitivo o neo-medieval o la moderna de tipo urbano, técnica e in-

*Trabajo escrito en Maguncia, en 1964, cuyas ideas serán después vertidas de otra manera en obras posteriores. Se puede observar que era una aplicación a América Latina de lo que hoy llamaría "teología europeizada".

dustrial-. Cambio social, secularización y paganismo son los tres fenómenos de una comunidad activamente acelerada por diversos motivos que exigen a la Iglesia tomar conciencia rápidamente. Estos "tres" hechos no son idénticos y la Iglesia debe saber discernirlos claramente, ya que cada uno se ha instalado en la sociedad -y en la misma Iglesia- para poder purificar lo mezclado, alentar lo positivo, y enfrentarse a lo negativo.

1. De los tres "hechos" el *paganismo*¹ es el primero que aparece en nuestra historia latinoamericana, porque desde que el español descendió de sus naves se inició el mestizaje espiritual. Los misioneros lucharon con todas sus fuerzas para impedirlo -pero sus recursos eran limitados, y no podía ser de otro modo-; comenzando el catecumendado de los pueblos primitivos (es decir, comenzando a "hacerlos cristianos") se iniciaba igualmente la propia paganización del español. A tal grado, que un siglo después se habría originado en América -ciertamente en las clases populares, aunque menos en las élites urbanas- un *sui generis* paganismo cristianizado, un cristianismo paganizado, un hispanismo americanizado, un americanismo hispanizado. Ese neo-paganismo latinoamericano, al que no le faltará sin embargo el testimonio ininterrumpido y muy numeroso de la auténtica fe cristiana, de tipo indio-hispánico se verá apoyado en la sociedad urbana contemporánea por el neo-paganismo de tipo liberal y técnico -tales como el de las grandes ciudades de todo el mundo-. Doble dificultad, ya que debe enfrentarse al mismo tiempo un cierto mestizaje pagano-cristiano en el campo, y un paganismo adulto y reciente (en las universidades, en las fábricas, en las ciudades).

2. La *secularización*² hizo su aparición fluctuante y en pequeñas dosis durante la colonia -piénsese en la catastrófica expulsión de los Jesuitas-, pero irrumpe a grandes pasos desde comienzos del siglo XIX, junto con el liberalismo de los nuevos y necesariamente inexpertos gobiernos. Desde ese entonces, los jóvenes estados no tienen dificultad de imitar al Estado francés, irrumpido de la Revolución, apropiándose de algunos bienes de las desorganizadas Iglesias latinoamericanas y penetrando en las mismas órdenes religiosas para "reformularlas" -lo que producirá verdaderamente su crisis definitiva en el siglo XIX-. De este movimiento quedará como fruto maduro una multitud de Estados concientes de sus derechos y que conservarán el Patronato más como un medio para instrumentalizar a la Iglesia que para apoyarla en sus fines de evangelización -que fuera el fin propio del Patronato, debido sobre todo a la crisis misionera del siglo XV y XVI, y la falta de perspectiva de los Papas de ese entonces.

3. Por último, y bien entrado el siglo XX, comienzan a producirse

aquí y allá -en primer lugar en México- el despertarse de una conciencia colectiva dormida. En verdad la conquista de América fue "sufrida" por las civilizaciones prehispánicas; las dichas "revoluciones" de la independencia nos cayeron entre las manos no como un fruto maduro, sino como efecto de la invasión napoleónica y la debilidad de la metrópoli -sin por ello disminuir la valentía de nuestros héroes, y la visión, sobre todos, de un Bolívar-. A partir de la conciencia colectiva nacida gracias a la educación popular y la percepción de la enorme diferencia entre el bienestar de Europa y Norteamérica y la pobreza de nuestros pueblos, una élite se propone modificar los valores tradicionales para efectuar así una evolución, una transformación, una reforma y hasta una revolución de las estructuras -agrarias, jurídicas, educacionales, sociales, etc.-. *El cambio*³ es un hecho insensible y aún inconciente; pero en el momento que la élite lo descubre se transforma en una "auto-evolución". Desde ese momento el cambio es un programa y la manera de realizarlo es múltiple tantos como fines se propongan los que pretenden efectuar un tal cambio social.

II

Los cristianos pueden adoptar ante el neo-paganismo, la secularización y el cambio social muy diversas actitudes. En dichas actitudes no se juega ciertamente el presente-ya que dicho presente es el fruto de un pasado irremediable, en tanto pasado-, sino el futuro. Las posiciones a adoptar no son infinitas ya fin de poder realizar un tipología la resumimos en cuatro.

1. Los cristianos pueden adoptar -y de hecho lo vemos en ciertas regiones- la posición que hoy se denomina *integrista*⁴. Es decir, en virtud de una concepción in-flexible del dogma como estática y absolutamente sin ninguna evolución, en virtud de una visión histórica por la cual el pasado, gracias a un espejismo muy característico, es proyectado como un presente; a tal grado que confundiendo la "tradición" con el inmovilismo se sienten los defensores de la "ortodoxia" siendo en verdad ejemplos de un tipo muy particular de fosilización de la conciencia religiosa que no temeríamos de llamar "mesianismo temporal". "El integrista cristiano se opone por principio a toda secularización, ya que en su conciencia simplista (unificado lo diverso) el "orden" exige una especie de teocracia. El integrista admirará la tan ambigua colaboración de la Iglesia y el Estado del Imperio Romano Cristiano y Medieval, la unificación de la Corona

y la Iglesia en el Patronato, y otros muchos tipos de mezclas. No es difícil que muchas veces ese integrista no sea explícitamente cristiano -tal es el caso de Charles Maurras⁵, movimiento prototipo y condenado por la Iglesia⁶-. Además, unificando la "secularización" con el "paganismo" presentan todo movimiento que tiende a dar a las sociedades naturales una autonomía nacida de hecho en la historia, en un ambiente cristiano y como fruto maduro del Evangelio de Jesús, como decimos presentan esos movimientos como intrínsecamente malos, perniciosos, demoníacos, exigiendo así a dichos movimientos a transformarse paulatinamente en anticristianos. El integrista -tan frecuente en los países católicos- ha tornado a los movimientos de secularización en anticatólicos. En los países nórdicos y germanos la secularización no fue anticristiana, gracias a lo cual, por ejemplo, no existe propiamente movimiento laicista y la Teología se enseña como ciencia viviente en la Universidad (aún en Estrasburgo, Francia).

El integrista no diferencia entre las *instituciones cristianas* nacidas por una necesidad histórica y la que la Iglesia hubo de crear como cumplimiento de una acción "supletoria" de amor, el integrista no diferencia esas instituciones accidentales de las esenciales, y por ello en los momentos en que la secularización pide a la Iglesia la posibilidad de ejercer las obras que por derecho debe ejercer viene el choque. El cristiano integrista querría perpetuar el poder social, cultural o político que la Iglesia haya podido inspirar en un momento de la historia, la Cristiandad no entendiendo que de este modo: en primer lugar organiza un movimiento anticristiano de reacción, y en segundo lugar debilita a la Iglesia desviándola de los nuevos y urgentes problemas que una sociedad adulta le exige cumplir en el presente.

2. Los cristianos adoptan a veces otra posición: la *tradicionalista* -en lo que este término incluye de peyorativo-. Son como los viejos -no decimos los honorables ancianos llenos de juventud espiritual-cargados de un "cansancio existencial"⁷. Ellos se relacionan con los integristas: "Todo pasado fue mejor". Ellos sacrifican el presente al absurdo y la juventud al pesimismo. El integrista es pesimista ante todo progreso secular; el conservador, el tradicionalista es contrario a todo cambio posible, se aferra al pasado, lo defiende. Así nacen los que "defienden la Fe" -no comprendiendo que la "defensa de la Fe" solo se alcanza en la vida difusiva de la "Misión"-. Ellos serán los eternos "conformistas" ante la autoridad absoluta, sobre todo si la cautela ha destruido la prudencia -ya que la prudencia incluye también el heroísmo si es la auténtica sabiduría práctica.

El tradicionalista se opone por principio a toda renovación -lo mismo que el integrista, aunque el integrista se opone por su adoración al "orden", mientras que el tradicionalista por su amor al "pasado como mejor", es decir: todo futuro es por principio peligroso e incontrolable-. Nos hace pensar en el niño tímido, ligado a la madre, sin valor para enfrentar lo imprevisible. Tiene un miedo visceral y total a la "izquierda", por lo que se inclina hacia la "derecha" como para protegerse en el seno maternal. Es el niño inadaptado de Adler. Por el contrario el integrista, encarnando más bien el "Señor" -en la dialéctica Señor-esclavo- se prepara a aplastar a todo no-conformista, a todo revolucionario insatisfecho. La vinculación entre la "derecha", el integrismo, los totalitarismos y a veces las fuerzas armadas -aunque no siempre- se explica por las articulaciones mismas de este "temperamento político". No es difícil comprender que diciéndose a veces cristianos hayan leído con cierto deleite algunos libros de Nietzsche o Hitler, o sean antisemitas.

3. Los cristianos adoptan a veces otra posición: *la progresista* -nombre bajo el cual los derechistas han denominado despectivamente a los que aceptan el "progreso" en la Historia-. Para ellos el dogma es absolutamente dinámico y al fin caen en el relativismo historicista -como en el caso del modernismo al fin del siglo XIX y comienzos del XX⁸. Pierden el "contenido" del Dogma en tanto Eterno (que no es otro que las Personas vivientes de la Trinidad manifestada en la creación y la Historia Santa). Utopistas por su temple confunden la realidad con sus proyectos; no-conformistas por temperamento unifican el futuro imaginario y mítico con el presente modificado según los proyectos -el discernimiento de los elementos de una conciencia mítica es esencial para poder comprender la manera de comportarse de un comunista estaliniano o de un progresista típico-. Nos hacen pensar en el adolescente que se revela contra el padre, destruyendo así el pasado desdichado. Reacción de una conciencia malaventurada. El trauma infantil lo transforma en un resentido por principio. Es el esclavo de la dialéctica Señor-esclavo. Irrumpirá violentamente contra toda autoridad y tradición, contra toda regla moral impuesta por otros -el *über ich* de Freud-. El tipo límite es el anarquista. En el cristianismo se han dado muchos ejemplos⁹.

