

---

# Aproximaciones al Método y al Análisis Teológico de la Realidad

---

Alberto Parra, S.J.\*

---

“La acción pastoral planificada deberá realizarse en un proceso de participación de las comunidades y personas interesadas, EDUCANDOLAS EN LA METODOLOGIA DEL ANALISIS DE LA REALIDAD A PARTIR DEL EVANGELIO” (Puebla 1307).

## I. APROXIMACIONES AL METODO TEOLOGICO DE ANALISIS DE LA REALIDAD

### 1. La libertad de Métodos teológicos

En la casi bimilenaria historia del cristianismo han sido múltiples los sistemas empleados para la comprensión, reflexión y expresión coherente del hacer y del saber cristiano. Esa multiplicidad ha obedecido:

1) al pluralismo de las experiencias históricas del hombre y de las comunidades cristianas situadas en diversas épocas y coyunturas; 2) a la ineludible contingencia humana, incapaz de expresiones definitivas y de experiencias totalizantes; 3) a la trascendencia del misterio cristiano no susceptible de ser descrito, experimentado y totalizado en un sistema único y de una vez para siempre.

Surge por eso el pluralismo de las interpretaciones históricas de la re-

---

\* Doctor en Teología, Universidad de Strasburgo; Profesor en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

velación y de la fe; el pluralismo de métodos de análisis y de sistematización; es decir, el pluralismo teológico con el que constantemente se enriquece el patrimonio cristiano. Así, la historia del hacer cristiano va interrelacionada con la historia del saber y del formular cristianos.

La Iglesia no impone como exclusivo ni obligante un método, un tipo único de análisis, un esquema o una sistematización teológica, porque eso sería contradecir la historicidad de las comunidades cristianas, así como implicaría el desconocimiento del derecho y del deber de que cada generación apropie, interprete y viva el cristianismo desde su propia situacionalidad, en su cultura peculiar, en las categorías antropológicas y sociales propias. Hoy la renovada conciencia de la historicidad y de la concreción hace surgir con ímpetu el proceso de inculturación del cristianismo tanto en la expresión teológica, como en la celebración sacramental, como en la acción pastoral.

Existe sí una expresión simbólica o formulación de comunes y fundamentales experiencias cristianas. Son los símbolos comunes de la fe. A ellos está referido el cristiano en modo obligatorio y vinculante, por su libre pertenencia a la comunidad eclesial.

Se hace entonces posible vivir la unidad de la fe en la pluralidad de la reflexión, de la expresión, de la celebración y de la acción cristiana.

## 2. Los Métodos Teológicos: Identidad y Complementariedad

El momento actual es rico en tendencias, perspectivas o corrientes que se esfuerzan por reflexionar y actuar históricamente al cristianismo en base a diversos principios y métodos. Señalamos aquí las más destacadas.

La llamada "teología kerygmática" se fundamenta en el *principio* de que Dios se ha revelado en y por la palabra, o cuando menos que la palabra contiene y proclama la revelación de Dios; por ello se instituye un *método* de análisis de la palabra en varias perspectivas (semántica, gramatical, estructural, crítica de la historia de las tradiciones y de las formas que conformaron el texto escrito, redaccional, etc.). La *realidad* con la que se trabaja es con la palabra escrita en la literatura inspirada de los dos Testamentos y demás documentos literarios eclesiales. El *interés* o finalidad que se persigue es desentrañar el sentido que los autores quisieron consignar en los textos como camino para llegar al contenido de la revelación en la palabra y de la enseñanza eclesial por la palabra.

Las conocidas "teologías de corte social" (de la secularización, de la muerte de Dios, política, de la liberación, etc.) se fundamentan preferentemente en el *principio* de que la revelación, la fe, el cristianismo han de tener una eficacia secular como emancipación o liberación real de las personas de sus condiciones inhumanas o infrahumanas de vida. De ahí que como *método* instauran un proceso de reflexión teo-

lógica desde la praxis concreta de liberación social, política, económica y cultural. La *realidad* con la que se opera es la estructura social inhumana o infrahumana para repudiarla, mejorarla o sustituirla según las exigencias de justicia y fraternidad que brotan del evangelio. El *interés* o finalidad que se persigue es la emancipación o liberación real de hombres concretos y de comunidades reales.

La "teología histórico-hermenéutica" se apoya en el *principio* básico de que la revelación de Dios se da en y por la historia de los hombres responsables y libres; y que esa revelación acaece en hechos históricos interpretados luego por la palabra (Dei Verbum 2). De ahí que establezca un *método* hermenéutico-histórico para la interpretación de la historia de ayer y de hoy como historia de salvación y de revelación a la luz de la palabra. La *realidad* con la que se trabaja es la historia real, concreta, situada, de personas y de comunidades, acontecimientos que se constituyen en signos anunciadores y comunicadores de los designios de Dios en la historia. El *interés* o finalidad que se persigue es el sentido como razonabilidad de la historia en cuanto digna de ser vivida y de ser hecha en una praxis de transformación que depende de Dios y del hombre.

Pero es claro que aquello que constituye la especificidad de cada perspectiva y de cada método implica también sus propias limitaciones. En efecto:

La teología de corte kerygmático que hasta hace poco fue actor soli-

tario en el escenario teológico universal ha sido dura y quizás excesivamente criticada de reducirlo todo al estatuto de una racionalidad exegética, a una desorbitada identificación de la revelación con el texto, a una deshistorización de la palabra, a una declaración teórica de sentidos con escasa repercusión en la vida concreta de los hombres; y hasta sería posible que su talante empírico-exegético haya contribuido en no poco a un positivismo teológico que mira con éxtasis el pasado de la salvación y de la revelación como si allí y sólo allí todo estuviera dicho, resuelto y realizado; positivismo que conduce inevitablemente al dogmatismo textual y tiende a hacer del cristianismo una religión de libro, de archivo, de exégesis para derivar doctrinas a las que el hombre se acomoda. Una desfasada racionalidad exegética prepararía buenos peritos en semántica bíblica y en gramática dogmática, pero no precisamente agentes de transformación y de cambio.

A su vez, la teología de corte social cuyo desarrollo se enmarca en las situaciones dramáticas del "tercer mundo" ha sido criticada no sin dureza y sin injusticia de desorbitar el estatuto epistemológico propio de la teología en aras de la epistemología de las ciencias sociales, y de ofrecer una simbiosis de lo teológico con lo sociológico que ya no podría hablarse de correlación sino de supeditación casi omnímoda de la teología a la ciencia social; el interés programático de la praxis de liberación socio-económica y político-cultural recortaría o ensombrecería el panorama de lo trascendente y otras densas zonas de libera-

ción; ello podría conducir a una no aceptable identificación entre praxis de fe y praxis de liberación y a un posible ensombrecimiento de otras praxis eclesiales. El constitutivo programático de la praxis de liberación llevaría por necesidad implícitas muchas opciones de orden político, ideológico y estratégico que no podrían ser impuestas por la revelación como revelación, ni por la fe como fe, ni menos aún por la teología como teología. Esto último explicaría que las instituciones de teología difícilmente puedan montar sus currículos académicos en los parámetros de la teología social sin atropellar por eso mismo las libres opciones políticas, ideológicas y estratégicas de las personas y de los grupos.

Por su parte, la teología de corte hermenéutico recibe la crítica de no salir todavía de los simples confines a los que la redujo la hermenéutica textual; de contentarse todavía con el simple rescate, remodelización o actualización del sentido de verdades, definiciones y tradiciones que acusan hoy un gran sinsentido histórico. La hermenéutica pecaría de utópica al proponer un sentido de la historia operativo y transformante, quedándose ella misma al margen de las concreciones y realizaciones, de las angustias y aspiraciones de hombres con rostro y corazón concretos. Así, la hermenéutica por más de que se definiera a sí misma como crítica y operativa, existencial y transformadora de la historia en el horizonte de lo revelado, difícilmente podría ser una teología diversa a la noética y abstracta que hoy se revela tan sobradamente insuficiente.

Por lo demás, el no reconocer los límites inherentes a cada perspectiva y a cada método da por resultado el endurecimiento intransigente, las radicales exclusiones de lo otro, la polémica agria, el integrismo defensivo y las temerarias justificaciones de la persecución contra personas y comunidades en nombre de la verdadera doctrina.

