

nuestra respuesta a VISPERA
¿una Iglesia de izquierda?
conflicto debido al celibato
utilización política de la Iglesia

perspectivas de diálogo

director: Andrés Assandri

equipo redactor: Centro Pedro
Fabro

caratulista: Yim-Cheung-Koon

impresión: Talleres Gráficos Montevideo
Cooperativa de Impresores.

redacción y administración: Agraciada 2974 - Montevideo

distribución:

- Librería América Latina
18 de Julio 2089, Tel. 41 51 27
- Librería APOCE
Soriano 1465, tel. 40 61 31
- Centro Pedro Fabro
Agraciada 2974, tel. 2 74 66

suscripción: 1969 (10 números) \$ 700

estudiantes: 20 % de descuento

Precio del ejemplar: \$ 100
fuera del país

- correo ordinario U\$S 3
- correo aéreo U\$S 7

con la debida aprobación

Año IV — abril 1969 — Nº 32

EDITORIAL

33 El fin de una polémica

ARTICULOS

35 ¿Hacia una Iglesia de izquierda?
Juan Luis Segundo

40 Utilización política de la Iglesia
Ricardo Cetrulo

REFLEXION

45 Los Sacramentos en un mundo desacralizado
Mario Kaplún

CONFRONTACION

50 Se cuestiona el celibato en Holanda

54 Riqueza y Pobreza como obstáculos al desarrollo
Juan Luis Segundo

INFORMACIONES

57 Solidaridad con los sacerdotes de Rosario

LIBROS

60 Compromiso de la fe
Andrés Assandri

América Latina

librería - editorial - distribuidora

18 de julio 2089

tel. 41 51 27

montevideo - uruguay

NOVEDADES EN EDITORIALES URUGUAYAS

Problemas de la libertad religiosa — Julio de Santa Ana y otros

La conquista justificada — Guillermo Vázquez Franco

Clases y revolución en América Latina — Gunder Frank y otros

El modelo chino del socialismo — Isaac Deutscher y K. S. Karol

Checoslovaquia 1968 — Fidel Castro y otros

Artigas y los curas rebeldes — A. Fernández Cabrelli

El tango y su mundo — Daniel Vidart

Marxismo y cristianismo — Eliseo Salvador Porta

El pueblo reunido y armado — Agustín Beraza

Las mentalidades dominantes en Montevideo (1850 - 1900)

S. Rodríguez Villamil

Antología del cuento uruguayo — Visca

Historia rural del Uruguay moderno — Barrán y Nahum

La intelligentsia uruguaya — Ares Pons

Economía y política — Trias

Ratos de padre — Julio C. Da Rosa

Cronistas de la tierra purpúrea — Barrios Pintos

selección 1968 de artículos aparecidos en perspectivas de diálogo

Reflexiones sobre Dios:

- :: ¿Dios nos interesa o no?
- :: Del ateísmo a la fe
- :: Padre, Hijo, Espíritu: una historia
- :: Padre, Hijo, Espíritu: una sociedad
- :: Padre, Hijo, Espíritu: una libertad

por Juan Luis Segundo

- :: "Engendrado, no creado"

por Mario Kaplun

Populorum progressio: neocapitalismo o revolución

Raymundo Ozanam de Andrade

Una catequesis concreta —

Roberto Viola

Enseñanza privada, un servicio a la comunidad nacional? —

Ricardo Cetrulo

Significación de un camino —

Darío Ubilla

¿Cristianos en crisis? —

Ricardo Cetrulo

Desarrollo y Revolución en A.L. —

Antonio Pérez García

Hacia una pastoral especializada —

Roberto Viola

El diálogo con los no-creyentes tiene sus requisitos —

Mario Kaplun

El poder estudiantil —

Galo R. Martínez Arona

Democracia: ¿estadísticas o conciencia? —

Darío Ubilla

Camilo Torres o "el buen samaritano" —

José M. González Ruíz

Los jóvenes nuevo poder? —

Hernán Larraín

Función política de la Universidad —

Raymundo Ozanam de Andrade

Actuación de los sacerdotes en política —

José M. González Ruíz

Le teología del pecado original —

K. H. Weger

El diálogo teológico según Tillich —

Luis Fernando García Viana

Las "declaraciones episcopales" sobre *Humanae vitae* —

Andrés Assandri

El desafío cubano —

Charles Riviere

Evangelio y política —

Darío Ubilla

número extraordinario:

CRISIS DEL URUGUAY: CRISIS DE TRANSFORMACION

:: Crisis de la familia —

Juan C. Carrasco

:: La crisis de la autoridad —

Julio Barreiro

:: Crisis política y crisis social —

Antonio Pérez García

:: Crisis de valores: el fin de una época —

Ricardo Cetrulo

:: La democracia como mito —

Beatriz Garmendia

:: Crisis estructural: la falsa conciencia —

Darío Ubilla

:: Sociedad en crisis y nueva imagen de la Iglesia —

Roberto Viola

EL FIN DE UNA POLEMICA

Nuestros lectores están sin duda enterados por la prensa periódica de la discusión que medió entre VISPERA y PERSPECTIVAS DE DIALOGO.

Fuera o no oportuna, ella ha tenido lugar. Entendemos que nuestros lectores tienen derecho a saber lo que ella significó para nosotros.

Y, ante todo, lo que nosotros llevamos a ella como posición:

1. No es secreto para nadie que hasta la publicación de la *Humanae Vitae* sosteníamos en moral lo que sostenían igualmente la mayoría de los teólogos consultados por el Sumo Pontífice en el punto específico al que se refería dicha consulta. Que no por ser artificiales los medios anticonceptivos eran anti-naturales y que su moralidad dependía del proyecto humano objetivo en que estuvieran insertos. Vale decir que utilizados con fines imperialistas o egoistas adquirirían de allí su carácter de inmoralidad (Cfr. PERSPECTIVAS, Nº 9, 19 y 25).
2. Cuando la Encíclica *Humanae Vitae* fue publicada, no vimos en ella un documento político anti-imperialista, aunque el imperialismo esté, de hecho, empeñado en la reducción de la natalidad. Entendimos que no había en la Encíclica ninguna alusión a ello, y sí en cambio una sola a los gobernantes directos de cada pueblo como si las presiones internacionales no existieran en el plano demográfico. Entendimos que el contexto histórico no puede darle a un documento un contenido que su autor no quiso poner en él. Es cierto que SS. Pablo VI escribió en otra ocasión la *Populorum Progressio*, pero también entendemos que su posición política, sea por temperamento y psicología, sea por la gravedad de la situación internacional, sea a causa de las crecientes dificultades internas de la Iglesia, se ha vuelto netamente más conservadora desde aquel documento.
3. Si se tratase de "leer" la Encíclica en el contexto histórico con el sentido de aprovechar su prohibición moral como dique a las políticas imperialistas en materia demográfica, entendemos que hay mejores argumentos para ello. En otras palabras, que no habría que esgrimir el carácter anti-natural de la píldora, sino el carácter anti-natural del imperia-

lismo mismo, que, por otra parte, no proporciona la única razón para utilizarla.

No se trata pues de que creamos o no en la eficacia posible de la *Humanae Vitae* como freno al uso político de anticonceptivos. Se trata de que entendemos que, aún en la lucha contra el imperialismo tenemos el deber de escoger los argumentos. Esto es precisamente lo que distingue la concepción histórica del cristianismo, de cualquier tipo de "evolucionismo sin cruz": creer que la eficacia de los medios políticos está en la verdad, aún cuando disminuya aparentemente su utilidad.

4. Si nuestra revista no ha denunciado con el mismo vigor que **VISPERA** este aspecto del imperialismo que es su política demográfica, ello se debe simplemente a que tales políticas demográficas no son las más representativas del imperialismo en el Uruguay.

En cambio, cuando junto con Héctor Borrat, Juan Luis Segundo asistió al Inter-America Forum en la Universidad de Columbia y a la conferencia del CICOP, tuvo en ambas ocasiones oportunidad de presentar ponencias y pronunciar conferencias (elaboradas en el Centro Pedro Fabro) donde denunciaban públicamente dichas políticas:

"Con absoluta franqueza se le dice a América Latina, tanto desde la presidencia de los Estados Unidos como desde la dirección de los grandes Bancos encargados del desarrollo, que debe disminuir rápidamente su población. Si es verdad, como dijo el presidente Johnson, que cinco dólares en control de natalidad son más eficaces que cien dólares en desarrollo, casi no cabe preguntarnos para qué. No ciertamente para el desarrollo, por definición. Simplemente para poder durar... Para que las presiones que no encuentran salida en un mundo estructurado de una manera precisa y que entiende seguir estructurado así, no produzca una explosión terrible e inútil, sólo cabe disminuir dicha presión disminuyendo el número de los latinoamericanos. Así podremos durar los que aún tenemos algo que comer y algo que ofrecer en el mercado a quienes prosperan y seguirán haciéndolo, con nuestros productos".

Si esta es nuestra posición, nuestra polémica con **VISPERA** lamentablemente derivó más a lo personal que a la discusión de los problemas que a todos nos afectan.

Lo lamentamos sinceramente, y les pedimos disculpas a nuestros amigos por la parte de ese malentendido que nos toque.

No deseamos, pues, continuar esa polémica. Queremos eso sí, fuera ya de toda intención de polemizar, volver a tocar problemas que la discusión soslayó (según se desprende de la respuesta de **VISPERA**), pero que son centrales para la misión de la Iglesia en nuestro mundo.

¿HACIA UNA IGLESIA DE IZQUIERDA?

Juan Luis Segundo

La posibilidad de que la Iglesia, yendo tal vez más allá de los límites propios de su misión, coadyuve positivamente a la implantación de regímenes de izquierda en el continente latinoamericano, no constituye una eventualidad descabellada. Muy por el contrario, es una opción que merece ser considerada. Y de hecho lo ha sido. Por ejemplo, este tema constituyó uno de los que motivaron más intervenciones en la reunión internacional de amigos de la revista VISPERA, en la que participó el autor de estas líneas. Además está decir que todas las intervenciones no fueron, ni mucho menos, desfavorables con respecto a esa posibilidad ⁽¹⁾.

La polémica —tal vez inoportuna— entre PERSPETIVAS y VISPERA pretendía justamente plantear este problema. No sabemos por qué —puede ser que tengamos nosotros mismos la culpa— fue dejado pasar por las respuestas recibidas.

Razón de más para tratarlo fuera de toda polémica.

I

Aclaremos, ante todo, si es posible, algunos términos del planteo. Existe hoy en día una vasta corriente de opinión que converge en una doble certidumbre con respecto a la misión de la Iglesia: en *primer lugar*, el mensaje que la Iglesia

aporta a la historia humana no es una ideología política más; en *segundo lugar*, ese mensaje no puede ser expresado ni comunicado sin relación con la política.

Que la Iglesia no tiene soluciones propias para los problemas políticos es, amén de una evidencia, una declaración expresa del Concilio Vaticano II (GS. 16, 43). Y el mismo Concilio saca la consecuencia obvia: nadie puede atribuir el título de "cristiana" con *exclusividad* a una solución dada. Ahora bien, aplicarla sin exclusividad no interesa *políticamente* a nadie y queda lógicamente excluida, además, por el planteo mismo del problema con que nos enfrentamos.

Que la Iglesia no puede comunicar su mensaje sin relación con la política es, en cambio, una conquista reciente del pensamiento cristiano. Por lo menos si se concibe esa relación no como una utilización del poder político para fines religiosos, sino como una toma de posición frente a opciones políticas, por el valor mismo que ellas encierran.

No hace mucho más de un siglo que comenzó a aceptarse que el mensaje cristiano implicaba una actitud "social"; pero quien, incluso después de la *Rerum Novarum*, hubiera pretendido que el término "social" era intercambiable con "político", hubiera sido descartado de toda discusión seria. Sólo la declaración de Juan XXIII, en la

Mater et Magistra, de que el problema social de nuestra época se ha desplazado de las relaciones patrón-obreros a las existentes entre países ricos y países pobres, no puede caber duda oficial de que es imposible una toma de posición cristiana en lo "social" que no lo sea también en lo "político".

Y, consiguientemente, el problema de comunicar el mensaje del Evangelio se complica. Si las palabras poco o nada significan sin los gestos y los actos que las encarnan y las precisan; si no son las palabras sobre el amor las que distinguen a los discípulos de Cristo, sino el amor mismo realizado, es fácil de ver que la implicación entre evangelio y actitud política debe hacerse visible para que la comunidad llamada Iglesia sea significativa de su propio mensaje.

Más aún, no podrá ya decirse que la presencia de los cristianos en todas las opciones políticas signifique mensaje alguno. A no ser el de la insignificancia de todas las opciones concretas en cuanto tales: lo importante sería sólo tomar alguna...

Parecería pues, a primera vista que, de entre las varias opciones posibles, el peso de un mensaje cristiano traducido comunitariamente en compromiso político, llevaría paulatinamente a los cristianos a desechar las opciones más obviamente opuestas al mensaje y a buscar posibles realizaciones concretas entre las opciones más hondamente coherentes con la inspiración del Evangelio, leído a la luz de los signos de nuestro tiempo...

II

Pero si nos acercamos un poco más al problema real, las dificultades de ver claro en él aumentan. Tres hechos por de pronto, van a modificar considerablemente el planteo que acabamos de hacer y a declararlo, si no simplista, por lo menos abstracto.

El primero es la simplificación y polarización de la opción política fundamental en el ámbito latinoamericano de hoy. En efecto, ante la problemática *países pobres-países ricos* no existen muchas opciones. No existen ni siquiera tres, y la experiencia chilena lo ha mostrado de manera inequívoca. O no se hace nada (y aun así...) o

todo lo que se hace entra en el mecanismo de una de las dos opciones fundamentales e inmediatamente la señala y la encarna.

No hace mucho un amigo recién llegado de Europa se inquietaba, en una discusión, ante la vaguedad del término "izquierda". Pero la ambigüedad que él había aprendido a detectar en el contexto de un país desarrollado, no existe prácticamente aquí, en las coordenadas políticas latinoamericanas. Que la palabra "izquierda" cubra en este contexto indecisiones y controversias estratégicas, y tácticas diferentes y aun opuestas para llegar al poder, es por demás claro. Pero que su contenido fundamental sea una preferencia por salir efectivamente de la órbita capitalista pagando el precio necesario para ello, modificar radicalmente la estructura de la propiedad para el bien común y pasar al socialismo como estructura política interna y al anti-imperialismo como política exterior, creo que no hay nadie que lo ignore o lo ponga en duda, desde la policía hasta el cura párroco...

Eso es, precisamente lo que, en primer término, vuelve menos claro el problema eclesial. Si el Evangelio no es Evangelio, es decir, mensaje significativo, sino a través de una toma de posición social; si toda toma de posición social es finalmente toma de posición política; si sólo cabe elegir concretamente, significativamente, entre dos posibilidades que estructuran en nuestro medio todo actuar, parecería que la Iglesia, o se reduce a un silencio de hecho, por más lleno de palabras que esté, o lleva a sus miembros (el problema precisamente será el cómo) a optar entre esas dos posiciones.

Una vez más, tener cristianos en las dos podrá ser muy cómodo, pero equivale a renunciar a toda significación, aún cuando se probara que eso es lo que debe hacerse. Sería confesar que el cristianismo no tiene nada que decir hasta que no se salga de esa situación polarizada.

* *

En segundo lugar, la situación se complica por otro lado. Como ya lo indicamos, la Iglesia, desde la época constantiniana, está habituada a contar con el poder político para facilitar a las masas el mantenerse dentro de un mínimo de fórmulas y comportamientos juzgados compatibles con el cristianismo. A su vez, el poder político recibía

de este mínimo, sancionado religiosamente, la adaptación necesaria de los individuos al orden social vigente.

Cuando la creciente secularización divorció, más o menos abiertamente, en muchos países latinoamericanos las instituciones públicas de la Iglesia, ésta siguió, no obstante (por razones que estudiaremos luego) presentándose como grupo de presión. En otras palabras, unida o no al Estado, la Iglesia sigue siendo un elemento importante de poder político, encarnado en una autoridad religiosa que se supone capaz de volcar una proporción considerable de la población en una alternativa política determinada, aunque ello lo haga por motivos no políticos, es decir, de índole religiosa.

Ahora bien, es sintomático que el ala más avanzada en el movimiento renovador interno de la Iglesia le pide hoy a las autoridades de ésta que renuncien a ese poder heredado de la antigua cristiandad y que sólo utilice el poder que se les ha dado para la construcción de la comunidad cristiana. Que abandonen los medios (políticos y económicos) de ejercer poder sobre las masas, para pasar a la formación de laicos adultos, capaces de sacar por sí mismos del mensaje cristiano transmitido, inspiración para la acción política.

Quienes así piensan, lo hacen ciertamente por razones internas a la esencia misma de la Iglesia. Pero, al mismo tiempo, coinciden en esperar que de esa transformación nacerá en los cristianos un mayor sentido crítico social, un mayor compromiso de transformación política y, para decirlo en una palabra, una posición de izquierda fundada en las exigencias de un cristianismo vivido en profundidad hoy aquí.

