



# PASOS

"El justo como la palma florecerá"

## Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert  
Pablo Richard  
Maryse Brisson  
José Duque  
Elsa Tamez

Silvia Regina de Lima Silva  
Wim Dierckxsens  
Germán Gutiérrez

Colaboradores

•Hugo Assman •Luis Rivera Pagán • Frei Betto •Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro •Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Michel Beaudin • Raúl Fornet Betancourt •Maruja González • Georgina Meneses

**Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción.**

## Contenido

- Trinidad  
Leonardo Boff
- Capitalismo y socialismo: la posibilidad de alternativas  
Franz J. Hinkelammert
- Monseñor Romero y la teología latinoamericana  
Arnoldo Mora

## EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones  
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla  
San José, Costa Rica  
Teléfonos (506)253-0229 253-9124

# Trinidad

*Leonardo Boff*

**J**uan Pablo II, en su primer discurso a los obispos latinoamericanos en Puebla, dijo unas palabras de fundamental importancia para nuestra comprensión trinitaria de Dios:

Nuestro Dios, en su misterio más íntimo, no es una soledad, sino una familia. Pues lleva en si mismo la paternidad, la filiación y la esencia de la familia que es el amor; este amor en la familia divina, es el Espíritu Santo (Puebla, 28 de enero de 1979).

La afirmación quizás más trascendental del cristianismo sea ésta: en el principio no está la soledad del uno, sino la comunión de tres personas eternas: Padre, Hijo y Espíritu Santo; en el primer principio rige la comunión. Esta comunión constituye la esencia de Dios y a la vez la dinámica concreta de cada ser de la creación. Nada existe solamente en si y para sí, todo se encuentra dentro de un juego de relaciones mediante las cuales todos los seres conviven, existen unos con los otros, por los otros y en los otros. La Trinidad, que es la coexistencia y la convivencia del Padre con el Hijo y con el Espíritu Santo, constituye la raíz y el prototipo de esta comunión universal. Desgraciadamente se da una inmensa amnesia de la verdad trinitaria y de la realidad comunional. Antes de todo importa hacer una crítica de las causas que produjeron y siguen produciendo esta amnesia con daños notables para la sociedad y para las iglesias.

## 1. Dificultades político-religiosas para la vivencia de la fe trinitaria

**L**as dificultades para la vivencia de la fe trinitaria tienen muchas razones; queremos subrayar dos, una de orden político y otra de orden religioso.

En el terreno de lo *político*, somos herederos de un inmemorial autoritarismo político y de una histórica concentración del poder. En la familia es el padre el que detenta el poder; hubo siglos de patriarcado, el cual estableció relaciones desiguales en los lazos familiares y de parentela. En la política los reyes acumularon en sus personas todos los poderes. Los jefes de tribus o naciones, generalmente, han ejercido el poder de forma autocrática. La ideología que se creó a partir de estos fenómenos políticos enseñaba: "Hay un solo Dios, un solo rey, una sola ley". La frase de Gengis Khan, que podía estar en la boca de cualquier príncipe cristiano, resulta paradigmática:

En el cielo sólo hay un único Dios y en la tierra un único señor, hijo de Dios, Gengis Khan.

Algo parecido a esto es corriente en el discurso religioso:

Al igual que hay un solo Dios, hay también un solo Cristo, una sola Iglesia, un solo representante de Cristo, el Papa para el mundo entero, el obispo para la diócesis y el párroco para la comunidad local.

Una forma de organizar la convivencia social basada en el poder en una sola mano o en pocas, no crea las condiciones reales para la experiencia de Dios como comunión.

En el campo *religioso* se ha vivido un fenómeno semejante al político. Es notorio el ejercicio centralizado del poder sagrado en la figura del Sumo Sacerdote o del Pontífice Máximo. No es raro ver la acumulación del poder real y sacerdotal en una única figura. La concepción jerárquica de la Iglesia romano-católica favoreció una visión unitarista de Dios. Una cierta comprensión del monoteísmo teológico, en la medida en que concibe a Dios como el vértice de la pirámide de todos los seres, es deudora de experiencias políticas y religiosas caracterizadas por el