Los partidarios a ultranza de la kerygmática han juzgado poco menos que sacrílego el inficcionar la palabra de Dios de las sagradas escrituras y de la dogmática eclesial con las situaciones de opresión, de miseria y de subdesarrollo del "tercer mundo". Como si la palabra de Dios contemplara semejantes concreciones! La lectura situacional de los textos desde el cautiverio o desde la opresión o desde la dependencia o desde el avasallamiento o desde la depauperización no serían sino simples formas de manipular y de malinterpretar los textos y aquello que el autor quiso decir. Desde esta esquina se lanza también una invectiva a las corrientes de hermenéutica teológica de la historia bajo el supuesto de que Dios habló en la historia de Israel y de Jesús pero que definitivamente enmudeció, y que la historia subsiguiente de los pueblos es poco menos que irrelevante para la historia de la revelación e incluso de la salvación. Revelación y salvación estarían formalmente condensadas en la historia primordial de Israel y de Jesús, que vendrían a ser simples arquetipos de una historia actual vacía de contenidos; a los arquetipos bíblicos y dogmáticos habría que mirarlos pero no tocarlos como se hace con las piezas de un museo o, en el me-

jor de los casos, se podría actualizarlos bajo una condición: ne varientur!

Desde el ángulo de la "teología social" se ha enrostrado a la kerygmática el pretender reducir el "dabar Yahweh" a una concepción griega de la palabra como enunciado, sin las connotaciones de eficacia histórica y de verdad verificable en la acción concreta antes que en la idea abstracta; lo cual habría producido ya no la primacía de la ortodoxia verbal sobre la ortopraxis cristiana, sino también la suplantación de la segunda por la primera; la reacción contraria llevó a desplazar la palabra hacia un segundo o un tercer lugar en el proceso de reflexión teológica. Desde este mismo ángulo, la teología hermenéutica ha sido tildada de no comprometida, de anclada en los reductos de la racionalidad exegetica, de hacer el juego al sistema y al status quo social y eclesial por su pretensión de reconquistar sentidos perdidos y remodelar cuanto el dinamismo de la historia ha envejecido y desgastado; no siempre se tiene la certeza de que los críticos de la hermenéutica hayan podido distinguir la vieja hermenéutica simplemente textual y la nueva hermenéutica histórico-crítica para la interpretación operativa del presente de la revelación y de la salvación.

La perspectiva histórico-hermenéutica, por su parte, ha polemizado y ha subrayado lo proclive de la kerygmática a propiciar un positivismo histórico reprochable y un consiguiente dogmatismo textual de la escritura y demás documentos eclesiales; pero es posible que se

oscurezca, entonces, que la historia de Israel y de Jesús y la interpretación inspirada que de los hechos ofrece la escritura son momento singular, privilegiado, fundamental y clave en la historia de la revelación y salvación, y que por ello la historia de la revelación y de la salvación no es simplemente homogénea e igualmente densa, sino que tiene un punto climax y un momento constitutivo de referencia y de verificabilidad al que se tiene acceso por la exégesis cuidadosa y paciente de la escritura. La homogeneidad absoluta de la historia y el desenvolvimiento histórico como totalidad de revelación del Espíritu (Absoluto), con la consiguiente imposibilidad de momentos privilegiados de la historia y de anticipaciones escatológicas de la misma, es concepción hegeliana de la que tiene que precaverse la hermenéutica teológica de la historia como reveladora y como salvífica. Por lo demás, sensible hasta el exceso a todo desorbitamiento del estatuto peculiar de la teología hacia las regiones de lo puramente empírico y sociológico, la perspectiva hermenéutica ha engrosado el número de las sirenas que precaven contra los escollos de las corrientes de la liberación.

Pero pasados los momentos de dolorosa fricción, habrá que reconocer y propiciar la complementariedad —no identificación— de las varias perspectivas, métodos e intereses de hacer teología. Podrá, entonces, justificarse la opción por una perspectiva y por un método, sin exclusión ni excomunión de otras posibilidades y de otros métodos. Cómo podría, en efecto, la

teología de corte social prescindir de la kerygmática o de la hermenéutica? Y cómo podría la hermenéutica prescindir de las perspectivas sociales y kerygmáticas? Cómo podría la kerygmática prescindir de la hermenéutica de la historia de aquí y de ahora o prescindir de la función emancipadora de situaciones que la santa palabra de Dios y la dogmática eclesial no pueden legitimar ni encubrir?

La imprescindible relacionalidad de las varias perspectivas conduce a desbaratar la trampa que posiblemente encierran las expresiones "teología kerygmática", "teología social", "teología hermenéutico-histórica", como si se tratara de tres "teologías" independientes y excluyentes y no de tres funciones diferentes de la misma y única teología. Por su función hermenéutica la teología interpreta la historia toda del pasado y del presente abierta hacia el futuro, en el horizonte de lo revelado y de lo salvífico si es que Dios se revela verdaderamente en la historia. Por su función kerygmática la teología interpreta la historia de Israel y sobre todo la historia de Jesús en quien la historia como reveladora y salvífica tiene su punto climax, su modelo, norma y criterio de inteligibilidad para una praxis. Por su función social la teología interpreta particularmente la estructura del engranaje social para liberarlo, humanizarlo, cristianizarlo por una acción cristiana liberadora y transformante.

Si se pregunta por el denominador común a todas las tres funciones de la teología nadie dudará en situarlo en la liberación integral del

hombre en su historia y en sus particulares estructuras sociales en cuanto inteligibles y dignos de ser hechos y de ser vividos en el horizonte de la revelación y de la fe.

Deberemos, pues, reconocer a la par el carácter profundamente hermenéutico y liberador de la función kerygmática, la índole hermenéutica de la función social como praxis de interpretación liberadora a la luz de la kerygmática, y el ser profundamente kerygmático y social de la hermenéutica de la historia que por su espectro mucho más amplio cobija por igual a la función kerygmática y a la función social liberadora en las concreciones de lo político, social, económico y cultural. Quizás por ello mismo la opción por la hermenéutica es más ecléctica, más mesurada y equilibrada. Porque, en efecto, si la teología encuentra su natural articulación entre las ciencias humanas hermenéutico-críticas no es sino porque interpreta el acontecer de nuestra historia y peculiarmente lo social, lo político-económico y cultural en el horizonte de la palabra revelada y creída, así como interpreta la palabra en la situación y desde la situación concreta de la actual historia de salvación.

Con todos los sentidos declarados, el método de análisis de la realidad es para nosotros el método propio de una hermenéutica de la historia de aquí y de ahora en el horizonte de la revelación y de la fe desde y para una praxis de liberación integral.

### 3. Condiciones de Posibilidad para una Interpretación Teológica de la Historia

El dato fundamental que permite un replanteamiento de la labor teológica en términos de interpretación o hermenéutica de la historia es el hecho de que Dios se revela en la historia y por la historia. A este propósito y para cabal comprensión de estos enunciados es significativa la obra de Pannenberg-Rendtorff-Wilckens "La Revelación como Historia" (Ediciones Sígueme, Salamanca 1977). Porque Dios se revela en la historia, aquéllo que llega hasta nosotros en las páginas de la escritura no es un acervo de conocimientos, un código moral o un cuerpo doctrinal, sino una historia: la historia del Pueblo de Israel interpretada en su dimensión salvífica y reveladora; y, sobretodo, la historia de Jesús interpretada, igualmente, en su dimensión salvífica y reveladora. En esa historia y por esa historia Dios salva y salvando se revela. La subsiguiente historia de salvación es también vehículo de divina revelación.

Los lineamientos de una teología de la historia no son invento de última hora o moda teológica. Los santos padres de la antigüedad cristiana, antes de que la escritura comenzara a ser empleada como instrumento apologético o autoridad externa para sustentar tesis filosóficas, fueron insignes en la comprensión de la escritura como historia de salvación y de revelación, y en la interpretación de la historia como salvífica y reveladora dentro de una dinámica de analogía de experiencias históricas en las

que Dios insinúa su acción y su presencia salvífico-reveladora.