Sin embargo, y aquí está la coincidencia que turba, esta posición de izquierda, nacida y apoyada en un cristianismo concebido en madurez y libertad, no puede identificarse con el tránsito masivo de los cristianos de la derecha a la izquierda. Quien esperara tal cosa de esa renovación eclesial sería ciertamente un mal político. Ahora bien, en el momento mismo en que la Iglesia Católica, después de jugar con su autoridad durante siglos el papel de sostén del orden establecido, parece capaz de conducir en masa a los cristianos a oponerse a ese orden, se le pide otro tipo de actividad...

En efecto, el progresivo alejamiento, y la progresiva claridad en la condena, de las estructuras capitalistas e imperialistas, desde la *Populorum Progressio* a la Declaración de Medellín, pasando, según la interpretación de VISPERA, por la *Humanae Vitae*, parecen dar asidero a la esperanza de que los cristianos que no tienen otro criterio de elección que las declaraciones abiertas de la autoridad, tomen claramente una opción de izquierda. ¡Y ése es precisamente el momento histórico elegido para aconsejarle a la autoridad que renuncie a ese poder en nombre de su misión!

Dado por sentado que no fuera ésta la propia misión de la Iglesia habida cuenta de su poder político, bien o mal adquirido, de la realidad concreta con su polarización y sus imperiosas exigencias, ¿no cabe pensar que sería, de todas maneras, un mal menor aceptar ese papel político si se está frente a una oportunidad humanamente tan decisiva?

Cuando la Democracia Cristiana no estaba aún en el poder en Venezuela, recuerdo haber discutido con uno de sus dirigentes. Aceptaba que, desde el punto de vista de la Iglesia, ligarla públicamente a una solución discutible, no era lo mejor. Pero —me decía— cuando sólo usando ese poder puede constituirse una mayoría e introducir cambios decisivos que de otro modo serían impensables, ¿es dable sostener que ese bien mayor de la Iglesia debe pasar delante de esta oportunidad única para un pueblo? Pregunta difícil de responder...

*
* *

Tanto más que existe un *tercer* punto de vista con relación a ese vuelco hacia la izquierda de que hablábamos: el de la eficacia eclesial a *largo plazo*.

En efecto, esa misma ala renovadora de la Iglesia reconoce la *mutua* ayuda que, según el mismo Concilio (GS. 11 y *pass.*) se prestan creyentes y no creyentes. Quien dice *mutua*, afirma que va no sólo de la Iglesia al resto de la humanidad, sino igualmente de éste a aquélla. Y tampoco cabe duda de que la ayuda más importante del resto del mundo a la Iglesia, la que la estimula en sus resortes más esenciales, se realiza por transformaciones humanas, esto es políticas y sociales, que le dan al mensaje cristiano nuevos campos de ac-

ción, le proporcionan nuevos interrogantes internos y lo obligan a buscar en profundidad síntesis más amplias que las que creía poseer.

No es extraño pues que muchos cristianos piensen que la renovación de la Iglesia en América Latina no puede provenir de ningún cambio de la mera estructura eclesial, si la sociedad misma no es al mismo tiempo cambiada radicalmente. Y si esto es así, ¿no ganaría finalmente más la Iglesia embarcándose, con su poder político actual, en la aventura política de esa transformación que se le propone? ¿No sería a la larga eminentemente rentable ese mal menor que vendría de conservar y utilizar aún un poder que, en la nueva sociedad, tendría ciertamente que abandonar, no sólo por imposición externa, sino por exigencias que vienen de su mismo interior?

Y es en este contexto donde hay que ubicar, tanto de parte de no cristianos como de cristianos, la tendencia a valorar, y creemos que a sobrevalorar, los documentos que emanan de la autoridad eclesiástica, desde el punto de vista de una eventual utilización política directa. Y consiguientemente, la tendencia a asimilar las reservas que tales documentos puedan suscitar desde el punto de vista de las tareas de la Iglesia, a las reservas que inspiran a grupos o personas conservadoras, alarmadas ante esa misma utilización política mencionada (2).

III

Prescindiendo de esto último, el problema en sí está lejos, como se ve, de poder ser resuelto con un par de fórmulas. Precisamente porque forman parte de su planteo varios hechos cuya existencia y significación tienen que ser objeto de un análisis fáctico de la situación latinoamericana.

En otras palabras, el examen del problema, y aun del problema eclesial como tal, no puede prescindir, si lo dicho hasta aquí es válido, de comprobar varios supuestos políticos. Políticos, tanto en el sentido estricto de la palabra, como referentes a la "política" que hoy y aquí podría llevar a la Iglesia a cumplir su misión. En efecto, entiendo que todos los lectores estarán de acuerdo en que, por poseer medios específicos, el proceder de la Iglesia, aunque converja hacia la misma liberación humana, no puede, sin más, ser valo-

rado con la misma valoración que la utilidad política. Este me parece el único sentido posible del párrafo 39 de la *Gaudium et Spes* sobre la distinción sin separación que debe hacerse entre progreso humano y progreso del Reino (3).

De los tres puntos del párrafo anterior —todos apoyados en supuestos fácticos, el que corresponde al primer punto, esto es, el de la polarización en dos opiniones radicales de toda acción comprometida en nuestro medio, será ciertamente discutido por los que admiten la posibilidad de una tercera posición.

Al excluir de nuestro planteo en este momento el análisis de esta posibilidad, no excluimos necesariamente todo estudio de la cuestión. Simplemente desechamos una hipótesis que, amén de poco verosímil, invalidaría el problema mismo que presentamos. Preferimos por el momento atenernos, sin negar en absoluto la posibilidad y el derecho de discutirla, a la hipótesis que justifica la discusión que precede.

Queda, entonces, para el análisis los supuestos del segundo y tercer punto.

El del segundo es, en realidad un doble supuesto que se convierte en un doble interrogante: ¿puede la autoridad eclesiástica, en un futuro previsible, proveer la base uniforme y coherente como para desplazar, por vía de su poder "político", a la masa cristiana hacia la izquierda? Y la masa cristiana, ¿seguiría a su jerarquía en tal orientación?

Otro interrogante, más hondo aún, sugiere el supuesto del tercer punto: ¿cualquier modo de hacer pasar a los cristianos de una sociedad a otra diferentemente estructurada, y aun mejor estructurada, es capaz de producir un nuevo empuje creador hacia el núcleo mismo de su mensaje: nuevos interrogantes, nuevas síntesis, nuevas riquezas? La experiencia del último medio siglo, creemos, tiene algo que enseñarnos a este respecto.

Otro artículo de este mismo número estudiará los interrogantes arriba mencionados y tratará de darles, en la medida de lo posible, adecuada respuesta.

La misión de este artículo termina con la comprobación de la complejidad de un problema que demasiado a menudo se juzga simple. Y nuestra conclusión provisoria podría consistir en poner en guardia contra la tendencia precipitada a uti-

lizar en un nivel masivo la autoridad eclesial en orden a obtener un cambio político. Porque antes de poder responder afirmativamente a los interrogantes levantados, tal utilización nos aparece al

mismo tiempo un grave error político a corto plazo, y un error simplemente humano a largo plazo si se admite que una Iglesia creadora es un elemento clave de la nueva sociedad.

- (1) Igualmente importa consignar que no fueron los redactores de VISPERA quienes propusieron el tema ni quienes se expresaron más claramente en favor de la alternativa en cuestión.
- (2) En el ponderado artículo que Pablo Zaffaroni Castilla consagró en **BP Color** a la polémica entre VISPERA y PERSPECTIVAS supone que "debe ser muy incómodo para los teólogos progresistas de PERSPECTIVAS DE DIALOGO avanzar con semejantes compañeros de ruta" como Mac Namara, los banqueros y la gran prensa internacional. Como decimos, no nos inquieta ni nos incomoda coincidir materialmente con tales señores. Nos inquietaría ser sus "compañeros de ruta", lo cual supondría identidad de razones además de mera coincidencia. Y eso no parece probarlo, ni aun siquiera pretenderlo el autor.
- (3) No es posible, en pura lógica, atacar simultáneamente este planteo como si pecara distinguiendo moral cristiana y eficacia política y como pecando asimismo de "evolucionismo" que asimilaría progreso temporal y progreso del Reino...

UTILIZACION POLITICA DE LA IGLESIA

Ricardo Cetrulo

En la reflexión que estamos realizando en torno al problema Iglesia y política, corresponde ahora un análisis de las condiciones concretas que posibiliten la utilización del poder de la Iglesia para la transformación política de América Latina.

Cabe advertir, en un tema tan delicado, que aunque el presente artículo constituye una toma de posición, basada en elementos que creemos la justifican, no pretende, con todo, negar la complejidad del problema, ni mucho menos cerrar el camino a la discusión ulterior.

No está demás señalar, desde el comienzo, que nuestro análisis no se sitúa a un nivel teológico, es decir, no nos preguntaremos si la Iglesia, en virtud de su misión en el mundo debe abdicar o utilizar el poder que de hecho tiene en América Latina. Sobre este punto el Concilio ha dado ya una orientación definitiva en la línea de un servicio a la humanidad que supone el despojo del poder. Esto es lo normativo, la meta hacia la cual marchamos, de la cual estamos aun lejos.

Nuestro problema surge de una preocupación política propia precisamente de este momento de transición: supuesto que una situación de "establecimiento" secular no se transforma en un día, y que, por lo tanto la Iglesia sigue gozando aun hoy en la sociedad civil de un status de poder; y supuesta la urgencia de cambios radicales que liberen las posibilidades del hombre latinoamericano, ¿no debería la Iglesia, cuya jerarquía ha producido

importantes documentos proféticos, utilizar ese poder para promover el cambio? Más aún, ¿no sería incluso justo que habiendo usado ella ese poder para la defensa del statu quo, lo haga ahora—inclusive como reparación— para dinamizar las transformaciones sociales y políticas? ¿No es ella acaso la única voz que puede levantarse en algunos países fuertemente amordazados por la censura y el control? Y finalmente, ¿no puede ella movilizar masas de católicos y guiarlos con su autoridad hacia posiciones de izquierda como antes lo hizo hacia la derecha?

Siendo estas preguntas del orden de la oportunidad política, la respuesta debe tener en cuenta las condiciones de posibilidad y eficacia de esa utilización de la Iglesia.

Comencemos por el análisis de dos de las condiciones ya señaladas por Juan Luis Segundo en el artículo precedente: que la autoridad eclesiástica tenga una cierta unanimidad a lo largo del continente para guiar a los cristianos hacia la izquierda; y que la masa cristiana siga las orientaciones de la jerarquía.

La "cierta unanimidad" de que hablamos es, obviamente, un requisito de la eficacia, propia del planteo político que hemos realizado. No bastan las intervenciones esporádicas, aunque de repercusión amplia en la opinión pública, de un Helder Camara o algún otro obispo aislado. Se requieren, tanto al nivel nacional como continental, mayorías

señales que pesen en las orientaciones cotidianas de las diócesis con su coherencia y unidad de puntos de vista, es decir, que puedan realmente mover a las masas cristianas en una dirección.

Se dirá que esa unanimidad está ya expresada en los documentos emanados del Celam, principalmente el Documento de Buga sobre las Universidades católicas, y el más reciente Documento de Medellín, considerado a justo título, como la adaptación latinoamericana del Concilio Vaticano II. Sin embargo, ese tipo de documentos —como los mismos documentos conciliares— son eficaces a largo plazo. Constituyen, sí, un punto de referencia importante en la ardua tarea de concientización, pero hay múltiples indicios de que su puesta en práctica —cuando no son ignorados— es ardua y conflictiva, precisamente porque no son expresión de una unanimidad a nivel continental, sino que tienden en el mejor de los casos a generar esa unanimidad en el futuro.

No podemos evitar aquí la ingrata tarea de señalar incoherencias. No se vea en ello la impaciencia ante la lentitud de los procesos, sino la constatación de hechos importantes para responder a nuestras preguntas iniciales.

El Documento de Buga reviste un especial interés para el problema que estamos analizando, porque en un momento en que las universidades estatales de América Latina se encuentran en franca regresión con respecto a sus laboriosas conquistas del pasado (supresión de la autonomía en varios países, Ley universitaria en Perú) la Iglesia latinoamericana decide revisar a fondo sus instituciones universitarias, cotos cerrados regidos por una autoridad vertical, que pasan a ser definidos como un “diálogo institucionalizado”: diálogo entre las disciplinas científicas y la teología, diálogo entre profesores y estudiantes, participación de la “célula viva” es decir profesor-alumno, “en los organismos que orientan la marcha de la Universidad”. (1)

Y continúa el Documento: “Esto supone que no pocas universidades deben cambiar su estructura de poder. Todo monarquismo, sea estatal, eclesiástico, o de cualquier otro género, contradice el ser mismo de la universidad.” (2)

Pero además de ese cambio en la estructura de las relaciones internas de la universidad, el diálogo institucionalizado debe extenderse a la sociedad.

En ella la universidad debe cumplir un “papel desalienador, ejercer una función crítica de la mentira social y política que desgraciadamente caracteriza a más de un país latinoamericano”. Todo lo cual supone una tarea política de los estudiantes que “no pueden ser desautorizados”. (3)

Claro está que semejante actitud pone necesariamente en conflicto a la universidad católica con los centros de poder político o económico que normalmente las financian, por lo cual el documento urge que “los recursos financieros... vengán de fuentes que no exijan un compromiso frente a la autonomía universitaria”. (4)

Sólo la mención de estos puntos entresacados del Documento de Buga permitiría concebir la esperanza de que las universidades católicas latinoamericanas se convirtieran en importantes centros de reflexión y concientización, esperanza tanto más firme, cuanto que, aparentemente, es en el ámbito universitario donde las decisiones transformadoras de los episcopados podrían ser más viables por encontrar ya un estudiantado preparado para ellas.

Sin embargo, ¿qué sucedió después de Buga? La primera incongruencia entre documento y realidad aparece en la impugnación del Documento como no representativo del Episcopado Latinoamericano. Para despejar toda duda, el Presidente de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, Cardenal Pizzardo, escribe el 15 de marzo de 1967:

“En vista de que el documento está destinado a ser oficialmente comunicado a las Conferencias Episcopales de América Latina y a cada uno de los rectores o presidentes de las Universidades o Facultades Católicas que allí existen, V. E. se ha complacido en solicitar el pensamiento previo de esta Sagrada Congregación, antes de enviarlo a los destinatarios. Tenemos el gusto de hacerle saber que nuestro juicio es altamente positivo. Las 13 páginas mimeografiadas de que consta este documento ofrecen... una clara y brillante síntesis del pensamiento católico sobre el tema... e indicaciones prácticas verdaderamente sustanciosas y, Dios quiera, de una general y próxima aplicación”. (5)

¿Quién podría afirmar que estos deseos del Cardenal Pizzardo se han realizado? ¿Cómo se explica que se hayan abierto nuevas universidades que no responden a las severas condiciones académicas exigidas por Buga y refrendadas por la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades? ¿No

son significativos los conflictos estudiantiles en las universidades católicas de Buenos Aires, Santiago, Lima, Asunción, en que, con diversos matices, los estudiantes luchan por obtener como concesión lo que Buga considera exigencia del ser mismo de la Universidad?

Tampoco se puede afirmar una aplicación próxima y general del Documento de Buga en relación a las fuentes de financiación. La firma de acuerdos de ayuda económica con organismos internacionales norteamericanos es incompatible con la idea de Universidad de Buga, y muestra, por otra parte, la garantía que ofrecen de hecho las universidades católicas a esos organismos como instrumento para contrarrestar el influjo "pernicioso" de las universidades estatales.

Podría argüirse con razón, que en estas incoherencias prácticas tienen responsabilidad no pocas órdenes religiosas que regentan parte de las más de 200 universidades latinoamericanas. Esto limita en parte nuestra comprobación de no unanimidad al nivel de la autoridad eclesiástica en América Latina. De ahí que, sin más, pasamos a los Documentos de Medellín.

Justamente alabados por sus tomas de posición valientes en el terreno de la misión política de los cristianos, y elaborados por la Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, constituyen el argumento más sólido para quienes se definen por una utilización política de la Iglesia en el sentido ya indicado.

Sin embargo, también sobre este punto tenemos que señalar incoherencias serias e indicios de que no existen las condiciones para una eficacia a corto plazo —ya que de esto se trata— de una intervención jerárquica que guiaría a los cristianos hacia la izquierda.

Con todo el respeto debido, pero también, sin ocultar su significación, no pueden menos de causar asombro las respuestas de algunos miembros de la jerarquía latinoamericana a una revista colombiana que les formuló la pregunta: ¿Qué aconsejaría Vd. a un capitalista para el buen uso de su dinero? ⁽⁶⁾

Convengamos que la pregunta es un poco simplista y no de fácil respuesta, pero supuesto que se acepta la entrevista de prensa no dejan de ser desconcertantes declaraciones como la siguiente: "Amigo no le puedo responder su pregunta. Es

mejor que no toquemos ese tema y que esperemos los pronunciamientos que se formularán en el CELAM." O bien: "No me haga esas preguntas. Yo no digo nada sobre eso. Esperemos a ver qué dice el Santo Padre. Yo no creo que mi opinión valga mucho." O bien aun: "Primero que todo creo que se debería restablecer el diálogo entre los ricos y los pobres. Mientras ricos y pobres no dialoguen será difícil alcanzar dicho camino de bienestar." ⁽⁶⁾

¿Podemos esperar que al regresar a sus diócesis, quienes así hablan asumirán activamente los ciertamente comprometidos Documentos de Medellín?