A diferencia del izquierdista anticristiano, el progresista distingue entre secularización y paganismo, y propone la separación de la Iglesia y el Estado -hecho que muchas veces, aunque no por principio, será también propuesta por los profetas- para liberar a la Iglesia del yugo o la instrumentalización que Estados anticristianos hacen pesar sobre el cristianismo.

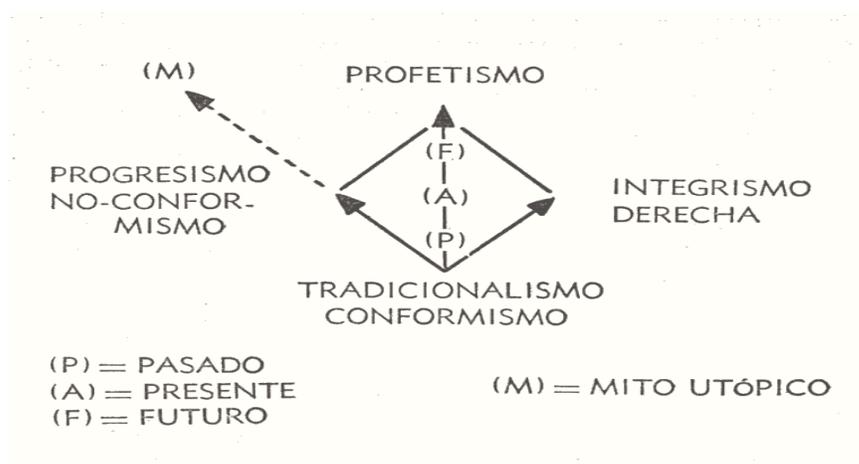
En su extremismo el progresismo permite a la derecha, al integris-
mo, el paralizar la Historia por la obstaculización de ciertos movi-
mientos proféticos -la condenación contra el modernismo produjo
enormes dificultades a la naciente "Escuela de Jerusalén" y al pensa-
miento de todos aquellos que comenzaban a asimilar el hecho de la
evolución biológica bajo la luz de la fe-. Lamennais fue quizá un
progresista, mientras que Lacordaire más bien un profeta -ya que
uno no se distingue del otro por un "solo" acto, que puede ser idé-
ntico, sino por toda la vida, en donde se dejan ver claramente los fines
últimos de toda acción o actitud fundamental¹⁰.

La condenación del movimiento progresista del *Modernismo* pro-
dujo la organización de una fuerte derecha, hasta que por su parte
tuvo que ser condenada. Los que habían guardado silencio bajo *Pas-
cendi* pudieron hacerse escuchar a partir del año 30, pero otros a
partir de 1957. Ciertamente el Concilio Vaticano II tomará todo su
relieve con el tiempo, porque ha significado la liberación de *una zona*
del cristianismo hasta ahora obstaculizada y que analizaremos en úl-
timo lugar.

Hemos de considerar dos aspectos que han pasado desapercibidos
casi siempre. El primero, es que la gran masa cristiana adopta de
hecho una posición central, la del sentido común, porque no se decide
por los extremos, sino más bien los "padece". El segundo aspecto es
que todavía no hemos agotado las posibilidades de un análisis feno-
menológico de las actitudes cristianas ante los tres grandes problemas
del mundo contemporáneo.

4. Nos falta una actitud ante la historia que nos mostrará ser la
propriadamente cristiana. Este temperamento espiritual, este modo de
"ser-cristiano" es el de aquellos que saben integrarse adultamente en
la comunidad de la redención y la historia. Debemos llamarla: la acti-
tud *profética* -no tanto en cuanto pre-dice el futuro, sino en tanto
discierne en el presente histórico los elementos que constituyen la
revelación viviente de aquel que es el Señor de la historia de salva-
ción-. *Pro-femí*, es decir, el que proclama ante el pueblo *la Palabra*
del Dios Vivo¹¹.

Todo ello podemos resumirlo esquemáticamente en un rombo que
sería atravesado de abajo arriba por el élan de la historia:



El profeta concibe el dogma como una realidad viviente y dinámica no por ello relativista o historicista. Por el hecho que el contenido último del dogma es la persona de Jesús resucitado y las múltiples y nuevas relaciones que Él ha creado entre las personas y las Personas, el profeta puede perfectamente entender la Eternidad y la Totalidad ya-dada de la revelación sin contradicción, muy por el contrario siendo su misma epifanía, con su manifestación progresiva, pedagógica en la Historia. Hay entonces una Revelación absolutamente propuesta en Jesucristo, y una evolución homogénea e histórica del Dogma¹². Esto es posible porque comprendiendo el pasado como pasado le permite entender el presente como fruto de todas esas obras pretéritas -gracias a una Tradición colectiva y viviente¹³-, y al mismo tiempo, por la temporalidad esencial de las obras de la Encarnación, el mismo presente posee una tensión visceral al futuro que le llama en la Esperanza. Su Fe se encuentra alimentada por esa Historia, su Caridad se derrama en el presente, su Esperanza mueve el presente en el tiempo escatológico hacia la Parusía. La diferencia entre el profeta en Israel y el profeta cristiano es que el de Israel tiende hacia el futuro "espectante" -ignorando claramente el contenido de su Esperanza-, mientras que el profeta cristiano es capaz de

asumir el pasado, el presente y el futuro en la Personalidad *Eterna y Temporal* de Jesús de Nazaret muerto y resucitado. Psicológicamente el profeta -cuyo límite son los "santos"- nos hace pensar en el hombre que tuvo una infancia en la que se le educó para afrontar la vida, la vida de comunidad. Un afecto ordenado al padre y la madre; una interiorización progresiva de las normas morales; un pasado tenido como presencia y un futuro esperado como "mejor" -mediante su propia y activa colaboración-. No tiene fobias ni temores: ni contra la izquierda, ni contra la derecha -aunque la posición de "fariseos" (ya que la derecha ostenta siempre su derecho a la posesión de la Verdad) les hace objeto de sus críticas-, ni contra la reacción tradicionalista -de los que aprenden el amor al pasado y así puede asumir por su propia cuenta la Tradición viviente y no fosilizada.

El profeta es el elemento responsable de la vida del núcleo o el élan vital, es el vértice del *phylum* de la Historia Santa, es la punta de lanza de la evolución. Por ello, como en la biología, no pueden sino ser pocos, ser pobres y débiles, por cuanto viviendo radicalmente el presente son los primeros en vivir ya una etapa futura, abriendo en el presente la puerta del futuro frecuentemente se "ensucian las manos". ¿Qué santo no ha sido reprobado en algún momento o aún en toda su vida?

La derecha les odia porque abriendo la brecha desorganizan el "orden" que ellos se esfuerzan en imponer. El conservadurismo les teme porque no teniendo un conocimiento viviente de la Historia toda posición "nueva" es peligrosa. La izquierda se regocija a veces, pero se enfurece cuando descubre que no son meros anarquistas sino que representan una tradición milenaria, es decir, no son simples "compañeros de ruta" sino hombres concientes de su misión, de la ortodoxia viviente que disciernen con una Fe clara y firme. El integrista y el tradicionalista los llama "izquierdistas", es decir, unifica la punta de lanza de la evolución con el ala izquierda (dos mundos absolutamente diversos). El izquierdista o progresista -libre de toda Tradición, y por ello mismo imprudentes- se sentirá un tanto confuso, por cuanto muchas veces le llamará reaccionario, mientras que otras sentirá que están de acuerdo en el progreso y aún, por último se verá desalojado, ya que el profeta ha ido aún más lejos.

El profeta no mira "el que dirán" para actuar. Él considera la realidad del presente histórico con el que se compromete y lo *juzga* a partir de el "Entendimiento", la "Comprensión" de la Historia -que es la Fe-. Afirmándose en tierra con sus propios pies y bajo la luz de la Fe, incondicionado gracias a la libertad de la pobreza evangélica, el profeta puede elegir soluciones imprevistas y heroicas, verda-

deramente nuevas. El profeta es creador porque no ha sido esclavizado por las estructuras ambientales de una cultura presente; y no es destructor porque se apoya en una Tradición viviente. El profeta relativiza todos los pretendidos mitos o absolutos temporales -tales como los propuestos por el liberalismo, el positivismo, el laicismo, el democratismo, el marxismo y justamente por ello puede modificarlos en el momento requerido y puede constituirse en un excelente político no ideólogo.

a) Ante el *cambio social* o la revolución no adoptará una posición de "principio" -pro: el izquierdista; contra: integrista-, sino de "realismo" o "relativismo". Si el cambio es necesario, si es justo, si es un signo de los tiempos el profeta producirá, orientará el cambio; intervendrá en la revolución o aún la provocará¹⁴.