El carácter profundamente histórico de la revelación y de la salvación fue oscurecido por las perspectivas a-históricas de la teología doctrinal, filosófica, gnoseológica. Ha sido mérito de la teología tanto católica como protestante de este siglo reencontrar la veta histórica de los orígenes, conformación y vivencia actual del cristianismo en nuevas e inéditas experiencias históricas del hombre de hoy.

A partir de una revelación y salvación insertas en la historia, es posible instituir una teología de la historia, esto es, una interpretación de la historia desde el ángulo particular de la relación del hombre con Dios en Jesucristo o, si se prefiere, una interpretación del destino del mundo y de la humanidad a la luz de la revelación cristiana. Tal teología procurará discernir el sentido, la coherencia y la unidad de la historia (es decir, su carácter inteligible) a través de acontecimientos reales considerados como portadores de la revelación y de la salvación de Dios. En esta corriente de teología de la historia hay que situar sin duda al Concilio Vaticano II.

Ahora bien: bajo qué condiciones es posible una hermenéutica teológica de la historia? La pregunta por la posibilidad de una teología de la historia es pregunta por la posibilidad tanto de *hacer* como de *comprender* la historia como realización de un proyecto cristiano en el tiempo presente hasta el último día en conjunción de analogía con

el pasado histórico de la revelación y de la salvación.

Respondiendo en forma negativa a la pregunta formulada, creemos que la teología de la historia quedaría imposibilitada en primer lugar en el caso de una inadecuada concepción de la historia, a saber:

1) En el caso de un *providencialismo falso* que conciba al hombre y a la historia en las manos de una providencia tal que quite al hombre su responsabilidad en el destino del mundo y de la sociedad. El providencialismo exagerado ha calado hondo en la conciencia de gran número de cristianos de todas partes, especialmente de los sectores económicamente pobres y dependientes; ello da por resultado un gran inmovilismo ante la historia, una gran conformidad con el statu quo, una gran dosis de resignación que opera como opio del pueblo: "Ante los desafíos históricos que enfrentan nuestros pueblos encontramos entre los cristianos dos tipos de reacciones extremas: la de los pasivistas que creen no poder o no deber intervenir, esperando que Dios solo actúe y libere" (Puebla 275). "No se puede desconocer en América Latina la erupción del alma religiosa primitiva a la que se liga una visión de la persona como prisionera de las formas mágicas de ver el mundo y actuar sobre él. El hombre no es dueño de sí mismo sino víctima de fuerzas ocultas. En esta visión determinista no le cabe otra actitud sino colaborar con esas fuerzas o anonadarse ante ellas (. . .) No pocos cristianos al ignorar la autonomía propia de la naturaleza y de la historia, continúan creyendo

que todo lo que acontece es determinado e impuesto por Dios" (Puebla 308).

2) En el caso de un *teleologismo* que conciba al mundo y a la historia como ineludiblemente enderezados a un fin (télós) ya de antemano dado, impuesto, ineludible. En esta perspectiva el hombre no tendría para qué señalarse metas de superación y de cambio sino conformarse a los planes diseñados por dioses que mueven los hilos de la marioneta humana. El fatalismo histórico (la moira) es la consecuencia inmediata de esta postura cuyos orígenes habrá que buscar en la concepción griega de la historia.

3) En el caso de una *visión apocalíptica* de la historia que afirma el "fin del mundo" como catástrofe, aniquilamiento o destrucción; con la consiguiente sustitución de este mundo y de esta historia por algo radicalmente diferente e inconexo con el mundo presente de nuestra experiencia y de nuestro afán. Es claro que en estas visiones apocalípticas la ascesis cristiana se enrumba por el desprecio del mundo y de la historia y el hombre se constituye en el gran desprogramado social, político, económico. No vale la pena tomar en serio un mundo y una historia ya desde ahora declarados en bancarrota.

4) En el caso de un *positivismo histórico* que condene al hombre a la única posibilidad de repetir modelos fijos, normativos, repetitivos, conformativos a la historia del pasado. Aquí juega papel decisivo el concepto de historia que se tenga, puesto que todavía para muchos la

historia es simple narración o, cuando más, filosofía de acontecimientos pasados (memoria rerum gestarum). Hoy, en cambio, otra es la noción de historia que se maneja cuando se afirma, por ejemplo que "del modo más urgente la Iglesia debería ser el lugar donde se forman hombres capaces de hacer la historia y de impulsar eficazmente la historia de nuestros pueblos hacia el reino" (Puebla 274; ver 279).

5) En el caso de un *idealismo histórico* que conciba la historia como producto de abstracción, de contemplación, de sistematización del pensar y del saber; antes que como producto de una praxis histórica de transformación y de cambio, de acción, de operatividad; "América Latina necesita hombres capaces de forjar la historia según la "praxis" de Jesús, entendida como la hemos precisado a partir de la teología bíblica de la historia. El continente necesita hombres conscientes de que Dios los llama a actuar en alianza con El" (Puebla 279).

6) En el caso de un *materialismo histórico* en el que se acentúa convenientemente la praxis histórica de transformación y de cambio, pero se concibe la historia como el resultado simple y llano de las fuerzas de producción. Esta visión por su determinismo económico lleva implícito un cierto teologismo fixista que hace del hombre una víctima inexorable de las leyes socio-económicas.

7) En el caso de una *dialéctica de la historia* de tal forma entendida que niegue o que oscurezca los nexos de relación analógica entre el

pasado y el presente, y entre el presente y el futuro. La teología de la historia recibe guía inspirada y normativa de la historia bíblica en general y particularmente del acontecimiento fundamental de Cristo, centro de la historia de salvación y de revelación. La teología de la historia entra en conexión con el pasado salvífico, así como con el destino futuro del mundo y de la historia. La inteligibilidad de la historia por el acontecimiento de Cristo se ve, evidentemente, imposibilitada por una dialéctica tal que afirme la equivocidad plena en las etapas históricas, y no la conexión analógica de las mismas.

Todas estas concepciones inadecuadas de la historia es claro que imposibilitan la hermenéutica teológica de la historia. Pero además, condición de posibilidad para instituir una interpretación teológica de la historia es que haya lugar para lo teológico en lo histórico. Es decir, no podrá haber teología de la historia allí donde no se pueda preguntar a lo histórico por lo teológico:

1) En el caso de una historia radicalmente *secular* donde lo religioso fuera apenas conciencia falsa, quimera, poesía, o proyección psicológica de las ansias insatisfechas del hombre. La justa autonomía de la historia y del mundo, de las ciencias, artes y oficios, sin teocracias ni clericalismos, no solo es reconocida sino propiciada por la misma Iglesia contemporánea (cfr. Gaudium et Spes 36; Evangelii Nuntiandi 55; Puebla 434, etc.). Otro, en cambio, es el juicio que merecen las corrientes de secularismo histó-

rico: "En su esencia, el secularismo separa y opone al hombre con respecto a Dios; concibe la construcción de la historia como responsabilidad exclusiva del hombre, considerado en su mera inmanencia. Es una concepción del mundo según la cual el mundo se explica por sí mismo sin que sea necesario recurrir a Dios: Dios resultaría superfluo y hasta un obstáculo" (Evangelii Nuntiandi 55; cfr. Puebla 435). La historia no sería susceptible de pregunta teológica alguna ni de ser teológicamente interpretada y vivida.

#### 4. Riesgos de la Interpretación Teológica de la Historia

##### 4.1. *La inevitable inclusión del intérprete en la interpretación textual e histórica*

La hermenéutica puramente textual o exégesis antigua tuvo como única preocupación desentrañar el significado filosófico y gramatical de los textos, casi por completo de espaldas a las situaciones históricas desde las cuales se interpreta. De allí las pretensiones de validez universal: el mismo sentido para Europa, para Africa o para América Latina. Hubo quienes afirmaron la rotunda imposibilidad de una hermenéutica textual de San Pablo o de San Lucas para América Latina.

Hoy en cambio va siendo corriente la conjunción necesaria entre hermenéutica textual y hermenéutica de la historia que se vive y que se hace. Ello da por resultado una lectura situada y situacional de los textos de forma que ofrezcan sentido,

es decir, correlación con las situaciones, ilusiones, angustias y necesidades de personas reales. Si esa correlación no pudiera establecerse y no ya a un simple nivel "piadoso" o extrínsecista sino hondamente teológico y científico, la hermenéutica textual no pasaría de ser una información arqueológica, filológica, semántica, gramatical.