Hay algunos hechos posteriores a Medellín que sugieren la negativa. En efecto, a las pocas semanas de terminada la Asamblea, el Episcopado chileno publica una declaración ⁽⁷⁾ en un lenguaje muy distinto al de Medellín. En ella, además de atribuirse con cierta exclusividad el carisma profético, se cita parcialmente, deformándolo, el documento Paz, ignorando lo que en él se llama "violencia institucionalizada" que define nuestras sociedades latinoamericanas, y terminando con un llamado a la paz y al amor, a que haya "menos combatientes y más trabajadores". ⁽⁷⁾

El fenómeno reciente de los "sacerdotes rebeldes" sería otro índice de la no unanimidad existente en la autoridad eclesiástica. Porque la así llamada rebeldía, aunque parezca paradójico, no es sino la expresión de una fidelidad a la Iglesia, a los compromisos que ella misma ha contraído oficialmente, y que aparentemente son desconocidos por la autoridad local. Rosario, Tucumán, Córdoba, Buenos Aires, Botucatu (Brasil), por no citar sino los casos más publicitados, han conocido tales reacciones.

De lo que precede podríamos concluir que la inercia del "establecimiento" y del enraizamiento secular de la Iglesia en el orden existente es difícilmente contrabalanceada en el corto plazo por la toma de conciencia expresada en los documentos oficiales.

En el corto plazo —insistimos una vez más— ya que no estamos enjuiciando la lentitud de un proceso de transformación, sino preguntándonos si existen o no las condiciones para una utilización política de la Iglesia. Nuestra conclusión es que la primera condición —aun sin ignorar los ejemplos en sentido contrario que podrían citarse cada

vez en mayor abundancia— parece relativamente comprometida.

Y de parte de los laicos —la segunda condición— ¿existe la disposición para ser conducidos, en virtud de la fidelidad a la Iglesia, hacia una posición de izquierda, así como en el pasado, en un período de menor conciencia social, lo fueron hacia la derecha? O en otras palabras, ¿es posible un tránsito masivo de la derecha a la izquierda?

Teóricamente puede responderse que no. En el caso de la adhesión de derecha, la pretendida fidelidad a la Iglesia era, evidentemente, ambigua. Se trataba de una adhesión en la línea de la propia espontaneidad y del conformismo con la ideología dominante en la sociedad. En efecto, los teólogos hablan hoy, al referirse a la situación del cristianismo hasta el impacto del Concilio Vaticano II (por proponer un punto de referencia), de una fe ideologizada, expresada a través de las categorías propias de una sociedad alienada, es decir de una fe que había perdido su dimensión profética. En esas circunstancias era fácil vivir un cristianismo que no exigía ningún cuestionamiento de los valores aceptados por la sociedad.

En cambio, la fidelidad a una Iglesia que redescubre su función profética de denuncia y proclamación de su mensaje liberador desolidarizándose del orden establecido, difícilmente puede concebirse como el tránsito inconsciente y pasivo a la izquierda de una masa de fieles que la seguían antes más bien en busca de seguridad personal que por la aceptación de las exigencias incómodas de la fe.

Concretamente, las recientes reacciones suscitadas en nuestro medio por la publicación de los documentos de la Pastoral de Conjunto constituyen una prueba del rechazo de mantener una fidelidad incondicionada a la Iglesia cuando ésta no coincide en sus formulaciones con las propias ideas.

Vale decir, que a medida que la Iglesia a nivel local —los documentos generales molestan poco— va definiendo sus posiciones y su compromiso, se produce en un número creciente de fieles una desolidarización que si no llega al abandono total, ello se debe a la falta de unanimidad de que hablábamos antes: siempre queda una diócesis cercana o una parroquia vecina a la que se puede asistir sin ser molestado.

Concluyendo el análisis de esta segunda condi-

ción: aunque existiera unanimidad en la autoridad eclesial, —con mayor razón si ella no existe— el intento de utilizar el poder para conducir la masa cristiana hacia la izquierda se enfrenta inevitablemente con la barrera de una fe ideologizada que afecta uno de los elementos necesarios para que ese tránsito sea políticamente eficaz: el número.

*
* *
*

El tercer interrogante del artículo precedente nos introduce en el mismo problema desde otro ángulo. En efecto, cabe preguntarse si la utilización del poder de la Iglesia para un rápido cambio de la sociedad no permitiría a largo plazo a los cristianos inmersos en una nueva experiencia humana, descubrir dimensiones más ricas del mensaje evangélico.

No estamos ya en el terreno de las condiciones de posibilidad para el uso del poder a *corto plazo*, sino en el de las consecuencias a *largo plazo* para los cristianos del paso a una sociedad más humanamente estructurada, sin percibir su relación íntima con la fe. “¿Es eso capaz de producir un nuevo empuje creador hacia el núcleo de su mensaje?”

Claro está que la pregunta es un poco simplificada. Porque una nueva sociedad no adviene automáticamente. Se prepara a través de un proceso más o menos largo, se sufren las alternativas dolorosas del cambio, y así el hombre se va abriendo a nuevas dimensiones de su ser.

Si el cristiano ha estado al margen de ese proceso y si ha vivido pasivamente las transformaciones sociales y políticas, es muy probable que suceda lo que sucedió en los países socialistas de Europa oriental y en Cuba, en los cuales los cristianos se han replegado en focos reaccionarios, incapaces de comprender esa historia en marcha, y por tanto sin posibilidades de ofrecer nada de lo que la fe cristiana tiene de buena nueva para toda situación histórica. (8)

En esta perspectiva, la utilización del poder de la Iglesia para un vuelco de los cristianos hacia la izquierda, sin el tiempo necesario para la profundización del cristianismo y para una comprensión de la historia en referencia al evangelio, se convierte así en una fuente de esterilidad a largo plazo.

Resumiendo: A pesar de la complejidad del problema, al enfrentar cada uno de los interrogantes

planteados con la realidad se han ido cerrando las puertas a la alternativa de la utilización política.

En todas las hipótesis analizadas, parecería que la única eficacia política que le cabe a la Iglesia coincide con la fidelidad a su misión: la forma-

ción de los cristianos en una fe que integre al hombre en una comunidad de salvación y lo haga participar plenamente en la creación de una síntesis más humana de convivencia.

(1) Universidad Católica Hoy. D.E.C. del CELAM. Bogotá 1967, p. 231.

(2) Op. cit. p. 231.

(2) Op. cit. p. 237.

(4) Op. cit. p. 239.

(5) Op. cit. p. 246.

(6) PRESENCIA. Bogotá. Año XVIII n° 174. Setiembre - Octubre 1968. p. 35. Omitimos los nombres de los entrevistados que el lector podrá encontrar en la citada revista católica.

(7) CRITERIO. Año XLI, n° 1560, Nov. 1968, pp. 878-880.

(8) Como contrapartida, es también probable que quienes logren comprender el sentido del proceso en curso, abandonen la Iglesia sin necesidad de ninguna persecución.

LOS SACRAMENTOS EN UN MUNDO DESACRALIZADO

(reflexión)

Mario Kaplún

La pregunta que hemos de abordar es: ¿Hay lugar para los sacramentos en este mundo desacralizado?

El solo hecho de que nos lo preguntemos, ya es significativo: ya denota que los sacramentos constituyen un problema. Y es explicable que lo sean. Los sacramentos, en cuanto actos rituales, ocupan un lugar central entre aquellos elementos que (aparentemente al menos) más asemejan al cristianismo a una religión. Parecen ubicarse entre los elementos más religiosos del cristianismo; y, por tanto, entre los más vulnerables.

Tanto se los concibe como religiosos, que casi todos los teólogos, para explicar los sacramentos cristianos, empiezan describiendo los ritos de las religiones que antecedieron al cristianismo; con lo cual reconocen que, para ellos, existe una semejanza. Luego establecen la diferencia entre esos ritos paganos y los sacramentos cristianos, diciendo que, aunque se parezcan mucho exteriormente, Cristo los espiritualizó; que en el cristianismo, aunque los actos sean parecidos, han perdido su carácter mágico para convertirse en realidades espirituales, de otra categoría. Pero esto no nos es suficiente, no nos satisface. Porque, más materiales o más espirituales, siempre serían los sacramentos instrumentos religiosos referidos a la esfera de lo religioso, dotados de un poder especial, para producir un determinado efecto y alcanzar

determinado fin. Siempre estaríamos explicando el sacramento exclusivamente en función de EFICACIA; siempre estaríamos un poco en el "ex opere operato" tomado al pie de la letra, mal entendido.

Robinson —un obispo anglicano que, con sus libros ha hecho un gran aporte a la reflexión del cristianismo contemporáneo— subraya también esta dificultad inicial de ubicar los actos rituales en el contexto de un cristianismo desacralizado. Se suele entender lo religioso —observa— como un área particular de la existencia humana, un sector específico y separado de la existencia humana. Las iglesias, en general, tratan de exaltar esa área y deplorar la secularización que se ha operado en nuestro tiempo. Se parte de la división entre lo sagrado y lo profano. Lo sagrado es el ámbito en que se encuentra a Dios; y los sacramentos, como la liturgia y el culto, se ligan a esa área, que resulta, como acabamos de decir, de dividir la realidad en dos: sagrado (lo que pertenece al santuario, allí donde se encuentra a Dios) y profano (lo que es ajeno a Dios. *Fanum* es el santuario; *profanum*, lo que está delante, fuera del santuario).

Parecería —sigue Robinson— que los sacramentos, en cuanto expresiones culturales, están inevitablemente unidos a esta concepción de lo religioso, y encuentran su fundamento en ese separarse, en ese desprenderse de lo cotidiano; la base misma de la liturgia y el sacramento parece residir en el

hecho de que esa separación es condición esencial para encontrar a Dios.

Y agreguemos nosotros ahora, para enfrentar la dificultad en toda su dimensión, que los sacramentos son, y no podrán dejar nunca de ser, expresiones culturales. Es decir, que el problema no se resuelve procurando eliminar de los sacramentos toda la ceremonia exterior. Esa ceremonia exterior podrá cambiar, depurarse, hacerse más sencilla, modernizarse, pero de todos modos siempre tendrá que haber en los sacramentos algo cultural, algo ceremonial, una forma que les será propia; porque, sin esa forma, se confundiría con las demás cosas, se borrarían, ya no serían signos tangibles. Se necesita un cierto gesto, un cierto acto que exprese la cosa, y que es parte substancial de su personalidad para que la cosa se distinga de las otras cosas. Por ejemplo: si, a fuerza de querer que la eucaristía se parezca a una cena, a una cena familiar cotidiana, para darle "naturalidad", terminamos por repartir y comer el pan eucarístico como quien reparte y come un pan cualquiera, y nos lo vamos comiendo con el churrasco mientras charlamos de cualquier cosa, es evidente que estamos suprimiendo el sacramento de la eucaristía. Si convertimos al bautismo en un baño de inmersión que le damos en casa al bebé y durante el cual, como al descuido, le mojamos la cabeza, no será sólo la Sagrada Congregación Romana de los Ritos la que tendrá razón en decir que eso no es el sacramento del bautismo. Esto es, siempre deberá haber una forma; hay una exigencia formal, cultural en los sacramentos. Porque son SIGNOS; signos que hablan a nuestra sensorialidad.

No es, pues, suprimiendo lo formal como se podrá resolver el problema. Y el problema está, para Robinson, en esa visión de un Dios que estaría en los sacramentos y no en otra parte, o, al menos, no de la misma manera, no con la misma intensidad. Es que Bonhöffer —un pastor protestante alemán que, hace ya 30 años, planteó con genial intuición el problema del cristianismo frente a un mundo desacralizado— lo que Bonhöffer —decíamos— llamó "la perversión religiosa". Pero es interesante señalar que Bonhöffer nunca contestó a la pregunta que hoy nos estamos haciendo: ¿Qué lugar ocupa el rito en un cristianismo desacralizado? ¿O es que hay que suprimirlo porque carece de sentido?

Suponemos (lo que se tratará en otra reflexión) que ese cristianismo desacralizado hacia el cual, penosa pero ineluctablemente nos estamos encaminando, es auténtico cristianismo; que el fenómeno de la desacralización es un hecho positivo y depurador para el cristianismo; que el cristianismo es Revelación y no religión. Pero, ¿y los sacramentos? ¿Ellos sí, son religiosos? Ya acabamos de ver que los sacramentos se nos aparecen particularmente ligados a lo religioso, a lo sacro. ¿Lo están realmente, o son otra cosa? Esa es nuestra cuestión. Si los sacramentos son religión, al depurarse el cristianismo de esos elementos religiosos, podríamos concluir fácilmente que ya no hay lugar para ellos en el cristianismo; que han perdido su razón de ser.

No se trata, entonces, de una mera cuestión de estrategia, de modernización, de reforma, de adaptación de los sacramentos para hacerlos pasar, para hacerlos aceptar a ese cristiano desacralizado de hoy. No basta con justificarlos. Es preciso demostrar que los sacramentos forman parte de la esencia misma de la existencia cristiana.

No es fácil encontrar una respuesta categórica en los Evangelios. Los Evangelios, ciertamente, se pronuncian muy explícitamente acerca de la diferencia esencial entre religión y revelación. El cristianismo se inscribe claramente en la corriente profética, en abierta oposición contra la religión establecida e instalada. Bastaría citar la parábola del Juicio Final, la parábola del fariseo y el publicano, la del buen samaritano, y tantos otros pasajes en que Cristo opone "observancia religiosa" a "conducta". La frase de Jesús "El sábado se ha hecho para el hombre y no el hombre para el sábado" es una de las que mejor y más tajantemente introduce en la historia esa concepción no-religiosa que el cristianismo vino a revelar.

Pero no es menos cierto que, al mismo tiempo, los Evangelios están teñidos de ciertas concepciones y expresiones religiosas: no debemos olvidar que el contexto de la época era religioso y que ése era el único lenguaje que los hombres de aquel tiempo podían comprender, captar y transmitir.

Sin embargo, creo que con respecto a nuestro problema de los sacramentos, alguna luz encontramos en los Evangelios. Por ejemplo, en la actitud de Cristo con respecto a los milagros, siendo como son los milagros de los elementos más pro-

clives a una categorización religiosa e incluso mágica. Los milagros están en los Evangelios sobre todo para significar algo: como signos mesiánicos de la venida del Reino. Los ciegos ven, los cojos caminan, los leprosos son curados, los sordos oyen, los muertos resucitan y la Buena Noticia es anunciada a los pobres. Eran los oráculos que el profeta Isaías había señalado como signos del avènement del Mesías. Y es ese valor de signo el que tienen los milagros evangélicos. Es un anuncio de que el Reino ha venido y de que Jesús es su fundador. Además cada uno de esos milagros supera lo meramente físico para simbolizar otra realidad, para aludir a una significación interior: el ciego que ve, es al mismo tiempo, el hombre liberado de su ceguera espiritual con respecto a la verdad del amor, liberado del juridismo de la ley; el sordo que oye es el hombre incomunicado por su egoísmo que se abre a la verdad de la Palabra; el cojo que camina es el hombre paralizado por el pecado que ahora echa a andar con la libertad del hijo de Dios: etc., etc. Con lo cual se acentúa aún más la corriente profética a la que responde el milagro evangélico.

Pienso que así como el milagro aparece aquí despojado de su significación religiosa y puesto al servicio de una revelación, podemos trasladar esta perspectiva al sacramento. Sobre todo, interesa subrayar la sustitución del acto cerrado en sí mismo, inexplicable por naturaleza, misterioso, (que es lo típico de lo ritual, de lo religioso y que es también lo típico de lo milagroso en las religiones) por el acto proyectado en signo, el acto puesto al servicio de un mensaje que lo trasciende. Aquí ya hay una pista para nuestra búsqueda: sacramento-mensaje.

Hay otra constatación rica en sugerencias que podemos hacer en los Evangelios; y ésta ya tiene relación directa con el sacramento mismo. Al relatar la cena pascual del jueves santo, los sinópticos refieren la institución del sacramento de la eucaristía. Pues bien: Juan, el que mejor captó el mensaje cristiano, y el que por otra parte incluye en su Evangelio todo un extenso pasaje sobre la significación del sacramento eucarístico (el famoso discurso sobre el Pan de Vida), es el único que, al relatar la cena pascual no narra el episodio de la institución de la eucaristía y, en cambio, pone en su lugar el lavado de pies. El rito es sus-

tituido por el acto vital con el que corresponde íntimamente. El rito exterior ya es secundario, ya no es lo que importa; lo que importa es el signo, la manifestación. Es bien significativo el hecho de que, el acto sacramental por excelencia de Cristo —la institución de la eucaristía— se encuentre en los Evangelios ubicados entre el lavado de pies y la muerte en la Cruz. Los tres actos guardan una relación profunda y cada uno se apoya en el otro. Los tres dicen algo, significan algo, y los tres lo mismo: que tanto amó Cristo a los suyos que los amó hasta el fin. Con dos actos reales, concretos, encarnados: el lavado de pies y la crucifixión asumida, Cristo instituye el sacramento fundamental: el sacramento del servicio total, el sacramento del Amor total, del cual todos los demás sacramentos se derivan y son signos.

