

EL ACONTECIMIENTO MEDELLÍN EN SUS CUARENTA AÑOS. EL CONFLICTO DE LAS IDEOLOGÍAS

*What Happened in Medellín and 40 years later
- The Conflict of Ideologies*

ADOLFO GALEANO OFM. [✉]

Resumen:

Los años 60, que fueron los del Vaticano II y Medellín, fueron años en los que confluyeron fuertes cambios, conflictos y tensiones para la Iglesia y para el mundo latinoamericano, en particular. El presente artículo presenta una visión de esos conflictos y sobre todo resalta la convergencia y el choque de las diferentes ideologías que se presentaron en aquel entonces. Esto ha originado que Medellín sea interpretado desde distintos ángulos. El autor resalta igualmente la comparación de Medellín con lo que la corriente teológica de Salamanca en los siglos XVI Y XVII ha representado para la Iglesia latinoamericana. Por último, el autor señala algunas de las ideas teológicas más destacadas de Medellín, que han influido mucho en el desarrollo de la Iglesia en América Latina, pero que también han influido en la Iglesia universal.

Palabras clave: Ideologías – Modernidad – Escuela de Salamanca – La justicia – Los pobres – Estructuras de pecado.

Abstract:

The sixties were the years of Vatican II and Medellín. These were years full of changes, conflicts and tensions in the Church and in the Latin American world, in particular. This article

[✉] Licenciado en filosofía en la Universidad de San Buenaventura. Licenciado en Teología por la Universidad Gregoriana, Roma y Doctor en Teología por la misma Universidad. Actualmente profesor de teología en la Universidad Pontificia Bolivariana. Ha publicado numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales. Entre sus principales libros están: *La Iglesia y su Reforma según Y. Congar. Una eclesiología precursora del Vaticano II*, Bogotá 1991; *La situación humana a la luz del Evangelio. Guías homiléticas - Ciclo C.*, San Pablo, Bogotá 1997; *La situación humana a la luz del Evangelio - Ciclo B*, San Pablo, Bogotá 1998; *La situación humana a la luz del Evangelio, Ciclo A*, San Pablo, Bogotá 1999; *La Universidad Franciscana. Evangelización y Postmodernidad*, Medellín, U.S.B. 2004; *Tensiones y conflictos de la Teología en su historia*. San Pablo, Medellín 2008.

Artículo recibido el día 25 de agosto de 2008 y aprobado Consejo Editorial el día 23 de septiembre de 2008.

Dirección del autor: pazybienco@hotmail.com

takes a global view of these conflicts pointing to the convergence and clashes of different ideologies prevailing then. This has been the reason to consider Medellín from different angles. By the same token, the author points out the comparison of Medellín with the theological trend known in Salamanca between the XVI and the XVII century and its impact in the Latin American Church. Finally, the author indicates the outstanding theological ideas in the document of Medellín and their influence in the development of the Latin American Church and in the universal Church altogether.

Key words: Ideologies – Modernity – The School of Salamanca – Justice – The poor – Structures of sin.

Medellín: ¿un documento sin misterio, es decir, sin arraigo en el Misterio de Cristo? ¿Un documento ingenuo que cree que el hombre puede crear por sus propias fuerzas una sociedad justa, sin la ayuda de la gracia? ¿O un documento que adolece de una más profunda sustentación teológica? Segundo Galilea dice, en efecto: “Tal vez la insuficiencia más perceptible de Medellín haya sido tener una excelente ‘pastoral latinoamericana’ con una insuficiente teología renovada por anticipado. Esto tal vez sea discutible, pero faltó en Medellín una recepción creativa de las cristología y eclesiología del Vaticano II (explícita o implícita)”². Con todo, independientemente de la orientación eminentemente práctica que ostenta, y en la cual radica su valor intrínseco, el documento hay que valorarlo también y de manera especial por el proceso que originó en las iglesias de América Latina y en las políticas de los gobiernos latinoamericanos, además de su repercusión en toda la Iglesia universal. Hay acontecimientos de la historia que originan procesos inesperados y completamente impredecibles. A esta clase de acontecimientos pertenece Medellín.

Donald Dorr en su valioso estudio sobre la “opción por los pobres” por parte de la Iglesia, evalúa de la siguiente manera a Medellín:

Es dudoso que alguien haya podido conjeturar anticipadamente el grado en que Medellín iba a ser un vuelco en la vida de la Iglesia de América Latina, y de toda la Iglesia católica. Los documentos emitidos por la conferencia tienen una frescura, claridad y poder extraordinarios (...) Medellín inspiró a los cristianos comprometidos en todo el mundo. El mismo Vaticano fue profundamente influenciado por Medellín y sus desarrollos. Los principales documentos relativos a la justicia social publicados por Roma en la década siguiente deben ser entendidos como que son en parte una reacción a todo lo que representa Medellín, una reacción que a veces era acogida y a veces era horror³.

² Segundo Galilea, Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: “América Latina en las Conferencias de Medellín y de Puebla”, en ALBERIGO G. / JOSSUA, J.- P. *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987, 96-97.

³ DORR, DONAL. *Option for the poor. A hundred years of Vatican Social Teaching*, Orbis Books, Dublin-New York 1983, 158.

De hecho Medellín ha sido calificado como “un Pentecostés para América Latina, como fue para la Iglesia Universal un maravilloso Pentecostés el Concilio. (...) Medellín marca –así lo vislumbraba el Papa (Pablo VI) en su discurso inaugural- una nueva era para nuestra Iglesia” afirma el Celam en uno de sus comunicados. Enrique Dussel, por su parte, habla de Medellín diciendo que si “el III Concilio Limense fue “el Trento americano” (con la teología y pastoral tridentina), la II Conferencia General de Medellín ha sido “el Vaticano II americano” (con la teología de la liberación y pastoral misionera)”⁴, porque si el Limense III de 1582 fue la recepción de Trento cuando nacía la Iglesia en este continente, Medellín en 1968 lo fue del Vaticano II, cuando esta misma Iglesia adquiría una madurez y una influencia muy grande en la Iglesia universal. Pero además, si el Limense III significó la orientación de la naciente América Latina según los valores de la cultura hispana barroca, Medellín era un momento álgido para decidir un nuevo giro cultural de América. La cultura barroca hispana, que significaba la colonia estática y anti-moderna, ya estaba superada por sus grandes deficiencias: en el campo político aparecía antidemocrática, en el cultural parecía anticientífica, en el económico ineficiente e injusta, y en el social jerarquizante, elitista y aristocrática. La cultura socialista-marxista aparecía como la solución a los gravísimos problemas de injusticia social que presentaba este continente. La cultura liberal anglo-sajona neocapitalista llegaba con su oferta de revolución tecnológica y democracia. El tema mismo de Medellín expresaba el dilema: “La Iglesia en la transformación de América Latina a la luz del Concilio”. Transformación sí, pero ¿cuál? ¿A la luz del Concilio? Y ¿cuál era la orientación social que el Concilio daba? Porque, además, y esto es lo decisivo de Medellín para muchos, aquí la Iglesia latinoamericana dio un giro estremecedor del continente al ofrecer un mensaje de liberación a los pobres y oprimidos. Este tema, que aquí se expresa como opción preferencial por los pobres y oprimidos, se ha convertido hoy, en parte primordial del magisterio social de la Iglesia universal.

Tal parece que en la historia de la Iglesia colombiana y latinoamericana no se haya dado nunca un fenómeno que la haya sacudido tanto como lo hizo Medellín, hasta el grado que la historia de la Iglesia latinoamericana puede dividirse en antes y después de Medellín, teniendo en cuenta que Medellín es inexplicable sin el Vaticano II. No hay tampoco, en la historia de la Iglesia latinoamericana, un momento histórico en el que hayan confluído tantas tensiones a lo interno de la Iglesia, en Latinoamérica y en el mundo en general. Basta recordar los hechos. A finales de enero de 1959, pocos días después de que Fidel Castro entrara en La Habana, el papa Juan XXIII anunciaba inesperadamente el Concilio Vaticano II. En abril de 1961 tenía lugar la batalla de Bahía Cochinos y en agosto del mismo año se firmaba en Punta del Este el protocolo de la Alianza para el Progreso, que va de la mano con la era del desarrollismo en el continente latinoamericano. Mientras tanto, en 1958, se había instituido la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), con sede en Bogotá, donde ya trabajaba el CELAM desde finales de 1956. En 1963 Betty Friedan publica su *Feminine Mystique*,

⁴ DUSSEL, ENRIQUE D. *De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza (1968-1979)*, México 1979, 78.

que es la fuente el movimiento feminista tan influyente desde entonces, aun en la vida religiosa femenina. En los años 1964-65 se producen las protestas estudiantiles en Berkeley, que después se extendieron por todo el mundo. En 1964, Jürgen Moltmann publica su *Teología de la esperanza*, que está a la base de todo un movimiento teológico, y el siguiente año, Harvey Cox publica *The Secular City*, también muy revelador de todo el movimiento de la secularización. El 7 de diciembre de 1965, en la última sesión del Concilio, sería aprobada la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, que fue tan influyente en las conclusiones medellinenses. En 1966 muere Camilo Torres después de haberse integrado a las guerrillas colombianas, Joseph Fletcher da a conocer su obra *Situation Ethics*, una obra también manifiesta de la nueva ética que se estaba imponiendo, sobre todo en las capas sociales secularizadas. Ese mismo año se realizaron los diálogos bilaterales anglicano-católicos y el arzobispo de Canterbury visita al Papa Paulo VI. El 26 de mayo de 1967 Pablo VI promulga la encíclica *Populorum Progressio*, cuyo aporte es decisivo también para Medellín y que el *Wall Street Journal* condenó como "marxismo recalentado". En el mismo año fue abatido el che Guevara en Bolivia. Igualmente en julio de 1968 vio la luz la encíclica *Humanae Vitae*, que como casi todas las de Pablo VI fue de un impacto explosivo, por oponerse a la moral sexual de la modernidad. El año de Medellín acumuló también, en otros órdenes, importantes sucesos: el Congreso Intelectual en la Habana, presidido por Fidel Castro; el abatimiento de Martin Luther King y de Robert Kennedy, en USA; la revuelta estudiantil parisina en mayo, heredera de los conflictos universitarios de Berkeley (1967); el asesinato de trescientos estudiantes en la Plaza de Tlatelolco de México; la protesta por la intervención norteamericana en el Vietnam; la Cuarta Asamblea General del Consejo Mundial de Iglesias en Upsala, la Primavera de Praga. Así también suena el fin del colonialismo europeo, y se produce la propagación de las guerrillas en América Latina, y el establecimiento de las dictaduras militares en muchos de estos países: Brasil 1964, Argentina 1966, Perú 1968, Bolivia 1971, Uruguay 1971, Ecuador 1972, Chile 1973.