Esta conjunción de texto y situación histórica real se hace en base a principios tales como estos:

1) El yo que interpreta no es un ser abstracto, aséptico, que puede prescindir de sí mismo en el momento de interpretar para buscar un sentido textual "en sí". El yo que interpreta interroga a los textos desde su mismidad, es decir, desde su situación y su historicidad.

2) El yo que interpreta es parte fundamental de la interpretación misma. El intérprete es elemento interno de la interpretación. De ahí que cada intérprete deja la impronta de sí mismo, de sus ilusiones, inclinaciones y fracasos en cada una de las interpretaciones que hace. Es que interpretar es básicamente percibirse y comprenderse a sí mismo con relación al momento histórico y al texto interpretados. Nadie pudiera hacer un análisis de la realidad saliéndose él mismo de la realidad.

3) Los textos del pasado eclesial no pudieron ciertamente prever las circunstancias históricas y las situaciones particulares de los intérpretes en el decurso de la historia subsiguiente. Pero si el texto no es apto para establecer la analogía de

proporcionalidad o de correlación cierta con las circunstancias particulares del intérprete situado, ello significaría que el texto no es hermenéuticamente renovable ni apto para transmitir mensaje actual alguno, sino sólo datos del pasado remoto con el único interés de saber cómo fueron las cosas "*in illo tempore*"!

4) Los textos del pasado, especialmente de la escritura, tienen sentido en cuanto coadyuvan a percibir el presente de salvación y en cuanto ofrecen un puente de correlación con la historia de salvación que acontece hoy, aquí, ahora. Si el evangelio de Marcos o los textos de Pablo no pueden ser hermenéuticamente correlacionados con la problemática conflictual de América Latina, con sus ansias, esperanzas, logros y fracasos, significaría que la escritura nada tiene que decirnos y que es artefacto de museo y pieza de archivo.

5) Las relecturas del evangelio, como lo advirtió Juan Pablo II en el discurso inaugural de Puebla (I,4) están expuestas a los riesgos de teorización, inadecuación, reducción e incluso de manipulación por parte de quien lo interpreta desde una situación dada. Sin embargo, el evangelio tiene que entrar en conjunción con las categorías antropológicas y sociales de cada época y de cada cultura como lo enseñó Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* (63). La historia de la hermenéutica cristiana es historia de las relecturas circunstanciales del evangelio referido a la existencia histórica de intérpretes concretos. El excesivo

temor de algunos por las relecturas desde la situación histórica puede conducir a la parálisis en la interpretación cristiana que sea significativa y con sentido para aquí y para ahora. Por lo demás, si el evangelio ha sido interpretado, leído y releído desde Oriente y desde Europa no se ve la razón por la que no haya de ser leído y releído desde la peculiar situación de América Latina.

#### 4.2. *La inevitable inclusión del interés en la interpretación*

Está por demostrarse si la ya proverbial "ruptura epistemológica" que se atribuye a Marx porque toma distancia de las teorías del conocimiento puramente idealista, no marca un notable punto de enlace con el "conocer" de tipo bíblico: concreto, experimental, práxico, no sólo conceptual sino operacional, eficazmente relacionado con la acción tanto en su punto de partida como en el de llegada. Desde este ángulo de la ruptura epistemológica un autor como Habermas (cfr. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1968) ha puesto de manifiesto interesantes núcleos de innegable valor:

1) La *praxis* de tipo instrumental, o de tipo comunicativo, o de tipo crítico-emancipatorio constituye las tres esferas de *interés* que guían respectivamente a las ciencias empíricas, hermenéuticas, y sociales.

2) En cada uno de los tres tipos de ciencias existe conexión interna entre *teoría* y *práxis*, siendo la *práxis* viva la que guía a la teoría.

3) De ahí que la praxis determine incluso la condición de posibilidad de las ciencias y del mismo conocer, aunque la misma praxis interdependa del conocer mismo; no claro está al mismo momento ni por idénticas razones, no sea que alguien desprevenido o malicioso concluya en el "monismo" de la praxis y en el absurdo de que ella sea al mismo tiempo y por idénticas razones causa del conocer y efecto del conocer.

4) El interés fundamental que mueve todo conocimiento es, en definitiva, la emancipación o liberación del hombre: ya sea del yugo de la naturaleza desencadenada (en las ciencias empíricas), ya sea del yugo de la sinrazón, del sinsentido y de la fatalidad (en las ciencias hermenéuticas), ya sea del yugo de la esclavitud y del despotismo, de la pobreza y de las condiciones inhumanas de vida (en las ciencias sociales).

5) De ahí la *interna conexión* de las ciencias alfa, beta y gamma, y su respectiva interacción desde su peculiar especificidad. Si a la praxis instrumental y comunicativa se las independizara de la fuerza crítica y liberadora del hombre y de su sociedad, las ciencias empíricas servirían solo para consolidar los sistemas tecnócratas y la sociedad de consumo; las ciencias hermenéuticas serían tan solo el soporte ideológico de la ortodoxia del orden establecido, o una interpretación teórica alienante y distractora.

6) Por eso lo *interpretativo* o *hermenéutico* no es ni puede ser del orden de lo abstracto, de lo puramente textual, la simple transposi-

ción de lo antiguo a nuevas circunstancias. Interpretar es fundamentar razonablemente y dar sentido a una praxis de transformación inteligente de la historia; praxis de adultez, de liberación, de emancipación, y praxis de repudio y de impugnación a cuanto obstaculice la adultez, la emancipación, la liberación.

7) Se sigue, entonces, que si las disciplinas hermenéutico-históricas son las ciencias de la comunicabilidad, es decir de la tradición de la historia y de la tradición de la cultura, ellas deben identificar todo aquello con lo que es preciso establecer no una continuidad sino una ruptura, no una aceptación sino una resistencia, no una reedición sino una abolición.

8) Todo lo cual no prejuzga de una desorbitación del estatuto peculiar de cada una de las ciencias, sino que subraya la íntima conexión de todas con el proyecto social que es, en definitiva, el proyecto humano integral.

#### 4.3. *Los inevitables condicionamientos de la ideología*

Es amplia la gama de elementos cobijada por el término ideología. En un primer momento es el sesgo mental propio de cada uno como resultado del conjunto y estructuración de sus ideas; de la propia escala de valores e intereses; de la sistematización filosófica, social o política con la que más se identifica; del conjunto de metas y de estrategias que aplica para el logro de los intereses que lo animan. Se trata de la propia y peculiar cosmovisión (*Welt-*

*anschauung*) o manera particular de ver la vida y de situarse ante ella.

Si, como está dicho, el yo que interpreta pertenece a la interpretación misma y el interés que persigue entra inevitablemente en la interpretación, se torna difícil admitir que existan análisis o interpretaciones de la realidad histórica que sean apersonales o desinteresados y entonces desideologizados. Alguien, político o clérigo, sociólogo o teólogo, podría montar un panegírico sobre la pureza total de sus intenciones, de sus desintereses personales, de su neutralidad a toda prueba; sería entonces cuando más convendría ejercer el derecho a la sospecha preconizado por los "maestros de la duda" para desenmascarar o la ingenuidad del panegirista o los verdaderos intereses agazapados en la pretendida interpretación neutra y desinteresada.

La inevitable inclusión de la ideología no es más que una consecuencia de la forzosa inclusión del intérprete en la interpretación. Y ello no es malo. Es simplemente humano. Si interpretar es percibir la realidad, habrá que hacerse cargo de que cada uno percibe e interpreta desde su mismidad.