autoritarismo y el despotismo. Entonces se produce un doble fenómeno. La realidad socio-religiosa sirve de base para la construcción del monoteísmo atrinitario y pretrinitario; y el monoteísmo sirve de legitimación sagrada para formas centralizadoras del ejercicio del poder político y religioso. Fue mérito de Erik Peterson (*El monoteísmo como problema político*, 1931) haber mostrado que, detrás de cierto monoteísmo rígido, se esconde un problema político, tanto en la antigüedad como en los tiempos actuales. La amnesia trinitaria en la vivencia cristiana de Dios tiene gran parte de su explicación en tales fenómenos. Los fieles encuentran pocas experiencias concretas de comunión, de participación, de relaciones inclusivas que les permitan concretar su fe en un Dios-Trinidad de personas. Por más que el dogma enseñe que el Dios verdadero es la comunión de tres divinas personas, la experiencia común, expresada en el lenguaje, es de una concepción monoteísta de Dios. Si bien hay que enfatizar que hay un sentido verdadero del monoteísmo dentro de una comprensión trinitaria de Dios, en la medida en que la unión entre las tres personas divinas se debe a la unicidad de la esencia o naturaleza, que es la vida, amor, comunión.

Este predominio del monoteísmo lleva a que muchos cristianos tengan una experiencia desintegrada del misterio trinitario. Cada persona divina es adorada como Dios en sí misma, sin incluir simultáneamente las otras dos. Es una especie moderna de triteísmo (doctrina que afirma la existencia de tres dioses).

Así, existe una religión del Dios Padre que se puede encontrar en grupos sociales de mentalidad agraria. Como prevalece el patriarcalismo. Dios es representado primordiallymente como el Padre todopoderoso, omnisciente, juez y señor de la vida y de la muerte. A su lado no queda lugar para un Hijo; las personas, más que hijos, son todos siervos que deben conformarse a la voluntad soberana del Padre que está en el cielo. El Hijo y el Espíritu Santo aparecen dependientes del Padre (subordinacionismo).

Se da, también, una religión del Dios-Hijo en los estratos modernos en los que predominan relaciones horizontales y surgen líderes y militantes comprometidos con una gran causa, y donde se valoran las figuras carismáticas que conducen los grupos y mueven las masas. En este contexto emerge la figura de Cristo, venerada como el Maestro, el Hermano, nuestro Jefe y Conductor. Este cristocentrismo se convierte en un cristomonismo.

como si Cristo fuera todo y no fuera enviado de su Padre y no tuviera el Espíritu para actualizar su mensaje y persona en la historia.

Se da, por último, la religión del Dios-Espíritu Santo particularmente en los grupos carismáticos sea en medios populares o en sectores pudientes de la sociedad. Se valora el entusiasmo, la creatividad espiritual y se respeta el sentido íntimo que cada uno encuentra en su búsqueda interior. En esta experiencia, reconociendo todo lo válido que tiene, prevalece la intimidad en detrimento de la dimensión histórica y de la preocupación necesaria para con los empobrecidos en vista de su liberación real e integral.

La desintegración de la experiencia trinitaria se debe a la pérdida de la memoria de la perspectiva principal y esencial del misterio del Dios trino, que es la comunión entre las divinas personas El hacia arriba (el Padre), el hacia los lados (el Hijo) y el hacia el fondo (el Espíritu Santo), constituyen dimensiones que siempre coexisten en la existencia y deben ser vividas de forma integradora. En lenguaje trinitario, el Padre está siempre con el Hijo en el Espíritu. El Hijo se interioriza en el Padre por el Espíritu. El Espíritu une el Padre al Hijo y él mismo se une en ellos. En fin, la Trinidad inserta a la creación en su propia realidad divina. La comunión es la primera y la última palabra del misterio de Dios y del misterio del mundo.

## **2. La perspectiva latinoamericana del misterio trinitario**

**T**oda teología tiene que mostrar su dimensión evangélica, es decir, tiene que ser una buena noticia para las personas en la situación en la que viven. En América Latina el gran desafío viene de los pobres, que constituyen las grandes mayorías. ¿Qué significa para ellos creer en la Trinidad? No se trata solamente de profesar la verdad dogmática y procurar entender sus términos, sino que se trata de la realización existencial del misterio de comunión que ayude a las personas a vivir su humanidad de una forma más plena y libre.