b) Ante la *secularización* no puede sino alentarla, ya que la autonomía y la edad adulta de los Estados es una creación propia del cristianismo y nacida como una exigencia del Evangelio -si se entiende claramente secularización como distinta de paganismo-. En el tiempo de las luchas del Imperio y el Papado contemplamos en la historia una paradoja que nos enseña mucho. La Iglesia había cumplido durante siglos una acción "supletoria" de civilización. Ningún historiador serio -sea liberal o comunista- negará la obra realizada por la Iglesia entre los siglos V al XIII y que están a la base de la cultura técnica universal presente -el renacimiento italiano nace en tierra cristiana, en torno a Roma¹⁵-. Y sin embargo, la Iglesia, muchos de sus hombres, no fue capaz de desprenderse "a tiempo" de las "instituciones cristianas" -que no son sino históricas o efectivamente creadas por una comunidad cristiana, pero esencialmente naturales, políticas o sociales-. El poder temporal comienza entonces una lucha para ejercer la autoridad sobre las "instituciones" que de cristianas comienzan a ser simplemente "instituciones nacionales" -tales como los hospitales, universidades, etc.-. Y entonces, habiendo sido la Iglesia la creadora se transforma rápidamente en opositora, es decir, se constituye un movimiento de secularización anti-cristiano (que no debió ser anti-cristiano por naturaleza). Esa es la trágica historia de los siglos XVI al XIX una secularización creciente y crecientemente anticristiana; una Iglesia providencialmente empobrecida, pero empobrecida contra su voluntad. Actitud profética fue la de la Iglesia de Francia (por otra parte obligada por Roma) al permitir la absoluta secularización pero por propia voluntad, produciendo inmediatamente la purificación del movimiento de la secularización que no se volvería ya más contra la Iglesia. Habiendo dejado a una sociedad adulta las "instituciones" la Iglesia puede ocuparse de la que le

es esencial: la Misión en un mundo moderno de cambio acelerado. La Iglesia chilena entre otras, ha seguido este mismo camino.

c) La actitud profética del cristiano fija toda su atención ante la realidad del *paganismo*. El servicio mayor que el cristianismo presta a la Historia se inviscera en el corazón mismo de los pueblos, de las culturas o civilizaciones, en el corazón de cada persona. El paganismo lo cubre todo, tanto el cambio social, como la revolución, como la secularización como muchas estructuras de la Iglesia misma, como cada reacción, comportamiento o pensamiento de cada uno de nosotros. Allí libra el profeta claramente su misión, función que ningún otro puede cumplir; función necesaria, imprescindible, tanto para cada uno como para toda la civilización. Las estructuras paganas además de ser teológica o sobrenaturalmente destructivas se constituyen para la misma cultura en traba imposible de superar.

En un estudio sobre la Iglesia Arnold Toynbee¹⁶ la presenta como cáncer, como crisálida, y podríamos aún agregar como motor de una cultura. Cuando en la Iglesia la actitud tradicionalista se ampara de su Institución producirá como reacción normal el juicio de Marx: "La religión es el *optium* del pueblo"¹⁷, es decir, el cáncer. Una Iglesia que no vive su Tradición viviente se opone a toda modificación, y como la injusticia en la Historia está siempre presente, se solidarizará necesariamente con los que cometen la injusticia, predicando al mismo tiempo al pueblo "resignación". ¡Contra esto se eleva la izquierda: y con razón!

Hay en cambio una Iglesia crisálida. Esta tipología podría aplicarse a la Iglesia en los primeros siglos de la Edad Media: épocas de aparente letargo donde se crea la novedad absoluta en la Historia que es la Cultura Occidental -permaneciendo la Iglesia siempre distinta de la cultura que pudo crear-. La Iglesia es propiamente motora cuando elabora positivamente todo un ambiente de invención: que culmina en el siglo XIII. Y bien, ese tipo de Iglesia motora, profética, es la que necesita América latina en nuestro tiempo, bien que abocándose más a la lucha contra el paganismo -rural y urbano-, especialmente en los núcleos de mayor dinamicidad -sindicatos y universidades-, y aún cumpliendo, aunque temporariamente acciones "supletivas" de civilización -como en la región de Natal (Brasil) o la radio Satutenza (Colombia).

La Iglesia contemporánea nos ha dado ejemplos personales de actitudes proféticas -los ejemplos elegidos son franceses, ya que la Iglesia misma de Francia ha sido lanzado por Roma (paradójicamente) a una actitud profética, desde 1905.

Charles de Foucauld¹⁸ es el profeta de *la pobreza* contra el paga-

nismo de la burguesía universal -que se instala como ideal tanto en el Oriente como en el Occidente-. Jules de Monchanin¹⁹ es el profeta de la *libertad de cristianismo* con respecto a toda cultura, es decir, de la secularización. Científico y sacerdote vivió en India ignorado y paciente: hindú entre los hindúes y siempre totalmente cristiano. Teilhard de Chardin²⁰ es el profeta en el que *la fe asume la ciencia* sin desnaturalizarla, sino por el contrario abriéndole paisajes inesperados de Unidad -de sabiduría-. No es que la Fe se confunda con la ciencia o viceversa, sino es que el cristiano, plena y profundamente tal, puesto a "hacer ciencia" produce en ella misma una como plenitud, entusiasmo, creatividad tan propia de aquellos que viviendo en el tiempo de la redención escatológica terminan la creación. Jacques Maritain²¹, pensador tan criticado por la derecha, profeta que discierne como signo del tiempo *una actitud cristiana y democrática* en el campo político.

En el campo de la teología, el gran reformador del siglo XIX Moeller²², que comienza a incorporar una reflexión comunitaria, histórica y ecuménica; Lagrange²³ que se abre paso en Jerusalén contra la exégesis modernista y contra la exégesis integrista: está a la base de la renovación bíblica. En el campo de la Acción, todos aquellos que anónimamente han generado el profético movimiento de la Acción Católica, desde Ozanam a Cardin, y que han preparado así el tiempo en que los laicos sean adultos en una Iglesia donde los sacerdotes sean adultos en el mundo.

Conclusión

Ante el hecho de la paganización, secularización y cambio social el cristiano debe llegar a discernir claramente su posición, a fin de poder constituirse en un factor positivo en la colaboración del progreso histórico. Debe ayudar y alentar la reforma de la Iglesia²⁴, tarea de la Institución, comenzando por la propia reforma en la obediencia activa. Es necesario igualmente apoyar el cambio social, cultural y económico acelerado, sin temer la secularización que no solo no debe ser anticristiana, sino que al contrario liberará al cristianismo de trabas innecesarias. Libre, la comunidad cristiana podrá entregarse a la misión, a la evangelización; en primer lugar, sabiendo discernir las estructuras y la profundidad de la paganización; en segundo lugar, sabiendo crear un movimiento catecumenal -en los diversos niveles en los que fuera necesario, utilizando los medios que la civilización ofrece y reintegrándose a una sociedad que no tiene porque

ser "laicista"-; para que, alcanzando una conversión adulta y consciente, nuestro pueblo se incorpore a la comunidad viviente, en torno al Misterio Eucarístico, vivo, presente en la plenitud de los tiempos escatológicos que tienden, en la Esperanza, a la Parusía.

NOTAS

- 1 Cfr. los diversos trabajos de Mircea Eliade, especialmente *El mito del Eterno Retorno*; de Van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*; los estudios de Goetz, etc. Recomendamos Chavasse-Frisque, *Eglise et Apostolat*, Casterman, Tournai, 1956. (En otros trabajos hemos estudiado este aspecto.)
- 2 Dos obras fundamentales: Georges de Lagarde, *La naissance de l'Esprit Laïque*, PUF, París, 1946-1948, I-VI; Etienne Gilson, *La métamorphose de la Cité de Dieu*, Vrin, París, 1952. Además el número sobre la *Secularization*, en *Student World* (Ginebra) I (1963).
- 3 Cfr. los estudios emprendidos por FERES (Fribourg-Bogotá), especialmente de Francisco Houtart, *América Latina en el campo social* (Nº 18 de la colección).
- 4 El *Lexikon für Theologie und Kirche (LTK)* define del siguiente modo esta posición: "Integralismus ist der Name für einen rel. Totalitarismus" (V, col. 717, por Nell-Breuning en el art. *Integralismus*). Cfr. *Integralismus*, en *Evangelisches Kirchenlexikon*, Vandenhoeck, Goettingen, 1958, 11, 346 y ss.; Jacques Maitre, *Le catholicisme d'extrême droite et la croisade antisubversive*, en *Rev. franc. de Sociol.* (París), 11, 2 (1961), 100-117, donde dice: "Le catholicisme d'extreme droite ...(est) comme un phénomène de contra-acculturation devant certains aspects de la sécularisation" (p. 107); "Aussi la position même du catholicisme 'de droit' ne peut-être assimilée à la tradition du 'catholicisme intégral' anti-allemand (en France), royaliste, passionné de discussions doctrinales et partisan d'un Etat confessionnel?" (p. 108). II "vise indissolublement la démocratie et le comunisme" (. 109); Hans Urs von Balthasar, *Integralismus*, en *Wort und Wahrheit* (Freiburg) 12 (1963), 737-744, que define: "Der Integralismus ein betont statisch-formaler, monarchischer Konstantinismus" (p. 740). Más adelante muestra cómo un Charles Maurras es una expresión de dicha mentalidad, pero agrega: "Doch ist der französische Integralismus nicht tot" (p. 742, el grupo "La Cité Catholique" con su publicación *Verbe* son una virulenta resurrección (eine virulente Auferstehung) (*Ibid.*). No estamos de acuerdo con el autor, sin embargo, en su caracterización del progresismo (dynamisch-evolutiver demokratischer Konstantinismus) (*Ibid.*, p. 740).Cfr., René Rémond, *Le droite en France*, Aubier, París, 1963.
- 5 Nace en 1868 y muere en 1952. Cfr. J. Julliard, *La politique religieuse de Maurras*, en *Esprit* (Paris) 26 (1958), 359-384; H. Massis, *Maurras et notre temps*, París, 1951, I-II.
- 6 El Santo Oficio, en tiempos de Pío X había condenado la obra de Maurras y Vaugeois, el 29/1/1914; pero será Pío XI, el 26/12/1926 que hará efectiva la

condenación (cfr. *LTK*, I, 116-117). El movimiento había mostrado un especial antisemitismo desde 1898 -con el caso Dreyfus-, defendiendo siempre "la Iglesia del orden". Maritain, habiendo formado parte de algún modo del movimiento, escribirá en 1927 *Primaute du spirituel*, siguiendo las directivas pontificias.