En el campo de la interpretación puramente textual, Bultmann señaló con acierto la necesaria e inevitable inclusión de la precomprensión (*Vorverständnis*) en la exégesis: "La reflexión sobre la hermenéutica (sobre el modo de interpretación) muestra claramente que la interpretación, es decir, la exégesis descansa siempre en unos principios y concepciones que actúan como pre-

comprensiones del trabajo exegetico, aunque a menudo los intérpretes no sean conscientes de ello (. . .) Es evidente que cada intérprete va cargado con ciertas concepciones, ya sean idealistas o psicológicas que se convierten en precomprensiones de su exégesis, las más de las veces de modo inconsciente (. . .). Cada intérprete depende ineludiblemente de las concepciones que ha heredado; consciente o inconscientemente depende de una tradición, y toda tradición depende a su vez de una u otra filosofía. Así, por ejemplo, gran parte de la exégesis del siglo XIX era tributaria de la filosofía idealista, de sus concepciones, de su comprensión de la existencia humana. Y esta concepción idealista ejerce su influjo sobre numerosos intérpretes de nuestros días. De donde se sigue que no debería acometerse ningún estudio histórico y exegetico sin dar cuenta detallada de tales precomprensiones" (Bultmann, *Jesucristo y Mitología*, Edic. Ariel, Barcelona 1958, 62; 64; 73).

Asunto diferente es el rumbo dogmatizante, excluyente, totalizante y entonces manipulador que pueden adquirir la precomprensión o la ideología. En el mismo terreno de la hermenéutica textual advirtió Bultmann: "Ciertamente es preciso que nuestra exégesis esté desprovista de toda clase de precomprensiones en lo que respecta a los resultados que va a darnos. No podemos saber de antemano lo que quiere decir el texto; al contrario, es el texto quien nos lo ha de enseñar. Una exégesis que, por ejemplo, presuponga que sus resultados corroborarán una determinada afirma-

ción dogmática, no es ni verdadera ni honesta” (Bultmann, *ibid.* 66).

Se llega así al sentido peyorativo que desde Marx hasta nuestros días se liga al término ideología y a la praxis ideológica como instrumento de la dominación de una clase sobre otra, de un sector sobre otro, de una filosofía sobre otra, de un sistema político o social sobre otro, y para conseguir esos fines se interpreta amañadamente el texto o la historia.

Difícilmente podríamos ocultar los cristianos la existencia de múltiples interpretaciones ideologizadas del evangelio y de la fe, fruto de épocas pasadas y de años recientes. Charles Wackenheim mi querido maestro ha incursionado no sin arrojito y honestidad cristianas por los vericuetos de la ideología como conjunto de ideas, de saberes y de comportamientos producto del orden social y eclesial dominante y tendiente a la justificación y preservación de ese mismo orden en su statu quo. La ideologización del cristianismo ha llevado “a la sustitución de la opción cristiana por otras opciones” de carácter filosófico, moral, legal, disciplinar y de otros mil tópicos que no debieron ni debieran ser impuestas jamás a nadie ni en nombre de Dios ni en nombre de la fe (cfr. Wackenheim, Ch., *Christianisme sans Idéologie*, Gallimard, Paris 1974).

En nuestros días la intrumentalización ideológica del texto y de la historia “puede provenir de los propios cristianos y aun de sacerdotes y religiosos, cuando anuncian un evangelio sin incidencias económi-

cas, sociales, culturales y políticas; en la práctica esta mutilación equivale a cierta coalición —aunque inconsciente— con el orden establecido” (Puebla 558). O pueden provenir también de grupos que “identifican el mensaje cristiano con una ideología y lo someten a ella, e invitan a una relectura del evangelio a partir de una opción política, desconociendo que es preciso leer lo político a la luz del evangelio, y no al contrario” (Puebla 559).

De allí que la intrumentalización ideológica del cristianismo tome hoy dos giros antagónicos pero igualmente reprobables. El integrismo tradicional quisiera no superar jamás las épocas de cristiandad medieval como alianza estrecha entre el poder civil y el eclesiástico (cfr. Puebla 560). En tanto que “el radicalismo de grupos opuestos cae en la misma trampa, esperando el reino de una alianza estratégica de la Iglesia con el marxismo, excluyendo cualquiera otra alternativa; no se trata para ellos sólomente de ser marxista, sino de ser marxista en nombre de la fe” (Puebla 561).

Así, la interpretación teológica de la historia se ve hoy forzosamente condicionada por las ideologías totalitarias en boga, y por el peligro constante de ser manipulada sea por los fautores y beneficiarios del actual orden establecido en los parámetros de la ideología capitalista, sea por las precomprensiones dogmatizantes de la ideología marxista.

Pero está constituyendo un espectáculo curioso —aunque explicable— el afán necesario pero excesivo que se pone en precaver contra los

riesgos de la precomprensión ideológica marxista en el análisis de la realidad histórica, sin mostrar igual celo contra una interpretación cristiana de la historia a la medida y al amaño de la ideología capitalista: "Debemos oponernos con firmeza a los intentos de quienes quisieran aprovechar las reservas que tenemos frente al análisis marxista, para condenar como "marxismo" o "comunismo" el compromiso por la justicia y por la causa de los pobres, la defensa que los explotados hacen de sus propios derechos, las justas reivindicaciones. No hemos notado con frecuencia formas de "anti-comunismo" que no son sino medios para encubrir la injusticia? También ahí conservemos nuestra identidad y no permitamos que se abuse de la crítica que hacemos al marxismo y al análisis marxista" (Pedro Arrupe, Carta a los Provinciales de América Latina sobre el análisis Marxista, n. 20, Diciembre 8 de 1980).

\* \* \* \* \*

## II. APROXIMACIONES AL ANÁLISIS TEOLOGICO DE LA REALIDAD POLITICA Y ECONOMICA

### 1. Características específicas del análisis

#### 1.1. Justificación del análisis teológico

Resulta apenas normal que un economista analice la economía y que un politólogo someta a examen la coyuntura política.

Un pastor, un teólogo o una comunidad cristiana no especializada que indague en lo político y económico deben casi por fuerza justificar su intromisión en campos que no son de su específica y directa competencia. En razón de qué puede instituirse un análisis teológico de la realidad económico-política?

Ciertamente no en razón de desconocimiento alguno de la autonomía de lo temporal y del estatuto propio de las ciencias, como tampoco por ayahtólicas pretensiones de establecer teocracias transnochadas, neo-clericalismos y nuevas cristianidades. A veces para sacudir tales sospechas manifiestas o veladas los pastores de las Iglesias y los teólogos no sólomente se apresuran a citar el número 36 de Gaudium et Spes, sino que llegan también a excesos y demasías como cuando se hilvana un texto del Concilio con otro que no lo es y se afirma: "El fin que el Señor asignó a su Iglesia es de orden religioso, y, por tanto, al intervenir en este campo (lo social y político) no la anima *ninguna* intención de orden político, económico o social" (Puebla 519).

Para justificar su presencia secular, quizás hoy mucho más evangélica, en lo económico, en lo político y social, la Iglesia del Concilio afirmó que "los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo: nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La Iglesia se

siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia" (Gaudium et Spes 1). Y afirmando evidentemente que "la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social; el fin que le asignó es de orden religioso", el Concilio se siente constreñido a declarar de inmediato: "Pero *precisamente* de esa misma misión religiosa derivan tareas, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina" (Gaudium et Spes 42).

Por su parte Pablo VI enseñó a asociar indisolublemente la evangelización de los pueblos con la liberación de los mismos (Evangelii Nuntiandi 31), porque la lucha contra el hambre, contra las enfermedades, el analfabetismo, la depauperización, la injusticia en las relaciones internacionales y en los intercambios comerciales, el neocolonialismo económico, cultural y político "no es extraño a la evangelización" (ibid. 30). "Por eso al predicar la liberación y al asociarse a aquellos que actúan y sufren por ella, la Iglesia no admite circunscribir su misión al solo terreno religioso, desinteresándose de los problemas temporales del hombre" (ibid. 34).

La Conferencia de Puebla resume la materia aseverando que "la necesidad de la presencia de la Iglesia en lo político proviene de lo más íntimo de la fe cristiana: del señorío de Cristo que se extiende a toda la vida" (Puebla 516). Y que "la Iglesia siente como su deber y derecho estar presente en este campo de la realidad, porque el cristianismo

debe evangelizar la totalidad de la existencia humana, incluida la dimensión política. Critica por eso a quienes tienden a reducir el espacio de la fe a la vida personal o familiar, excluyendo el orden profesional, económico, social y político" (Puebla 515).