EL CONFLICTO DE LAS IDEOLOGÍAS EN MEDELLÍN

Originando e impulsando estos hechos se encuentra en el fondo de ellos una lucha de ideologías tan obstinada y decisiva como los mismos hechos. Por eso, Medellín debe leerse en el contexto de estos acontecimientos y del conflicto de las ideologías que los provocaba. Por esto también, Medellín está sujeto a un conflicto de interpretaciones: del lado teológico entre la *nouvelle théologie* representada por H. de Lubac, Von Balthasar y el que fuera el cardenal Ratzinger, por una parte, y, por otra, la teología de la liberación que lo lee desde la modernidad europea de izquierda, o sea la socialista-marxista. También se dan las lecturas ideológicas: las que se han hecho desde el marxismo, y las que se hacen a partir de la mentalidad de la modernidad anglo-sajona. Esta lucha de interpretaciones se dio porque los años sesenta fueron el momento histórico en el que las luchas ideológicas alcanzaron su máxima intensidad: ¿quién sería el dueño del mundo, no sólo de América Latina? ¿La modernidad europea franco-alemana, la modernidad anglo-sajona, la modernidad marxista-comunista? Y las lecturas teológicas estaban condicionadas por las ideologías: ¿cuál teología estaba a

servicio de cuál ideología? Puesto que la lucha se centraba de manera especial entre la ideología anglo-sajona bajo la máscara de neo-capitalismo, y la ideología marxista-comunista que se presentaba como el neo-marxismo de E. Bloch, Althusser, Marcuse, Luckács y Gramsci, y que se había revitalizado gracias al pensamiento de la escuela de Francfort o Teoría Crítica, en América Latina parecía que todo tenía que ser neo-marxista, el cual, por lo demás, tuvo gran influencia en la teología de la liberación. El ídolo era la revolución y era necesario que la Iglesia se sometiera al nuevo ídolo, que sirviera a la revolución. Medellín debería ser leído desde allí. Por esto mismo Medellín fue frustrante para muchos: no produjo la Revolución que deseaban, no sirvió a ella y América Latina cayó bajo la influencia arrolladora de la ideología liberal-capitalista. Esta ideología no era, propiamente, lo anticuado, pero sí era el enemigo peligroso que se temía en América Latina; lo progresista era la revolución socio-política. Había que pasar de la cultura barroca hispana, sostenida por los partidos conservadores, evitar la invasión, que se presentaba avasalladora, de la ideología liberal-capitalista y apoyar la revolución neo-marxista que supuestamente representaba la liberación de los pueblos latinoamericanos como lo quería demostrar la Cuba de Castro. Esto lo destaca el cardenal Ratzinger refiriéndose a la interpretación de la *Gaudium et Spes*:

América Latina no puede ver en el progreso ilustrado la promesa de solución de sus problemas. Bien al contrario, contempla en ella la causa de su miseria. . . El problema de América Latina no era ni es, en efecto, la reconciliación con el espíritu de los tiempos modernos, ni la identificación con la ideología de Europa occidental y de Estados Unidos. . . El espíritu del liberalismo y del capitalismo procedente de las potencias anglosajonas sometió a estos países, al parecer independientes, a una esclavitud mucho más dura⁵.

Si en Europa se dio la tendencia a interpretar el Concilio, especialmente la *Gaudium et Spes*, desde la modernidad liberal, en América Latina, sobre todo en Medellín y a partir de Medellín, se dio una interpretación a partir la modernidad socialista-marxista. Olvidando aquí lo que advierte Medellín y toda la tradición católica: que cualquier transformación cristiana busca "integrar toda la escala de valores temporales en la visión global de la fe cristiana" (Introd. 7), no lo contrario, o desde el punto de vista de las ideologías, que ellas sirvan al Evangelio, como dice san Pablo: "cautivamos todo pensamiento para hacerlo obediente a Cristo" (2Cor 10,5b). Esto lo percibió muy bien Nietzsche, pero no lo supo entender nunca el marxismo-comunismo.

La modernidad toda, tanto en su corriente o interpretación marxista-comunista como en la liberal-capitalista anglo-sajona, se caracterizaba por una afirmación exclusiva de la realidad terrena, del hombre "unidimensional", es decir, el hombre amputado de su dimensión "mística o sobrenatural" que afirmaba la Iglesia. De ahí su lucha sin cuartel. Puesto que los sesenta fueron años de la afirmación de ese hombre "unidimensional",

⁵ Card. RATZINGER, JOSEPH. *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 461-62.

sobre todo marxista-comunista en América Latina, los documentos del Vaticano II y Medellín fueron interpretados desde esa perspectiva. El cardenal Ratzinger lo anota de manera muy certera, distinguiendo lo que fue en Europa y lo que fue en América Latina. Dice que América Latina no aceptó una interpretación moderna secularista del Concilio, esto no podía ser pues la Iglesia no ha aceptado nunca ciertos postulados de la modernidad-liberal y ésta, a su vez, ha visto en la Iglesia su gran enemigo. Desde ese punto de vista, la teología latinoamericana a partir de Medellín es un gran aporte: "De una vez por siempre, el progreso de la Iglesia no puede consistir en un abrazo tardío con la edad moderna, tal como nos ha enseñado, de forma irrefutable, la teología de América Latina"⁶. Pero puesto que el Concilio no podía ser interpretado desde la modernidad liberal europea, el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe anota cuál debe ser la hermenéutica del Concilio. En una conferencia en el año 2.000 afirmaba que el Concilio quiso, ante todo, insertar y subordinar el discurso sobre la Iglesia al discurso sobre Dios, sólo que en las interpretaciones post-conciliares se ha omitido esta característica privilegiando algunas afirmaciones eclesiológicas particulares, como, por ejemplo, la idea de pueblo de Dios, la colegialidad de los obispos, las iglesias locales, la apertura ecuménica. Todo esto es verdad, pero todas estas doctrinas tienen una base y un fundamento que es el que les da el sentido. Ese fundamento es el que aparece en el capítulo primero de la *Lumen Gentium* pero que también permea todas las doctrinas y los documentos del Concilio. En los años posteriores al Concilio surgieron muchas corrientes teológicas y muchos movimientos eclesiales que se fundamentaron en uno u otro aspecto de la Iglesia enseñado por el Concilio, pero olvidaron la base esencial que el mismo Concilio colocó: el Misterio de Cristo que, a su vez, brota del Misterio del Dios trinitario. Esta interpretación del Concilio desde el Misterio de Cristo o el sobrenatural cristiano es, exactamente, lo que está a la base de la *Nouvelle Théologie*, de cuyo proyecto hace parte también el cardenal Ratzinger, y que se opone a la interpretación hecha por la teología progresista europea que han liderado K. Rahner, J. B. Metz, E. Schillebeeckx y H. Küng.

MEDELLÍN, SALAMANCA Y LA IDEOLOGÍA HISPANA IMPERIAL

Ya hemos destacado que Medellín se desentendió de la neo-escolástica, pero debemos agregar que también lo hizo de la teología que antecedió a ésta: la teología escolástica barroca o tomista barroca o segunda escolástica que dominó en América Latina en toda la época colonial. Medellín no cita a Vitoria, ni Suárez, Molina, o Cano, que fueron los teólogos que ejercieron el influjo determinante no sólo en la Iglesia hispanoamericana sino también en la sociedad colonial. Se trató de una teología domesticada, puesta al servicio de los intereses del Imperio español. Es de tener en cuenta que toda la Iglesia en América hispana estaba sometida al Imperio bajo los condicionamientos del Patronato. La Corona controlaba totalmente la actividad de la Iglesia, los eclesiásticos de América no podían comunicarse con Roma sin la autorización oficial, y las cartas de los obispos a Roma estaban sometidas a la censura real.

⁶ *Ibid.*, 468-69.

La llamada escuela de Salamanca o segunda escolástica tendrá una importancia decisiva en Trento y en la obra misionera y de organización de las nacientes iglesias de América Latina. Esta escuela le dio una gran firmeza a la teología católica frente al protestantismo pero no tuvo en cuenta para nada la gran revolución científica que se estaba produciendo. La visión antropológica latinoamericana lleva en sus raíces las orientaciones de Trento y de la teología de Salamanca, distinta de la antropología que se dio en los Estados Unidos bajo la perspectiva protestante calvinista, la revolución industrial y la filosofía moderna anglo-sajona. Trento, al contrario del Vaticano II y de Medellín que sí lo hicieron, no intentó dar respuesta a la modernidad, bien sea científica bien sea filosófica, sino al protestantismo. Así que mientras los colonizadores ingleses vieron a América como una oportunidad para la libertad religiosa y para poder reinventar una sociedad basada en principios morales individualistas y prácticos, los españoles vinieron con las ideas teológicas de Salamanca y Trento y con la decisión de trasladar a América toda la organización social y política de España, institución por institución, idea por idea, organización por organización, todo lo de la España renacentista y barroca fue trasladado a América tal cual, o casi. La arquitectura de América debía ser la de España, y los pueblos de América debían ser copia de los pueblos españoles. Las iglesias y las universidades lo mismo. Estas copiaban toda la organización y el *currículum* de Salamanca. No había espacio para la creatividad, sólo para la copia y la imitación servil. No existía la posibilidad de crítica, los principios que regían la sociedad eran inmutables, copias de una realidad que se afirmaba metafísica. De esta manera, la colonización inglesa creó algo nuevo sólo para los colonos ingleses, excluyendo a los indios; en cambio, los españoles, pero bajo la influencia de la Iglesia y la Universidad de Salamanca, se plantearon el estatus de los indios y la manera de incorporarlos al sistema social español.