Es con esos actos como Cristo realiza lo que ya ha definido como la nueva forma de relación del hombre con Dios: "Adorarás en espíritu y verdad". Esto es, tu adoración será tu vida concreta, tu vida toda; lo interior y lo exterior de tu vida.

Ciertamente que ya en el sacramento original, tal como Cristo lo instituye, está el rito, está el gesto. ¿Pero bastará eso para decir que estamos ante un instrumento religioso en el sentido de algo distinto de la vida? Ya hemos señalado hace un momento que el rito, en cuanto gesto, es parte indispensable de todo signo. ¿No será que el hecho de que haya rito, de que haya gesto, responde a una necesidad humana, a una necesidad permanente del hombre, necesidad también en la religión, pero que no es exclusiva ni inherente a lo religioso, sino propia de la condición humana?

Después de todo, cualquier gesto humano corre el mismo peligro de convertirse en ritualismo vacío. Pensemos en el beso, gesto hondo, expresión profunda de amor, de afecto, de cariño, que Cristo sacramentalizó también en su beso de paz. Y pensemos, acto seguido, en ese beso mecánico, en ese besuqueo social que cambian entre sí dos mujeres en el momento mismo en que, sin conocerse en absoluto la una a la otra, son presentadas. Ahí tenemos el gesto despojado de su significado, desgajado de su contenido de amor, vaciado, reducido a rito. Otro tanto sucede con el apretón de manos y con otras excelentes cosas del hombre, sin que su "perversión", como diría Bonhöffer, invalide la excelencia de la cosa misma. En el sacra-

mento, en cuanto gesto, el cristianismo asume esa excelencia de lo humano que se comunica y se expresa mediante signos sensibles y afectivos. Tarea nuestra es reencontrar esa excelencia.

¿Cómo fue que el cristianismo retrogradó a lo religioso y recayó en la noción pagana de sacramento concebido como instrumento religioso?

Hay una explicación histórica: las primitivas comunidades cristianas se enfrentaron al mundo pagano y se encontraron acusadas de "ateas". Curiosa acusación pero explicable: los cristianos eran considerados "ateos" por los paganos porque no realizaban sacrificios ni hacían ofrendas a ningún Dios; y, por lo tanto, para los paganos, los cristianos no tenían Dios. (De paso, constatemos por este dato hasta qué punto los sacramentos cristianos no eran vividos primigeniamente como instrumentos religiosos). Entonces, los cristianos, para no pasar por ateos, se habían empeñado en convertir en "sacrificio" y "ofrenda" lo que Cristo había instituido como gesto y signo. Al margen de la influencia que este hecho histórico haya podido tener en el proceso, lo cierto es que la religión es una tentación permanente para el hombre; y que la revelación cristiana fue propuesta ya desde el principio mismo, a hombres que respondían, a una concepción religiosa; o, como diría el padre Segundo, a una mentalidad pre-cristiana, a una mentalidad religiosa. Lo religioso, contra lo cual Cristo había traído la revolución de la Revelación, se infiltró, se mezcló rápidamente, desde el principio, con el cristianismo. Y los sacramentos —ya lo señalamos— eran los más vulnerables, los más pasibles de ser sacralizados, instrumentalizados, convertidos en instrumentos; pervertidos, diría Bonhöffer.

Ahora bien, ¿cómo librar a los sacramentos de esta carga religiosa? Me parece que si de entrada intentamos enfrentar este problema frontalmente, no lo vamos a resolver. Como dice Zubiri, los grandes problemas humanos nunca se resuelven, sino que se desproblematizan. Es decir, si pretendemos acometerlos y resolverlos, nos damos de cabeza contra el problema y no logramos salir del lío; pero un buen día, miramos para atrás y nos damos cuenta, con sorpresa, de que el problema ya no está, que ha dejado de ser problema para nosotros. Pienso que esto es lo que nos va a suceder a los cristianos con la dificultad de los sa-

cramentos; sobre todo porque la solución al problema de los sacramentos en un mundo desacralizado no está en los sacramentos mismos, sino en toda nuestra vivencia integral del cristianismo.

Quiero decir con esto, que yo no creo que haya una crisis de los sacramentos, como tanto se dice. Hay una crisis, sí; y quizá más honda, más profunda. Pero aunque se la llame "crisis de sacramentos" y aparentemente lo sea, la crisis en realidad está en otra parte.

Creo que nuestra dificultad, nuestra crisis frente al sacramento, no viene del sacramento mismo ni de sus entornos litúrgicos caducos, sino de que no vemos la necesaria correspondencia entre lo que ellos significan y la realidad de los cristianos en el mundo. En la misa parroquial cantamos (o nos hacen cantar) "Bendigamos al Señor que nos une en caridad" y no vemos por ningún lado que estemos unidos; ni mucho menos unidos en la caridad. Y entonces, la eucaristía se nos aparece carente de sentido. Creo que es por ahí por donde hay que buscar el origen de la crisis.

Hablamos de "comunión"; y esa *común unión* es la que está ausente.

Hablamos de "misa comunitaria" y no vemos por ninguna parte esa comunidad en cuya ausencia es imposible dejar de preguntarse de qué misa comunitaria nos están hablando. Y el sacramento ha sido instituido y concebido en función de la existencia de una real comunidad de amor, en la que nos amemos los unos a los otros como hermanos y estemos siempre dispuestos a lavarnos los pies unos a otros.

Esa fue la "crisis" del padre Camilo Torres. Y creo que es, de alguna manera, la crisis de todos nosotros. El padre Camilo Torres no dejó de encontrarle nunca sentido al sacramento mismo; a lo que dejó de encontrarle sentido es a seguir dando el sacramento a creyentes que se mostraban cerrados al amor, insensibles a la miseria y el dolor de los hermanos desposeídos. El lo dijo claramente: "El rito eucarístico no se entiende sin la entrega de los cristianos. Y yo me encuentro ante circunstancias que impiden a los hombres entregarse a Cristo".

La llamada "crisis de los sacramentos", entonces, es doble. Por un lado, el proceso de desacralización ha despojado al sacramento de su fuerza religiosa; por el otro, sigue siendo débil su otra

fuerza, la primigenia, la original, la verdadera, su fuerza de signo. Y ese segundo hecho es el más grave. De la desacralización, el sacramento puede sobrevivir en la medida en que sea signo, signo de amor actuando y manifestándose. Pero, si por un lado, el mundo se desacraliza y lo religioso se extingue; y, por el otro lado, seguimos siendo individualistas, burgueses, negándonos a emprender la riesgosa aventura de la entrega al amor, con todas sus exigencias, es lógico que nos cueste hallarle sentido al sacramento.

Se me dirá que eso, todos lo sabemos. Sí: todos sabemos que la mayoría de los cristianos somos malos cristianos. Pero es que no basta con saberlo, no basta con comprender, con percibir esa contradicción. Comprender, tomar conciencia, es el primer paso; pero si no es seguido de otros, no basta. Comprender sólo nos lleva a rechazar, a no poder soportar esa mentira. La así llamada "misa comunitaria" no ha hecho sino poner más en evidencia su contradicción y hacer que el vivir la misa nos resulte aun más difícil que antes, porque en la medida que pone más de relieve su contenido de compromiso y exigencia, su significación, más pone al desnudo que ese compromiso y esa significación están ausentes y que no estamos respondiendo a esa exigencia.

En resumen, lo que nos acucia no es una *crisis de sacramento* sino una *crisis de coherencia*.

Hay momentos en que me parece que ese afán que ha surgido por cambiar los ritos, esa presión

por los cambios culturales, por la renovación litúrgica, es la solución exterior con que nos estamos disfrazando el verdadero problema, que es un problema de conciencia. Esos cambios culturales, esa corriente que boga por un culto más sencillo, más depurado, más despojado, más auténtico está muy bien y es necesaria, pero no adelantaremos gran cosa con ella. Al contrario: creo que al final de esa reforma litúrgica quedará todavía más en evidencia el hecho de que, después de tanto cambio, lo más importante sigue sin cambiar. Cada vez se pondrá más en evidencia la falta de una comunidad cristiana auténtica.

La renovación litúrgica, existencialmente auténtica. La renovación litúrgica no resolverá la crisis; su utilidad, por el contrario, consistirá el ver en que contribuirá a agudizar, a precipitar la crisis.

La solución del problema de los sacramentos no vendrá por el cambio del rito exterior, sino por la coherencia de una comunidad cristiana que, a través de su autenticidad de vida, redescubrirá vitalmente el misterio contenido en el signo. El rito se modificará también (ya sabemos que es susceptible de ser modificado y de hecho se ha ido modificando muchas veces a lo largo de toda la historia de la Iglesia); pero ese cambio del rito sólo tendrá importancia en la medida en que refleje y sea la resultante, la consecuencia, de una transformación existencial, profunda.

(Continuará)

Se cuestiona el celibato en Holanda

El domingo 26 de enero, cuatro jesuitas, capellanes de los universitarios en la Universidad de Amsterdam, los padres Huub Oosterhuis, Ton Van der Stam, Jan Van Kilsdonk y Jos Vrijburg anunciaron su intención de romper con la "Iglesia católica oficial" a partir del 1º de marzo si no se permitía al P. Jos Vrijburg proseguir su ministerio sacerdotal después de su matrimonio.

El 6 de febrero el P. Arrupe dirigió la siguiente carta a la Provincia jesuitica de Holanda.

En el curso de los cuatro años que muy pronto va a contar mi generalato, vuestra provincia, por su dinamismo, me proporcionó grandes alegrías junto con grandes preocupaciones. El espíritu apostólico os impulsa, en esta época de transformación del mundo, a llevar y a promover una vida auténticamente adaptada a las condiciones actuales. Aprecio todo el lado positivo de vuestro compromiso y de vuestras experiencias. ¿Cómo sorprenderse de ver también a vuestra investigación culminar a veces en excesos y pasos falsos? En todo caso, me he esforzado, tanto cuanto me era posible, en comprender vuestras empresas y en concurrir a su realización.

Lo que ha pasado estas últimas semanas me obliga —en razón de la comprensión que precisamente quiero tener, así como una pesada responsabilidad— a escribiros estas líneas. Ellas quieren indicar claramente la posición de la Compañía, y esto no solamente con respecto a los hechos mismos, sino ante todo con respecto a principios que los imperan.

El 26 de enero, en el curso de la misa dominical, fue pronunciado un sermón que escandalizó a muchos creyentes y a muchos miembros de nuestra Orden. Muchos vieron allí, a justo título, el rechazo de principios fundamentales de la Compañía.

Esta Compañía está edificada para el servicio de la Iglesia, de la Iglesia una y orgánicamente estructurada; ella está allí para el servicio del pueblo de Dios en su unidad. Esto debe ser reconocido y afirmado en toda circunstancia y como una necesidad absoluta, si queremos vivir y trabajar como jesuitas en espíritu y en verdad. Por lo cual no puede concebirse la idea de un sacerdote de la Compañía de Jesús que quiera ponerse a la disposición de una comunidad cortada de la jerarquía católica. Si se manifiestan tendencias que conducen a tal separación, es de nuestro deber oponernos a ellas, no tolerarlas en ningún caso, menos todavía alentarlas. Veo, en el sermón evocado, un grave menosprecio y una grave herida a este bien que representa la unidad en la fe y en el amor.

La Compañía está edificada sobre principios de una obediencia libremente aceptada con respecto a superiores eclesiásticos legítimos. Esta obediencia no permite que, allí donde se manifiestan divergencias de opinión entre un miem-

bro de la Orden y sus superiores, el diálogo sea deliberadamente roto, y que se tomen decisiones contra la voluntad expresa de la autoridad. Esto vale muy particularmente para la misión apostólica que nosotros hemos recibido del Papa así como de los obispos competentes, y que debemos cumplir en unión con ellos. En el discurso precedentemente evocado, esta obediencia fue claramente negada.

Deploro al extremo lo que ha producido y que siembra la desunión, no solamente en la provincia neerlandesa, sino también entre los fieles de Holanda y de más allá. Esto es tanto más lamentable cuanto que muy buen trabajo fue cumplido en la comunidad estudiantil de Amsterdam; muchos son los que lo reconocen, entre los mismos que no están de ninguna manera de acuerdo con el sermón del cual hablabamos.

Mi esperanza es que la reacción suscitada por este sermón hará reflexionar a los Padres puestos en cuestión, llevándolos a reconocer mejor su lugar en la comunidad en medio de sus colegas, en la provincia de Holanda. Deben a partir de aquí, ver con toda claridad qué daño causó su comportamiento, un daño que exige de su parte una neta y pública reparación. Que quieran cumplir esta reparación de su propia iniciativa.

Tengo confianza que, con la gracia del Señor y la buena voluntad de todos, este desgraciado suceso hallará buen fin y que no me verá abligado a tomar las graves medidas que de otro modo me impondría mi responsabilidad con respecto a la Iglesia y a la Compañía.

Que todos los miembros de la provincia quieran ayudar voluntariamente de su parte a la restitución de la verdadera unidad de los espiritus. La mejor manera de hacerlo es cuidarse de todo juicio personal tajante, que no permitirá ya el diálogo en la provincia con los que no comparten sus puntos de vista. Cada uno debe esforzarse incansablemente en comprender el pensamiento del otro y en aceptarlo en lo que comporta de fundamentalmente bueno y legítimo. Pero cada uno debe también soportar las justas críticas que se le hacen y evitar estimarse por encima de los otros. Si, en el diálogo entre nosotros, esta humildad y este amor mutuo permanecen efectivos, lograremos ciertamente mantener y renovar la fe en nuestra misión y en nuestra vocación de jesuitas.

La Compañía y la Iglesia tienen necesidad de todos vosotros, sí, todos... pero unidos, así como lo pide San Ignacio, que consideraba la unidad como un elemento absolutamente necesario "para la salvaguardia de la Compañía". Todos pueden y deben aportar su concurso, en un momento tan decisivo para la Iglesia y para nuestra Orden: los más jóvenes con su sinceridad y su impulso, los mayores con su experiencia y los frutos de su reflexión.

Después de una conversación tenida con el P. Arrupe, los PP. Huub Oosterhuis y Ton van der Stap se mantuvieron firmes en su decisión y por ello dimitieron de la Compañía de Jesús. El 5 de abril vuelve el P. Arrupe a escribir a la Provincia jesuitica de Holanda. Este es el texto de la carta.

La dimisión de la compañía de los PP. Huub Oosterhuis y Ton van der Stap, es para mí, como General de la Compañía, muy penosa. Siento que esta dimisión haya sido dolorosa para no pocos. Comprendo que ambos Padres, que han vivido muchos años en la Compañía, la hayan recibido con mezcla de diversos sentimientos; y soy consciente de que esta dimisión creará dificultades a muchos Padres y Hermanos.

La dimisión no significa que yo haya hecho un juicio sobre su personal decisión de conciencia. Tampoco implica una descalificación del conjunto de su trabajo; al contrario, tengo fundada admiración por mucho de lo que han llevado a cabo y les doy las gracias por ello.

Son dos los hechos, a partir de los cuales debe ser considerada y comprendida esta dimisión que, cuanto yo mismo juzgo, estos dos Padres no pertenecían a la Compañía, porque no compartían el espíritu de ésta, cuya expresión se encuentra desde las Constituciones hasta los Decretos de la última Congregación; y que los propios Padres, por su parte, eran de esta misma opinión.

Quizás esta dimisión resulte incomprensible para muchos de vosotros. Por lo que he podido comprobar de una u otra forma, tanto los propios Padres Oosterhuis y van der Stap, como otros, se han maravillado de que en nuestra conversación aquí en Roma no se tratase de muchas cosas, y de que la decisión de la dimisión fuese tomada tan rápidamente. Es cierto que no hablamos de todo y que la decisión fue tomada en el curso de una conversación; las circunstancias concretas lo motivaron así. Estoy convencido de que a pesar de ello, la decisión fue y permanece suficientemente fundada. Yo veo una confirmación de ello en que ambos Padres, Oosterhuis y van der Stap, han manifestado últimamente en público que ellos querían en todo caso salir de la Compañía.

Hay que tener presente además que a esta decisión había precedido un largo proceso de desarrollo. Aunque es verdad que son no pocos los que piensan que he procedido precipitadamente, es igualmente cierto que hay muchos que están convencidos de que he esperado mucho tiempo, incluso demasiado tiempo.

Puede ser que en estos momentos surja en muchos el

Quiera Dios que lo que ocurrió contribuya, según el "discernimiento de los espíritus" ignaciano, a clarificar las posiciones tanto de los individuos cuanto de la Compañía, de manera que reine entre nosotros la unión de los corazones que nos haga capaces de servir al pueblo de Dios, como siempre fue y sigue siendo todavía hoy nuestro deber.