Para el creyente cristiano se plantean, entonces, dos líneas de reflexión: la primera que parte de la fe trinitaria, y considera las iluminaciones que de ella se derivan para la vida personal y social; la segunda parte de la realidad personal y social, y se pregunta en qué

medida ella es imagen y semejanza de la Trinidad, en qué medida contradice, en la forma como se organiza, la comunión entre las diversidades y, por fin, si la realidad permite una experiencia de lo que es la esencia del misterio trinitario: la interrelación igualitaria entre las tres divinas personas en la comunión de vida y de amor. Y entonces se percibe, en el caso latinoamericano, cuánto debemos cambiar la realidad personal y social para que sea un sacramento de la santísima Trinidad. De aquí arrancan las raíces trinitarias del compromiso cristiano para la transformación de la sociedad: queremos cambiarla porque vemos en la fe que la suprema realidad es el prototipo de todo y esta suprema realidad significa la absoluta comunión de tres distintos, cada uno de igual dignidad, con igual amor y con plena comunión recíproca de amor y de vida; además queremos que nuestra realidad nos pueda hablar de la Trinidad mediante su organización igualitaria y comunal y nos permita, así, experimentar las tres divinas personas. Hacemos nuestro el lema de los reformadores socialistas ortodoxos de Rusia a finales del siglo XIX: "La santísima Trinidad es nuestro programa social".

Hechas estas introducciones, queremos ahora abordar los datos reguladores de la fe trinitaria.

### 3. Las dos manos del Padre: el Hijo y el Espíritu Santo

¿Cómo se ha revelado la santísima Trinidad? Hay dos caminos a tener siempre en consideración: el camino de la historia y el camino de la palabra; ambos son expresiones de la revelación. Primeramente la Trinidad se reveló en la vida de las personas, en las religiones, en la historia común de los humanos; después se reveló en la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, y, por último, en la manifestación del Espíritu en las comunidades cristianas. A pesar de que los hombres y mujeres nada sabían de la Trinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo han habitado siempre la vida de las personas y estaban presentes en todos los procesos históricos. San Ireneo dijo esta frase de gran contenido teológico:

El Hijo y el Espíritu Santo son las dos manos del Padre por las que nos toca, nos abraza y nos moldea a su imagen y semejanza.

Estas dos personas divinas fueron enviadas a la humanidad para que ésta fuese injertada a la comunión trinitaria. La revelación explícita del misterio se produjo solamente por Jesús y por las manifestaciones del Espíritu particularmente en la Iglesia primitiva. Hasta entonces, la presencia de la Trinidad se hacía por indicaciones indirectas. Con la irrupción de Jesús afloró claramente a la conciencia el hecho de que Dios es Padre que envía su Hijo para, con el Espíritu, liberar integralmente la historia. Repararnos, por tanto, que la Trinidad no se reveló como una doctrina, sino como una práctica: en las actitudes y palabras de Cristo y en la acción del Espíritu en la historia y en la vida de las personas.

El texto más importante que comúnmente se cita para identificar la revelación del misterio trinitario es aquel de Mt 28, 19:

Id, pues, haced discípulos míos a todos los pueblos, bautizándolos en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Los exegetas son de la opinión de que esta fórmula es tardía, pues recoge la experiencia bautismal de la comunidad primitiva, en el tiempo en que fue escrito el evangelio de Mateo, hacia el año 85. La comunidad había meditado mucho sobre la vida y las palabras de Jesús. Comprendió que Jesús había revelado de hecho quién es Dios, es decir, las tres divinas personas, en cuyo nombre debían ser bautizados todos los que creían. Jesús está en el origen de esta fórmula eclesial.

Es en Jesús donde vamos a encontrar la revelación del misterio trinitario.

Empecemos por la revelación del *Padre*. Sabemos por los evangelios que Jesús expresó su experiencia de Dios, llamándolo siempre "Padre". Utiliza una expresión sacada del lenguaje de los niños, *Abbá*, especialmente en sus oraciones a solas (cf. Le 3, 21-22; 5, 16; 6, 12; 11, 1-5; Me 14, 32-42, etc.). Ese Padre es de una infinita bondad y misericordia, que "ama a los ingratos y malvados" (Lc. 6, 35). Esta experiencia es más que una doctrina; origina una práctica de liberación hacia los pobres y despreciados, descarriados y pecadores. La relación de Jesús con el Padre revela una cierta distancia y diferencia junto con una profunda intimidad. Distancia porque Jesús le reza

y se postra en su presencia; intimidad porque le llama "papá". Quien designa a Dios "Padre" es porque se siente hijo suyo de verdad (cf. Mt 11, 25-27; Me 12, 1-9; 13, 32).