Así, pues, cuando empezaba la era colonial de América, España se aisló de la modernidad: de su ciencia, de su política, de su economía, y creó en América una sociedad cerrada. España se dedicó a protegerse del mundo exterior y mantener su "status quo" que se creía inalterable, como si el imperio español no viviera en la historia sino en el mundo metafísico de la filosofía aristotélica. Octavio Paz dice refiriéndose a México algo que puede aplicarse a toda América Latina: "Las ideas de la modernidad (...) no han logrado aún arraigar y florecer en nuestras tierras. Repetiré algo que he dicho ya varias veces: nuestra historia, desde el punto de vista de la historia moderna de Occidente, ha sido excéntrica"⁷.

Al separarse la Iglesia de la ideología hispana-conservadora en los años 60 y en Medellín, rechazaba su idea de sociedad, esa que se impuso durante el tiempo de la colonia en América Latina. Para consolidar la idea de sociedad colonial hispana fue utilizada la teología de Salamanca, de Vitoria y de Suárez, y contra esa idea se rebeló Las Casas. La ideología imperial hispana tenía un proyecto de sociedad ciertamente, pero no

⁷ PAZ, OCTAVIO. *Sor Juana Inés de la Cruz. Las Trampas de la fe*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, 30.

tenía una utopía, como fue el caso de la colonización anglosajona, que tenía una utopía que sigue alimentando a Norteamérica. Además, el sentido de futuro, de *eschaton* y de esperanza que tiene la teología católica en su vertiente agustiniana-franciscana también fue sofocado. Sólo se enseñaba la teología escolástica de Salamanca y se enseñaba en un estilo meramente repetitivo, no crítico ni creador.

La obra de la primera evangelización de América tuvo un trasfondo teológico que influyó de manera decisiva en la tarea realizada. Por eso dice John L. Phelan que "ningún imperio colonial en los tiempos modernos se edificó tan extensamente en fundamentos filosóficos y teológicos como el imperio que los españoles crearon para ellos en el Nuevo Mundo"⁸. Ese trasfondo estaba marcado por dos grandes corrientes teológicas: la agustiniana-franciscana, escatológica, caracterizada por el ideal de la Iglesia primitiva que preanunciaba la Iglesia de los últimos tiempos, visión compendiada en Jerónimo de Mendieta y su *Historia eclesiástica indiana*; y la tomista de Salamanca: con una antropología optimista de dignificación del hombre, y expresada muy claramente por Bartolomé de Las Casas en sus dos obras principales, *Historia de las Indias* y *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*; y por Francisco de Vitoria en sus dos relecciones: *De indís* y *De iure Belli*. La teología tomista va a prevalecer en los siguientes siglos en América, pero en una forma barroca en decadencia y bajo otros acentos va tener sus impulsores en los jesuitas, de manera especial.

Algunos afirman que lo que España trajo a América fue un sistema de sociedad eminentemente medieval. Esto no es tan cierto, la era colonial hispanoamericana no fue copia del medioevo europeo. El inmenso imperio de los Habsburgos, que incluía Portugal, los Países Bajos y Alemania, y que contaba con la amenaza de los turcos, la casa francesa de Valois y la rebelión protestante, veía claramente que no podía seguir siendo gobernado con el sistema político medieval. El sistema económico medieval tampoco respondía a las exigencias de esta realidad. Por eso, los teólogos de Salamanca trataron de afrontar la nueva situación, que giraba desde lo sagrado medieval a una visión más secular y más funcional, examinando la realidad monetaria y política. Los teólogos y canonistas de Salamanca se dieron a la tarea de considerar la realidad económica y política, sobre todo en sus aspectos moral y legal. Los mecanismos del mercado fueron liberados de las restricciones medievales. Por eso también, contra las tendencias absolutistas de los monarcas Habsburgos, Vitoria y Soto proclamaron el principio democrático de que el reino no existía para el rey sino para la comunidad, pues los reyes y príncipes son creados por el pueblo. Es así que Vitoria inició una nueva tradición en teología, ética, derecho canónico, filosofía política, política internacional, derecho de los indios, como también en el campo de la economía y las finanzas, el intercambio comercial y la usura. Los jesuitas influenciados también por Salamanca, como Molina, Juan de Mariana y Francisco Suárez enfatizaron el individualismo de esta doctrina económica.

⁸ PHELAN, JOHN L. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1970, 5.

Aunque Vitoria sea, por excelencia, "el gran teórico de la epopeya colonial y misionera española"⁹, no fue el único que se planteó "teológicamente" la realidad de América. Toda una primera generación de dominicos en Salamanca, contemporánea de Vitoria, estableció los principios teológicos de la evangelización de América: Domingo Soto (1497-1560), Mancio de Corpus Christi (1524-1576), Juan de la Peña (1513-1565), Domingo Báñez (1528-1604), Pedro de Sotomayor (m. 1564). Luego vino otra generación que recogió los frutos del pensamiento de Vitoria, particularmente los jesuitas del colegio Romano: Francisco de Toledo (1532-1596), Juan de Salas (1533-1612), Francisco Suárez (1548-1617). También los jesuitas José de Acosta (1539-1600), en América, y Luis de Molina, en Portugal divulgaron la doctrina vitoriana sobre la evangelización de América.

Tres hechos muy negativos, sin embargo, caracterizan a la teología de Salamanca y a la teología barroca en general. Primero, la teología se separó de la espiritualidad, de la vivencia del Misterio de Cristo, que en los Padres, por ejemplo, se mantiene unida. Por un lado van los grandes teólogos y por otro los grandes maestros de la espiritualidad. Por una parte Salamanca piensa el Misterio cristiano y su influjo ético, político, social, y los grandes místicos lo viven intensamente. Pero no fue éste solamente el déficit de la teología de Salamanca, en segundo lugar está el haberse divorciado de la ciencia, pues cuando llegó la revolución científica, la teología hispana permaneció al margen y esto repercutió en la cultura general del mundo hispanoamericano. Agréguese a esto, en tercer lugar, el desconocimiento de la historia y tenemos los tres grandes vacíos de la teología que va a imponerse en toda América en los siglos coloniales. Anotemos, todavía, un cuarto aspecto negativo: Vitoria, al constituirse como el teólogo del Imperio, puso su teología al servicio de los intereses del Imperio, y al hacerlo su teología lindaba con la ideología. Se trata de una teología muy crítica con los encomenderos, pero no lo es igualmente con la Corona. A esto se agrega, que el modelo de la Universidad de Salamanca, con todo su plan curricular, intentaba formar en América el mismo orden social e institucional de España. La universidad estaba al servicio de este orden social del Imperio.

En el siglo XVII, mientras la teología tomista de Salamanca degeneraba en un barroco decante y se volvía árida, fría, y acartonada, la teología agustiniana, con el calvinismo y el jansenismo, se volvía triste y sin esperanza. En América, en cambio, también por la misma época, ambas ofrecían dos proyectos sociales: la una, la agustiniana franciscana, la esperanza del *eschaton* en el que se daría la sociedad y la Iglesia perfectas¹⁰; la otra, la vitoriana y suareziana, las normas cristianas de una sociedad organizada según los principios de la ley y la justicia, de acuerdo con la tradición aristotélica y tomista. Con solo leer la historia de los primeros sínodos mediante los cuales se organizó la Iglesia de América se puede ver el esfuerzo por concretar esta teología católica de la ley y la justicia. Es de resaltar también que para la tarea evangelizadora se redactaron muchos catecismos, la mayoría de los cuales estaban hechos dentro de la teología tomista que

⁹ VEREECKE, L. *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso di Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna: 1300-1787*, Edizioni Paoline, Torino 1990, 502.

¹⁰ Cf. PHELAN, JOHN L. O. c.

tiene una antropología muy positiva, es decir, frente a la teología agustiniana que destaca la situación de pecado del hombre, la teología tomista le da más énfasis a los aspectos positivos del hombre: su racionalidad, su semejanza con Dios, el hecho de que la gracia perfecciona a la naturaleza.

Es esa moral racional universal la que Vitoria va a aplicar en su teología misionera para América. Sin embargo, el rechazo del nominalismo por parte de Vitoria lo llevó a desconocer algo que se va a dejar sentir en toda la teología barroca: se mantiene en el terreno de lo moral y jurídico, pero no tuvo en cuenta la realidad científica, y no digamos ya la dimensión histórica de la realidad, a lo que ya hemos hecho alusión. De esta manera la teología quedó al margen de la ciencia y por lo mismo del gran desarrollo científico que se originó a partir del siglo XVII.

Es Vitoria quien primero trata el tema de la teología misionera para América en tres de las trece reelecciones que se conservan de él: la *Relectio De Temperantia* de 1537-38, y las dos *Relectionis De Indis recenter inventis* de 1539. A esta teología misionera de Vitoria le han antecedido la protesta de Montesinos y sus compañeros dominicos de la Española, luego las leyes de Burgos de 1512 que reconocen a los indios el derecho para ser tratados humanamente. Está también toda la obra conquistadora, colonizadora y evangelizadora que ya se venía realizando no solo en las Antillas sino también en tierra firme. Está también el plan misionero de Cisneros y después vinieron las propuestas y las experiencias de colonización y evangelización de Las Casas y en el mismo año en que Vitoria elaboraba sus *Relectiones De Indiis*, el papa Paulo III promulgaba la bula *Sublimis Deus* en el que reconoce que los indios son seres humanos, capaces de ser cristianos y que, por tanto, debían ser tratados como seres humanos y no podían ser esclavizados.