Oremos y trabajemos juntos, y los unos por los otros.

temor de que el P. General va ahora a reprimir el esfuerzo por la renovación de la Provincia de Holanda. Este temor es infundado. En relación con esto puedo deciros una palabra respecto de la tarea del General en estos tiempos: debe gobernar la universal Compañía según el espíritu de las Constituciones y los Decretos de la última Congregación General. La aplicación práctica, que debe ser llevada a cabo en las respectivas localizaciones concretas, deja margen para un pluralismo que promueve la operatividad apostólica. El General debe inspirar y apoyar este sano desarrollo sin comprometer la unidad del conjunto. Así, la Compañía de Jesús en Holanda será enteramente holandesa sin que pierda la universalidad que es característica del espíritu ignaciano. No temáis, por tanto, os ruego, que yo vaya a frenar vuestro dinamismo ni vuestra creatividad apostólica. El General tiene el deber de conducir la Orden hacia el futuro, si bien debe contar con que la evolución no progresa tan rápidamente, como él mismo quisiera; lo cual ha de suceder necesariamente en una Compañía numerosa.

Es una pena que a causa de esto algunos jesuitas no encuentren suficiente motivo de esperanza respecto de su futuro, y que por esa razón tengan que pensar y que aceptar que ellos no pueden pertenecer a esta Orden.

No penséis, os ruego, que el General va a entorpecer la sana evolución. Al contrario, yo quiero que llegen a ser eficaces las sanas y operantes energías que en el Concilio, en la última Congregación General y en el Concilio pastoral holandés se han mostrado en acción. Y quiero añadir solamente que este sano dinamismo solo nos será posible si llevamos una intensa vida de oración y si Cristo vive verdaderamente en nosotros.

El General no quiero emitir juicios sobre cuestiones que no son de su competencia. El oficio del Magisterio en la Iglesia no pertenece a los Superiores Religiosos sino al Papa y a los Obispos. El juicio valorativo de lo sucedido en la parroquia universitaria, en los aspectos teológicos y pastoral, es primordialmente una cuestión que compete a la autoridad eclesiástica.

Hago una llamada a todos los PP. y HH. holandeses,

a que en unión con sus Obispos se esfuercen continuamente en la búsqueda de las formas de apostolado y de vida

espiritual adaptadas a los momentos presentes, a fin de que mediante ellas puedan llevar muchos hombres a Dios.

DECLARACION DE LOS OBISPOS HOLANDESES

Los obispos tienen perfecta conciencia del hecho que para muchos en la Iglesia, e igualmente fuera de los Países Bajos, los argumentos que tienden a excluir a los hombres casados del ejercicio de las funciones sacerdotales no son absolutamente probantes; por lo cual, piensan que la relación entre el celibato y el sacerdocio debe ser nuevamente estudiada y discutida por la Iglesia.

La obligación para cada sacerdote de vivir en el celibato, tal como está actualmente en vigencia en la Iglesia occidental, ya no es sentida por muchos fieles y sacerdotes como una condición necesaria y *sine qua non* del ejercicio del ministerio. De manera que cada día es más difícil ver que la vocación del sacerdocio debe necesariamente incluir la opción del celibato. Esta manera de ver está influenciada sin ninguna duda por el cambio sobrevenido en la concepción del matrimonio y de la sexualidad, así como por la nueva visión de las relaciones existentes entre la ley y el estado de vida personal.

Aunque los obispos continúan su búsqueda para dar a los sacerdotes que quieren casarse —o ya están casados— las actividades pastorales más amplias, y que tengan la confianza que los fieles también mostrarán por esta idea una comprensión siempre mayor, son de opinión que no pueden dar a estos sacerdotes el permiso de presidir la predicación que está inserta en la oración eucarística.

En efecto, es difícil ver cómo el problema del celibato podría culminar en una solución próxima por el hecho

que se acuerde a los sacerdotes que se casan el ministerio de la palabra, pero no el ministerio de la eucaristía, dado que uno y otro ministerio pertenecen a la función sacerdotal. En lugar, pues, de hacer la situación todavía menos clara dándoles el permiso de continuar su ministerio de la predicación, los obispos prefieren poner en el orden del día el problema del celibato y del ministerio en su conjunto.

Los obispos tienen la profunda convicción que es urgente encontrar el medio de salir del *impasse* actual, y, esto tanto en favor del bienestar personal de muchos sacerdotes cuanto en vista de un nuevo porvenir para el ministerio en la Iglesia. Los conflictos actuales son para los obispos la prueba evidente e ineluctable de que el problema del celibato de los sacerdotes y su estimación en el espíritu de los fieles requieren que se proceda a consultas más amplias en el seno del episcopado universal.

(En este contexto —dice "De Volkskrant", 13 de febrero— el cardenal Alfrink, en su propio nombre y en el de los demás obispos, insistió ante el Papa para que el problema del celibato sea puesto en el orden del día en la Iglesia universal, esto en respuesta a una carta del Papa en la cual éste expresaba su inquietud con respecto a la moción concerniente al celibato presentada a los obispos por el Consejo de los sacerdotes reunido en Neordwijkerhout, en octubre de 1968.)

El Cardenal Alfrink invitado por los universitarios de Utrecht pronunció una alocución provocada por la decisión del P. Jeroen Goossens, capellán universitario, quien había anunciado su intención de casarse y de quien los universitarios le pidieron que continuara en el ministerio después de su casamiento.

En esta oportunidad el cardenal Alfrink recalcó que este problema debería situarse en el plano de la Iglesia Universal. Transcribimos una parte de su alocución.

Permitidme que ahora os diga que no me niego a comprender este deseo. Pero permitidme agregar en seguida que alimento la esperanza que, del otro lado, se esté dispuesto a hacer un esfuerzo para comprender igualmente a los obispos. En efecto, no se trata aquí de un problema que una jerarquía local puede resolver por sí sola. Se trata de un problema que concierne a la Iglesia universal. Para resolverlo, una jerarquía local no puede intervenir sino en unión con

el Colegio episcopal del mundo entero, en deliberación con él.

Sé, evidentemente, que se apelará a la pluralidad que debería ser posible en la Iglesia. Tal vez no ignoráis los esfuerzos desplegados por el episcopado holandés para hacer admitir esta pluralidad que permitiría a una provincia eclesial situarse en la Iglesia universal con su fisonomía propia. Si deseáis estar más informados de estos esfuerzos, no

tenéis más que estudiar el "dossier" de la Comisión central preparatoria del Concilio Vaticano II y las actas de este mismo Concilio; también podéis conocer todo lo que yo mismo he dicho sobre este tema en diversas circunstancias.

Pero al lado del principio de pluralidad existe otro principio, que también, y en parte gracias a los obispos de los Países Bajos, retuvo la atención del Concilio y finalmente obtuvo su aprobación, a saber el principio de la colegialidad. Este principio pone en regla que en la Iglesia la solución de los problemas que conciernen a la Iglesia universal no depende de una instancia central, sino del colegio de todos los obispos, de los cuales, evidentemente, el Papa es la cabeza. Seríamos infieles a este principio al querer decidir en cuestiones que conciernen a la Iglesia universal, mientras que no somos más que una jerarquía local, reducida a las fronteras de un país.

Ahora bien, según el sentimiento de vuestros obispos, el problema del celibato de los sacerdotes entra en la categoría de las causas que no pueden ser reguladas razonablemente sino en diálogo con el episcopado del mundo entero presidido por el Papa. No se trata entonces aquí de un diálogo con Roma comprometido por una jerarquía local reducida a un sólo país. Conviene ver este diálogo en una dimensión más amplia: se trata, en efecto, de un diálogo con el episcopado del mundo entero, en el cual, repito, el jefe del episcopado mundial, por su naturaleza, ocupa un lugar bien definido que nosotros todos queremos respetar.

Los Obispos no están sentados sobre dos sillas, una de las cuales estaría vuelta hacia la Iglesia local, la otra hacia

Roma. Están sentados sobre una sola silla desde la cual deben dirigir su atención hacia su propia Iglesia y hacia la Iglesia universal, hacia sus hermanos en el ministerio que constituyen el colegio episcopal del cual el Papa, insisto todavía, es la cabeza. Esto vale para toda jerarquía local. En todos los lugares del mundo, los obispos tienen por función ser un puente entre su propia provincia eclesiástica y la Iglesia universal en la situación y la evolución actual de la Iglesia, es quizás así como es necesario interpretar el nombre tradicionalmente dado a los obispos, de *pontífices*, constructores de puentes. No es esta una cuestión de diplomacia, sino un dato de la teología, diré aún un dato de la fe, que debe ser puesto en práctica en la Iglesia. Para ejercer así nuestra función en la Iglesia universal, se necesitará tiempo y mucha paciencia. Y, lo sé, no faltarán quienes digan que obrar así es sacrificar personas a estructuras.

Pienso que es ver las cosas mal. Doquiera hombres viven juntos, se les pide adaptarse a la comunidad, o al menos que traten de hacerlo. Esto vale para la amistad, vale para el matrimonio, vale para la familia, vale para todo medio de trabajo y de vida. Vale también para aquellos que quieren ser juntos "Iglesia". Por los medios de comunicación social —y esto vale también para la Iglesia— el mundo ha venido a ser más pequeño. Nuestros hechos y gestos pueden tener ellos también repercusiones multiplicadas. Lo que exige que cada vez más los unos tengan cuenta de los otros. En lo que respecta a la Iglesia, se trata más de amor fraternal que de estructuras.

Riqueza y Pobreza como Obstáculos al Desarrollo

Juan Luis Segundo

Conferencia del P. Juan Luis Segundo, pronunciada el 24 de enero de 1969 en la sexta reunión del Catholic Inter-American Cooperation Program (CICOP) en New York.

La palabra *sub desarrollo* es, a mi parecer, por su misma vaguedad y amplitud, una imagen útil (si no un término exacto) para pensar el conjunto de los países latinoamericanos y plantearse el problema de su destino. Y no se hace ningún favor cambiando esa imagen por otra, más seductora, que sugiere el término de "países en vías de desarrollo". Nuestra susceptibilidad es una cosa y la verdad otra muy distinta.

Espero que esto quede claro por lo que sigue. En otras palabras, quisiera comenzar insinuando que en estos últimos tiempos ha evolucionado la imagen, y consiguientemente la *idea*, de esa realidad que distingue y separa concretamente a los Estados Unidos, de los países ubicados al sur del Río Grande. Lo cual, a su vez, ha influenciado lógicamente en una cierta evolución de los *programas* ideados para acortar o suprimirla.

1 - La *primera imagen* del subdesarrollo viene de lo que la palabra misma sugiere, esto es, de una comparación. Es indudable que en el comienzo del siglo XIX las colonias hispano-portuguesas eran más prósperas y —digamos— más "desarrolladas" que sus homónimas inglesas. Cien años más tarde, la diferencia, agrandada, había cambiado de sentido. Irreversiblemente? Esta es la pregunta que la primera imagen del subdesarrollo no ayuda a plantear.

En el supuesto de que todo país puede recorrer, en mayor o menor tiempo, el mismo camino de progreso, cualquiera que sea el momento histórico en que empiece esa marcha, el hecho de un subdesarrollo prolongado y general sólo lleva a la búsqueda de posibles causas que, aunque no se diga, se conciben, en realidad como faltas. Esto es, causas radicadas en los mismos países subdesarrollados.

Entre tales causas, quedaron establecidas algunas de las que era posible hablar sin circunloquios, y otras que se incorporaron tácita, aunque eficazmente, a la imagen del continente latinoamericano subdesarrollado.

Entre las primeras se señaló el bajo nivel de cultura popular, la explosión demográfica, la politiquería, la incapacidad para el trabajo racionalizado y constante, el arcaísmo de estructura sociales y de técnicas laborales, la carencia, para resumir, de lo que la lengua inglesa ha expresado con un término intraducible (tal vez precisamente por intransferible) al español: *achievement*...

Entre las segundas, se agregó a la imagen del subdesarrollo latinoamericano la mayor proporción de raza india o negra de su población; las carencias temperamentales latinas con respecto a los resortes del subdesarrollo como trabajo, prestigio, dinero; la religión católica, etc.

De acuerdo con ésta, o estas *imágenes*, se creó una *idea* del subdesarrollo en la que lo esencial consistía en determinar las "etapas" más "económicas por las cuales, a partir de un resorte —y también de una ayuda inicial— el proceso ya recorrido por los países desarrollados pudiera también serlo por los que, de esta manera, pasarían de subdesarrollados a "países en vías de desarrollo".

La alianza para el Progreso fue tal vez al mismo tiempo la primera y última tentativa programática llevada a cabo dentro de esta imagen y de esta idea del subdesarrollo: la teoría del empuje inicial que permitiera, "ayudando a los que se ayudaran", poner en marcha un proceso fundamentalmente paralelo al recorrido ya por los países desarrollados.

Por supuesto que al *comenzar tarde* este proceso obliga a ciertos reajustes, a ciertas etapas inéditas, desmintiendo así un estricto paralelismo con el camino recorrido por otros cien años antes. Pero la diferencia parecía mínima y casi nadie se refería a ella como a un obstáculo insalvable.

2 - No obstante, allí residía el punto que iba a volverse crítico y programática para el subdesarrollo: la inquietante hipótesis que consistía en dudar de que el momento

de comenzar el camino del desarrollo fuera tan secundario como se quería suponer. En otros términos, si el hecho de haber transitado primero ese camino — caso de los países desarrollados — no lo volvía intransitable para los que venían detrás...

La imagen que, consiguientemente, se va a volver decisiva para pasar de una concepción del subdesarrollo a otra, será la del "círculo vicioso de la miseria". Al subdesarrollo ya no se lo imagina así como una posición meramente atrasada en la carrera común, sino como a un freno que imposibilita participar en ella.

En efecto, cualquier punto que se tome como resorte inicial, el esfuerzo es anulado por la carencia de los demás factores. En la forma imaginativa que se ha hecho clásica, aumentar el consumo implica aumentar la producción, aumentar la producción implica aumentar el trabajo, aumentar el trabajo implica aumentar el consumo (alimenticio, cultural, etc.)... Círculo vicioso, pues.

Innumerables análisis han mostrado el mismo círculo en todos los sectores de la vida subdesarrollada, amén de innumerables tentativas frustradas: desde el sector alimentario al cultural, desde la Universidad hasta la agricultura, desde la democracia hasta la despolitización... Y pasando al plano psico-social, se ha mostrado hasta la evidencia que tanto la inmovilidad como el progreso en el área rural, se transforma en migración urbana, con el consiguiente aumento de necesidades, de desempleo y de conciencia crítica sin posibilidades equivalentes de solución.

Por consiguiente, en la idea de subdesarrollo se atiende cada vez más a un elemento *no comparativo* que desde el comienzo muchos ya habían asociado a la noción de subdesarrollo. Este estaría no tanto en una situación relativa de desventaja, sino en la imposibilidad misma de comenzar con sus propios medios un proceso viable hacia la solución de sus necesidades.

A esto se unió la comprobación creciente de que las causas o fallas asociadas más o menos tácitamente con la incapacidad latinoamericana para el desarrollo, no eran tales. El drenaje y la utilización de gran cantidad de técnicos de América Latina para puestos de importancia en el desarrollo económico norteamericano da un mentis al mito del temperamento "latino". Y desde el punto de vista de la raza, no veo otra comprobación más evidente que la de la misma lucha racial dentro de los Estados Unidos, cuya agresividad misma prueba hasta qué punto se ha dejado de creer que la pretendida superioridad de la raza blanca pueda bastar sin más para mantener el liderazgo en una sociedad por otra parte la más desarrollada del planeta.

De todo lo que antecede parece surgir que la idea dominante sobre el desarrollo y el subdesarrollo en esta segunda etapa, es la que apunta en la primera encíclica social que desplaza el acento de los problemas internos a los internacionales: la *Mater et Magistra* de Juan XXIII. Según ella, nuestra época está abocada al problema que presenta un mecanismo que aumenta incesantemente el *desequilibrio mundial entre países ricos y países pobres*.

En la supuesta carrera común hacia el desarrollo, los

fenómenos de la riqueza y de la pobreza a escala internacional, lejos de tender a una síntesis satisfactoria o, por lo menos a un progreso uniforme (aunque básicamente desparejo), tienden a *absolutizarse*. En efecto, es falso que la pobreza sea remediada poco a poco, aunque a un ritmo menor que aquél con que la riqueza se acumula. Por la comunicación e interdependencia creciente entre los hombres, no puede ser considerado como solución, ni siquiera parcial, un ritmo tal de mejoramiento que aleje cada día más al plano de lo imposible los bienes hechos presentes, apetecibles y aún necesarios por la vida en contacto diario con "fragmentos" de desarrollo.