- 7 No nos referimos al movimiento de Bautain o Agustín Bonnety (cfr. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, 32 ed., 1963 (*Dz* [1963]), N° 2811-14; 2841-47; art. *Traditionalismus*, en *LTK* (1), X, 248-250).

- 8 En el canon 3 del capítulo IV sobre la fe y la razón, de la constitución dogmática *De fide catholica* del Conc. Vaticano I (24/4/1870) se dice: "Si quis dixerit... aliquando secundum *progressum* scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit ecclesia: a. s." (*Conc. Oecumenic. Decreta*, Herder, Bologna, 1962, p. 787). Esto, que sería "progresismo" no se opone a un crecimiento homogéneo del Dogma: "Crescat igitur... intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia" (*Ibid.*, cap. IV, p, 785, 33-37).

El Modernismo es la continuación en la Iglesia católica del movimiento del protestantismo liberal (Strauss, *La vida de Jesús* (1835); Renán, *La vida de Jesús* (1863), y la forman Tyrell, Loisy, Hébert, Turmel, etc. Las condenaciones son sucesivamente el *Syllabus* (1864), (*Dz* (1963), N° 2901 y 55.); *Providentissimus* (1893), (*Dz* 3280 y ss.); el 18/12/1903 es condenada la obra de Loisy; el 3/7/1907 aparece *Lamentabili*, dada a conocer por Pío X (*Dz* 3401-3466); *Pascendi*, el 8/9/1907 (*Dz* 3475-3500).

Sobre el modernismo recomendamos E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman, Tournai, 1962; J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise*, Letouzey et Ané, París, 1929; J. Steimann, *Friedrich von Hügel*, Aubier, París, 19112; R. Marlé, *Au coeur de la crise moderniste*, Aubier, París, 1960; J. Rivière, *Modernisme*, en *DThC*, X, 2009-2047; Scherer, *Modernismus*, en *LTK*, VII, col. 513 y 55.; A. Liliey, *Modernism*, en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Clark, New York, VIII (1953, pp. 763 y 55.). El autor confunde la posición progresista con la profética, que analizaremos a continuación. Véase *DT* 3537-50.

- 9 El progresismo social actual es la influencia entre los cristianos del humanismo marxista (como el progresismo teológico se constituyó por la influencia del protestantismo liberal). Piénsese especialmente en el movimiento *Jeunesse de l'Eglise*.
- 10 Hugo-Félicité de Lamennais nace en 1782 y muere en 1854. Escribió sucesivamente: *Reflexiones sobre el estado de la Iglesia en Francia durante el siglo VIII y en el presente* (1808); *Tradición de la Iglesia sobre la institución de los Obispos* (1814, 3 tomos); *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión* (1817); *La Religión considerada con respecto al orden político y civil* (1825-26, 2 tomos); *Del progreso de la revolución y de la guerra contra la Iglesia* (1829); *Palabras de un creyente* (1834, después de la condenación). *L'Avenir* -revista fundada por Lamennais- fue condenada el 15/8/1832 por la encíclica *Mirari vos arbitramur* (*Dz* 2730-32), en vida de Gregorio XVI, y el 24/6/1834 en la encíclica *Singulari nos*. Cfr. *DThC*, VIII, 2473-2Y2:6; *LTK*, VI, col. 762 y 55.

Jean Baptiste Lacordaire nace el 12/5/1802 y muere el 2/11/1861; cabe desta-

carse el *Discours sur la vocation de la Nation française* (1843-1846). Cfr. *DThC*, VIII, 2394.2424; LTK, VI. 725.726, etc.

El movimiento que se inspirara en la obra de Lacordaire, “*le Sillon*”, dirigido por Marc Sangnier, fue condenado por Pío X en 1910 -lo que ocasionó el fortalecimiento de los movimientos monárquicos-, ya que Sangnier propugnaba un tipo de gobierno democrático y republicano. Cfr. Latreille Rémond, *Hist. du Cath. en France*, Spes, Bris, 1957-62, I-II.

- 11 Aquí no podemos menos que tomar la palabra "profecía" en sentido amplio. Para estudiar su significación estricta véase: Michel, *Prophétie*, en *DThC*, XIII, 708.737, donde se la define (a partir de G. Lagrange): "El conocimiento sobrenatural comunicado y la predicción infalible de un acontecimiento futuro naturalmente imprevisible" (709), pero en verdad se refiere exclusivamente al argumento de credibilidad y con sentido apologético. Cfr. Krämer, etc., *Prophetes*, en *ThWbNT* (Kittel), VI. 781-863; K. Rahner, art. en *LTK*, VIII, 794 y ss. (parte teológica 800.2); *DThC*, XII, 2580-2618. El Padre Benoit ha escrito un interesante comentario al tratado de la Profecía de la Suma Teológica (ed. Jeunes), sobre la Inspiración en Robert. Tricot, *Initiation Biblique*, París, 1954, pp. 17 y ss.; K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, Herder, Freiburg. 1958, a lo que Congar respondió en *RSPT* (Le Saulchoir), 1960.

Nosotros nos referimos no tanto a una acción carismática anormal o extraordinaria. sino a la acción carismática propia de una vida profundamente asumida por la Fe.

Cfr. Martelet, *Ni progressisme, ni intégrisme*, en *Rev. de l'Act. Populaire* (París) 135 (1960), 133-146; Schwegler, *Rechts- und Linkskatholizismus?*, en *Schweizer Rundschau*, 59 (1959-60, 417426 H. Wulf, *Christlicher Nonkonformismus*, en *Stimmen der Zeit*, 10 (1962-63), 291-303.

La acción profética va unida a una Historia -contra el progresista que muchas veces la olvida- *Viviente* -contra el integrista que la estatifica-, pero al mismo tiempo a una *Metafísica* -contra el progresista que adopta sea cual fuere-, *Real* -contra el integrista que simplifica lo objetivo sin llegar a distinguir para unir.

- 12 Cfr. F. Marin-Sola. *La evolución homogénea del Dogma Católico*, *BAC*, N° 84 (es necesario considerar que el autor fue alumno de P. Arinteros que no en vano se ocupó en su juventud de biología). Es todo el problema del *virtualiter revelatum* (Congar, *Théologie*, en *DThC*, XV, 419). En verdad, se ha caído frecuentemente en el error de considerar el objeto propio del Dogma algunos "juicios" o meros "artículos escritos o dichos de fe". El Objeto último del Dogma son sólo *Personas*, no meramente "cosas", sino "Interioridades" con relaciones "interpersonales" (*zwischenpersonlichkeit*) (*Dz* 3020. 3043. 3541. 3886, etc.)
- 13 Siendo la Trinidad. Jesús Resucitado y Presente, el objeto de la Fe colectiva y viviente de la conciencia colectiva de la Iglesia sin interrupción desde sus orígenes (= tradición), la evolución homogénea del Dogma no es otra cosa que la *autoconciencia progresiva de la Tradición*. Véase para la tradición del pueblo judío: Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Alcan, París. 1937; para la Iglesia: Congar, *La tradition et les traditions*, Fayard, París, 1960-63; J. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Herder, Quaest. Disp. 18; J. Pieper, *Tradition als Herausforderung*, Kosel, München. En el libro de Congar

- Verdadera y falsa Reforma* se encuentran innumerables reflexiones sobre el profetismo y la tradición. (Dz, pp. 812-814, Ind. System, A, 7 a-b.)
- 14 "El hombre que ha sido creado para el absoluto, no puede operar sino sobre lo relativo; pero, el único medio del que dispone para alcanzar el absoluto es desenvolver todas las virtualidades de que la esfera de lo relativo es captable... De otra manera, la iniciativa salvífica de Dios en Jesucristo exige la iniciativa personal del hombre; pero el solo recurso con el que cuenta el creyente para cooperar activamente con Jesucristo al nivel de la fe es el desarrollar correctamente, bajo la inspiración del Espíritu, todo el organismo de los valores humanos. todo lo "relativo" sobre lo que puede ejercer su influencia... No hay que admirarse de que haya sido menester mucho tiempo para que los valores simplemente humanos se desprendan con su autonomía propia -dicha operación no ha sido ni mucho menos, terminada-. Cristo había existenciado, en su propia persona, el principio viviente del discernimiento entre religión y civilización; pero serán las generaciones cristianas que le sucederán a lo largo de la Historia de la Iglesia las que tendrán la misión de realizar las consecuencias de ese principio viviente. Esta Historia manifiesta globalmente el esfuerzo, sin cesar renovado, de salvar la trascendencia absoluta de Gracia decisiva adquirida en Jesucristo y, al mismo tiempo, de abrir al hombre un campo inmenso de posibilidades" Jean Frisque, curso de *Eclesiología*, Pontigny, 1961-62). El cristiano hoy, ante el cambio social o la revolución debe investigar el hecho, tomar conciencia, estudiar su licitud, comprender su obligación y crear activamente un organismo de medios para *conducir* el proceso en el que América Latina se encuentra embarcada.
- 15 Nos dice Sombart: "Wenn ich im folgendn diese Frage zu beantworten versuche, so habe ich nicht im Sinn, von dem Unteil zu berichten, den die Päpste mit ihrer Finanzwirtschaft unzweifelhaft an der Begründung des kapitalistischen Wirtschaftssystems" (*Der Bourgeois*, Duncker-Humblot, München, 1920, p. 304). "Besonderes Interesse bietet für uns die Tatsache, dass der religiöse und kirchliche Eifer nirgends grösser war als in Florenz" (*Ibid.*, p. 293).
- 16 *A Study of History*, vol. VII, *Universal Churches*, Oxford Univ. Press, 1963, pp. 381-420.
- 17 "La miseria religiosa es una expresión de la miseria real y una protesta contra la verdadera miseria. La religión es el gemido de la creatura acosada, el anhelo de un mundo angustiado, así como es el espíritu de una condición insípida. Ella es el opio del pueblo (*Sie ist das Opium des Volks*). La supresión (Aufhebung) de la religión, como la felicidad ilusoria del pueblo (als des illusorischen Glücks des Volkes), es la exigencia de su auténtica felicidad" (K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*, en *Aus den Deutsch-Französischen Jahrbuchern* (1843-1844); *Die Frühschriften*, Kröner, Stuttgart, 1953, p. 208. Quizá podamos realizar en el futuro una exposición y crítica de la posición integral de Marx ante el problema religioso-dependiente, como en lo esencial de su sistema, de Hegel.
- 18 Es evidente que el profeta no "profiere" la Palabra con palabras salidas de su boca solamente, sino esencialmente proclama la Palabra -la Persona misma de Jesús resucitado- de modo existencial, es decir, por medio de la vida. En este sentido Charles, que tanto amó a Nazaret y al desierto del norte africano, es un