Oponiéndose por principio a las teorías teocráticas de su tiempo, dentro de las cuales venía considerándose el tema indigenista americano, Vitoria le dio un giro completamente nuevo a este planteamiento. Los reyes de España justificaban su derecho al Nuevo Mundo en la donación del Papa. Vitoria declara que la donación papal carece de valor político, pues establece que el Papa no es el señor del mundo y que los reyes y príncipes temporales no son sus legados o sus representantes, pero tampoco los paganos son súbditos del papa. Los estados de los paganos tienen un fundamento en el derecho natural. La obra misionera o evangelizadora, por otra parte, no se basa en este derecho natural, tampoco en el colonialismo o imperialismo económico, sino en el Evangelio, en el mandato de Cristo a sus discípulos: es el *Ius predicandi Evangelium*.

Vitoria establece que se debe anunciar el Evangelio pero respetando la dignidad humana y los valores propios de aquellos que se evangeliza. En esta tarea, el evangelizador no puede aceptar la injusticia. Así que con una teología apoyada en santo Tomás, declara la igualdad de todo ser humano no solo ante Dios sino también desde el punto de vista jurídico-político. Todo ser humano, incluidos los indios de América, lleva en sí la imagen de Dios, por lo que su libertad original es inalienable. Esto, en efecto, es la esencia de la antropología de santo Tomás. Vitoria es el primero que, reflexionando

sobre el dominio o la explotación del hombre por el hombre, se pregunta si el indígena latinoamericano podía ser dominado o explotado por el conquistador español. Si los indios no impiden la predicación del Evangelio, no pueden ser sometidos por la guerra, aunque no lo acepten. Su rechazo de la esclavitud, sin embargo, no era absoluto. Vitoria fue el teórico del imperio español y para eso ideó el llamado "código de la ley internacional" así como una política económica. Justifica la esclavitud en el caso de que los indios se nieguen, según la *jus gentium* (ley de las naciones) a compartir con los españoles lo que tienen en común. Rechaza, pues, la soberanía absoluta de las naciones y afirma el derecho al libre comercio.

Sin cuestionar la legitimidad de la conquista de América en sí, buscó un nuevo fundamento para la obra de la colonización, la administración y la evangelización de este continente, para lo cual propone una especie de protectorado por parte de la corte española, protectorado que debería procurar la promoción y el desarrollo del continente americano, hasta el tiempo en el que los pueblos de América pudieran autogobernarse. Negó, eso sí, el derecho a bautizar los hijos de los indígenas sin el consentimiento de sus padres, negó el derecho de los españoles a quitarles sus tierras a los indígenas; negó, así mismo, que los indios pudieran ser convertidos a la fuerza o que se les pudiera hacer la guerra a causa de su infidelidad. Bartolomé de Las Casas cita varias veces a Vitoria con grandes elogios, en cambio, Vitoria no lo cita nunca a él, pero no hay duda de que los informes de cuanto estaba ocurriendo en América se dejan sentir en sus tesis jurídico-teológicas. Si es un hecho, en cambio, que las conclusiones de Vitoria influyeron en las bases del poder temporal de España en el Nuevo Mundo. Las Casas utilizó las tesis vitorianas, pero también las utilizó la Corona en su lucha contra la encomienda, y era que Carlos V necesitaba dinero para sus guerras europeas y además no podía aceptar el feudalismo en su imperio. De los 54 artículos de las Leyes Nuevas, 23 se refieren al buen trato a los indígenas. Estas Leyes establecen que los indios son libres y vasallos de la Corona y no pueden ser hechos esclavos por ningún motivo, ni siquiera por razón de guerra.

Las tesis americanistas de Vitoria hicieron escuela, pues fue muy seguido por Domingo Báñez quien sí habla expresamente de Bartolomé de Las Casas y de sus múltiples tratados. La influencia de Las Casas se ve claramente también en los otros discípulos de Vitoria de la escuela de Salamanca: Melchor Cano, Domingo de Soto, Bartolomé Carranza, Juan de la Peña y Alonso de la Vera Cruz (ca. 1507-1584), agustino que enseñó en Méjico en la real y pontificia universidad de ese país. Este último, junto con los dominicos Bartolomé de Ledesma (1525-1604) y Pedro de Pravia (1525-1609) son los primeros que hacen teología en América Latina, aunque no se pueda considerar una teología originalmente latinoamericana, ya que es eminentemente académica y barroca y dentro de los cánones de la teología española.

Con respecto a esta primera teología en América Latina, hay una relación muy particular: el documento de Medellín, presupuesto de la teología de la Liberación, en su primer capítulo desarrolla el tema de la justicia, el cual se vuelve medular en

todos los autores y las obras de la teología de la liberación. Así también, el tema de los derechos de los indios y su dignidad fue tratado en casi todos los concilios episcopales y regionales de la segunda mitad del siglo XVI. Al tema de la justicia, Medellín agregó el de los pobres, que también se volverá central en casi todas las conferencias episcopales de América Latina en la segunda mitad del siglo XX.

Es muy llamativo que casi todos los teólogos de Salamanca escribieron sobre el tema de la justicia, preocupados, como tomistas que eran, por el justo ordenamiento de la sociedad, y haciendo una síntesis de la jurisprudencia romana con la moral aristotélica y tomista: santo Tomás había tratado el tema de *justitia et jure* en la Suma Teológica. Vitoria trata el mismo tema en sus comentarios a la Suma, cuestiones 57 a 61 y cuestiones 90 a la 108. Destacamos aquí tres cosas: su doctrina sobre la ley está fundamentada en la naturaleza humana, la cual a su vez es participación en la ley eterna. Luego, el contraste con la teología agustiniana preocupada por el futuro y la orientación escatológica de la sociedad, mientras que los tomistas miran al recto ordenamiento de esta misma sociedad, al régimen de leyes y de justicia que deben gobernarla. En tercer lugar, aparece el incurable optimismo antropológico tomista: cree que la ley puede hacer buenos a los hombres y llevarlos a lograr una cierta felicidad humana. En la misma línea de Vitoria, Domingo de Soto escribió su tratado *De justitia et jure* (1553), como también Domingo de Sotomayor *De iustitia et jure* (1554), Domingo Báñez *De iure et iustitia decisiones* (1594), Luis de Molina *De justitia et jure* (1593-1614), Juan de Lugo *De justitia et jure* (1642), Leonardo Lessius *De justitia et jure* (1605), y Francisco Suárez *De Legibus* (1612).

El abogado laico Juan de Solórzano Pereira (n. en 1577), con formación teológica en Salamanca y quien fue oidor de la real audiencia de Lima, se empeñó en la defensa y legitimación del orden social que España realizó en América. Fue un fiel comentarista de las leyes de Indias y participó en la reorganización de esas mismas. En la universidad de Salamanca se había realizado la unión entre jurisprudencia y teología, precisamente al debatir la naturaleza y el estatuto de los indios americanos. Hace la defensa del imperialismo hispano en su *De Indiarum iure*, que apareció en 1629, en Madrid. Diez años más tarde fue publicado el segundo volumen de esta obra en la que elaboró el argumento legal definitivo para la política española en América, el tema principal del cual era el estatuto legal de los indios dentro de la sociedad española. Para esto se fundamentó en los casi cien años de debate que se venía haciendo sobre el tema, sobre todo en los tratados de Vitoria y José de Acosta, representante máximo de la teología jesuítica en la América del siglo XVI. Su "Política Indiana" de 1648 comprende seis libros, el segundo de los cuales trata expresamente el tema del estatus de los indios y los incorpora legalmente dentro del sistema español. Él, como Vitoria y los teólogos de Salamanca, pensaba que la ley debía interpretar y reflejar la voluntad divina manifestada en la naturaleza, incluido el estatus desigual de las personas, lo cual servía para justificar el mismo sistema de las encomiendas. De esta manera, Solórzano es el representante más destacado de la justificación legal del sistema social hispano en América, que apoya

íntegramente el sistema de la encomienda y tiene una visión muy diferente de la que presentaron Las Casas y, en general, los misioneros de América.

Es en el tema de la justicia en el que podemos percibir las características de la teología que tiene Medellín de base, pero si en la primera teología se trataba de la justicia con el indio, ahora se trata de la justicia con el pobre, y desde dos concepciones distintas de la justicia. La justicia en los pensadores de Salamanca se fundamentaba en una visión estática de la sociedad y en la naturaleza y la razón. Medellín, en cambio, tiene una consideración dinámica de la justicia, la mira en la dimensión social, la fundamenta en la Biblia y la piensa en la historia. El tema de la justicia ha sido medular en el pensamiento teológico hispano-americano y la primera teología que llegó a América trató el tema de la justicia a partir de la ley natural, en sentido aristotélico-tomista. Vitoria, por ejemplo, define la justicia en el sentido clásico en cuanto que es "la firme y constante voluntad de dar a cada uno lo suyo", es decir, su derecho, por lo que el derecho es tema de la justicia¹¹. El derecho, a su vez, se arraiga en la naturaleza, que, por tanto, puede conocerse naturalmente, o por la luz natural de la razón. La justicia se orienta hacia la ordenación de la sociedad civil y la salvaguarda del orden social. En síntesis, se ordena a la conservación de ese orden. En cambio, Medellín al tratar el mismo tema lo considera, ante todo, en una perspectiva socio-histórica muy concreta y en vez de orientarla hacia la salvaguarda del orden social, ve que ese orden social tal cual está en América Latina es injusto, por lo que la Conferencia de Medellín "se ha propuesto comprometer a la Iglesia en el proceso de transformación de los pueblos latinoamericanos" (4,1). Afirma que la situación de este continente revela una miseria que es, en definitiva, "una injusticia que clama al cielo" y que se debe a "verdaderos pecados" que se evidencian en "estructuras injustas" (1,1-2). La justicia ya no tiene aquí ese fundamento naturalista sino el histórico salvífico propio de la Biblia, porque, dice, "La búsqueda cristiana de la justicia es una exigencia de la enseñanza bíblica" y "el amor a Cristo y a nuestros hermanos será... la inspiradora de la justicia social, entendida como concepción de vida y como impulso hacia el desarrollo integral de nuestros pueblos" (1, 3-5).