## 1.2. *Delimitación de la competencia para el análisis*

De la justificación para el análisis y acción cristiana en el terreno político y económico no deriva naturalmente la competencia misma para el análisis. Por ello habrá que apresurarse a declarar que el análisis teológico de la realidad presume de competencia en lo teológico, no necesariamente en lo científico de la economía o de la política. Por la índole científica de los análisis de la realidad responde el especialista. Por la interpretación teológica responde el pastor como pastor, el cristiano como cristiano o el teólogo en calidad de tal.

Esa necesaria delimitación de competencia la expresó así el documento de Puebla por lo que a los obispos se refiere: "Una vez más deseamos declarar que al tratar los problemas sociales, económicos, y políticos no lo hacemos como maestros en esas materias, como científicos; sino en perspectiva pastoral, en calidad de intérpretes de nuestros pueblos, confidentes de sus anhelos, especialmente de los más humildes, la gran mayoría de la sociedad latinoamericana" (Puebla, Mensaje 3). "Ocupándonos de la realidad de orden nacional e in-

ternacional lo hacemos en actitud de servicio como pastores, y no desde el ángulo económico, político o meramente sociológico" (Puebla 1255).

### 1.3. *Perspectiva fundamental del análisis*

Por tratarse de un análisis teológico, es decir, de una hermenéutica específicamente cristiana sobre las praxis políticas o económicas, es claro que la perspectiva fundamental, el enfoque o los parámetros de lectura o interpretación tendrán que ser de neto corte cristiano, evangélico, en el horizonte de la revelación y de la fe, en el horizonte incluso de los ideales y utopías cristianas.

Para calificar esta perspectiva fundamental del análisis vienen utilizándose desde el Concilio hasta nuestros días varias y convergentes expresiones: "a la luz del evangelio" (Gaudium et Spes 4), "a la luz de la revelación" (Optatam Totius 16), "con visión de fe" (Puebla 15), "a la luz de la fe" (Puebla 73), "reflexionar en nuestra realidad latinoamericana a la luz de nuestra fe" (Puebla 1226), "educar en la metodología del análisis de la realidad a la luz del evangelio" (Puebla 1307, 1299). Clodovis Boff (cfr Teología de lo Político: Sus Mediaciones, Ediciones Sígueme, Salamanca 1980) ha procurado desentrañar tanto el sentido como las mediaciones significadas en esas expresiones que ha hecho tan suyas la teología de la liberación.

Por mi parte quisiera que tales expresiones no denotaran una comprensión extrínseca de la revelación o de la luz para la interpretación de la historia. Interpretar a la luz de la revelación no significa que el teólogo tome en sus manos los códigos de funcionamiento para comprobar si la historia de lo real marcha o no marcha y entonces lance un fallo positivo o negativo sobre la realidad así enjuiciada: los códigos dogmáticos para la comprobación de la ortodoxia de los procesos de la historia no existen. Interpretar a la luz de la revelación tampoco debería significar que la teología "use" los datos de la ciencia política o económica como si estas ciencias elaboraran los datos "profanos" y previos a una teología que entraría a elaborar los datos "divinos". Mucho menos sería admisible la "explotación" de los datos de las ciencias para demostrar apologeticamente la verdad de las conclusiones teológicas, tópicos éstos bien puestos de presente en el pertinente artículo de Carlos Eduardo Vasco (La Interacción entre la Teología y las Ciencias, Theologica Xaveriana, 56, 1980, 416-435). Habrá que hacerse cargo de lo que significa y de lo que conlleva consecuentemente la revelación de Dios en y por la historia, pues sólo entonces podrá asumirse el hecho de que lo político, lo económico, lo social son lo teológico: auténticos "lugares teológicos" o, —por qué no?— "teólogos".

Por todo lo cual, el análisis teológico de una realidad dada es constitutivamente teológico no en cuanto simplemente enuncia fenomenológicamente los acontecimientos polí-

ticos o económicos; ni sólo en cuanto detecta el orden de las causas por las que se explican los fenómenos; sino en cuanto pregunta a lo político y a lo económico por lo teológico, ausculta la voz de Dios reveladora y salvífica en lo político y en lo económico, y ordena por la analogía de la fe estas realidades en la óptica de las mediaciones escriturísticas y eclesiales, es decir, en el horizonte de lo siempre proclamado, creído y vivido en la Iglesia.

#### *1.4. Finalidad del análisis teológico de la realidad*

Identificadas las características propias del análisis teológico de la realidad, se hace evidente que la finalidad con la que se establece el análisis no es la demostración científica como tampoco la interpretación bíblica de la historia tuvo esas pretensiones. La finalidad del análisis teológico de la realidad, no debería ser la demagogia, ni el oportunismo, ni la incitación de nadie a la revuelta, ni el aleccionar seudocientíficamente a auditorios cautivos. La finalidad es, en cambio, la de contribuir a mejorar la realidad teológicamente analizada; estimular a quienes son instancias o tienen las herramientas adecuadas sobre la realidad analizada; verificar los factores positivos y negativos de la realidad analizada para discernir con Dios las estrategias que en concreto deben asumir la praxis cristiana y la acción apostólica; identificar los elementos de la realidad analizada en los que opera el misterio de iniquidad como fuerza contraria al reinado de Dios en la historia.

A este propósito son significativos dos lugares del documento de Puebla: "Presentamos esta realidad no con el propósito de crear desaliento, sino para estimular a todos los que puedan mejorarla. La Iglesia en América Latina ha tratado de ayudar al hombre a 'pasar de situaciones menos humanas a más humanas' (Pop. Progr. 20). Se ha esforzado por llamar a una continua conversión individual y social. Pide a todos los cristianos que colaboren en el cambio de estructuras injustas, comuniquen valores cristianos a la cultura global en que viven y, conscientes de los adelantos obtenidos, cobren ánimo para seguir contribuyendo a perfeccionarlos" (Puebla 16). "Las opciones pastorales son el proceso de elección que, mediante la ponderación y el análisis de las realidades positivas y negativas vistas a la luz del evangelio, permiten escoger y descubrir la respuesta pastoral a los desafíos puestos a la evangelización" (Puebla 1299).

#### **2. Análisis de la realidad política y económica**

Porque "es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del evangelio" (Gaudium et Spes 4), Vaticano II tiene el mérito de haber reinaugurado en la teología el análisis de la realidad histórica y de haber abierto las puertas de la Iglesia a las corrientes de hermenéutica teológica de la historia de aquí y de ahora. El valor del Concilio en este punto y en especial de su Constitución Gaudium et Spes no reside tanto en los análisis mismos de una situación

histórica de hace 17 años y en los que preferentemente se reflejó la problemática centro-europea, sino en el talante teológico y pastoral que introdujo en una Iglesia mucho más consciente del carácter radicalmente histórico tanto de su estructura como de su destino.

A partir de entonces los análisis de la realidad histórica ocupan puesto de honor en casi toda reflexión eclesial, teológica, pastoral, no ya como simples prólogos para captar benevolencias, sino como auténticos materiales teológicos para ser leídos e interpretados. Más aún: los análisis de situación inspiran la reflexión misma y son derrotero de las mismas pautas doctrinales que los varios documentos proponen.

En América Latina fueron muy significativos los análisis de situación social, cultural y eclesial propios de las Conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979), telón contextual general del continente sobre el que se ha particularizado luego la problemática peculiar de los diversos países. Así en 1980 sobresalieron los análisis coyunturales socio-políticos "Iglesia y Problemas de la Tierra" de la 18a. Asamblea de Obispos del Brasil; "Evangelización y Realidad Social de Costa Rica" de la Conferencia Episcopal; "Dignidad y Libertad" del Episcopado de Bolivia; "No a la Violencia, sí a la Paz" del Episcopado Salvadoreño; "Jesucristo y Unidad de su Iglesia en Nicaragua" de la Conferencia Episcopal correspondiente; "Que la Profanación del Hombre deje de ser una constante en Nuestra Sociedad" del Episco-

pado Dominicano. En 1981 fueron notables los análisis presentados en "Iglesia y Comunidad Nacional" de la Conferencia Episcopal de Argentina; "La Actual Situación del país y la Campaña Electoral" del Episcopado de Costa Rica; "Reflexión Cristiana sobre la Coyuntura Política" de la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil; y la "Reflexión Pastoral sobre la Situación de Guatemala" del Episcopado de ese país. En Colombia dos análisis de situación reclaman particular atención: Los "Aportes del Episcopado Colombiano a la Conferencia General de Puebla" (cfr. Libro Auxiliar 3, "Aportes de las Conferencias Episcopales", ediciones Celam, Bogotá 1978) y el "Mensaje Pastoral de la 37a. Asamblea del Episcopado Colombiano" en agosto de 1981.