En Jesús se revela también el *Hijo*, no tanto autodenominándose como tal (cf. Mt 11, 25-27; Me 12, 1-9; 13-32), sino actuando como Hijo de Dios. Su práctica de vida revela una autoridad que se sitúa en la esfera de lo divino. Representa al Padre en el mundo y lo hace visible en su bondad y misericordia. Los judíos hacían bien en decir: "Se hace igual a Dios" (Jn 5. 18). Pedro capta el misterio de Jesús y confiesa: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo" (Mt 16, 16). El texto que más directamente habla de la Trinidad es aquel recogido por Mateo (11,25-27), especialmente en la versión de Lucas (10, 21-26):

En aquella misma hora Jesús se sintió inundado de la alegría en el Espíritu Santo y dijo: "Te doy gracias.

Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y prudentes y se las has revelado a los pequeños. Si, Padre, porque fue éste tu agrado.

Todo me ha sido entregado por el Padre. Nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre, ni quién es el Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar".

Aquí tenemos nítidamente la presencia de las tres personas que se relacionan recíprocamente.

Para la revelación del Hijo es importante también el testimonio del cielo con ocasión del bautismo de Jesús. No sabemos si el relato se refiere a un acontecimiento concreto o si quiere expresar, mediante esta fórmula literaria, la experiencia íntima de Jesús. De todas formas, tanto en el bautismo como en la transfiguración en el Tabor se dio este testimonio: "Este es mi Hijo amado en quien pongo todo mi cariño" (Mt 3, 17; 17, 5).

Otro texto de fundamental importancia es el que formula la teología de San Juan: "Yo y el Padre somos *una misma cosa*" (Jn 10, 30):

Que todos sean una misma cosa como tú. Padre, estás en mí y yo en ti. para que ellos estén en nosotros y el mundo crea que me has enviado (Jn 17,21).

El texto no dice: "Yo y el Padre somos uno (*eis* en griego)", sino que dice: "somos una misma cosa", es decir. somos una realidad de participación y de comunión recíproca. Por último, hay que decir que el misterio pascual es el momento de la gran revelación: en él aparece la esencia de la Trinidad como comunión, porque el Hijo se entrega por amor y en fidelidad al Padre y éste, por amor, responde al Hijo resucitándolo de los muertos. Esta plenitud de vida muestra lo que es la presencia del Espíritu, expresión de la vida nueva y comunal que rige entre las divinas personas.

La reflexión teológica irá profundizando esta mutua implicación, elaborando la doctrina trinitaria, desde los primeros siglos hasta el día de hoy.

Por último se da la revelación del *Espíritu Santo*. Ella acontece en la propia vida de Jesús. El es el portador permanente del Espíritu. El Espíritu es aquella fuerza (*dynamis*) y aquella autoridad (*exousía*) con que realiza milagros y gestos liberadores (Me 3, 20-30). Explícitamente dice Jesús:

Si yo expulso demonios por el Espíritu de Dios. es señal de que ha llegado a vosotros el reino de Dios (Mt 12.28).

El Espíritu es aquella fuerza que habita en Jesús y que sorprende a todos, como en el caso de la hermorroísa: "Jesús percibió entonces que de él salía una fuerza" (Me 5, 30). Esta fuerza está en Jesús, y al mismo tiempo es diferente de Jesús. La comprensión trinitaria va a decir después: el Espíritu y el Hijo tienen la igual naturaleza de vida, comunión y amor, pero son personas divinas distintas.

Hay otros textos en el Nuevo Testamento que nos hablan trinitariamente de Dios. No se trata de una doctrina elaborada, sino de una conciencia de que Jesucristo, el Espíritu Santo y el Padre, son igualmente Dios. Por ejemplo. el texto de 2 Cor 13,14, utilizado en nuestras liturgias eucarísticas:

La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo estén con todos vosotros.

Otro texto muy significativo es también aquel de 2 Tes 2. 13-14:

Hemos de dar incesantes gracias a Dios por vosotros, hermanos amados del Señor, a quienes desde el principio escogió Dios para salvarlos por la santificación del Espíritu y por la fe verdadera. Por medio de nuestra evangelización. él os llamó también para que alcancéis la gloria de nuestro Señor Jesucristo.

Aquí se formula un pensamiento que se organiza trinitariamente y que va a culminar después en la reflexión teológica de los siglos II-V. Véase también este otro texto de Gal 4. 6:

La prueba de que sois hijos es que Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo. que clama: *Abbá*. Padre!