Podemos concluir, entonces, que la primera teología de América Latina, aquella que se impuso durante todo el tiempo de la colonia era una teología domesticada, al servicio del proyecto social del Imperio español. Pero también podemos concluir que esta teología fue dejada de lado en Medellín, y aunque no el tema fundamental de la justicia sí tiene una concepción distinta de ella. Ciertamente, ambas concepciones teológicas responden a momentos históricos muy diferentes. La teología de Salamanca estaba interesada en la creación de un orden social en las sociedades de América, en cambio Medellín está en el ojo del huracán: todo el sistema social que ha regido hasta ahora y que construyó el imperio español está cuestionado y se plantea el cambio radical

¹¹ Vitoria trató el tema de la justicia en sus comentarios a la *Suma* de santo Tomás y en su tratado *Sobre el poder civil*. Cf. DE VITORIA, F. *La justicia, Estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado*, Madrid 2001; DELGADO, LUIS FRAYLE. *Pensamiento humanista de Francisco de Vitoria*, San Esteban, Salamanca 2004, 75-92.

de ordenamiento social. Como quien dice, Salamanca intenta organizar una sociedad según un sistema de ordenamiento social hispano, Medellín se propone cambiar un sistema social que se había vuelto obsoleto, cuestionado por las ideologías de la época y por los procesos internos de la sociedad latinoamericana. Cabe recordar aquí que la teología ni es política ni es ideología, y la Iglesia tampoco está determinada por ellas, ni siquiera por una teología sino por el Evangelio. Las teologías están al servicio de la Iglesia. En el siglo XVI, la teología de Salamanca salvó la humanidad de los indios y sentó las bases del desarrollo del continente hispanoamericano y de su organización social y eclesial. Luego, en el siglo XVII, la polémica sobre la gracia entre la teología jesuítica y la teología jansenista y en la que un problema teológico se volvió un problema de estado, salvó a Francia de caer en manos de una religión triste y a la Iglesia la dispuso para afrontar la cultura nueva de la modernidad, y no someterse a ella. Medellín en el siglo XX, por su parte, rehuyó el programa de ordenación social y de promoción humana que ofrecía el marxismo-comunismo que a su vez también trató de utilizar a Medellín y a la teología de la liberación, pero también es sumamente crítico y rechaza completamente el proyecto de progreso propio de la ideología liberal neo-capitalista. Pasó algo muy parecido a lo que ocurrió con el nacimiento de las sociedades hispanas de América: aquí los gobiernos se inclinaron por el apoyo a la encomienda y a sus intereses y se desentendieron de los proyectos propuestos por los misioneros. A partir de Medellín, los gobiernos latinoamericanos dejaron de lado las propuestas de justicia de la Iglesia y se decidieron por la ideología liberal neo-capitalista.

Claro que debemos preguntarnos: y ¿cuál es la idea de promoción, desarrollo o progreso que ofrece la Iglesia? Medellín dice claramente que su concepción de promoción y desarrollo es bíblica: "En la Historia de la Salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre", y que la justicia social debe entenderse como "impulso hacia el desarrollo integral de nuestros pueblos" (I,4.5), pues Dios creó la tierra para uso de todos los hombres "de modo que los bienes creados puedan llegar a todos en forma más justa, y le da poder para que solidariamente transforme y perfeccione el mundo" (I,3). Esto implica otros temas medulares para la teología como la relación entre fe y justicia, y entre edificación de la ciudad terrena y el Reino de Dios.

El P. de Lubac anota una afirmación de Yves de Montcheuil: "Confundir la venida del Reino con el advenimiento de un mejor orden social es desconocer totalmente la originalidad y el valor del Reino"¹². Además, como lo advierte *Gaudium et Spes*, "la Iglesia de Cristo (...) no puede dejar de hacer oír la voz del Apóstol cuando dice: No queráis vivir conforme a este mundo (Rom 12,2); es decir, conforme a aquel espíritu de vanidad y de malicia que transforma en instrumento de pecado la actividad humana". (GS. 37) y el p. de Lubac aclara: "Todo el Evangelio está lleno con la idea de la presencia del mal en el mundo" y agrega, "El Evangelio no dice que el mundo es malo –la obra del Creador es buena- pero dice que 'el mundo está bajo el poder del Maligno' (1Jn

¹² DE LUBAC, H. *A Brief Catechesis on Nature and Grace*, Ignatius press, San Francisco 1984, 109.

5,19). Jesús no vino a establecer un programa social que resultaría en un mundo mejor”¹³. Desafortunadamente el Concilio no desarrolló mucho este tema y Medellín tampoco se detiene en él. Pero, entonces, ¿cómo discernir en la obra de la edificación de la ciudad terrena aquello que colabora con la venida del Reino de Dios y aquello que simplemente nace del pecado, del deseo del hombre de levantar la Babel opuesta a la ciudad de Dios? Medellín no lo dice. A su vez, la Comisión Teológica Internacional manifiesta: “No se puede hacer de la unidad entre historia del mundo e historia de la salvación una concepción que tendiera a hacer coincidir con la historia profana el Evangelio de Jesucristo. Este es un misterio de orden sobrenatural... No se puede borrar totalmente la frontera entre la Iglesia y el mundo (...) La práctica de la fe (*praxis fidei*) no podrá reducirse al esfuerzo de mejoramiento de la sociedad humana”¹⁴.

En los años 60 entraba en crisis la idea moderna de progreso, tanto cual la proponía el modernismo europeo como la que proponía el marxismo-comunista. Había fracasado el progresismo europeo y se avizoraba el fracaso de la utopía progresista del llamado socialismo real. ¿Cuál era la respuesta de la Iglesia? ¿Estaba ella por el progreso al estilo de la primera ideología o de la segunda? La Iglesia respondió en Medellín que ella estaba por el desarrollo, pero que no estaba por la idea de progreso como la proponían estas dos ideologías: “Ambos sistemas atentan contra la dignidad de la persona humana; pues uno, tiene como presupuesto la primacía del capital, su poder y su discriminatoria utilización en función del lucro; el otro, aunque ideológicamente sostenga un humanismo, mira más bien al hombre colectivo, y en la práctica se traduce en una concentración totalitaria del poder del Estado” (I,10). Tanto Medellín como casi todos los documentos de la Iglesia evitan el término “progreso”, que es muy propio de la ideología de la modernidad liberal, y utilizan preferentemente el término “desarrollo”. De todas maneras, la Iglesia proclamaba claramente que su idea de progreso no es la de estas distintas ideologías. Estamos aquí en el meollo de un problema teológico muy difícil. Desde la concepción griega se veía la salvación como salvación del alma, desde la concepción bíblica el *eschaton* es parte constitutiva esencial de la salvación, porque ésta es una realidad histórica y abarca toda la realidad cósmica y social. San Pablo proclama que “la creación entera espera ser liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Rm 8,21) y Medellín llega a decir que la misma liturgia comporta un compromiso “con el desarrollo y con la promoción, precisamente porque toda la creación está insertada en el designio salvador que abarca la totalidad del hombre” (9,4). Es claro, sin embargo, que esa liberación no la logra el hombre por sus propias fuerzas sino que es don de Dios, pero el hombre es colaborador. El Nuevo Testamento nos obliga a considerar la distinción entre mundo y Reino de Dios. Además, san Agustín también ha hecho una diferenciación entre ciudad terrena y ciudad de Dios. ¿Qué relación existe entre las dos realidades? ¿El Reino de Dios o la ciudad de Dios es algo completamente sobrenatural, es exclusivamente don de Dios, o el hombre contribuye a su edificación? *Gaudium et Spes* dio esta respuesta:

¹³ *Ibid.*, 164 y 166.

¹⁴ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Promoción Humana y Salvación Cristiana*, BAC, Madrid 1998, 149.

“Aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida el reino de Dios” (n. 39) y Medellín, que entiende a la Iglesia como “animadora del orden temporal” (I, 22), agrega: “En la búsqueda de la salvación debemos evitar el dualismo que separa las tareas temporales de la santificación” (I,5), pues “en la Historia de la Salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión” (I,4). Bien, pero ¿cómo es que el hombre y en qué medida colabora en esa obra, teniendo en cuenta que su obrar está contaminado por el pecado? Por esto recuerda von Balthasar: “¿La última palabra sobre el destino del mundo y de todas las acciones realizadas en él por los hombres, no sigue siendo la de Pablo, según la cual todo lo que ha sido edificado debe pasar por el fuego del juicio que probará lo que ha sido edificado sobre el fundamento Jesucristo y lo que no? (1Cor 3,11-15)”¹⁵.

¿Presenta Medellín una idea de sociedad nueva para América Latina? ¿Representa Medellín una utopía que nunca han tenido los países latinoamericanos? ¿Cuál es el fundamento de la idea de desarrollo que tiene Medellín? ¿No está aquí su falla? Claro que afirma, retomando la *Populorum Progressio* de Pablo VI, que el verdadero desarrollo “es el paso... de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas” (Introd. 6; PP n. 20-21). ¿Pero es que la Iglesia tiene un proyecto de orden social y una política que lleve a la realización de ese tal orden social? Además, ¿en qué se fundamenta ese proyecto? Luego, ¿qué relación tendría ese proyecto con el Reino de Dios?