auténtico profeta. Véase la biografía escrita por el profesor de Teología de Pontigny, J. F. *Itinerario espiritual*, Herder, Barcelona, 1962, p. 378.

- 19 No se ha escrito todavía una buena biografía de este científico y teólogo lionés.
- 20 Sabemos que tocamos un problema delicado hablando aquí del sabio arqueólogo como un "profeta". Nadie crea que nos oponemos al juicio emitido por los órganos oficiales de la Iglesia (*Acta. Apost. Sedis*, LIV (1962), 526: *Monitum* que habla de profundas "ambiguitatibus" en la obra de Teilhard, muy por el contrario, hemos traducido al castellano el importante artículo de Claude Tresmontant sobre *Teilhard de Chardin, metafísica y teología* (aparecido en *Lettre* (París), 49-50 (1962), 1-53) que es la crítica más autorizada y seria que se haya hecho al gran jesuita, y donde se muestra que las tales "ambigüedades" se encuentran realmente en la obra *inédita* de Teilhard. Pero cabe destacar: todas las obras *editadas* no pueden ser tachadas, de ningún modo de "ambigüedad" alguna; teniendo un juicio formado la lectura no puede sino introducir al diálogo con la ciencia contemporánea. ¡Teilhard no es infalible y el *monitum* tiene razón! No por ello su actitud deja de ser profética ya que casi todo lo que se haga en el futuro en la región de la reflexión cristiana de los resultados de las ciencias tendrá que contar con el aporte de T. de Chardin. No somos, entonces -como el mismo Pierre Teilhard se enfurecía- de los que beatamente siguen a un líder de ocasión o moda; sino más bien, creemos haber comprendido que Teilhard es sólo una manifestación de una generación gigantesca de comienzos de siglo. Piénsese en Bergson, Eduard Le Rois, Blondel, Labertonniere, Valensin, etc.
En todo caso, y en último término, el juicio sobre los hombres de la Iglesia es de la Iglesia, aunque ciertamente las grandes actitudes proféticas no van acompañadas inmediatamente de la aprobación de la Institución -hay muchos carismas: unos están llamados a ser profetas, otros pastores, pero todos esos dones han sido otorgados no para la perfección privada sino para el bien común del Cuerpo-. Al fin, si callan los hombres hablarán las piedras, pero el Hijo del hombre será adorado como *Redentor* y como Rey de la *creación*.
- 21 Véase especialmente: *Trois réformateurs*, Plon, París, 1925; *Primauté du spirituel*, Plon, París, 1927; *Religion et culture*, Desclée, París, 1930; *Du régime temporel et de la liberté*, Desclée, París, 1933; *Humanisme intégral*, Aubier, París, 1936; *Christianisme et démocratie*, Maison Française, N. York, 1942; *Principes d'une politique humaniste*, N. York, 1944; *El hombre y el Estado* (en castellano); *La personne et le bien commun*, París, 1947, etc.
- 22 Nace en 1796, en Igersheim (Mergentherim), termina su teología en Tübingen, en 1818; en Berlín conoce a Schleiermacher y recibe la influencia de Hegel. En 1825 escribe *Die Einheit* y en 1832 la importante *Symbolik*. Muere muy joven fin 1831. Consúltese: J. R. Geiselmann, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Moehlers*, Herder, Freiburg, 1955; la obra colectiva: *L 'Ecclésiologie au XIX siècle*. Cerf, París, 1960.
- 23 El fundador de la "Escuela de Jerusalén" vivió atormentado y criticado por el progresismo y el integrismo, pero la historia ha reconocido el valor incalculable de su titánica obra -publicada por *Gabalda*, París-. Los Padres Domi-

nicos pueden enaltecerse de un tal hijo -por otra parte, influenciado directamente por el P. Arinteros, en San Esteban de Salamanca.

- 24 El Papa Pablo VI, en su discurso sobre la Curia Romana (cfr. oct. 1963, *Osser. Romano*) llega a decir: "...all'avanguardia di quella *perenne riforma*, in quanto istituzione umana et terrena ha *perpetuo bisogno*... perenne rinnovamento", todo esto "per evangelizzare non solo l'Orbe, ma l'Urbe..." El gran Concilio de Lima III (1582-3) decía ya igualmente: "Sancta synodus... ad fidei exaltationem, et novae Indorum ecclesiae utilitatem, clerique ac populi christiani ecclesiasticae disciplinae congruentem *reformationem*" (Mansi, *Sacrorum Conc. nova et ampl. collectio*, Welter, París, t. 36 bis, col. 195).

LA PROPIEDAD EN CRISIS*

Los acontecimientos sociales y políticos nos exigen una acción pronta y lúcida. Para ello es necesario una reflexión sincera que llegue a dar cuenta de la realidad. A veces, las nociones más comunes, las que usamos cotidianamente, pierden su sentido o confunden sus contenidos. La *propiedad* es uno de esos conceptos, derechos, que frecuentemente escapan a una comprensión justa, siendo, sin embargo, uno de los graves problemas de nuestro continente. En este pequeño trabajo pretendemos, simplemente, analizar alguno de los diversos contenidos de la noción de *propiedad*, a fin de permitir una acción autoconsciente de las responsabilidades temporales.

I. LA PROPIEDAD ES UNA NOCIÓN ANÁLOGA¹

La *propiedad* es un derecho -objetivo o subjetivo, natural, de gentes o positivo- que posee, entonces, un *sujeto* y un *bien* sobre el que dicho derecho se ejerce. Es decir, todo derecho es ejercido por *alguien*, sobre un *medio* (el bien) en vistas de un *fin*. Los fines son

*Trabajo escrito en París, en 1963. Este, como los trabajos anteriores, es más un “documento histórico” de la reflexión de una época que la expresión actual de una “teología de la liberación”; sin embargo, se encuentra ya críticamente iniciado el proceso intelectual que nos permitirá hoy, en 1973, proponer una nueva reflexión cristiana.

diversos, los hay menores y mayores, particulares y comunes, privados y públicos, etc. Las personas que ejercen un derecho pueden ser un individuo privado o una comunidad -como persona moral colectiva-. Como vemos, el problema se diversifica rápidamente y la complejidad aumenta en la medida en que pretendemos abarcar toda la variedad de sus posibilidades. La pluralidad de fines y de sujetos determinará la multiplicidad de tipos de *propiedad*. Sin embargo, ese conjunto no es un caos, sino, bien por el contrario, un *orden* en donde cada parte se subordina armónicamente al bien del todo y se coordina con las otras partes semejantes. En fin, la propiedad es una *noción análoga*, es decir, es un concepto que poseyendo un contenido común -derecho a la adquisición, uso y beneficio de un bien- se ejerce en cada nivel de significación de una manera diversa -la propiedad de un niño es análoga a la de un adulto o a la de una nación, en cada caso el contenido es análogo.

a) Tanto para la conciencia arcaica², como para la semítica³, islámica⁴ o cristiana⁵ el primer sujeto de la propiedad -el primer analogado- es el Ser o el Absoluto-alguien, lo Divino, el que ejerce el dominio sobre el universo profano. Sin embargo, el judeo-cristianismo ha radicalizado aún esta noción por la doctrina de la creación. El Señor, creador del Universo ejerce una señoría absoluta e inalienable -no así, por ejemplo, la pluralidad de dioses del Olimpo cuyo dominio es semejante al de los hombres-. En el texto de la "tradición sacerdotal" (*Gen.* 1, 1-2, 4), y en general en toda la Sagrada Escritura, se revela ese dominio absoluto del Señor sobre sus creaturas.

b) El mundo, la totalidad, ha sido creado para el hombre, en donde, la teología católica, desde sus orígenes ha percibido claramente la instrumentalidad del cosmos, es decir, el bien común universal no es sino el bien de la humanidad. La demitificación del cosmos se realiza conjuntamente a la extensión del señorío humano sobre todo lo creado. Medítese la interesante *Apología* de Arístides, por ejemplo:

"Los que piensan que el agua es Dios, yerran, pues también ella fue hecha para utilidad de los hombres (*eis jrêsin tôn ànthrópon*)..."⁶.

aa. La propiedad COMÚN que los hombres tienen sobre todo lo creado es el segundo analogado⁷. San Gregorio nos dice:

"Esta tierra de donde ellos (los hombres) fueron sacados es común a todos"⁸.