Hay muchos otros textos que revelan la convicción de los primeros cristianos de que con el evento-Jesús se les había comunicado la comprensión verdadera de Dios como comunión de personas (cf. 1 Cor 12, 4-5; 2 Cor 1. 21-22; 3, 3; Rom 15. 16; 15. 4; Flp 3, 3; Gal 3, 11-14; Ef 2. 18; 20-22; 3. 14-16; Ap 1, 4-5, et). El sentido de todos estos textos es mostrar que en el acercamiento de Dios con vistas a nuestra salvación se reveló la comunión de los divinos Tres, que siempre actúan juntos y que insertan a las personas en su vida y en su amor.

A partir de la conciencia trinitaria nosotros, los cristianos, leemos el Antiguo Testamento. Descubrimos en él señales del misterio trinitario en la personificación de la Palabra de Dios (Sal 119. 89; 147. 15 ss; Sab 16. 12) de la sabiduría (cf. Prov 1. 20-23; 8; 9. 1-6; Job 28; Eclo 24; Sab 16, 12) y la hipostatización del Espíritu Santo. Fundamentalmente el Espíritu es Dios en su fuerza y en su presencia en la creación y en la historia. Lentamente se va mostrando como una realidad autónoma pero siempre relacionada, de tal forma que aparece como el Espíritu del Hijo, el Espíritu que nos hace decir *Abbá*, Padre, el Espíritu que habita en nosotros como en su propio templo.

#### **4. La razón humana y el misterio de la Trinidad**

El pensamiento reflejo jamás tiene la primera palabra. Primeramente viene la vida. la celebración de esta vida y el trabajo. Después aparece la reflexión y las doctrinas. Así también pasó con los primeros cristianos. Empezaron a expresar su fe trinitaria en las doxologías (oraciones de alabanza), en los sacramentos (bautismo y eucaristía) y en las primeras profesiones de fe. Después empezaron a reflexionar sobre lo que celebraban y creían. Fue entonces cuando surgió la doctrina trinitaria.

La primera cuestión que surgió fue: ¿cómo compaginar la fe en un solo Dios, como atestigua todo el Antiguo Testamento, con la fe en la Trinidad, como se profesa en el Nuevo Testamento? En el intento de contestar a este interrogante surgieron las primeras herejías, que son formas erróneas de entender el misterio. Generalmente ocurre en la teología lo que sucede en otras ciencias: es al combatir los errores como se llega a la verdad. La comunidad cristiana no aceptó tres formas de representación del misterio trinitario: el modalismo, el subordinacionismo y el triteísmo.

El modalismo afirma: solamente puede existir un único Dios, que habita en una luz inaccesible. Pero, enseñan los modalistas, cuando ese Dios se revela a los humanos, aparece bajo tres modos distintos (de ahí la expresión "modalismo"), que son una especie de máscara con la cual el único y mismo Dios se presenta bien como Padre, bien como Hijo. o como Espíritu Santo. Con esta interpretación, jamás aceptada por la Iglesia, se renuncia a la comprensión originaria del cristianismo en la comunión de tres distintas personas divinas. Con el modalismo nos quedamos en el monoteísmo.

El subordinacionismo dice: únicamente el Padre es plenamente Dios. El Hijo y el Espíritu Santo son subordinados a él; pueden ser las criaturas más excelsas y cercanas del Padre, sin embargo no tienen la misma naturaleza del Padre. Otros llegan a decir que el Hijo es adoptado por el Padre (adopcionismo) y por eso está en una altura que ninguna otra criatura tiene, pero no es igualmente Dios, como el Padre es Dios. Con esta formulación se renuncia a la igualdad entre las divinas personas, todas ellas igualmente Dios por la misma naturaleza de vida y de amor. El concilio de Nicea (325) condenó especialmente esta doctrina.

El triteísmo afirma que existen tres personas divinas, sólo que totalmente autónomas e

independientes entre sí. Por eso existen, dicen, tres dioses. Pero que, ¿cómo puede haber tres infinitos, tres absolutos? Esta doctrina fue también rechazada porque no considera la interrelación de comunión que existe entre las tres divinas personas, tan profunda y absoluta que son un solo Dios.