La comprensión creciente del subdesarrollo en este segundo esquema derivó no sólo en la evidencia del necesario fracaso de la Alianza para el Progreso, sino en su substitución, tácitamente consentida, por una ayuda que, sin hacer entrar a los países latinoamericanos en las vías del desarrollo, paliara en lo inmediato los efectos desmoralizadores del alejamiento progresivo, en la conciencia del hombre de América Latina, de cambios profundos y rápidos en el porvenir. Eso sin contar que el deseo manifestado por el mismo presidente de los Estados Unidos de aplicar políticas de contención de la natalidad preferentemente a ayudas para el desarrollo, muestra sin lugar a dudas la clara transición de una idea del subdesarrollo a otra.

3 — Pero era inevitable que en esa transición se diera un nuevo paso y que sucediera una nueva etapa en la concepción de las relaciones entre subdesarrollo y desarrollo. En efecto, no es posible admitir el *actual*, o los *actuales* círculos viciosos de la miseria sin preguntarse por qué no fueron tales para las naciones hoy desarrolladas.

Por otra parte, cuando se advierte, y el cristiano debe hacerlo no sólo por propia iniciativa, sino compelido por la enseñanza conciliar y pontificia, la interdependencia de todos los procesos planetarios, se comienza a sospechar que subdesarrollo y desarrollo deben estar más íntimamente ligados que lo que deja entrever la imagen de una carrera común aunque desigual.

La imagen que inevitablemente suplanta a ésta, la podríamos describir así de un modo tal vez algo pintoresco y puede que físicamente no muy exacto. Imaginemos dos hombres en los extremos de un gigantesco sube-y-baja instalado a cinco metros de altura en un huerto con árboles frutales y copiosa alimentación a raz del suelo. Supuesta la semejanza inicial de peso en ambos, el primero que lograra descender hasta el nivel de las primeras frutas de los árboles tendría algo más que una ventaja creciente... Al comer esas frutas aumentaría su peso y mientras su contrincante se elevaría fuera del alcance de toda alimentación y comenzaría a disminuir irremediabilmente de peso, él llegaría, más cerca aún del suelo, al nivel de alimentos mucho más copiosos y a la subsiguiente destrucción definitiva del equilibrio.

Digamos esto mismo con las palabras de un economista: "Es errónea, por lo tanto, la visión del subdesarrollo como hecho *independiente* del desarrollo económico. Existen países subdesarrollados *porque* existen países desarro-

llados. El desarrollo y el subdesarrollo son las dos caras de una misma moneda... El país dominante debe adquirir materias primas baratas y colocar sus manufacturas al precio máximo; el país dominado debe producir materias primas a bajo costo y estar en condiciones de adquirir el mayor volumen posible de manufacturas" (1).

Toymbee ha hecho ya un lugar común en la cultura occidental no marxista que todas las concentraciones históricas de poder y de bienestar, o sea todos los grandes imperios de la historia tienen como ingrediente indispensable la creación de proletariados.

Es un hecho nuevo, que no altera esa ley, el que ese proletariado esté constituido hoy fundamentalmente fuera de las fronteras nacionales de los Estados Unidos, esto es, por los países del resto del continente que le proporcionan materias primas, mano de obra barata para producción industrial altamente rentable y aún mercado para productos manufacturados.

Consecuentemente, el único programa compatible con la voluntad de desarrollar lo no desarrollado en la verdadera extensión —supranacional— de este imperio, comenzó a ponerse a prueba —sin éxito— en las conferencias sobre comercio internacional de Ginebra y Nueva Delhi.

Es que el problema se plantea en términos más duros. Y no son estas opiniones meramente personales: estoy introduciendo a Uds. en el planteo que el Episcopado Latinoamericano ha hecho de esta realidad a los católicos del continente en la Conferencia de Medellín y que Uds. tienen entre los papeles distribuidos junto con la inscripción a esta Conferencia.

Traducido este planteo a la situación norteamericana significa que de un planteo meramente económico: ¿cómo desarrollar ganando con ello?, se pasa a un planteo que yo diría radicalmente más cristiano: ¿estamos dispuestos a subsanar, con un desarrollo costoso y sin retorno, el subdesarrollo que hemos producido?

Cristianamente, no hay amor sin don y el don no es amor hasta que no es don de sí. La alternativa se ha vuelto clara. Imposible esperar que el subdesarrollo se ponga en marcha, imposible soñar con que la diferencia de rapidez del desarrollo sea aceptada "deportivamente" por los países incapacitados para avanzar. No se trata ya de dar sino de darse, porque en esta tercera concepción del subdesarrollo aparece claro que riqueza y pobreza no son resultados de causas diferentes, sino los dos aspectos de una misma realidad indisolublemente ligados.

II

¿Cuáles serían las consecuencias de este planteo? Entre las muchas que podrían señalarse me referiré únicamente a aquella que señala el título de esta conferencia: *riqueza y pobreza*. No creo que sea necesario indicar, a los que esperaban que tratara únicamente de la riqueza y la pobreza dentro de América Latina, que esa riqueza no es

más que una extensión y una función de la riqueza internacional de la cual depende.

Lo dicho hasta aquí muestra a la riqueza y a la pobreza como resultados de un mismo mecanismo que los lleva hacia extremos cada vez más distanciados e irreversibles.

Esta irreversibilidad es, en efecto, desde el punto de vista cristiano por de pronto, y desde el punto de vista humano (comprensible para todo hombre de buena voluntad) el componente más explosivo y trágico del proceso. Porque, a medida que la riqueza avanza, siente a la pobreza como una amenaza, y descarga sobre ella todos los mecanismos inconscientes, sino conscientes, de la agresividad.

Y en el otro extremo, a medida que la posibilidad de la solución a los problemas desaparece del destino posible de la gran masa de hombres, a pesar de tenerla ahí, en la pantalla de cine, de televisión, en el afiche de propaganda, la pobreza adquiere también su rostro más terrible e inhumano; no sólo, y no tanto el de la violencia (que es aún altivo y noble), sino el de la dejadez, el de la incuria, el del vicio, o peor aún, el de la lucha desenfrenada y egoísta por ocupar los pocos puestos de privilegio que aún quedan disponibles en esa periferia del imperio, que son los países pobres.

Y cada vez más se desdibuja en ese pobre, cada día más lejano, la imagen de un hombre como todos los hombres, por quien valga la pena de retroceder. Puesto que de retroceder se trata... y no hay otra alternativa.

Ya no puede decirse con verdad que el imperialismo sea el efecto de que la política exterior de los Estados Unidos esté en las manos de aquellos cuyos intereses comerciales e industriales la vuelvan así factor exterior de pobreza. Ya es evidente que el pueblo norteamericano como totalidad es solidario de esa misma política, porque más o menos confusamente sabe que su nivel de vida depende de ella.

Y cada vez más en este proceso inhumano se desdibuja el mismo problema y la misma opción, hasta el punto de que se puede comprobar que ni siquiera en torno a ese destino que puede ser trágico se juegan las elecciones de gobernantes en este país que para bien o para mal gobierna a todo el continente. Hasta el punto de que la negación juvenil de una riqueza humana se entronque muchas veces en esta sociedad opulenta, no con el don de sí, sino con la rebelión sin sentido o con el camino sin salida de las aberraciones, las drogas...

Unos y otros, pobres y ricos, se vuelven así cada vez más de espaldas a un quehacer posible, a un desarrollo en común, cada vez más ricos y cada vez más pobres, hasta dejar de reconocer en los otros a seres de la misma familia humana, y por ende, para nosotros, cristianos, volviendo cada vez más irreconocible el rostro de Cristo que nos interroga en el pobre y en el rico, porque ambos tienen desesperada y urgente necesidad de salvación.

(1) Pedro Seré. "Desarrollar" el país dentro del sistema" en ROJO Y NEGRO, n. 2, Montevideo, dic. 1968 (los subrayados son míos).

SANTO DOMINGO. — Sacerdote aludido responde a Balaguer

En el discurso que el Presidente de la República Dominicana doctor Joaquín Balaguer, pronunció el 27 febrero 1969 durante el almuerzo celebrado en Santo Domingo en el Country Club a beneficio del Año de la Educación, dijo en un aparte:

"En el curso de la visita que hice el sábado último a las secciones de Naranjo Dulce y La Píña, en el municipio de San Francisco de Macorís, recibí a un ser extraño, a un sacerdote de largas patillas y fisonomía exótica, y por añadidura, con un sombrero de pana, en que se leía esta divisa: 'Soltero y sin compromiso'.

Confieso que todavía no he salido del estupor que me produjo este encuentro peregrino. El asombro que se apoderó de mí ante ese espectáculo inusitado, debió ser igual al que sintió el indio, en el continente todavía salvaje, cuando se encontró de improviso en presencia del primer hombre con barbas y del primer caballo. ¿Qué está pasando hoy en el mundo? ¿Hacia dónde se dirige la Humanidad? Parecería que nos hallamos en vísperas de otro diluvio, que está llamado a sumergir bajo sus aguas los cimientos mismos de nuestra civilización cristiana".

Los oyentes se preguntaban quién sería el aludido sacerdote. Pero la respuesta no tardó en llegar.

El sacerdote aludido sin nombrarlo por el Presidente Balaguer en su discurso, como causante de profundo asombro por su atuendo en el primer magistrado, se ha identificado a sí mismo en declaraciones que aparecieron en la prensa.

Se trata del Padre Fabio Antonio Solís Rodríguez, dominicano, párroco de la ciudad de Cotuí. Afirmó que la juventud dominicana exige cambios profundos y rápidos, y que negarlo es tener mala voluntad. "Quiero contestar, dijo, sin espíritu de polémica los conceptos emitidos por el Presidente Balaguer en relación a mi persona".

Dijo el padre Solís que "me encontraba celebrando un Encuentro Juvenil en San Francisco de Macorís y con tal motivo quise visitar al Presidente para que nos concediera el permiso de recorrer las calles de dicha ciudad". Admitió que es cierto que llevaba un sombrero con un letrero "soltero y sin compromiso"; "dicho letrero no tenía ningún significado para mí... y yo me puse el sombrero de mi amigo Francisco Bonilla, quien le había puesto ese letrero sin ponerlo muy en serio".

"De esto se admiró el presidente Balaguer", y "me causó gran sorpresa una alusión a mi persona, que me pareció una quirotada".

Manifiesta que a su regreso de Europa, donde cursó estudios y se ordenó de sacerdote, se admiró de muchas cosas de su país.

Y citó entre los motivos de admiración:

—El índice de analfabetos: de 100 personas en el país,

69 son analfabetas.

—Las viviendas antihigiénicas y la promiscuidad sexual.

—El per capita de cada dominicano, menos de 250 pesos.

—Que de 100 personas sólo 14 beben agua bacteriológicamente aceptable.

—El problema de los campesinos y la ley de reforma agraria, eso me causó impresión.

—Los pocos campesinos y obreros que tienen acceso a estudios superiores y a una buena capacitación técnica.

—La enseñanza universitaria que sigue siendo privilegio de gente rica y no del esfuerzo de las personas, sean ricas o pobres.

—Que Santo Domingo sea un país que carece de instituciones y se vive del amiguismo político.

—Que en mi país, de 100 personas, 70 son hijos naturales. Eso me pareció un desorden social y me admiró mucho.

—Los pocos maestros graduados que hay en mi país, y tantos maestros no graduados sin capacitación.

El sacerdote católico señala que se admiró que el Ejército tenga mejor presupuesto que la enseñanza nacional, ya que todos los buenos pedagogos reconocen hoy que invertir en la enseñanza es ganar. (No dijo cuándo ocurrió eso; pero se indica hoy que en los últimos años el presupuesto educativo es mayor que el militar).

"Nuestro país, prosiguió, necesita mentes con capacidad de análisis, que funden sus estudios en la realidad dominicana y quieran darle una solución objetiva y científica. No son los chismes, las mentiras o los amiguismos políticos quienes nos van a salvar a nosotros, sino mentes lúcidas con capacidad de análisis y con espíritu no de lucro, sino de servicio a su pueblo.

"Yo solamente quiero, terminó, que estas cosas admiren al señor Presidente también, y que las patillas y los cabellos largos, y el sombrero con dicho letrero sean un episodio sin importancia, y que si acaso tienen importancia, sea la seriedad y responsabilidad de una juventud que no quiere continuar viviendo en un mundo en ruinas".

Gustavo Amigó Jansen.

ARGENTINA. — 270 sacerdotes solidarios de los 30 renunciantes de Rosario

Con la firma de doscientos setenta sacerdotes, fue dado a conocer un documento titulado "Nuestra actitud frente a la situación de la Iglesia en Rosario". La declaración está dirigida a los arzobispos y obispos que forman la Conferencia Episcopal Argentina, y sus autores, de diferentes jerarquías, pertenecen a las diócesis de Buenos Aires, Avellaneda, Morón, Lomas de Zamora, Nueve de Julio, Azul, Rafaela, Paraná, Gualeguaychú, Reconquista, Resistencia, Venado Tuerto, Santa Fe, Goya, Tucumán, Córdoba, La Rioja, San Francisco, Villa María y Río Cuarto.

La Declaración

"El problema que vive la Iglesia en Rosario —expresa

el documento— concierne profundamente a toda la Iglesia Argentina y en especial a nosotros, los sacerdotes. La naturaleza del hecho y la amplia difusión que ha recibido, nos imponen el deber de definirnos y de expresar nuestro pensamiento, porque: a) Lo que sucede en Rosario es la repetición de situaciones ya dadas, de alguna manera en varias diócesis de nuestra patria, y el anuncio de lo que muy posiblemente sucederá en otras; b) Hechos como el de Rosario configuran una imagen de la Iglesia que obstaculiza gravemente nuestra actividad pastoral, ya que presenta a la misma Iglesia como una institución donde el diálogo parece imposible; c) Acontecimientos de esta índole crean un conflicto cada vez mayor en nuestra conciencia sacerdotal, ya que percibimos una evidente contradicción entre el espíritu y las directivas del Concilio y su aplicación concreta por parte de la mayoría de nuestro Episcopado".

En estas circunstancias y por estas razones, nos dirigimos con absoluta franqueza a nuestros obispos y a todo el pueblo de Dios, para manifestarles que: 1) Nos solidarizamos fraternalmente con los sacerdotes de Rosario, que han asumido el compromiso impuesto por el Concilio de revisar a la luz del Evangelio las actitudes y estructura de la Iglesia; 2) Rechazamos, por ser contrario al espíritu evangélico, el ejercicio de la autoridad a la manera de los gobernantes que «dominan a las naciones», y de los poderosos que «les hacen sentir su autoridad» (Mc. 10-42). En el Concilio se dijo: «El obispo tenga siempre ante los ojos el ejemplo del Buen Pastor, que no vino a ser servido sino a servir y a dar la vida por sus ovejas» (LG. 27). «Los obispos consideren a los presbíteros como necesarios colaboradores y consejeros en el ministerio» (PO. 7). Y en Medellín afirmaron los obispos latinoamericanos: «Será más fácil superar ciertas tensiones de la obediencia mediante la búsqueda en comunión de la voluntad del Padre» (Sacerdotes III 3a); 3) Expresamos nuestro fundado temor de que por querer salvar el «principio de autoridad» se tomen medidas que, si bien aseguran la «disciplina» por estar acordes con el Código de Derecho Canónico, sin embargo lesionan la dignidad de las personas; 4) Denunciamos como causas principales de la crisis que afecta al ejercicio de la autoridad en la Iglesia:

a) El mantenimiento de la práctica vigente en la designación de los obispos, sin participación representativa de las comunidades eclesiales; b) la inoperancia de la Conferencia Episcopal Argentina en casi todos los ámbitos de la actividad pastoral; c) la falta de una verdadera conducción por parte de nuestro Episcopado, debida a la ausencia de diálogo y conexión con las bases; d) la marginación casi sistemática de los sacerdotes que se abren a nuevas iniciativas y experiencias pastorales, fundadas en el espíritu del Concilio; e) la insensibilidad de la Conferencia Episcopal y su falta de compromiso concreto en la búsqueda de una auténtica justicia social. 5) Hacemos un llamado a nuestros obispos, para que en virtud de la colegialidad episcopal, se sientan personal y comunitariamente interpelados por el conflicto suscitado en Rosario y se comprometan a buscar una solución evangélica del mismo, que de ningún modo puede consistir en sanciones (Lo. 9.55), ni en simples documentos (Mt. 23.3), cuya ineficiencia nadie desconoce; 6) estamos convencidos de que en otras comunidades diocesanas se van

gestando situaciones similares que podrían exigir la adopción de actitudes tan firmes y sinceras como las de nuestros hermanos de Rosario; 7) reafirmamos, como cooperadores responsables en el ministerio pastoral de la Iglesia, nuestra comunión de fe y de amor con el Colegio Episcopal. No nos rebelamos contra la estructura jerárquica del Pueblo de Dios, sino contra una interpretación abusiva de esa estructura, que es contraria al espíritu del Señor y a las exigencias de los signos de los tiempos; 8) esperamos que estos sufrimientos nos ayuden en el aprendizaje del diálogo al que no estamos habituados. Mirados con fe estos momentos contribuirán al crecimiento y maduración de la Iglesia a la que consagramos nuestras vidas por el ministerio sacerdotal asumido en la entrega del celibato; 9) dejamos constancia que la publicación de esta carta no tiene como finalidad ejercer una presión ilegítima sobre la jerarquía, sino simplemente contribuir al ejercicio de la opinión pública en la Iglesia, «sin la cual faltaría algo de su vida... defecto cuya culpa caería tanto sobre los pastores como sobre los fieles» (Pío XIII)."