Esta propiedad común a toda la humanidad se organiza, de hecho, de diferentes maneras: es la propiedad común de la familia, del clan primitivo, de la tribu y la aldea, de la comuna o las sociedades intermedias, de las naciones, de las regiones continentales, de todos

los hombres. Es evidente que, a través de la historia, los tipos concretos de propiedad cambian, permaneciendo una u otra manera el principio de la primacía de lo común sobre lo particular o privado.

bb. Existe igualmente una propiedad PRIVADA, correlativa de la "pública" -que no debe confundirse con la "común"- . La propiedad común de una comuna o municipalidad es pública; la propiedad común de una familia puede ser pública -en el caso de las posesiones de una familia real como la incaica, por ejemplo-, o privada -como las posesiones de una familia en el código civil francés o romano (o de una sociedad anónima en nuestros días).

cc. La propiedad particular o INDIVIDUAL es la propiamente correlativa a la común, y es la que tiene por sujeto una persona individual y cuyo fin es un bien privado -es el más imperfecto de los analogados de la propiedad.

II. *todo lo creado es común a todos los hombres (propiedad común), en virtud del derecho NATURAL; mientras que la propiedad PRIVADA, ciertamente legítima, lo es sólo por el derecho natural SECUNDARIO o "ius gentium"*⁹

San Basilio de Cesaréa nos recuerda que "la comunidad de bienes es una norma de existencia más adecuada que la propiedad privada, y la sola conforme a la naturaleza"¹⁰. Debemos tener en cuenta, sin embargo, que "naturaleza" no recubre el contenido que hoy damos a esta noción. Sin embargo, es un testimonio muy importante.

A) *La propiedad común es de derecho natural.* Dicho tipo de propiedad es el primer principio y el fundamental de toda propiedad posible.

Nos explica Tomás de Aquino:

"Algo es de derecho natural de dos maneras: o porque a esto la naturaleza se inclina, como, por ejemplo: *no hacer mal al prójimo*; o cuando la naturaleza no induce a lo contrario (*natura non induxit contrarium*)... Así, la *posesión común* de todas las cosas (*communis omnium possessio*)... es de derecho natural; mientras que la distinción de las posesiones (*distinctio possessionum*)... no son derivadas de la naturaleza, sino de la razón de los hombres, para la utilidad de la vida humana. La ley natural no ha sido cambiada por esto, sino más bien complementada" (*I-II, q. 94, a. 5, ad 3*; Marietti, Roma, 1950, p. 429).

Nos dice Lavarsin, en su nota a *La Loi* (ed. *La revue de Jeunes*, París, pp. 250-251), "es por el razonamiento de que la humanidad ha llegado a establecer el derecho de propiedad individual en vista

de asegurar una mejor utilización de la riqueza, en un máximo de paz y seguridad" que Tomás de Aquino expone esta doctrina -siguiendo, por otra parte, a San Isidoro, a los Padres y de algún modo, influenciado por los filósofos griegos-. Es decir, para Tomás, la posesión COMÚN de los bienes, de los medios (de consumo o producción), es de derecho natural; porque la ley natural rige el operar humano, primeramente, hacia el bien común, del cual se deriva -como exigencia natural- el poder de la comunidad sobre todo aquello que le permite promover y alcanzar dicho bien común.

En este sentido, aun la propiedad común de una nación no es inalienable, sino que debe subordinarse al bien de toda la humanidad. Todo nacionalismo absolutizante es condenado por esta doctrina, esencialmente internacionalista. La propiedad familiar o nacional es un modo de distinción (*distinctio*), de separación o fraccionamiento de la propiedad común de toda la humanidad, de la cual depende, entonces, por naturaleza.

B) *La propiedad privada es un principio secundario del derecho natural*. La concepción colectivista -que es un modo concreto de organizar *positivamente* la propiedad común- ha sido pensada de antemano, por Tomás de Aquino, a modo de objeción:

"Todo lo que es contrario a la ley natural es ilícito; y según el derecho natural todas las cosas son comunes, (es decir) a esta comunidad (de bienes) repugna la propiedad de posesiones (*possessionum*). Por lo tanto, es ilícito al hombre apropiarse de algún bien exterior" (*II-II, q. 66, a. 2, obj. 1; Ibid., 1948, p. 346*).

A lo que responde claramente:

"A la primera objeción hemos de decir que la comunidad de bienes es de derecho natural, no porque el derecho natural exija que todas las cosas han de ser poseídas en común y nada pueda ser poseído como propio, sino porque, según el derecho natural, no hay distinción de posesiones (*distinctio possessionum*), que es más bien una convención (o pacto) humana (*secundum humanum conductum*), que pertenece al derecho positivo, como hemos dicho más arriba (*q. 57, a. 2, ad 3*). Por la que la propiedad de bienes no se opone al derecho natural, sino que es sobreañadida al derecho natural por la invención de la razón humana" (*Ibid., ad 1; p. 347*).

Tomás es tributario de su tiempo, y del derecho romano. Para él lo "sobre añadido por la razón" (*superadditur*) es definido técnicamente como el *ius gentium*¹¹. Se llamaba *derecho natural*, a los derechos derivados o estipulados por los principios primeros del orden moral (la ley natural), mientras que se denominaban *derecho de gentes* el orden de derechos universales *derivados* primeramente de la ley natu-

ral, en la condición actual del hombre (*in statu isto*; I, q. 98, a. 1, ad 3; *Ibid.*, 1950, p. 477).

Aplicando el esquema de Jean-Marie Aubert, tenemos como resultado el siguiente cuadro¹²:

EL DOMINIO DIVINO SE PARTICIPA DE DIVERSAS MANERAS:

- A) En relación a la LEY NATURAL y a la naturaleza genérica y comunitaria del hombre (*ius naturale* de Ulpiano): la propiedad COMÚN (primer analogado).
 - B) En relación a una aplicación o derivación universal y como principio SECUNDARIO de la ley natural, a modo de ley positiva universal (*ius gentium* del derecho romano, modificado por la reflexión cristiana): la propiedad PRIVADA (analogado secundario).
 - C) En relación a la LEY POSITIVA promulgado concretamente por las comunidades (*ius civile o positivum*): propiedad POSITIVA (que comentamos rápidamente a continuación).
-

C.) *La propiedad positiva*. Hemos denominado de este modo la propiedad concretamente organizada por las leyes positivas de una comunidad histórica ("*sicut conclusio ex principiis... ex iusto naturali per modum determinationis*"; *In X Ethic. Arist. ad Nicom. expos.*, L. V., lect. 12, N° 1023; Marietti, Roma, 1949, p. 280). En este sentido, los diversos analogados de la propiedad (común, privada etc.) se estructuran concretamente de muy diversas maneras según las circunstancias económicas, políticas, culturales. "Los pueblos nómades, la actividad artesanal, la industria de la época atómica no pueden contentarse con las mismas reglas jurídicas"¹³.

Por ejemplo, hoy se habla de la reforma agraria, de la modificación de la explotación y de la redistribución de la propiedad agraria; es decir, del tipo de sistema a emplear para una mayor eficiencia y justicia. Si los bienes son distribuidos, por ejemplo, a las personas que trabajan la tierra, el principio del derecho natural de la propiedad privada no ha sido tocado, sino simplemente el sistema positivo que concretizaba su ejercicio. Muy por el contrario, es justamente en virtud de la ley y del derecho natural, de sus principios primeros y secundarios, que dicha re-estructuración es necesaria, para pasar de un sistema de "oligo-propiedad" (propiedad de unos pocos) a una "poli-propiedad" (propiedad de la mayoría). La oportunidad o inoportunidad de una tal reforma sólo depende del juicio del economista o el político. Mientras que la tarea de la conciencia cristiana es indicar, en nombre de la misma fe, el caso de extrema necesidad, en la que es

evidente la injusticia contra la dignidad humana, tanto en su consistencia o subsistencia propia, como en cuanto al ejercicio de los derechos que le permiten su pleno desarrollo.

D) *In extrema necessitate omnia sunt communia* (En el caso de extrema necesidad todo es común). La vida de cada hombre, la historia de una comunidad no se sitúan siempre dentro de los moldes habituales de la normalidad -cfr. *II-II, q. 66, a. 7, c; Ibid.*, p. 350; Alfonso María de Liguori, *Theologia Moralis*, III, 5, I, dub. 1; Marietti, Roma, 1847, II, N° 520 y ss.-. En el caso de extrema necesidad "todas las cosas son comunes"¹⁴. En virtud del derecho natural se suspende el derecho de gentes (propiedad privada) y su determinación positiva. Basilio decía claramente:

"Pertenece a los que tienen hambre el pan que guardas, a los desnudos el manto que conservas en los cofres, al descalzo los zapatos que se pudren en la despensa, al pobre el dinero que atesoras. Cometes tanta injusticia como personas haya quienes deberías ayudar"¹⁵.

Este principio se enunciaba igualmente:

"Iure naturali omnia sunt communia, id est tempore necessitatis indigentibus communicanda" (Huguccio, *Summa, ad pr. Dec; APP.* 2, pp. 290-291).

A partir de esta regla *tradicional* -de derecho divino y natural- debe hacerse la reflexión cristiana de la *revolución*. Ciertamente, el pensamiento y la conciencia cristiana pueden justificar las intervenciones excepcionales, donde la extrema necesidad exige la eficiencia, la rapidez y la profundidad, que sólo un movimiento reformador o revolucionario puede infligir a las estructuras estratificadas pétreamente por la costumbre y el poder de las clases que ejercen el poder político y económico.