LA HERMENEÚTICA DE MEDELLÍN

Si tenemos en cuenta los principios hermenéuticos que rigen cualquier documento eclesial, podemos deducir claramente que Medellín remite explícitamente al Vaticano II (Cfr. Introd. 8). En efecto, los documentos de la Iglesia, por ser de la Iglesia, los interpreta ella y no las ideologías. Por tanto, no es desde la ideología marxista-comunista o desde la liberal-capitalista como puede leerse e interpretarse a Medellín. Con los documentos eclesiales ocurre lo que ocurrió con los Evangelios: los escribió la Iglesia, se escribieron en la Iglesia y se escribieron para la Iglesia. Lo mismo pasa con Medellín y leer este documento sin tener en cuenta a la Iglesia lo hace ininteligible o lo extravía. Por ejemplo, el compromiso con los pobres pertenece a la tradición de la Iglesia y es desde allí y desde las Escrituras que se entiende al pobre, no desde la idea marxista del proletariado.

Este leer un documento eclesial dentro de la Iglesia es lo que teológicamente se ha conocido como “recepción”. Por ejemplo, Medellín es acogido e interpretado en el siguiente Magisterio eclesial y en Puebla: *Octogesima Adveniens* de 1971, y el documento *Justicia en el mundo* del Sínodo de obispos de 1971 cuya concreción y realismo es una

¹⁵ BALTHASAR, H. URS VON. *Teodramática*. 4. *La Acción*, Encuentro, Madrid 1995, 453.

reminiscencia de Medellín¹⁶, como también en el informe final de la Comisión Teológica Internacional de octubre de 1976 y titulado *Promoción Humana y Salvación Cristiana*¹⁷. Explícitamente lo declara Puebla:

Volvemos a retomar, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la II Conferencia General que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres, no obstante las desviaciones e interpretaciones con que algunos desvirtuaron el espíritu de Medellín, el desconocimiento e incluso la hostilidad de otros. Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral (1134).

Claro que antes de Puebla, en 1975 lo hace la exhortación *Evangelii Nuntiandi*, cuyo número 31 reconoce los "lazos muy fuertes" que existen entre evangelización y promoción humana; el párrafo 32 alerta acerca de algunas ambigüedades. Finalmente, el número 33 ofrece las coordenadas de la verdadera "liberación", que "no puede reducirse a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural, sino que debe abarcar al hombre entero, en todas sus dimensiones, incluida su apertura al Absoluto, que es Dios". El presbítero y teólogo brasileño José Marins Terra analizaba unos quinientos documentos episcopales aparecidos entre 1968 y 1978, llegando a la conclusión de que todos los documentos tenían algunos puntos comunes, entre ellos, ya que coinciden en que "uno de los grandes logros de Medellín [había sido] situar lo social en el interior de la reflexión teológica; releer en las situaciones injustas de las estructuras y de los valores de la sociedad, una 'situación de pecado', 'un rechazo objetivo de la paz del Señor' "¹⁸.

Evidentemente no le podemos pedir a un documento del magisterio eclesial que haga teología, pero sí que tenga base teológica, y a la teología no le podemos pedir que sea una espiritualidad, pero sí que tenga apoyo espiritual, y en la Iglesia todo se fundamenta en el Misterio de Jesucristo. Pienso que Medellín no adolece de fundamentación teológica, y es lo que vamos a considerar enseguida, pero que sí aparece explícitamente poco fundamentado en el Misterio de Jesucristo. Pero, al hacer la interpretación de Medellín, como la del Vaticano II, como la de cualquier documento de la Iglesia, es necesario tener en cuenta que nada en ella tiene su centro en ideologías. Todo en la Iglesia se fundamenta en el misterio de Jesucristo, que todo lo determina en ella como lo señala la *Lumen Gentium*. Además, la Iglesia está edificada sobre la roca de la fe de Pedro que es la confesión del misterio de Jesucristo. Lo que no esté edificado en esta roca es arrasado por los vientos o los torbellinos de la historia. El cardenal Ratzinger lo pone muy de presente en la conferencia sobre la interpretación del Vaticano II a la que nos hemos referido antes.

¹⁶ Cf. DORR, DONALD. *O. c.*, 178.

¹⁷ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 147-167.

¹⁸ MARINS, JOSÉ. "Reflexión pastoral entre Medellín y Puebla", en *Medellín*, 4 (1978) 316-333.

MEDELLÍN Y EL VUELCO DE UNA TEOLOGÍA ABSTRACTA A UNA TEOLOGÍA HISTÓRICA-CONCRETA

Se dice que Medellín es un documento eminentemente pragmático que adolece de soporte teológico. La última afirmación, sin embargo, no es totalmente cierta, tanto por el hecho de que la teología que está a la base de este documento viene del Vaticano II como también por el movimiento teológico que originó y además por los principios teológicos que enuncia. Gustavo Gutiérrez anota, precisamente: "En Medellín ocurrirá algo semejante, aunque en formas más modesta, a lo que sucedió en el Concilio: buscando trazar líneas pastorales se hará una interesante y rica reflexión teológica"¹⁹. En efecto, la significación teológica de Medellín es inmensa. De hecho ofrece unas perspectivas teológicas muy valiosas. La teología debe dar respuesta a problemas muy concretos que tienen que ver con las relaciones del hombre con Dios y de las relaciones del hombre con su prójimo. Ciertamente, en Medellín, para el tratamiento del tema que afronta, se extraña la flojedad o la ausencia de realidades o ideas cristianas básicas tales como el Misterio de Jesucristo, la Cruz, que no aparece por ninguna parte, o el *eschaton*, y la Esperanza que aparecen insinuadas pero no suficientemente desarrolladas. Sin embargo, es innegable que el documento ha enriquecido enormemente al pensar teológico latinoamericano. Anotamos siete ideas que a nuestro parecer son decisivas en la teología de América Latina y que evidencian claramente que se ha dado un vuelco desde la teología metafísica, abstracta, especulativa, a la teología histórica-concreta.

En el Vaticano II confluyeron tres teologías: la neoescolástica, que redactó los documentos iniciales del Concilio; la progresista europea, representada por K. Rahner, J. B. Metz, E. Schillebeeckx y H. Küng, que adoptan las filosofías de la modernidad franco-alemana tales como Kant y Hegel; y la *Nouvelle Théologie*, bajo el liderazgo de Henri de Lubac y Urs Von Balthasar, que cuestionaba a la modernidad en nombre de la tradición católica, de la Escritura, de los Padres y del misterio del Sobrenatural. La neoescolástica, aunque lucha fuertemente en el Concilio y estuvo representada por la llamada corriente conservadora, fue finalmente rechazada y las otras dos fueron las que redactaron los documentos definitivos del Concilio. Medellín también rechazó la neoescolástica y se orientó por una teología que miraba a los hechos, no a las esencias, a la realidad histórica y práctica, no a la realidad abstracta y especulativa. Pero, puesto que Medellín se arraiga en el Vaticano II y éste tiene su base en el Misterio de Cristo que presenta el capítulo I de la *Lumen Gentium*, no podemos leer a Medellín desde ninguna ideología, pero tampoco interpretarlo a partir de una teología abstracta y metafísica o simplemente progresista o política y revolucionaria. La profundidad, el fundamento, el sentido y la orientación de los acontecimientos están en el Misterio de Jesucristo. Desde este punto de vista, Medellín tiene una teología que es necesario discernir.

¹⁹ GUTIÉRREZ, G. "La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico 'la Iglesia y los pobres'", en ALBERIGO, G. - JOSSUA, J.P. *La recepción del Vaticano II*, Madrid 1987, 229.

LA IDEA DEL SOBRENATURAL O DEL MISTERIO

El *eschaton*, como lo resalta la teología de la esperanza, el Misterio de Jesucristo, como lo pone de presente el Vaticano II en la *Lumen Gentium*, o el "sobrenatural" como lo acentúa la *Nouvelle Théologie*, es la realidad negada por la modernidad, tanto la marxista como la liberal-anglosajona, y por la modernidad franco-alemana, y que Nietzsche acoge y formula de esta manera: "Permaneced fieles a la tierra y no creáis a los que os hablan de esperanzas supraterrrestres"²⁰, o también como lo expresó Renán: "La tarea del pensamiento moderno se completará solamente cuando la creencia en el sobrenatural, en cualquier forma, sea destruida"²¹. En cuanto al marxismo-comunismo, un experto del Kremlin en asuntos religiosos decía: "El marxismo leninismo tiene sus raíces en el cristianismo, la diferencia real es que el marxismo-leninismo concibe la posibilidad de edificar el Reino de la Justicia en esta tierra"²². Ya sabemos que fracasó en el intento. Todas estas ideologías han elaborado utopías donde el futuro y la realización y plenitud del hombre y de la sociedad se colocan en este mundo. Aquí tenemos, precisamente, el punto álgido de las diferencias de ellas con la Iglesia y la razón profunda de su lucha contra ellas, porque como dice de Lubac "La idea del sobrenatural es tan esencial al cristianismo como, por ejemplo, las ideas de creación, revelación, Iglesia o sacramentos"²³. El problema toma dimensiones todavía más insospechadas, teológicamente hablando, si tenemos en cuenta la tesis de K. Löwith de que la modernidad secularizó el *eschaton* judeo-cristiano y lo convirtió en la utopía del progreso²⁴. Secularizó quiere decir que lo "inmanentizó", le amputó su dimensión sobrenatural y misteriosa y lo redujo a ser una mera empresa humana, realizada con las solas fuerzas humanas. El mismo concepto de democracia que muchos han querido afirmar como una idea perteneciente puramente a la modernidad, según Maritain, en su sentido personalista y no individualista, es una manifestación del fermento evangélico en la historia. "La democracia, dice él, debe su existencia al cristianismo". Medellín dio un vuelco desde la teología abstracta a la histórica, pero le faltó relieves el hecho de que en la historia está incorporado el Misterio de Jesucristo, que es la roca en la que se edifica la Iglesia y toda su tarea y que en esa misma historia está "el misterio de la iniquidad". En este sentido podemos decir que Medellín no es suficiente anti-moderno, algo del espíritu secularizador de la modernidad se le incrustó, pero tampoco es suficientemente histórico, porque la historia no es sólo la obra del hombre, allí hay otras realidades constitutivas y decisivas. Por eso, tanto a Medellín como a la *Gaudium et Spes* les faltó acentuar la diferencia enorme que hay entre la escatología cristiana y el

²⁰ NIETZSCHE, F. "Así habló Zaratustra", cit. por SAFRANSKI, R. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona 2001, 277.