Todos estos análisis han sido preparados no sólo por quienes tienen la idoneidad pastoral y teológica de interpretar los datos, sino por quienes tienen la competencia científica de verificarlos. Por eso en su variedad y originalidad unos apuntan más al orden descriptivo de los fenómenos políticos y económicos, otros son mucho más incisivos en el diagnóstico crítico de las causas, todos quieren ser una lectura teológica de la coyuntura.

### *2.1. Análisis de la realidad económica colombiana*

En el orden descriptivo de los fenómenos, el primero de los análisis referidos del Episcopado Colombiano señala como "indicadores del deterioro creciente del nivel de vida de los colombianos" los bajos sala-

rios cada vez con menor poder adquisitivo; la excesiva concentración de los ingresos en pocas manos; la insuficiencia de empleo con remuneración adecuada; los pésimos niveles de salud; el crónico y creciente déficit de vivienda tanto en lo cuantitativo como en lo cualitativo; la insuficiencia de oportunidades para educarse; lo insignificante de la cobertura de la seguridad social. El "proceso de recesión económica" se caracteriza por las bajas notables en los índices de productividad agraria e industrial; el desestímulo a las inversiones; el proceso inflacionario galopante, el general descontento por el manejo económico; el creciente monopolio de los grupos financieros y de las empresas transnacionales.

En el orden de diagnóstico de las causas por las que se explican los fenómenos, el mismo documento en cuestión señala que Colombia ostenta uno de los índices más altos de concentración del ingreso en América Latina debido a la desigualdad radical en la propiedad de los medios de producción; la no organización de la economía para una eficiente producción y adecuada distribución; la dependencia externa con la consiguiente ingenerancia y neocolonialismo económico de las transnacionales; el manejo doloso de los aumentos de divisas debidas al aumento en los precios internacionales del café. El segundo de los documentos referidos enfatiza las causas antes mencionadas y añade otras como son el apetito insaciable de enriquecimiento rápido por cualquier vía que ha desembocado en el imperio de las mafias por encima de toda ley; el incon-

trolado poder de los grupos económicos y financieros que detentan la riqueza y absorben monopolísticamente cada día a las empresas menores y más populares; las continuas y desproporcionadas alzas en los precios internacionales del petróleo.

Todo lo anterior arroja como resultado, para el primer documento referido, el que cinco millones y medio de colombianos, un 27<sup>o</sup>/o de la población, se halle en estado de extrema pobreza (menos de 75 dólares de ingreso por habitante en el año). Para el segundo documento el resultado estriba en que "Colombia tiene recursos suficientes para el abastecimiento adecuado de los ciudadanos, pero esos recursos se acaparan y se explotan por unos pocos".

## *2.2. Análisis de la realidad política colombiana*

En el orden de los fenómenos, el documento "Aportes del Episcopado colombiano a la Conferencia de Puebla" enumera como característicos de la coyuntura política colombiana las estructuras inoperantes para la realidad del país en cuanto que no permiten la participación de los colombianos ni responden a sus necesidades; la concentración de los intereses políticos en los dos partidos tradicionales sin que los movimientos políticos jóvenes logren significación alguna; el abstencionismo electoral creciente por la apatía y el escepticismo respecto a las alternativas existentes; la consiguiente no participación en las decisiones que miran al bien común; el

---

gigantismo burocrático y el centralismo administrativo.

En el diagnóstico de las causas que motivan tal situación el mismo documento señala la grave crisis de credibilidad del pueblo colombiano en sus gobernantes; el marcado deterioro de las instituciones nacionales tanto en las normas éticas que regulan la acción del Estado como en la integridad moral de sus componentes; los errores de la clase dirigente; la consecuente democracia solo formal y aparente en cuanto que ni en las elecciones ni en los partidos ni en el sistema parlamentario hay participación popular verdadera, en tanto que los cuerpos intermedios como sindicatos o cooperativas o empresas comunitarias no logran ser una fuerza significativa. En este mismo orden, el "Mensaje Pastoral" de 1981 insiste en lo anterior y apunta nuevos elementos como son la tremenda crisis moral que se ha apoderado de todos los sectores de la vida nacional; la superpolitización partidista que de la lucha enconada de otros tiempos pasó a la pacífica partija burocrática y a la corrupción administrativa para el reparto desvergonzado del presupuesto público y de los puestos oficiales (clientelismo); el deterioro notable de la educación popular porque en este sector también las plazas del magisterio se proveen por cuotas burocráticas a los grupos y subgrupos de los partidos políticos sin importar su idoneidad y ni siquiera la sintonía de sus propósitos con la finalidad del Estado; el abuso del poder que está llevando a una extrapolación de las funciones y competencias del Estado con el consecuente esta-

tismo, despotismo, absolutismo y totalitarismo infiltrado en terrenos tan concretos como la educación postsecundaria y universitaria manejados y fiscalizados sin miramiento del bien común y del respeto por la esfera privada; la análoga extrapolación de las funciones sindicales que convierten a las centrales obreras en oligarquías emergentes bajo la conducción de líderes sin conciencia que no dudan en paralizar los servicios públicos esenciales en aras de su medro personalista; y en fin; el azote de la violencia de quienes se lanzan a lograr sus propósitos justos o injustos aunque sea a costa de vidas humanas y de sangre de hermanos colombianos. A la subversión armada se responde no con las necesarias y urgentes reformas sociales y económicas sino con la represión armada del Estado, con la tortura física y psicológica, con la persecución de disidentes políticos y de sospechosos, con los delitos de opinión y con la increíble inversión de un Estado en guerra con los propios ciudadanos.

### 3. Análisis teológico de la realidad política y económica

En apartado anterior se señaló que aquello que constituye el análisis teológico como tal, más allá pero no independientemente del orden de los fenómenos y de las causas, es la pregunta por lo teológico a lo político y económico, con el fin de discernir la voz reveladora y salvífica de Dios, no menos que los desórdenes propios del misterio de iniquidad, y ello para establecer la inteligibilidad de la histo-

ria de aquí y de ahora en el horizonte de la fe eclesial.

Esa lectura teológica de la coyuntura crea-nuevamente y hace-surgir-de-nuevo desde la entraña misma de la historia presente la gran temática cristiana que sólo así demuestra no ser ideología, doctrina, abstracción, dato del pasado, sino actualidad existente y viva. Es esa la impresión que se tiene cuando se recorren los varios elementos que en su análisis teológico de la realidad señala la Conferencia de Puebla que coincide y engloba análogos análisis de Conferencias Episcopales particulares y de teólogos analistas de la situación de sus propios países.

### 3.1. *Análisis teológico de la realidad económica*

*Con relación a la identidad cristiana:* constituye un escándalo y es una contradicción con el mismo ser de cristiano la brecha profunda hoy existente entre ricos y pobres (Puebla 28). Esta situación de suyo injusta es tanto más grave cuanto que se da precisamente en países cristianos y regidos por gobernantes que se dicen cristianos (Puebla 42). Es decir, que en pueblos de arraigada fe cristiana se han incrustado estructuras e ideologías que son incompatibles con la fe cristiana (Puebla 437).

*Con relación a Dios y a Cristo:* El clamor de las injusticias económicas sube al cielo (Puebla 87). Y en los rostros sufrientes de hermanos nuestros (niñez abandonada, campesinos sin tierra, obreros marginados, ancianos desamparados) el cris-

tiano tiene que reconocer los rasgos sufrientes de Cristo que lo cuestiona y lo interpela (Puebla 31).

*Con relación a la estructura injusta:* La grave situación económica no es coyuntural sino estructural (Puebla 30). Es decir, que son las estructuras mercantilistas las que generan desempleo y subempleo, salarios de hambre, migraciones forzosas (Puebla 29-30). Por ello puede legítimamente hablarse de injusticia institucionalizada (Puebla 46) o de estructuras generadoras de injusticia (Puebla 437).