III. LA "DOCTRINA SOCIAL" DE LA IGLESIA

La Iglesia, en virtud de las exigencias de la fe, puede y debe expresar su visión propia en todo lo que se refiere al orden social. La Iglesia, en virtud de su estatuto propio -es decir, no siendo del mundo pero estando *en* el mundo, no teniendo por fin propio la promoción de la civilización, pero orientando de hecho la sociedad hacia un orden más justo-, repetimos, la Iglesia, en virtud de su estatuto propio, posee un tipo de humanismo, de doctrina de la historia y de la sociedad humana, claramente definido en las Sagradas Escritu-

ras, en los Concilios y en el Magisterio ordinario y extraordinario del colegio episcopal bajo la autoridad de Pedro¹⁶.

En nuestro tiempo, los documentos pontificios son como un testimonio autorizado de una conciencia colectiva: *Qui Pluribus* (1848), *Quanta cura* (1864): contra el colectivismo; *Quod apostolici muneris* (1878), *Rerum Novarum* (1891), *Quadragesimo Anno* (1931), las múltiples enseñanzas de Pío XII, y por último, la *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963), bien conocidas por todos. Todos los últimos documentos nos orientan sobre la doctrina de la Iglesia en materia de propiedad.

Es bien sabido que el marxismo niega todo derecho a la propiedad privada, por cuanto es la fuente de la alienación del trabajador y la oposición a la plena realización de la *Gattungswesen*¹⁷. Mientras que el capitalismo liberal -y muchos cristianos (sic) -afirman que el fundamento de todo el orden social consiste justamente en la afirmación y la conservación del sistema *actual* occidental de propiedad privada.

La conciencia cristiana -no decimos la expresión de la doctrina- ha reaccionado lentamente a los cambios socio-económicos producidos en el occidente en el último siglo, excepción hecha de algunos hombres y movimientos. ¡Es imposible que todos los hombres sean profetas! En la diversidad del "Cuerpo" hay muchas funciones¹⁸. Por otra parte, los profetas tienen que ser pocos, y, de hecho, hay muchos que son falsos.

Ha habido y hay profetas sociales; como ha habido y hay personas y movimientos demasiado temerosos del futuro, por un cierto amor desmedido al pasado o a lo propio. *Tradición* es justamente la totalidad de una doctrina recibida como un don gratuito, que para serle fiel es necesario vivirla en cada tiempo y lugar de la manera más adecuada a la realidad concreta. Vida, adaptación, evolución, son los tres elementos esenciales para que la tradición sea ortodoxa¹⁹. Entre la tradición auténtica que espera y confía en el futuro, porque conoce y ama al pecador y trabaja efectivamente en el presente, se opone el integrismo y el progresismo. El integrista -denominado a veces cristiano de *derecha*- es el temperamento espiritual y el sistema doctrinal de la conciencia estática, que mira todo como *dado*, como un orden inalterable e inadaptable (íntegro, sin flexibilidad). El progresista es el audaz que dinámicamente, con un optimismo proporcional a la falta de fundamento doctrinario, espera poder ir más lejos que "los otros", no viendo que, quizá, además de ser su instrumento, de hecho destruye lo poco que se ha construido. Como dice un teólogo alemán: "Una profecía sin doctrina degenera en extravagancia; una

doctrina sin profecía se esclerosa en legalismo". La auténtica posición del cristiano no está ni con la derecha ni con el progresismo -en su sentido negativo-, sino en el vértice de la evolución: la vocación cristiana, en su ejercicio propio y supremo es una vocación profética de vida y resurrección.

La Iglesia protege el derecho a la propiedad *privada* (p. ej.: *Mater et Magistra*, en *AAS* 53 (1961), pp. 426-431; *Pacem in terris*, en *AAS* 55 (1963), p. 262) -que los documentos pontificios denominan de derecho natural, y que es, estrictamente, de *derecho de gentes*-. Al mismo tiempo se enseña que dicho derecho tiene una *función social* (p. ej.: "munus sociale", *Pacem in terris*, *Ibid.*). De hecho, en nuestro tiempo, se produce una paulatina *difusión* de la propiedad entre todas las clases sociales, lo que es justo y conveniente (*Mater et Magistra*, *Ibid.*, p. 428). La función social de la propiedad privada se explica porque, siendo un principio del derecho de gentes, debe subordinarse al primer principio de la ley natural: "en el plan de Dios Creador, los bienes terrestres han sido destinados en primer término (*in primis*) a la subsistencia honesta *de todos los hombres (omnium hominum)*" (*Ibid.*, p. 430) -dicho principio de la ley natural la hemos denominado propiedad común.

Pero además debe comprenderse que, si la Iglesia da importancia a la propiedad privada, es porque se admite que es un medio para la plena perfección de la persona, y como protección de su dignidad (*Pacem in terris*, *Ibid.*: "efficaciter ad humanae dignitatem personae tuendam"). En nuestro tiempo, sin embargo -especialmente en los países más desarrollados económicamente del occidente- existe una disminución de la propiedad individual privada²⁰. Por el contrario, un nuevo y creciente tipo de propiedad privada se ve en el oriente comunista²¹. Es decir, ambos grupos culturales parecieran tender a un estado de equilibrio donde la mayoría de los hombres se sitúa en regímenes económicos planificados, en los que la propiedad no es ya el medio para ejercer el poder político. De hecho, la gran mayoría de los hombres está bajo un sistema de salario, y su seguridad no estriba en la propiedad, sino en la defensa y gestión cooperativa, y en la "seguridad social" -seguros sociales-. El fundamento del poder estriba en la tecnología, en la ciencia, en el saber, la cultura²².

Conclusión

En las cuestiones presentes sobre la propiedad debe tenerse en cuenta que la *propiedad común* es de derecho natural (fundamento

de todo otro derecho), que la *propiedad privada* es de derecho natural secundario (de gentes), es decir, con una función social que le es esencial. Mientras que la *propiedad positiva*, u organizada concretamente en un país y en un momento de su historia, es una modalidad perfectamente modificable según las exigencias del bien común. El movimiento de la socialización progresiva de nuestra época (aumento de la propiedad pública positiva) y la difusión de la propiedad privada, son plenamente aprobadas por la Iglesia. La posibilidad de una re-estructuración revolucionaria del sistema de *propiedad privada positiva* se encuentra dentro de los límites de la doctrina tradicional del "caso de extrema necesidad".

NOTAS

- 1 Véase *Economie et Humanisme*, 121 (1959), *La propriété en question?*, p. 3.
- 2 Llamamos "conciencia arcaica" la estructura interpretativa de la realidad objetiva, por la que las cosas se constiutyen como "mundo" (Welt). El hombre primitivo atribuye el mundo a los seres divinos. La doctrina subyacente al acto sacrificial, a toda celebración, a la acción de gracias, a la alianza, es la conciencia de que "este mundo" está regido por la voluntad de los dioses, los que ejercen un "dominio" ilimitado. El hombre primitivo por la doctrina del *do ut des* entra en el ciclo del dominio y del poder sobre el mundo por el don-sacrificio (cfr. Van der Leeuw, *La religion*, Payot, París, 1955, pp. 341 y ss.).
- 3 Todo el pensamiento súmer y acadio, el egipcio, conciben a lo Divino como teniendo la función de "organizador" y "Señor" del mundo. El pensamiento judío llegará, en un segundo momento, a la noción de creación *ex nihilo* (cfr. p. ej., *II Mac 7, 28*) que significará un avance metafísico y teológico de importancia irreversible (cfr. C. Tresmontant, *Essai sur la pensée Hébraïque*, Cerf. París, 1953).
Para el Antiguo Testamento véase: R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Cerf. París, 1958, I, pp. 250 y ss); P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, DDB, París, 1956, II, pp. 236 y ss.
- 4 *El Corán* continúa la doctrina semítica de la creación: "Gloria a Dios creador (fâtir)" (Shurata 35, I); "gloria a Alah, Señor del Universo" (Sh. I, 3). El *Señor* para la cultura nómade del patriarcalismo árabe, es el propietario del rebaño, de los hombres y mujeres, de los niños y esclavos, etc. Dios, Alah, tiene un poder omnipotente sobre todo lo creado.
- 5 "Todo es vuestro, vosotros de Cristo, Cristo de Dios" (I Co 3, 22-3). Tanto en los sinópticos, como en Juan o Pablo, la doctrina del absoluto dominio del Señor sobre su Reino, sobre su Iglesia y por ella sobre el mundo ha sido claramente expuesta. La doctrina del *Pleroma* (cfr. *Col.* y *Ef.*) muestra la incorporación del mundo en la Iglesia y en Cristo.