²¹ Cit. por DE LUBAC, HENRI. *A brief Catechesis on Nature and Grace*, San Francisco 1984, 30.

²² STOURTON, EDWARD. *Absolute Truth. The Struggle for Meaning in Today's Catholic Church*, New York 2000, 113.

²³ DE LUBAC, H. O. c., 9.

²⁴ Hemos considerado el tema en: GALEANO, A. "El conflicto de la teología católica con la modernidad", en *Cuestiones Teológicas*, 82 (2007) 257-289. Cf. LOWITH, K. *Meaning in history*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1984.

progreso secular, bien sea porque el *eschaton* es un don de Dios y el progreso es una obra humana, bien sea porque esta última está contaminada por el pecado. Esto nos lo ha demostrado de forma muy trágica la historia del siglo XX, para que la teología no lo tenga en cuenta. Como dicen muchos autores, es imposible ya hacer teología sin tener en cuenta a Auschwitz.

LEER LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

En segundo lugar, Medellín se coloca en una perspectiva de leer e interpretar los hechos y los acontecimientos de la historia (Cfr. 7,13). Hace una lectura teológica de la realidad latinoamericana, leyó los signos de los tiempos, que es un mandato del Señor (cf. Introd. N. 1) y trató de encontrar la presencia de Dios en nuestra historia. Aquí da un viraje enorme en relación con la teología neoescolástica de la primera mitad del siglo XX que miraba a las esencias pero no a los hechos. Medellín se orienta por la teología histórica que busca leer en los acontecimientos la presencia y la acción de Dios: "No podemos (...) los cristianos, dejar de presentir la presencia de Dios, que quiere salvar al hombre entero, alma y cuerpo... Cristo (está) activamente presente en nuestra historia" (Introd. 5). Esta necesidad de interpretar, entender la realidad, descubrir la trama que guía los acontecimientos de la historia era clave para Jesús: "Sabéis explorar el aspecto de la tierra y del cielo, ¿cómo no sabéis interpretar, pues, los signos de los tiempos?" (Lc 12,56; Mt 16,3). O también: "La sabiduría se demuestra en los hechos" (Mt 11,19). La teología escolástica barroca decadente que se impuso en la era colonial fue una teología abstracta, evadida de los hechos históricos y absorta en un mundo de especulaciones fantásticas. Eso hizo que la teología en el mundo latinoamericano no influyera en la liberación y el desarrollo de las sociedades latinoamericanas y en el cuestionamiento del orden social que se había impuesto. En realidad, y a la postre, por permanecer muda, era una teología al servicio del mantenimiento de ese orden social colonial estático y señorial-aristocrático, basado en la ideología imperial hispana.

En mala hora, al documento se le fueron las luces. Dice que algo que era un enfoque marxista: la Iglesia "acata el juicio de la historia sobre" sus luces y sombras (Introd. 2). La Iglesia no está sometida al juicio de la historia sino al juicio del Señor y Jesucristo es el Señor y juez de la historia. Eso de la historia es una abstracción marxista que ellos pretendían conocer y dominar, como manipulaban también otra abstracción, la de pueblo, y en nombre de esa abstracción se creían dueños de la suerte de las naciones.

LIBERTAD FRENTE A LAS IDEOLOGÍAS

En tercer lugar, y a pesar de las interpretaciones sesgadas, la teología que evidencia Medellín es una al servicio de la Iglesia y del Misterio salvador y liberador de Cristo actuante en la historia de estos pueblos. Rechaza, de hecho, una teología colonizada al servicio de cualquier orden social impuesto por la ideología que sea, y que pretenda domesticar la teología. De Medellín pueden hacerse, y efectivamente se hacen, muchas lecturas: ya sea desde el punto de vista religioso, político, social, histórico, ideológico,

teológico, pastoral, espiritual, etc. Aquí hemos tratado de leerlo como acontecimiento desde el punto de vista ideológico y teológico. Ya nos hemos referido a que este acontecimiento se dio en momento álgido de la crisis de la modernidad, cuando las utopías exhalaban su último aliento. Cuando la modernidad anglosajona triunfante se imponía por todas partes después de haber aniquilado a la modernidad franco-alemana y se aprestaba para vencer definitivamente a la modernidad marxista-comunista. En América Latina esa modernidad se tragaba también la tradicional cultura barroca española que era la propia de este continente. Todas esas culturas han tenido sus utopías propias, a las que siempre la Iglesia responde con el "Reino de Dios" y el *Eschaton*, la promesa que el Señor le hace para ella y para el mundo.

La Iglesia, que estaba luchando a brazo partido con la ideología marxista-comunista, se despedía también de sus relaciones con la ideología barroca española y se enfrentaba, a su vez, con la triunfante ideología de la modernidad anglo-sajona, llamada también, según la perspectiva por donde se la mire, post-modernidad, neoliberalismo, o cultura de la globalización. Este enfrentamiento se palpa muy vivamente en Medellín, precisamente, y fue objeto, por eso exactamente, de gran equivocación por parte de la ideología marxista-comunista que pensó servirse de la Iglesia y Medellín en su lucha contra la ideología de la modernidad capitalista. El hecho de que la Iglesia se opusiera al liberalismo capitalista no significaba que se aliaba con el socialismo-marxista. La Iglesia es tentada por las ideologías, como fue tentado Jesús por el demonio, y ellas le ofrecen también "todos los reinos de este mundo" si se postra ante ellas.

RELACIONES IGLESIA-MUNDO

En cuarto lugar, Medellín, apoyándose en la *Gaudium et Spes*, se orienta por una teología que se plantea seriamente el problema de las relaciones de la Iglesia con el mundo, sobre todo con sus legítimas aspiraciones de desarrollo. El Papa Paulo VI en su Encíclica *Populorum Progressio*, declaró que existe "un vínculo íntimo entre evangelización y promoción humana". Sabemos que por lo que a "evangelización" se refiere el adelanto ha sido enorme tanto por parte del Magisterio como por parte de la teología. Pero por lo que se refiere al tema de la "promoción humana" hay todavía mucha tela que cortar. Para entender ese difícil tema de las relaciones Iglesia-mundo en Medellín vamos a apoyarnos en el principio hermeneúutico que hemos anotado: Medellín debe entenderse sobre el fondo de la *Gaudium et Spes*. En este documento, en sus números 37-38, que son de los más valiosos y profundos, se establece el Misterio de la escatología como aquel desde el cual la Iglesia entiende la obra de la promoción y desarrollo, pero no sólo eso, también desde el misterio pascual, que según la Constitución debe asumir toda la actividad temporal. Si existe una íntima relación entre la tierra que el hombre trabaja y transforma, entre la espera de un porvenir humano y la nueva tierra, la esperanza escatológica, que será la consumación, en ésta la creación entera será transformada, cuando el Misterio pascual la asuma. E. Schillebeeckx, que es quien destaca lo que acabamos de decir, agrega: "Esta declaración conciliar puede parecer insignificante, pero constituye una verdadera novedad en la Iglesia e implica consecuencias de un inmenso

alcance"²⁵. El mismo autor dice también algo que es decisivo en la consideración de todo desarrollo humano: la realidad de la muerte relativiza toda tentativa por construir la *Secular City*. O sea, no solo el *Eschaton* cuestiona todo el progreso humano, también la muerte, y de manera brutal. Por eso, el cristiano no se satisface nunca con un "orden establecido", así sea la estática y señorial sociedad colonial hispana, el progreso indefinido de la utopía de la modernidad europea, el reino de los mil años de los nazis, el paraíso del proletariado marxista o la *Secular city* del sueño americano. Como enfatiza Shillebeeckx, "un mundo verdaderamente digno del hombre no puede realizarse en esta tierra". La construcción de un mundo y una sociedad más justos en su plenitud son obra de Dios y esa plenitud no se alcanza en la inmanencia de la historia humana. Es una realidad trascendente, aunque el hombre sea colaborador con Dios y deba trabajar por hacer avanzar la sociedad humana hacia esa realidad que Dios promete. Como afirma la *Gaudium et Spes*, el trabajo del hombre sobre la tierra "prepara la materia del reino celestial" (GS 39), recordando que esa materia preparada por el hombre tiene que ser sometida "al misterio de la Cruz", que como dice la Comisión teológica Internacional, sin la Cruz "no se realiza ninguna acción verdaderamente salvadora"²⁶.

En varios documentos la Iglesia del siglo XX se ha acercado muy positivamente al mundo: la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, la Declaración *Dignitatis Humanae*, sobre la libertad religiosa y el Documento de Medellín sobre *La Iglesia en la actual Transformación en América Latina a la Luz del Concilio*, pero esto no significa que la Iglesia olvide el pecado y el misterio de la iniquidad, la Cruz, el Reino y el *Eschaton*.