Después de ciento cincuenta años de reflexiones, discusiones y varios concilios ecuménicos (los principales, que atañen directamente a nuestro tema, son: Nicea en 325; Constantinopla en 381; Calcedonia en 451; IV de Letrán en 1215; Florencia 1431-1447), se llegó a crear un lenguaje técnico, propio de la reflexión teológica, capaz de evitar las comprensiones erróneas de la fe. No obstante, se ha pagado un precio alto en términos de la experiencia de la fe, debido a que el lenguaje acuñado es de gran rigor y formalismo teórico. Consideremos las palabras-ejes:

- a) *Naturaleza o esencia o sustancia*: con esta expresión se quiere indicar lo que une en Dios y es igual en cada una de las personas. La naturaleza divina (esencia o sustancia) es numéricamente una y única.
- b) *Persona o hipóstasis*: es lo que distingue en Dios, es decir, las personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Por "persona" entendemos la individualidad concreta, que existe en sí, pero siempre abierta a las otras personas. Así, el Padre es distinto del Hijo (existencia en sí), aunque está siempre volcado al Hijo y al Espíritu Santo (existencia para el otro). Lo mismo vale para el Hijo y el Espíritu Santo sucesivamente.
- c) Con el término *procesiones* se designa la manera y el orden según el cual una persona "procede" de la otra. El término "procesión" no debe ser entendido en una forma causal, como si el Hijo y el Espíritu Santo no fueran tan eternos, infinitos y omnipotentes como el Padre. Es una expresión técnica para indicar la comunión dentro de un cierto orden de comprensión lógica. Existen dos procesiones: la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo. Se dice que el Padre se conoce a sí mismo tan perfectamente que genera una imagen absoluta de sí, que es el Hijo. Padre e Hijo se contemplan y se aman tan radicalmente que emerge concretamente la expresión de esta relación: es el Espíritu Santo como lazo entre Padre e Hijo, como Amor de uno para con el otro.
- d) *Relaciones*: son las conexiones que existen entre las personas divinas. El Padre con relación al Hijo posee la paternidad; el Hijo con relación al Padre, la filiación: Padre y Hijo con relación al Espíritu Santo poseen la espiración activa; el Espíritu Santo con relación al Padre y al Hijo, la espiración pasiva. Por las relaciones se distinguen las personas unas de otras.
- e) *Perijóresis, circuminsesión*: como la filología de las palabras ya lo insinúa, estas expresiones quieren significar la radical coexistencia, cohabitación e interpenetración que existe entre las tres personas divinas a causa de las relaciones entre ellas. Se da una total circulación de vida y de amor con una co-igualdad perfecta, sin ninguna anterioridad o superioridad. De aquí los cristianos elaboramos nuestra utopía social de una convivencia de igualdad, respetadas las diversidades, viviendo la comunión plena dentro de las relaciones más distintas.
- f) *Misiones*: designan la presencia de las personas divinas en la historia. Se trata de una autocomunicación de la persona a alguien distinto de ella. Hay dos misiones conocidas: la del Hijo que se encarnó para divinizarlos y las del Espíritu Santo que habita en nosotros para unificar a todo y conducir toda la creación al reino de la Trinidad.

Con estos instrumentos teóricos se puede construir una lectura ortodoxa de la fe en la trinidad de personas y en la unidad de una misma naturaleza que es comunión y amor. En la historia de la reflexión trinitaria se pueden discernir tres grandes tendencias de sistematización. Estas tendencias no surgen de modo abstracto, sino que están ubicadas dentro de condicionamientos sociales e ideológicos que explican éstas y no otras tendencias.

En un ambiente de disolución de la sociedad y vigencia del politeísmo, como era el caso de los cristianos en el Imperio Romano, es natural que se subraye la unicidad de Dios y se ponga menos énfasis en la diversidad de las personas divinas. La predicación de la Trinidad podría ser interpretada por los oyentes como la confirmación de su politeísmo. En tal contexto, se favorece una reflexión centrada en la unidad de Dios y, a partir de ahí, en la diversidad de las personas.

En otro ambiente, el de los griegos, se insiste en el monoteísmo y en la monarquía absoluta de Dios, hasta imposibilitar la fe en Jesucristo, Hijo de Dios. Aquí se impone, más bien, una reflexión que parta de la diversidad de las personas divinas en dirección a la unidad.

En una situación donde predomine el individualismo, la falta de comunión, como es el caso del mundo moderno, particularmente en América Latina, la reflexión se siente invitada a dirigir su mirada no tanto hacia el monoteísmo o el trinitarismo, sino hacia la forma de relación que se establece entre las divinas personas; se insistirá, consiguientemente, en la comunión como la esencia de la Trinidad y fundamento de toda solidaridad humana.