CHILE — Se ordenó el primer diácono casado

La ordenación del primer diácono de Chile fue considerada "el comienzo de una nueva era para la Iglesia" chilena.

El nuevo diácono es Samuel Rebolledo, de 50 años, casado y de profesión carpintero, residente en Vilches, población cercana a Talca.

En la ceremonia de la ordenación en la catedral de Talca, el obispo Mons. Carlos González dijo ante 400 sacerdotes y líderes laicos: "Estoy pensando en una Iglesia de mañana con unos pocos sacerdotes, muchos diáconos casados y un sinnúmero de cristianos responsables".

Chile, así como muchas otras naciones latinoamericanas, están sufriendo de la escasez de sacerdotes. Esta diócesis de 400.000 católicos tiene 120 sacerdotes, y está preparando otros 25 hombres para el diaconado permanente. El padre Rafael del Olme, director del programa de preparación, dijo que esos hombres "serán los edificadores y líderes de las comunidades cristianas básicas".

Otros 35 candidatos a diáconos están siendo preparados en la arquidiócesis de Santiago y otro número indeterminado en las diócesis de San Felipe y Rancagua.

La preparación cubre dos años en teología, dirección y enseñanza. La mayor parte de los candidatos son trabajadores del campo o de las industrias. Los diáconos pueden administrar el bautismo y bendecir matrimonios, así como distribuir la comunión. (N.A.)

PARAGUAY — Los Obispos defienden a los presos políticos

Publicamos a continuación, el texto íntegro de la nota enviada por la conferencia Episcopal del Paraguay al régimen de Stroessner, en donde pide la libertad de los presos políticos que están siendo torturados en el país:

Exco. señor Pde. de la Rca del Paraguay, Gral del Ejército Don Alfredo Stroessner ESD.

De mi consideración:

En ocasión de la última asamblea de la Conferencia Epis-

copal Paraguaya, han llegado hasta nosotros numerosas y angustiosas voces, procedentes de todos los sectores del pueblo cristiano, reclamando nuestra intervención moral, a propósito de la situación de los presos políticos en nombre de la defensa de los derechos humanos.

Nuestra misión de caridad, como Pastores del Pueblo de Dios, nos impele a decir dichos reclamos, y es así como nos llegamos a Vuestra Excelencia solicitando se sirva revisar a la luz de las exigencias cristianas de justicia y de respecto a la persona humana, la situación de los que, por orden de Su Excelencia, y bajo la invocación de la Ley de Estado de Sitio, se hallan reclusos sin proceso alguno en diversos locales policiales, por razones ideológicas o por presuntos delitos de subversión antidemocrática.

No escapa a nuestro conocimiento Señor Presidente, que muchos de ellos están cumpliendo una condena desmesuradamente larga; otros se hallan en delicado estado de salud, por haber intentado formas desesperadas de resistencia pasiva en defensa de su libertad; otros, en fin, guardan reclusión en condiciones francamente inhumanas. Nos preocupa, de modo singular la suerte de cierto número de mujeres que bajo acusaciones similares, se hallan detenidas en locales policiales no habilitados para el efecto.

Los Obispos del Paraguay no prejuzgamos la culpabilidad o la inocencia de los detenidos en cuestión, entre otras razones, porque carecemos de toda jurisdicción para el efecto. Sólo reclamamos, en nombre de los imperativos de la civili-

zación cristiana, que se les dé oportunidad de defenderse ante los tribunales de la República, o en su defecto de abandonar voluntariamente el país.

Por otra parte, Señor Presidente, entendemos que la República dispone de un instrumento legal destinado precisamente a reprimir delitos como los imputados a los detenidos políticos: la Ley Nº 294, de Defensa de la Democracia, que según lo tenemos entendido, aún no ha sido derogada.

Esta nuestra representación. Señor Presidente, se encuadra en el espíritu de los recientes llamados del Papa Paulo VI a todos los hombres de buena voluntad en favor de la vigencia de los derechos humanos, con ocasión del 20º aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del hombre.

Confundiendo en la benévola acogida de ésta, nuestra solicitud, dictada exclusivamente por nuestra solicitud pastoral y la exigencias de nuestra conciencia cristiana, los Obispos del Paraguay deseamos al Excelentísimo Señor Presidente de la República, los mejores éxitos en sus gestiones de gobierno para bien de toda la República y felicidad de nuestro pueblo.

Aníbal Mena Porta
Arzobispo de Asunción,
Presidente de la conferencia
Episcopal del Paraguay.

Compromiso de la fé

El tratado teológico sobre la fe se ha encasillado en las particularidades que el Magisterio se vio obligado a delimitar en las controversias.

Estos lineamientos objetivos que creó la reflexión cristiana para defender la fe parecen a los cristianos de hoy más un obstáculo que una revelación de la fe o una invitación a vivirla.

Por eso la simplicidad y la frescura evangélica con que el P. González Ruiz presenta al hombre de hoy la quinta esencia de nuestra fe nos permite valorarla y apreciar la importancia que ella tiene para el desarrollo de la historia humana. En su libro **CREER ES COMPROMETERSE** no encontramos una definición de la fe extraída de textos escolásticos, sino su presentación como mensaje central de la Biblia.

El contenido esencial de la fe es Dios, ese OTRO que está más allá de toda medida; por ello la fe es la negación de cualquier otro absoluto. Ese OTRO que nos presenta la Biblia está más allá de todo manipuleo por parte del hombre; no se confunde así con ningún ídolo o imagen creada por el hombre, ni aún con el dios del "deísmo".

A Dios no lo interrogamos ni lo domesticamos para buscarnos una respuesta que nos deje cómodos huyendo de nuestras responsabilidades humanas. Dios no es nuestra tranquilidad, sino que como absoluto que está más allá de nuestras creaciones y manipulaciones, y que además vive interesado por el hombre, se nos convierte en una profunda molestia porque nos interpela.

González Ruiz encuentra explícita en la Biblia la interpelación que Dios hace al hombre: "¿dónde está tu hermano?". No se trata de una pregunta aislada hecha a Caín, sino que atraviesa y penetra todo el desarrollo de la Revelación.

La tentación permanente ante la idea que nos hacemos de Dios es llegar a El directamente, o en el mejor de los casos a través del hombre, tomando al prójimo como indicador solamente de la epifanía de Dios.

Sin embargo el Dios de nuestra fe que interpela al hombre ha cambiado el objeto de nuestra preocupación. En la parábola del juicio final (Mateo 25) tanto los creyentes como los ateos le hacen la misma pregunta: "¿cuándo te hemos visto?", con lo que Jesús revela el criterio que discierne el premio o el castigo: haber amado al prójimo prescindiendo de que se le haya reconocido o no a El.

Se trata de un amor que valora al hombre en sí mismo y no por algo ajeno a él. La parábola nos señala que frente a la fe auténtica existen creyentes ateos como ateos-creyentes reconocidos tan sólo por el amor al hombre.

La fe, tal como la señala con frescura el Evangelio, no es una pregunta que el hombre dirija a Dios, sino la que El le hace al hombre, interpelándolo sobre el hombre. Así creer es comprometerse en un amor verdadero y liberador del hombre. De aquí nace la importancia de la fe en el desarrollo de la historia humana.

*
* *

Con sentido profético, el autor no se contenta con presentarnos la fe en abstracto, sino que trata de aplicarla a la realidad de la Iglesia de hoy.

Comienza con una doble denuncia, que son las tentaciones que pueden llevar a la Iglesia a presentar un Dios menor: la primera es convertir el cristianismo en un humanismo, y la segunda su alianza con el poder.

La primera parece ignorar la "gracia". Dios está en la historia gratuitamente y la Iglesia lo debe señalar donde esté sin mezclarlo con valores históricos o nacionales donde corre el riesgo de ser aceptado no por "pura opción religiosa sino por poderosas constricciones sociológicas" (pág 65).

Para liberar de esta idolatría el P. González Ruiz señala el diálogo cristiano-marxista como un desengrase intelectual muy importante.

El cristianismo apareció como una religión atea que liberaba al hombre de las alienaciones reli-

gias, pero luego tomando la herencia griega y hebrea cayó en la misma enajenación. Toda auténtica revolución, cuando se establece, tiene el peligro de aburguesarse y convertirse en factor conservador y alienante con respecto al progreso de la historia.

El diálogo marxista-cristiano, sobre todo en países socialistas, tiene la ventaja de liberar al cristianismo de elementos idolátricos, nacidos de su dominio o identificación con las dimensiones culturales y socio-políticas de una época de la historia, alejándose del profetismo de la Revelación.

Por la vigencia de este profetismo, la Iglesia no puede aliarse con el poder (sea de derecha o de izquierda) ante el cual se convierte en deudora, sobre todo si ha de presentar al Dios de la fe interpellando siempre al hombre sobre su hermano.

La Iglesia católica, según el Vaticano II, ha dimitido del liderazgo de cualquier tipo de hominización, ya que el crecimiento del "reino de Dios" no se confunde con el reino del mundo, liquidando así toda tentación de cristiandad (G et S. 39). Pero esto no significa que deba dimitir de su misión profética y con ella no denuncie las injusticias internas al capitalismo y apunte al socialismo, sin crear su propio modelo, como realización histórica de mayor promoción humana.

Siempre la Iglesia ha de sentirse libre para acudir al hombre con la pregunta que Dios le hace sobre su hermano.

Esta libertad que requiere la Iglesia para cumplir su misión profética no se obtiene mirando al quehacer humano desde una falta escatología. Porque ésta "no es lo que se refiere al final, sino lo que conduce a un final que trasciende el esfuerzo progresivo y previamente realizado, conservando con él una perfecta continuidad" (pág. 107). En este sentido no se puede confundir dirección de la historia con significación, como lo hace el marxismo. La significación nos la da la fe, que solamente cuando es mal entendida corre el peligro de fomentar "místicas tranquilizadoras" que conducen al "absentismo escatologista" condenado por S. Pablo en la crítica que hace a los colosenses, quienes, alienados religiosamente por una falaz expectativa escatológica, atentaban contra la validez del trabajo humano.

Esa libertad que requiere la Iglesia para cumplir su misión profética no se obtiene huyendo del

compromiso por la liberación humana.

Los cristianos tenemos en la Biblia un planteamiento claro y definido. En ella se condena la violencia de los agresores y se estimula la violencia de los oprimidos. "Toda la Biblia parte de la mística del Exodo, que domina y perfora todo su montaje literario" (pág. 124). "Cuando la experiencia le demuestra que el camino de las negociaciones pacíficas se ha agotado, (Moisés, auténtico líder revolucionario) recurre al método de las guerrillas, llevadas de aquella manera singular que nos relata el libro bíblico del Exodo" (pág. 125).

Existe una opresión preagresora en el plano internacional y en el nacional que nos describe el P. González Ruiz transcribiendo los números 63 y 65 de la *Gaudium et Spes* del Vaticano II. Frente a esa opresión "preagresora" del "desorden establecido" el cristiano ¿se puede abstener, o debe resistir activamente? La respuesta conciliar es lúcida y concreta: "Cuando la autoridad pública, rebasando su competencia propia, oprime a los ciudadanos, estos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común; les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica" (n. 74 de G. et S.). La Iglesia no señala la forma concreta de organizar esta defensa; pero estimula a que se comprometan en los movimientos que crean eficaces, porque "no alinearse, de manera efectiva, en los esfuerzos que los oprimidos hacen por liberarse de la opresión, equivale, de hecho, a colaborar con la violencia de los opresores" (pág. 129).

Sobre el tema de la colaboración en la lucha por la liberación humana concluye el P. González Ruiz:

"Igualmente los cristianos tenemos que plantearnos en serio nuestra colaboración silenciosa —y a veces ruidosa— con el grupo oligárquico que desde la altura del poder político, social y económico oprime a una masa secularmente sometida a su dominio opresor."

Los cristianos, en nuestras asambleas eucarísticas, deberíamos reflexionar seriamente sobre la obligación que nos incumbe de comprometernos en aquellos movimientos que con mayor eficacia trabajen por la superación de este esquema violento sobre el que está montada nuestra sociedad capitalista."

"Y, sobre todo, esta presencia cristiana en movimientos de liberación social, política y económica, destruirá el monstruoso equívoco en virtud del cual las fuerzas violentas y opresoras del "desorden establecido" se amparan sacrilegamente con el prestigio del Evangelio y de la patente gloriosa de cristianos" (pág. 130).

Hay que concluir con el autor que el mundo no se divide entre creyentes y no-creyentes, sino entre explotados y explotadores.

CREER ES COMPROMETERSE, José María González Ruiz, Editorial Fontanella, Barcelona, 1968.

"DE MARX A CRISTO". IGNACE LEPP. Ed. Carlos Lohlé. Buenos Aires. 1968. (231 páginas).

La autobiografía de un hombre de acción y pensamiento siempre nos atraen pues tienen un algo especial que comunicarnos. Es la experiencia viva de una existencia. Por la insistencia de amigos Lepp vence sus dudas y escrúpulos en escribir una obra de este tipo, pero luego, convencido que con ello está dando un testimonio verdadero que contiene valores universales se lanza a la tarea. Testimonio existencial de una vida plena y azarosa. La vida de un hombre para quien "los nombres de familia y patria no han despertado nunca en mi corazón resonancia afectiva alguna" (p. 17) de un hombre que se fatigó como "revolucionario profesional"; de un hombre que (para quien no conociese su corazón) parecía tan alejado de la Iglesia de Cristo y que termina ordenándose sacerdote.

No se considera a sí mismo un "apóstata" del comunismo, sino un "converso" del cristianismo. El apóstata es quien reniega de su pasado como la suma de todos los males. El converso comprende que sobre aquel hombre viejo se edifica el hombre nuevo que no alcanzará su perfección en esta vida, sino por la gracia de Jesucristo.

"El convertido no niega ninguno de los valores que en otros tiempos admiraba y profesaba. Conversión no es ruptura total con el pasado, sino plenitud de éste, su integración en una síntesis existencial nueva y superior a la anterior". (p. 12).

Dará entonces un testimonio existencial de su fe realizada en su existencia. Existencia "cuya infancia, adolescencia y parte de la edad madura transcurrieron fuera de toda tradición, de toda influencia cristiana" (p. 13).

La comprensión del hombre que se nos manifiesta en la lectura de esta obra capta al lector por lo rico de este "tes-

timonio verdadero". Y uno realmente termina persuadido de que tal testimonio esté presente en la obra.

Una insatisfacción sin embargo nos gana, terminada la obra no encontramos una descripción, y un relato más "interior" de esa "conversión". Releemos los momentos culminantes de la obra para poder penetrar más profundo y comprendo que ciertamente hay "algo" que se nos escapa. El mismo Lepp parece darse cuenta de la dificultad de transmitir su experiencia interior de conversión cuando dice: "El relato de mi conversión, tal como lo he presentado, sólo corresponde a la fenomenología. Los hechos de orden psicológico no pueden ser causa suficiente en una conversión, desde luego, porque los vínculos que ésta establece entre Dios y el hombre alcanza una parte del alma que escapa a toda investigación psicológica. En último término, toda conversión es obra exclusiva de Dios". (p. 217).

Jorge Scurio

CIVILIZACION Y TERROFOBIA. Apuntes de campo y ciudad. JULIO C. DA ROSA. Ed. Diálogo. Colección "Tierra Nueva". Montevideo 1968. 154 ps.

Es curiosa la experiencia de escribir un ensayo a caballo entre dos pagos, departamentos o regiones. El resultado tendrá el sabor de la tierra, pero también —porque se está de camino— la improvisación del que toma un apunte y sigue. Esta ha sido, parece, la coyuntura de Julio da Rosa en su reciente libro. Situación que el autor no esquiva cuando anota en el prefacio del libro la característica de su método: "carece en consecuencia, este volumen, de toda pretensión que vaya más allá del simple propósito de transmitir impresiones personales sobre dos realidades, por haberlas vivido sucesiva y alternativamente a lo largo de mis mejores años... (p. 11). En esa forma están desarrolla-

A esta denuncia profética se llega cuando se entiende que el Dios de nuestra fe, nos acucia preguntándonos por nuestro hermano.

Como decía al principio, **CREER ES COMPROMETERSE** es un libro que nos presenta en forma sensible y sencilla, al alcance de todo hombre, el contenido central de nuestra fe, tan eficaz hoy para el desarrollo de la historia humana.

ANDRES ASSANDRI.

dos los temas: el de la civilización de estos tiempos, las modalidades rurales y urbanas, sus expresiones más concretas, como la comida y la bebida, la mentira, la risa, la amistad, la mujer y hasta la muerte. Cómo se dan unas y otras en la ciudad (Montevideo para el caso) y en el campo.