- 6 *Apol.* V, 1; *BAC*, t. 110, Madrid, 1954, p. 120. Léase toda la sec. V.
- 7 Es sabido que existe una diferencia entre *dominium*, *possessio* y *proprietas* (cfr. Spicq, *Notes de Lexicographie philosophique médiévale*, en *RSPT* (1929), 269-281). Mientras que *dominium* expresa el sentido amplio y activo de dominación, la *possessio* es un tipo de dominio sobre los bienes exteriores; la propiedad, en cambio -para la terminología medieval-, es la aplicación de dicha *possessio* a un caso concreto. Nosotros denominamos, sin embargo, "propiedad común" a la *possessio communis*, porque el contenido actual de propiedad lo permite y aconseja.
- 8 *In Luc*, XII, 7. Sobre el pensamiento de los Padres sobre el comunismo, puede ver el art. *Communisme*, en *DTC*, III, col. 579 y ss.; Gérard Walter, *Les origines du Communisme*, Payot, París, 1931, pp. 105-203; Giet, S., un art. en *RSR* (1948), 54-91; L. de Sousberghe, en *NRT* (1950), 580-607. Los Padres de la Iglesia se inclinan a pensar que la posesión común del universo es de derecho natural, mientras que, por el pecado adámico, la propiedad privada es una solución de conveniencia.
- 9 Sobre la diferencia entre el derecho natural y el de gentes no puede leerse nada mejor que el pequeño libro de Santiago Ramírez, *El derecho de gentes*, Studium, Madrid, 1955.
- 10 *In Hexam.*, *Hom. VII*; P. G. (1857), t. 29, col. 147 y ss. El pensamiento de los Padres ha sido profundamente influenciado por las estructuras metafísicas helénicas; Santo Tomás aceptará la formulación pero cambiará radicalmente el sentido, alcanzando así, a nuestro criterio un contenido más adecuado al sentido mismo del Humanismo Cristiano.
- 11 En este sentido puede verse Jean Marie-Aubert, *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas*, Vrin, París, 1955, pp. 115 y ss. La propiedad *Aproprietas possessionum* privada es explícitamente atribuida al derecho de gentes (*II-II*, q. 57, a. 3, *cuero*; *Ibid.*, p. 297). Es importante anotar que la noción de *ius gentium* de Santo Tomás le es propia y original: formalmente es un tipo de ley positiva; en relación al derecho natural de Ulpiano es propiamente *ius gentium*, y es una parte del derecho natural en el sentido actual o de Aristóteles. La naturaleza genérica (son los animales) determina la ley natural de Ulpiano, mientras que la naturaleza específica (racional, de aplicación universal) determina el *ius gentium* de Santo Tomás. Esta doctrina, sin embargo, fue rápidamente olvidada. San Isidoro había introducido el derecho de gentes entre el natural y positivo, pero de una manera superficial, "lo lamentable fue que los teólogos posteriores, a partir de Francisco de Vitoria, volvieron a San Isidoro, abandonando a San Alberto y a Santo Tomás" (S. Ramírez, *op. cit.*, p. 192). De hecho, solamente un Montesquieu, Grotius o Puffendorf conservaron la distinción clásica de un Lessius, Molina, Vázquez. Mientras que el renacimiento neo-escolástico católico del siglo XIX se inspiró, de hecho, mucho más en un Locke que en un Santo Tomás. Taparelli, Liberatore lucharán contra un Heineccius, o un Grotius, sin saber que combatían la más tradicional de las doctrinas. Cuando la Iglesia misma habla del derecho natural de la propiedad privada, no podemos dejar de ver la influencia de la escuela de moralistas de Roma -que no han incorporado la doctrina del *ius gentium*- (cfr. S. Ramírez, *op. cit.*, pp. 189-190, especialmente la nota 575).
- 12 *op. cit.*, p. 122.

- 13 *Economie et Humanisme, Ibid.*, cfr. II-II, q. 57, a. 2, c; *Ibid.*, pp. 296-297.
- 14 Cfr. Gilles Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits?*, Univ. Gregor., Roma, 1961. Esta tesis -historia del derecho al latrocinio en casos de extrema necesidad- nos abre el nuevo horizonte de los fundamentos morales y tradicionales de una teología de la revolución. Desde los primeros años del siglo XIII las fórmulas del prestigioso Huguccio de Ferrara han conquistado el pensamiento moral jurídico: "Iure naturae omnia sunt communicanda tempore necessitatis", de donde deriva la formulación técnica "omnia sunt communia, id est communicanda tempore necessitatis" (*Gran Glosa, ad. Dig.* 14, 2, 2, v. conferret; ed. Torelli, I, 1472). Es así que, "en conformidad con el derecho natural, el derecho positivo debe organizar el régimen de bienes, y las exigencias de la comunicación de bienes no deben ser dejadas a la sola iniciativa de una obligación moral de misericordia, sino que, en ciertos casos, deben ser definidas como imperativos de justicia" (Couvreur. *op. cit.*, p. 26). León XIII se expresa claramente cuando habla de la justicia "in rebus extremis" (*Rerum novarum*, ed. Croix du Nord, 1954, 16). "Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum -nos dice Santo Tomás, y que nosotros hemos denominado propiedad común-. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut propias, sed ut communes: ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitates aliorum" (II-II, q. 66, a. 3, c; *Ibid.*, p. 347). El Santo cita I Timot 6, 17-18, y no estaría de más leer la epístola de Santiago (sic).
- 15 *Hom. III (Rufini)*, t. 31, col. 1752. Nos dice igualmente: "Terra communiter omnibus hominibus data est: proprium nemo dicat..." (*Ibid.*).
- 16 Véase el pequeño libro de Tresmontant, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Seuil, París, 1962.
- 17 Marx había observado un hecho real: "la burguesía ha suprimido progresivamente el parcelamiento de los bienes de producción, de la propiedad y de la población... Ha concentrado la propiedad en un pequeño número de manos. La industria moderna ha hecho del pequeño taller artesanal patriarcal la gran fábrica del capitalismo industrial" (*Manifiesto del Partido Comunista*, ed. Sociales, París, 1961, pp. 18-21). Marx propone pasar de una propiedad positiva privada (oligopropiedad) a la propiedad positiva pública (propiedad del Estado o de la comunidad como tal). La posesión o propiedad común de Santo Tomás no es de ninguna manera la propiedad estatal o pública de Marx. El comunismo -o mejor, el joven Marx- a partir de sus fundamentos metafísicos (bien que muchos nieguen que existan realmente) admite y propone la unidad del Hombre y la Naturaleza, de cada hombre en el género humano o la totalidad humanizada. Desde este punto de vista la propiedad privada es innecesaria para proteger la dignidad de la persona, y significaría una estructura que el Estado y el sistema burgués-capitalista ha edificado para defender sus intereses. Repetimos, para criticar la doctrina de la propiedad marxista, es necesario criticar antes la teoría subyacente de la *Gattungswesen*.
- 18 Cfr. Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Cerf, París, 1950, pp. 604 y ss.: *Prophètes et réformateurs*. "Existe en el catolicismo -nos dice el autor- la tendencia a aumentar todo lo que es determinación a juzgar y condenar toda apertura, búsqueda o enjuiciamiento de las ideas recibidas; y, por otra parte,

una inclinación a medir la ortodoxia de una persona, por la violencia con la que ataca a otros de heterodoxia" (p. 621). Ciertamente el Concilio Vaticano II ha hecho mucho para que podamos dejar de lado, en un futuro próximo, esta opinión de Congar.

- 19 O. Cullmann, *The Tradition*, Londres, 1956; Jean Frisque critica la posición en su *Oscar Cullmann*, Casterman, Tournai, 1960, pp. 225 y ss. Congar acaba de publicar su *La tradition et les traditions*, Fayard, Paris, 1962-1963-1964.
- 20 En el número de *Economie et Humanisme*, citado arriba, hay colaboraciones sobre "el retroceso de la propiedad individual y el progreso de las empresas colectivas" (p. 3-35), "la seguridad por la propiedad a la seguridad por la ley" (pp. 59-92). El artículo de Viau (*De una sociedad de propietarios a una sociedad de trabajadores*) expresa que en Gran Bretaña existe más del 90 % de la población activa bajo un régimen de salarios. Hoy, en Europa, un obrero prefiere alquilar su casa, pagar en créditos su televisión y su auto, y, en cambio, organizar adecuadamente el sistema de seguridad social. En la macroeconomía del desarrollo, el valor o el poder de una comunidad nacional o de una empresa, no se mide por el capital estático, sino por índice de aumento, desarrollo y movilidad de la productividad.
- 21 Cfr. Jean Chombart de Lauwe, *Les paysans soviétiques*, Seuil, Paris, 1961. El autor nos dice que un "kolkhorcien" (obrero rural ruso) recibe un salario de 400 rublos por año, mientras que un profesor universitario de gran importancia llega a los 10.000 rublos anuales (p. 28). Ambos salarios son de propiedad privada (sic). Pero es en la política agraria donde el gobierno ruso ha dado las mayores "libertades" a la dicha propiedad privada. En la Constitución define: "cada hogar kolkhorcien, además del beneficio fundamental que recibe de la economía kolkhorcien colectiva, tiene, conforme al estatuto del kolkhorz, el usufructo personal de un terreno, y sobre este terreno, puede poseer como propio una economía auxiliar, animales de producción, aves, material agrícola (sic) y una casa" (p. 138). En Yugoslavia -que la hemos visitado personalmente-, la empresa libre gana terreno dentro de un sistema de tipo semicapitalista, aunque sin propiedad estrictamente privada. En Israel -donde hemos habitado dos años-, en el que los kibutz significan el tipo más perfecto, hasta el presente, de comunidad socialista -mucho más que los kolkhorz-, la propiedad privada gana terreno poco a poco, aunque criticada por los idealistas del sionismo o los "arrishoním". Todo esto se agrava aun en el presente, si se piensa que una profunda grieta se comienza a producir en el bloque comunista, no solo al nivel de la práctica (como en el caso de Albania o Yugoslavia), sino en el plano propiamente ideológico. Por una parte, la Unión Soviética frente a la China -ortodoxa-, ya una Europa "revisiónista" de tipo italiano contra el grupo "ortodoxo". Puede leerse en *Le Monde* (30/12 /1961, p. 4, col. 1-3) el debate sobre la desestalinización, y el diálogo sobre *La libertad* en Polonia.
- La propiedad privada de los medios de producción, ciertamente en condiciones restringidas, es aceptada hoy en Europa por casi todos los partidos socialistas (especialmente el alemán y el inglés).
- 22 Sobre la socialización puede verse *Mater et Magistra*, ed. Action Pop., N° 59-67 (en *AAS, Ibid.*, p. 429).