En todo esto vemos la presencia de la historia que permite una apropiación singular del misterio conforme a las preguntas humanas. Detallando las distintas formas de sistematización, tenemos:

1. Los *griegos* parten de la persona del Padre. Él es fuente y origen de toda divinidad. El credo lo insinúa: "Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso". Al expresarse, el Padre omnipotente genera el Hijo como su Palabra y espira simultáneamente el Espíritu como su Sopro. A ambos comunica su naturaleza. Las personas son, así, consustanciales, es decir, poseen la misma naturaleza que el Padre. Por eso, no hay multiplicación en Dios, sino que son un solo Dios. El sentido mayor de esta sistematización reside en que siempre se subraya la personalización en Dios. Se piensa en Dios-Padre y no tanto en una sustancia infinita y eterna, como siendo Dios. Existe todavía riesgo de subordinacionismo. El Padre lo concentra todo. El Hijo y Espíritu serían expresiones del único principio que está en el Padre.
2. Los *latinos* parten de la única naturaleza divina. En el credo subrayan la primera parte del versículo inicial: "Creo en un solo Dios...". Ese Dios es un espíritu absoluto y perfectísimo. Es propio del Espíritu ser *reflexivas sui*, pensar y querer. Al pensarse absolutamente, el Padre genera una expresión absoluta de sí mismo: es el Verbo o el Hijo. Al generar al Hijo, Dios se revela como Padre. Padre e Hijo se aman mutuamente de forma tan completa que espiran el Espíritu Santo, como expresión del amor recíproco, cerrando el círculo trinitario. En esta reflexión está asegurada desde el principio la unidad trinitaria. Sin embargo se corre el riesgo del modalismo, es decir, de

que las personas no sean más que modalidades de la misma y única sustancia divina.

3. Muchos teólogos *modernos* parten de las relaciones entre las personas divinas. El dato primero de la revelación neotestamentaria afirma que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Pero simultáneamente se sustenta la *Perijóresis* entre las personas, una "íntima y perfecta inhabitación de una persona en las otras", de tal forma que se da la unión de las personas en un solo Dios. Son tres sujetos infinitos de una única comunión o tres amantes de un mismo amor. Nosotros asumimos esta última tendencia, porque sale al encuentro de las demandas más profundas de los pobres que quieren participación, comunión y una convivencia más igualitaria dentro del respeto de las diferencias. En la Trinidad encuentran inspiración.

## 5. Una concepción liberadora de la Trinidad

Las contradicciones de la realidad latinoamericana, como ya indicamos anteriormente, nos invitan a vivir y a pensar el misterio trinitario como un misterio de comunión entre las distintas personas. Esta perspectiva propiciará a los cristianos la fundamentación última de su compromiso por la liberación de los oprimidos en vista a su liberación para la justicia social, la equidad, la construcción de la fraternidad posible en nuestras condiciones.

Hay que partir del hecho mayor, testimoniado por el Nuevo Testamento: Dios es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en comunión. El único Dios que existe es la Trinidad de personas. La unidad divina es comunitaria porque cada persona está en comunión total y absoluta con las otras dos.

¿Qué significa decir que Dios es comunión y por eso es Trinidad? Hay que observar que sólo las personas pueden estar en comunión. Estar en comunión implica estar uno en la presencia del otro en radical reciprocidad; implica abrirse una persona a las otras y autoentregarse sin reservas. Decir que Dios es comunión significa afirmar que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo están siempre juntos, emergiendo juntos y siempre volcados unos a los otros. Las Escrituras afirman esta recíproca comunicación entre las personas divinas con la expresión "Dios es un Dios de vida y donador de toda vida". Jesús mismo. Hijo eterno encamado, se presentó como portador de vida y de

vida en abundancia (Jn 10,10). Si analizamos rápidamente lo que comporta "vida", captaremos mejor la comunión entre los divinos Tres. Vida es un misterio de espontaneidad, un proceso inagotable de dar y de recibir, de asimilar y de entregar la propia vida para la vida del otro. Toda vida tiene presencia. Estar presente no es simplemente estar ahí, sino que significa una intensificación de la existencia. El ser vivo habla por sí mismo, no necesita palabras para comunicarse. El es ya comunicación, tan fuerte, que exige del otro que tome posición, de aceptación o de rechazo. Toda vida se expande y entra en comunión con su alrededor, estableciendo con él relaciones. Todo ser vivo es para otro ser vivo. Esta relación garantiza su propia vida. Algo análogo ocurre en la Trinidad. Cada persona divina es para las otras, por las otras, con las otras y en las otras. Porque es así, entendemos que la categoría que expresa esta realidad solamente puede ser "comunión", que, a su vez, genera la comunidad divina. No se trata de una dualidad Padre-Hijo, de un frente-a-frente de dos personas distintas. Se trata de una Trinidad que significa la inclusión de un Tercero, el Espíritu Santo, estableciendo así una forma de convivencia más rica que aquella de la contemplación mutua entre sólo dos personas.