LOS POBRES

Una quinta idea teológica de Medellín, muy rica de contenido y de consecuencias, es el tema de los pobres y de las pobreza²⁷. En septiembre 11 de 1962, el papa Juan XXIII había proclamado a la Iglesia como "Iglesia de los pobres" y sabemos que la idea fue retomada de manera muy decidida por Medellín, por toda la Iglesia latinoamericana y por la teología de la liberación, bajo el lema de "opción preferencial por los pobres". La Iglesia ciertamente no necesita acudir a ninguna ideología para optar por los pobres. Siempre lo ha hecho y de ello tomó nota muy clara Nietzsche: "El cristianismo, transvaloración de todos los valores arios, victoria de los valores chandales, el evangelio predicado a los pobres, a los inferiores"²⁸, y en una obra titulada expresivamente *El Anticristo*, declara: "Al cristianismo no se le debe adornar ni engalanar: él ha hecho una guerra a muerte a ese tipo superior de hombre (...) el hombre fuerte considerado como hombre típicamente reprobable, como 'hombre réprobo' ". El cristianismo "ha tomado partido por todo lo débil, bajo, malogrado, ha hecho un ideal de la contradicción a los

²⁵ SCHILLEBEECKX, E. *Fe cristiana y espera temporal*, en A.A.V.V. *La Iglesia en el mundo actual*, Bilbao, 1968, 134.

²⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *o. c.*, p. 159.

²⁷ Cf. DORR DONAL. *O. c.*

²⁸ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid 1993, 75.

instintos de conservación de la vida fuerte"²⁹. Lo que para Nietzsche es despreciable, para la Iglesia es valioso.

Pero la Iglesia mira a los pobres desde el Misterio de Jesucristo, más aún, mira en el pobre a Jesucristo, porque según los Evangelios el pobre es como un sacramento de Cristo. Medellín tiene un capítulo sobre la pobreza, la cual fundamenta en el Misterio de Cristo. Es el número 14, en el que distingue claramente: 1) la pobreza como carencia de los bienes de este mundo que es un mal; 2) la pobreza llamada evangélica o espiritual, que es "la actitud de apertura a Dios, la disponibilidad de quien todo lo espera del Señor" (14,4); y 3) "la pobreza como compromiso, que asume (...) la condición de los necesitados (14,4). Para combatir la primera, los obispos de América Latina quieren que nuestra Iglesia "sea evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos, testigo del valor de los bienes del Reino y humilde servidora de todos los hombres de nuestros pueblos" (14,8).

ESTRUCTURAS DE PECADO

La realidad de pobreza nos abre a un sexto tema teológico clave de Medellín: el *pecado estructural*, una concepción nueva, en muchos aspectos, en la doctrina social de la Iglesia y que atraviesa prácticamente todos los documentos de Medellín. Desde el comienzo se denuncian "las estructuras opresoras" (Introd. 6), y se afirma que la situación de América Latina se caracteriza por verdaderos pecados que cristalizan "en las estructuras injustas" (1,2), para más adelante agregar que la misma injusticia se traduce en "violencia institucionalizada" (2,16) y que la educación debe cuidarse de incorporar a los marginados en las estructuras culturales existentes "que también pueden ser opresoras" (4,3). A partir de entonces, el término "estructuras de pecado" se convierte en un neologismo incorporado a la Doctrina Social de la Iglesia, que el mismo Catecismo Católico explica así: "Las "estructuras de pecado" son expresión y efecto de los pecados personales. Inducen a sus víctimas a cometer a su vez el mal. En un sentido analógico constituye un "pecado social" (n. 1869), que es como lo denomina el documento sobre la Reconciliación y la Penitencia (n.16) de 1985. Mucho antes del Catecismo, el propio Juan Pablo II en su Carta Encíclica para el vigésimo aniversario de la *Populorum Progressio*, o sea la *Sollicitudo Rei Socialis* dice de manera muy reveladora: "la naturaleza real del mal al que nos enfrentamos en la cuestión del desarrollo de los pueblos es un mal moral, fruto de muchos pecados que llevan a "estructuras de pecado" (SRS 37). Posteriormente, en 1991, al conmemorar los cien años de la *Rerum Novarum*, habla de que el ambiente humano puede "crear estructuras concretas de pecado", en las que muchos son oprimidos y agrega algo que está muy en la línea de Medellín: "Demoler tales estructuras y sustituirlas con formas más auténticas de convivencia es un cometido que exige valentía y paciencia" (CA 38). El término sigue siendo usado, no sólo por el Magisterio pontificio sino también por muchos magisterios episcopales del mundo. Anotamos un solo ejemplo. El Directorio Nacional Catequético para los católicos de

²⁹ NIETZSCHE, F. *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid 1993, 29-30.

los Estados Unidos, de 1979, da una explicación muy pertinente: el pecado social o "el efecto del pecado personal en la sociedad, lleva a crear en esa misma sociedad estructuras de pecado. Porque 'el pecado social' es la expresión del pecado personal, personas individuales son las responsables de las malas consecuencias de injusticias sociales sistemáticas y se debe trabajar con otros para cambiar esas estructuras y sistemas que causan mal" (NDC n. 43d).

EL RECHAZO DE LA FATALIDAD

Derivada de esta afirmación está una séptima idea teológica que es de importancia medular en la teología: la situación de injusticia y de pobreza no viene de Dios, no es tampoco una fatalidad histórica. Esta idea diferencia radicalmente la concepción cristiana de la historia de la concepción marxista. Para ésta había una fatalidad histórica que los llevaría al triunfo, para el cristianismo la historia es un drama en el que se debaten el amor de Dios y la respuesta libre del hombre. Si la pobreza no viene de Dios es porque viene del hombre y si no es fatalidad histórica, puede también ser superada históricamente mediante cambios políticos y económicos. Si viene del hombre es porque el hombre es pecador y como pecador crea estructuras de pecado. Así que la Conferencia se coloca en una actitud muy activa: "No basta reflexionar (...) es menester obrar. No ha dejado de ser esta la hora de la palabra, pero se ha tornado, con dramática urgencia, en la hora de la acción" (Introd. 3). Ahora bien, ¿cuál es esa acción propia de la Iglesia? Una respuesta que se da es: "Nuestra misión pastoral es esencialmente un servicio de inspiración y de educación de las conciencias de los creyentes" (I,1). Esto por lo que se refiere a los obispos, pero ¿y al laicado? En el texto referente a los laicos, el documento afirma algo que tomaron muy en serio varios movimientos latinoamericanos: la "compleja realidad sitúa históricamente a los laicos latinoamericanos ante el desafío de un compromiso liberador y humanizante" (10,2). Para la Conferencia "Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte" (14,2), y lo que se pide y se quiere es "liberación, desarrollo y justicia social" (10,2). ¿Esta liberación no podría realizarse por medio de la revolución? Apoyándose en la *Populorum Progressio*, se afirma que "la insurrección revolucionaria puede ser legítima" en algunos casos, reconoce que "es cierto que la violencia o "revolución armada" generalmente engendra nuevas injusticias" y que es difícil "construir un régimen de justicia y de libertad partiendo de un proceso de violencia" (II,19). El hecho histórico es que, cuando por la revolución se destruyen las estructuras de pecado opresoras, se han creado otras, también de pecado. Al menos eso fue lo que ocurrió con el comunismo en los países soviéticos. Entonces ¿cómo superar la injusticia y la pobreza, cómo destruir las estructuras de pecado y crear otras humanas y justas?

No podemos desconocer que el progreso humano tiene una profunda ambivalencia demostrada en los hechos de la historia y advertida por la *Gaudium et Spes*: "El progreso altamente beneficioso para el hombre también encierra, sin embargo, gran tentación" (GS 37). Si el cristianismo no tiene ninguna utopía intraterrena, si "no tiene aquí ciudad permanente sino que busca la futura... asentada sobre cimientos, cuyo

arquitecto y constructor es Dios" (Heb 13,14 y 11,10), si él depende del *eschaton* que es don de Dios, si el pecado es constitutivo de los proyectos humanos por construir la ciudad terrena, si todas las utopías del siglo XX han fracasado sobre cementerios de cadáveres esparcidos por el mundo entero, ¿cómo puede la Iglesia creer y colaborar en la promoción humana y en la construcción de una sociedad humana justa? Si Europa, la sociedad más desarrollada del mundo y que creó la utopía del progreso, originó dos guerras mundiales donde murieron cerca de 100 millones de seres humanos y a eso agregó los campos de concentración más degradantes y crueles que ha visto la humanidad, ¿puede esperarse o puede creerse en el solo progreso humano? O como se lo plantea G. Weigel: "¿Por qué un siglo que empezó con predicciones de mucha confianza sobre la madurez de la humanidad llegando a nuevas alturas de realizaciones civilizadas produjo en Europa, en cuatro décadas, dos guerras mundiales, tres sistemas totalitarios, una guerra fría que amenazaba con una catástrofe global, océanos de sangre, montañas de cadáveres, Auschwitz y el Gulag?"³⁰. Cabe recordar aquí a Pascal que acepta "la necesidad de un orden político como un mal necesario, y no cree que ningún orden sea justo –excepto en un sentido perverso–; como parte del reino de la naturaleza, la política es incurablemente corrupta y no hay ninguna perspectiva de mejorar en asuntos políticos"³¹. Resulta muy difícil creer en el progreso humano cuando a una inmensa pobreza e injusticia económica de América Latina, Europa ha contrapuesto una inmensa pobreza y miseria moral. ¿Dónde está y en qué consiste el progreso social? A las utopías, realidades inmanentes, la Iglesia opone el *eschaton*, pero el depender del *eschaton* ¿le impide tener un proyecto de sociedad y promoverlo? ¿Qué relación existe entre la promoción humana y el cumplimiento escatológico? ¿O es que la tarea de la Iglesia es ser, meramente, animadora del orden temporal y de una sociedad justa? Medellín, pues, aportó mucho y dio orientaciones decisivas para la Iglesia de América Latina, pero también dejó muchas preguntas sin respuesta y planteó otras que "deberán ser objeto de búsqueda y de nuevos análisis" y que constituyen "sin ninguna duda, una de las tareas principales de la teología actual", como dice la Comisión Teológica Internacional³².

³⁰ WEIGEL, G. *The Cube and the Cathedral. Europe, America, and Politics Without God*, New York 2005, 23.

³¹ KOLAKOWSKI, L. *Dios no nos debe nada*, Herder, Barcelona 1966, 215-216.

³² COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *o. c.*, 162.