*Con relación al pecado:* La fe descubre como un verdadero pecado la brecha profunda entre ricos y pobres en el plano económico (Puebla 28). Y ante el peligro de un sistema claramente marcado por el pecado (marxismo) se olvida denunciar y combatir la realidad impuesta por otro sistema igualmente marcado por el pecado (capitalismo) (Puebla 92). Más allá de las raíces técnicas del problema de injusticia social, la fe afirma que en esta situación está presente el misterio del pecado (Puebla 70). Por ello puede hablarse de pecado estructural, en el sentido de que los autores de las estructuras han impreso en ellas las marcas de su propio pecado (Puebla 281). De ahí que la obligación cristiana de lucha contra el pecado incluye por necesidad la lucha contra la estructura socio-económica injusta y pecaminosa (Puebla 281). De ahí también que no se pueda ser cristiano en América Latina sin comprometerse a nivel personal y de estructuras con las víctimas del pecado (Puebla 327). Esta situación de pecado social

envilece y condiciona adversamente la libertad de todos (Puebla 328) así como constituye un obstáculo que se antoja casi insuperable para establecer el reinado de la paz (Puebla 138).

*Con relación a la comunión:* La comunión trinitaria de vida es el núcleo fundamental de la revelación y el constitutivo primario de la Iglesia; esa comunión interpersonal exige la participación en lo económico, en lo social y en lo político (Puebla 212, 215). Pero la situación económica actual impide la comunión con Dios y con los hermanos (69). Y la comunión y participación no pueden relegarse al plano trascendente sino que tienen que proyectarse sobre el plano muy concreto de las realidades temporales (Puebla 327).

*Con relación a la fe:* La situación de injusticia y de extrema pobreza son indicio de que la fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones en la convivencia social y económica (Puebla 437). Y el comportamiento social es parte integrante del seguimiento de Cristo (Puebla 476).

*Con relación a la conversión:* La conversión relacionada con el cambio de estructuras es condición de posibilidad e indicio de la verdadera conversión interior (Puebla 438).

*Con relación a la Iglesia:* El clamor de los pueblos latinoamericanos, es reclamo a los pastores de la Iglesia para que les ayuden en su liberación (Puebla 88). Clamor que antes pudo ser paciente, pero que

hoy se torna impaciente y a veces amenazante (Puebla 88). La acción de la Iglesia en defensa de los derechos humanos y de los pobres lleva a que se le critique haber dejado su misión espiritual (Puebla 77), y le ha ganado la incompreensión y el alejamiento por parte de algunos grupos sociales (Puebla 83). La situación de injusticia tiene que hacer pensar a la Iglesia en el desafío a su pastoral y a su evangelización (Puebla 90). Aunque como signo de credibilidad y garantía de acción intrépida, la Iglesia debe permanecer independiente frente a los poderes (Puebla 144).

*Con relación al concepto cristiano de propiedad:* El destino universal de los bienes tiene una primacía absoluta. Todos los demás derechos, incluidos el de propiedad y de comercio, le están subordinados (Puebla 492).

### 3.2. *Análisis teológico de la realidad política*

*Con relación al concepto cristiano de política:* En su acepción general la política mira al bien común; concilia la igualdad con la libertad; la autoridad con la legítima libertad de las personas y de los grupos; la soberanía nacional y la solidaridad internacional (Puebla 521). La política de partido procura realizar las tareas políticas mediante el ejercicio del poder político según individuos, criterios e ideologías (Puebla 523). Pero en sentido cristiano poder es igual a servicio de la comunidad y se inte-

relaciona teológicamente con el orden de la creación (Puebla 429).

*Con relación al pecado:* El pecado corrompe el uso del poder y lo convierte en absolutismo y despotismo que se apoya en la fuerza pública (Puebla 500). De ahí derivan los regímenes opresores y absolutistas en América Latina (Puebla 500).

*Con relación a la violencia institucionalizada:* la violencia se liga a los sistemas y a las ideologías y se convierte en arma para alcanzar el poder (Puebla 509). La tortura física y psicológica, el secuestro y la persecución a los opositores políticos, la exclusión de la vida pública por causa de las ideas, son siempre condenables (Puebla 531). Por ello la violencia terrorista y guerrillera como camino de reivindicación y de liberación no es cristiana, como en general ninguna violencia (Puebla 532). Tanto la ideología capitalista, como la marxista, como la seguridad nacional son atentatorias contra la noción de bien común.

*Con relación al Estado:* El Mensaje Pastoral del Episcopado colombiano reitera el convencimiento cristiano de que solamente el bien común justifica al Estado y que por ende el Estado no es señor sino servidor del derecho para protegerlo. Pero se reconoce que la legítima defensa de los derechos humanos frente al Estado puede acarrear la impotencia de la sociedad frente a ciertos individuos; por lo cual la defensa de los derechos humanos debe complementarse con urgir las obligaciones de los asociados.

#### 4. Conclusiones

“Educar en la metodología del análisis de la realidad a la luz del evangelio” (Puebla 1307) no es sólo para saber que lo que ocurre no es impuesto ni querido por Dios y que se puede y se debe cambiar. Es sobretodo para planificar una acción conjunta de las personas y de las comunidades cristianas (Puebla 1307) “para construir una nueva sociedad en total fidelidad a Cristo y al hombre en el Espíritu Santo, denunciando las situaciones de pecado, llamando a la conversión, y comprometiendo a los creyentes en la acción transformadora del mundo” (Puebla 1305).

Por eso el análisis tiene que llevar a las comunidades cristianas y a sus pastores a hacerse cargo de la significación histórica y práctica (sin duda alguna, subvertidora del actual orden establecido) de los diversos items del análisis teológico. Enumeremos algunos:

Si la actual coyuntura económico-social está hondamente marcada por el pecado, la comunidad cristiana no puede simplemente aceptarla sino rechazarla o subvertirla o exorcizarla o propender por cambiarla.

Si la situación de injusticia y de pecado no es coyuntural sino estructural, la comunidad cristiana no puede ingenuamente atacar los efectos de la injusticia y del pecado sin atacar la causa estructural que los produce. Este principio es de la más antigua raigambre de la teología moral que siempre ha exigido no sólo el arrepentimiento del pecado

---

sino la oposición radical a las causas que lo producen.

Si la situación económica y política teológicamente analizada no es una abstracción sino una concreción en rostros vivientes de hermanos que sufren en los que se debe reconocer a Cristo mismo que interpela y llama, la lucha por la justicia de orden económico-político no es un altruismo de buena voluntad sino una imperiosa obligación cristiana: "Si el cambio es posible, entonces es obligatorio" (Puebla 1250).

Si la presente situación de orden económico-político es a todas luces incompatible con el ser mismo de cristiano y si es un escándalo y constituye una contradicción, habrá que preguntarse honradamente por el propio y por el ajeno cristianismo cuando al menos en la práctica se ha pactado con el actual orden establecido.

Ante la retirada creciente de grupos descontentos por el talante actual de la Iglesia en materia económica y política, la Iglesia misma deberá urgir sin rodeos las condiciones mínimas que en el terreno social ella exige para ser católico.

Porque el análisis muestra la imposibilidad radical de conciliar la opción por Jesucristo con la consiguiente renuncia a las obras del maligno y el conservarse al mismo tiempo como explotador en lo económico, dominador en lo ideológico y opresor en lo político. No siempre fue exagerada y despistada la posición de quienes quisieron concretar la renuncia cristiana a sataná y a sus obras con la abjuración de sistemas en los que la fe reconoce la presencia y la acción del misterio de iniquidad.

Si la conversión social es fruto e indicio de la conversión interior, la predicación de la Iglesia y la acción pastoral no puede enderezarse a establecer la relación espiritual y privada de un hombre con Dios al margen de fundamentales exigencias concretas en los terrenos específicos de la economía y de la política.

La no violencia cristiana para el logro de alternativas más evangélicas en el orden de lo político y económico, no puede hacer olvidar que la presente coyuntura económica y política "es un obstáculo insuperable para establecer el Reino de la Paz" (Puebla 138).