Las reflexiones son de sesgo narrativo, porque ante todo da Rosa es un rapsoda, para quien la descripción juega un papel importante en el enfoque de sus temas. El mismo querría que fuera un "cuento contado por su propio personaje" (p. 11). De ahí los brochazos rápidos de sus desarrollos. En éstos, lo más profundo es el diagnóstico de la situación en su aspecto negativo. Lleva da Rosa una fuerte carga afectiva, una nostalgia de sus serranías limpias entre el Yerbali-to y el Yermal Chico, cuando acusa a nuestro progreso urbano "que empezó por ser conquista y dominio de la naturaleza a nuestro servicio (y) se está convirtiendo en destrucción de la naturaleza a nuestro costo" (p. 16). Es como si percibiera una humareda de campo quemado o de calera encendida sobre las arrugas verdes de sus quebradas. Rechaza ese afán por un futuro que olvide la realización del presente hasta hacernos olvidar "lo que somos, a fuerza de tanto preocuparnos por lo que queremos ser" (p. 15).

Ese "lo que queremos ser", es precisamente el motivo de duda para da Rosa. No le ve perspectivas claras desde su telurismo congénito, a veces demasiado entusiasta y precipitado. A este propósito, un ejemplo: con certeza critica la ausencia de nuestro pueblo a espectáculos culturales o artísticos, frente al "lleno" de los estadios, para concluir con humor que lo que le está faltando a esta civilización de hinchada, es "el

Monumento al Pie" (p. 20). Bien por la crítica... pero, ¿pensó el autor que semejante masificación de deportistas espectadores está hoy tan extendida en el sur pueblerino como en las cuchillas del este y del norte? El fenómeno puede ser más complejo —con alcances rurales— y exigir una explicación más profunda. Tal vez sean esos los vacíos que se nota en la exposición. Para ahondar ciertos temas sin caer en un anecdótico, se precisa algo más que aprehensiones espontáneas todo lo sentidas que se quieran. Es indispensable un instrumento de trabajo sociológico o antropológico.

Lo anterior no impide leer con interés y simpatía estas reflexiones de da Rosa. Se descubre entre otras cosas, un realce de los valores filiales y maternales que, curiosamente, se dan aquí en lugar de los exclusivos "ratos de padre" de su libro anterior. Las alusiones a la madre puesta como signo y cifra del amor a la mujer (ps. 95 y 117) tienen características marcadamente protectoras, que un análisis de profundidades denunciaria y que es difícil aceptar como núcleo del amor a la mujer. Este es libertad y creación, no regreso a una calidez de seno. Es conquista y compañerismo, no sujeción sacral. En una perspectiva análoga se sitúa la insistencia en valores de hogar demasiado estáticos y patriarcales (p. 143). Mucho más originales resultan las amplias descripciones —comentario a propósito de la amistad de Martín Fierro y Cruz.

Otro aspecto. No se puede, en justicia, acentuar las causas superestructurales de alienación como habitación, espectáculos y cosas similares, mientras se olvida las verdaderas causas de fondo, de régimen socio-económico. Falta la dimensión política.

Por eso resulta mejor reconocer el alcance romántico de estos apuntes cuando denuncian lo que siempre pierda el hombre aglomerado en ciudades anónimas sin posibilidad de renovarse. Una frase del mismo autor lo expresa como "la pérdida definitiva de su paisaje" (p. 143). Con esta simple, sencilla nostalgia puede sintetizarse el libro de da Rosa. Visto el panorama desde la casaca de su familia en las nacientes del Yerbol Chico, es posible abarcar el hoyo boscoso donde comienza la Quebrada de los Cuervos y la cortina de árboles de Isla Patruña y más allá... Luego evocar la Plaza de Treinta y Tres con sus árboles "tipas, soñadores en el crepúsculo de otoño... Un testimonio augural de la inquietud de da Rosa porque la vida ciudadana se renueva con el viento antiguo —y nuevo— del pueblo de las campañas.

Dario Ubilla

FENOMENOLOGIA DEL DERECHO NATURAL, por LUYPEN W. Ed. Carlos Lohlé. Buenos Aires, 1968.

La presentación de este volumen, ins-

crita en su solapa, nos adelanta los motivos de su peculiar interés: "en nuestros días, la cuestión del derecho natural suscita discusiones tan vivas como las que genera la misma fenomenología".

Nosotros creemos que hay algo mucho más serio en ello.

Tal como el autor presenta su tema vemos que se plantea algo de mayor urgencia que una mera "cuestión fenomenológica": está en juego la organización jurídica de una sociedad y, para un latinoamericano comprometido, están latentes los problemas del cambio revolucionario. Y esta obra es un verdadero aporte, un punto de referencia importante para una reflexión sobre la naturaleza misma del derecho que provee elementos para una crítica a fondo sobre la sociedad presente y, aunque no expresamente, abre posibilidades nuevas.

El autor comienza haciendo la crítica del positivismo jurídico, ampliamente vigente en nuestra sociedad occidental, a través de sus mejores exponentes. Esta crítica está planteada desde el mismo positivismo, siguiendo hasta las últimas consecuencias sus postulados fundamentales. Así llega a la evidencia de que "el propio positivismo plantea preguntas que no puede contestar ninguna ciencia positiva" (p. 24), lo cual, con innegable lógica, lleva a decir que "ese positivismo es insostenible". Y ¿cuál es esa gran cuestión a la que no puede responder el positivismo jurídico y qué lo hacen insostenible?

La pregunta es enorme y se la han hecho los hombres desde que adquirieron conciencia de ser tales: ¿qué es justo? ¿qué es la justicia? A esta pregunta vital, el positivismo responde que lo justo es lo que está contenido en la norma puesta por la autoridad competente: "Según Kelsen la norma jurídica no es válida en virtud de su contenido sino por haber sido establecida de una manera que está determinada por una norma fundamental presupuesta" (p. 23). Y por eso según Kelsen, a quien Luypen sigue en esta ocasión, "es irrelevante dirimir la cuestión de si este sistema jurídico garantiza de verdad una condición de paz relativa en la sociedad por él constituida. En la presuposición de la norma fundamental no hay afirmación de ningún valor que trascienda el derecho positivo" (p. 23, nota 49). Ahora bien, esta presuposición de la norma fundamental no "cumple más función que servir como fundamento de la validez objetiva de un orden jurídico positivo. Esta norma fundamental es: 'Hay que comportarse tal cual lo prescribe el autor del orden jurídico'" (p. 24).

La pregunta golpea a nuestras puertas: ¿y la justicia, ¿qué queda de ella?

¿Qué pasa cuando la evolución histórica —desconocida en su trascenden-

cia por el positivismo jurídico— hace cambiar los contenidos de la norma jurídica de modo que, por ej., la prohibición del robo pasa de ser una protección del orden social a una defensa eficaz de la propiedad privada de un grupo de explotadores? ¿Dónde ese positivismo cerrado, "puro" según sus ideólogos, encontrará las posibilidades de una crítica? No es posible, porque entonces estaría haciendo juicios de valor y según los positivistas "la teoría pura del derecho no quiere ni puede ser una teoría del derecho o de la ley justa, puesto que no pretende dar respuesta al problema de lo que es justo", (p. 21). Pero entonces ¿qué es el derecho si rehusa, según Kelsen, a asumir lo justo y la justicia?

Sólo una ciencia. Sólo la ciencia "del derecho actual; no se pregunta si este derecho positivo, real, es justo o injusto, bueno o malo" (p. 21). Encerrada en estas categorías, la teoría del derecho positivo, se ve prisionera de sí misma. Tan orden jurídico es "el de la Rusia soviética... como el de la Italia fascista o el de Francia capitalista y democrática. La 'teoría pura del derecho' se abstiene por completo de preguntarse si esos ordenamientos son justos o injustos..." (p. 21).

Sin embargo, nos dice nuestra experiencia agudizada por la creciente conciencia de una crisis muy profunda que nos afecta, que "el hombre debe revisar constantemente las disposiciones del derecho a fin de que haya cada vez menos injusticias, es decir, a fin de que las disposiciones legales se adapten mejor a la justicia". (p. 27). Pero para el positivista del derecho quien haga esto se sale del orden jurídico y hace política, es decir, juzga al orden jurídico a la luz de otros valores (en este caso, a la luz de lo que se experimenta como lo justo (p. 162) lo cual lo lleva a "hacer política y a caer en el subjetivismo" (p. 28). No es raro que el autor, entonces señale hasta qué extremos puede llevar esta concepción del orden jurídico que entrega a los jueces indefensos e impotentes a la injusticia encubierta bajo la forma de derecho. Tanto más cuanto que a nuestros juristas no les preocupa otra cosa que la estrecha vigencia del derecho. Para eso han sido formados: "para ser los aplicadores de un orden normativo existente, creario de acuerdo al principio de delegación dinámica y cuya justicia no puede ser cuestionada". (Precht-Pizarra y Viera Gallo, "Derecho a la revolución o revolución del derecho?" MENSAJE, 177, marzo-abril 1969 p. 78.) Hay un supuesto básico que parece subyacer a toda la administración de rización valorativa y la falta de espina justicia y es el del mito de la esterilidad crítica metódicamente practicado en la administración de la justicia (o mejor dicho, en la aplicación del dere-

cho establecido a los casos particulares). Frente a determinado delito, sólo parece importar la tipificación o la figura delictiva en la que se ha incurrido para poder aplicar la pena correspondiente, según lo establece el derecho. Toda otra consideración propiamente valorativa del caso, que supone una capacidad crítica, está suprimida de antemano. La razón es que se carece de un punto de referencia a través del cual se pueda criticar el orden jurídico. Toda la tarea del positivismo jurídico ha sido la de establecer que no hay tal punto de referencia. Y a esto responde nuestro autor.

Pero antes de entrar en la senda de las respuestas. Luyten no puede menos de presentarnos otra teoría del derecho, actuante en nuestro tiempo y contrapuesta al positivismo: la teoría marxista. En apretada y justa síntesis nos da sus elementos esenciales que nos llevan a ver con más claridad aún la urgencia de responder a las preguntas que el positivismo no quiso plantearse. Porque luego de la explicación marxista del derecho de la sociedad capitalista que él criticó, quien entiende su posición final "debe llegar a la conclusión de que, para un marxista, ese orden jurídico (el de la sociedad capitalista) es idéntico a la injusticia y que hay que definir la justicia como la voluntad de terminar con él" (p. 37). Pero otra vez, volvemos a la pregunta que el positivismo no nos respondía: ¿Qué es exactamente la justicia y el derecho? en nombre de qué cosa podemos pensar en destruir el orden existente (p. 169)... Porque es claro que "la justicia no se puede definir como voluntad de obedecer y preservar el orden jurídico (actual) ni como voluntad de destruirlo. El orden jurídico no es idéntico a la justicia ni a la injusticia. Al poder no le compete decidir qué es justicia ni determinar qué es injusticia" (p. 38).

Hasta aquí el planteo del problema. En los capítulos II, III y IV el autor nos ofrece las distintas teorías referentes al origen del orden jurídico. Sintetiza las teorías sobre la naturaleza de la conciencia humana del derecho como fuente del orden jurídico, a través de las explicaciones objetivistas y las

subjetivistas (pp. 45-60). Luego expone las teorías relativas al origen religioso de la conciencia humana del derecho y del orden jurídico (pp. 61-88). Pero a pesar de la amplitud de los temas encarados, no debemos temer de que el autor disperse nuestra atención. Mas bien demuestra una singular habilidad para la síntesis y para la valorización de los aportes que cada una de estas corrientes ha vertido en la larga reflexión de la humanidad. Finalmente cierra esta sección de revisión histórica, dedicándole un capítulo entero a la doctrina tomista sobre la ley natural. Podría llamar la atención de que tocara este tema recién al final de su síntesis histórica pues parecería como una vuelta hacia atrás. La razón de este orden estriba en que en muchos de los autores antes comentados, el autor detectaba algo así como "una nostalgia del derecho natural", una "nostalgia invencible". Y el tomismo es, quizás, la corriente filosófica que más se ha apoyado en él. De todos modos, a pesar de que a lo largo del libro se nota como una vaga predilección del autor por los "temas" de la filosofía tomista, no puede esperar el lector una apología del tomismo, apología que podría adivinar leyendo los primeros capítulos en la crítica que el autor hace tanto del positivismo como del marxismo. El profundo dominio que el autor demuestra sobre el tema, le permite una crítica muy ajustada y profunda y aún una "crítica a la crítica del tomismo": "las observaciones precedentes nos han parecido necesarias para dar un contenido más específico a la crítica vaga que hoy se dirige tan a menudo —y justamente— a la concepción tomista de la ley natural" (p. 112).

Pero queda aún lo fundamental: ¿pero es que tiene sentido hablar sobre "el" derecho natural? El autor opina que sí, a condición de que el pensador sepa no identificar al derecho natural con "puntos de vista sobre el derecho natural que ya no se pueden defender" (p. 115). Más aún, quien diga que no se puede ya hablar más del derecho natural no debe enojarse de ser acusado de positivista, porque el positivismo, con su rechazo absoluto

del derecho natural, ha "renunciado también a la búsqueda de un fundamento justificante y de una norma crítica para el orden jurídico" (p. 115).

Es entonces que el autor intenta demostrar la viabilidad de su intento: una fenomenología del derecho natural. Para hacerlo necesita ser bien entendido, dada la ambigüedad con que se ha manejado el término "fenomenología" en los últimos tiempos (p. 115-116) y dedica un capítulo entero a explicar los "lineamientos principales del pensamiento fenomenológico" (p. 117-150). A pesar de que el autor afirma que quienes están familiarizados con sus obras anteriores (*Fenomenología existencial*, Carlos Lohé, Buenos Aires) pueden pasar por alto estas páginas, las recomendamos vivamente. Son una excelente introducción de los dos últimos capítulos en los que el autor aplica su método a los problemas de la justicia y del derecho natural.

Un análisis detenido de estos dos capítulos —que ocupan casi la mitad del volumen— escaparía a los límites de lo que pretende ser sólo una presentación. Tal es su riqueza y las sugerencias que encierra para una profunda reflexión sobre el derecho, que puede resultar muy fecunda en nuestro tiempo.

Si a lo largo de esta presentación solo hemos señalado las preguntas y críticas que hace Luyten a los sistemas jurídicos y filosóficos es para estimular la curiosidad de nuestro lector, a quien aseguramos que en esta segunda parte del libro encontrará una profunda y enriquecedora respuesta.

No todo está respondido aquí, es cierto. Y nuestro autor tiene plena conciencia de ello. Muchas afirmaciones son, discutibles desde distintos puntos de vista. Y esto también es plenamente aceptado por el autor.

Pero a lo largo de todo el libro se plantean las preguntas cruciales y se critican sus respuestas históricas, a la vez que se ensaya una respuesta que integre los nuevos problemas planteados y ayude a despejar los caminos del hombre hacia una historia más humana.

JORGE FAGET MONTERO

lea **ORIENTACION**

es una revista de formación cristiana

- * **informa** seleccionando acontecimientos más significativos para la Iglesia universal o para la Iglesia de América Latina o del Uruguay.
- * **enfoca** temas de orden teológico, bíblico, litúrgico según el nuevo espíritu conciliar.
- * **presenta** documentos pontificios y de nuestro episcopado.
- * **enjuicia** problemas de actualidad.
- * **quiere mantener un diálogo** con los lectores para compulsar sus intereses y preferencias.

Pídala en los quioscos y librerías.

Precio del ejemplar: \$ 30

La edita: EDICIONES APOCE, Soriano 1465, Montevideo

Tel. 40-61-31

selección, 1967 de artículos aparecidos en perspectivas de diálogo

Reflexiones sobre la existencia cristiana:

- :: qué nombre dar a la existencia cristiana
- :: anchura de la gracia
- :: punto de partida: la condición humana
- :: punto de llegada: la vida eterna
- :: profundidad de la gracia

por Juan Luis Segundo

Problemas post-conciliares	Ricardo Cetrulo
Caridades con reverso	Horacio Bojorge
Populorum progressio: cambio de perspectivas	Ricardo Cetrulo
Pastoral universitaria: algunas líneas de evolución	César Aguiar (h)
Revelación y antropología	Roberto Viola
Presencia cristiana en los países socialistas	Julio de Santa Ana
Cisma en la Iglesia uruguaya?	Antonio Pérez García
Pobreza y fatalidad	Dario Ubilla
Cómo se va a leer la Pastoral?	Ricardo Cetrulo

número extraordinario

EL MIEDO Y EL CRISTIANO

- sociedad en conflicto, miedo y radicalización
Ricardo Cetrulo
- la dialéctica del miedo
Juan Luis Segundo
- las vicarías, sucedáneos del miedo
Dario Ubilla
- el duro legado de los que parten
Roberto Viola
- fenomenología del miedo
Juan Carlos Carrasco
- la fe supera al miedo
Andrés Assandri
- anchura de la gracia
Mario Kaplún

precio del número extraordinario: \$ 80.

precio de la suscripción 1967: \$ 300.

pídalos en:

- América Latina (18 de Julio 2089)
- APOCE (Soriano 1465)
- Centro Pedro Fabro (Agraciada 2974)