La vida es la esencia de Dios. Y la vida es comunión dada y recibida. Y este tipo de comunión es el amor. La comunión y el amor son la esencia del Dios-Trinidad.

Para expresar esta interpenetración de las divinas personas la teología acuñó una palabra que empezó a circular con San Juan Damasceno: *perijóresis*. "Perijóresis" significa, en primer lugar, la acción de envolvimiento de una persona con las otras dos. Cada persona divina penetra la otra, y se deja penetrar por ella. Este fenómeno es propio del amor, es natural en el proceso de comunión. Así, los divinos Tres se encuentran desde toda la eternidad en una eclosión infinita de amor y de vida, uno en dirección al otro. El segundo sentido es que, como efecto de la interpenetración, cada persona vive y mora en la otra. Como enseñaba el concilio de Florencia (1441):

El Padre está todo en el Hijo y todo en el Espíritu Santo.

El Hijo está todo en el Padre y en el Espíritu Santo  
El Espíritu Santo está todo en el Padre y en el Hijo.

Nadie precede al otro en eternidad o excede en grandeza o sobrepasa en poder.

La santísima Trinidad es pues un misterio de inclusión. El Hijo y el Espíritu fueron enviados a nosotros para que toda la creación participara de ellos.

En razón de la *perijóresis* las relaciones entre las personas son siempre ternarias. Así, el Padre se revela por el Hijo en el Espíritu Santo. El Hijo, a su vez revela al Padre en la fuerza del Espíritu. El Espíritu Santo, por último, "procede" del Padre y reposa sobre el Hijo. De esta forma, el Espíritu es del Padre por el Hijo (*a Patre Filioque*), así como el Hijo se reconoce en el Padre por el amor del Espíritu (*a Patre Spirituque*). La *perijóresis* impide toda superposición o subordinación de una persona a otra. Todas son igualmente eternas e infinitas. La *perijóresis* nos permite decir: no existen primeramente los Tres y después su relación, sino que los Tres son desde el principio entrelazados y viven la relación de comunión eterna. Por eso existe un solo Dios, Dios-Trinidad.

La dinámica trinitaria nos permite también hacer una crítica social y eclesial, y descubrir en la *perijóresis* de las divinas personas inspiración para nuestras relaciones humanas. Innegablemente hay una aspiración humana fundamental por la participación, por la igualdad, por el respeto a las diversidades y por la comunión con Dios. En nuestras sociedades periféricas estos valores son grandemente negados. Ello explica los anhelos de liberación y las luchas seculares de los oprimidos por su vida y libertad.

En el sistema capitalista, bajo el cual todos sufrimos, todo está centrado en torno al individuo y su desarrollo sin consideración esencial para con los otros y la sociedad. Los bienes son apropiados privadamente con la exclusión de las grandes mayorías. Se resaltan las diferencias individuales con daño para la comunión. Por su parte, en el sistema socialista se resalta la participación de todos, por lo que está, en cuanto al ideal, más cerca de la dinámica trinitaria. No obstante, poco significan las diferencias personales. La sociedad socialista tiende a constituir una masa más que un pueblo, como fruto de toda una red de comunidades y de asociaciones en las que las personas cuentan. El misterio trinitario invita a adoptar formas sociales en las que se valoren todas las relaciones entre las personas e instituciones, de forma igualitaria, fraterna, acogedora de las diversidades. Como muy

bien lo formularon cristianos de las comunidades eclesiales de base: la santísima Trinidad es la mejor comunidad.

La *perijóresis* trinitaria ayuda a las Iglesias a mejorar su organización interna. Especialmente la Iglesia romano-católica vive un modelo más de sociedad que de comunidad. El poder está centralizado en el cuerpo clerical, la conducción de los fieles suele ser autoritaria, con muy poca participación diferenciada de todos. La concepción monárquica del poder se impuso históricamente en la Iglesia. Aquí no ha tenido vigencia una reflexión trinitaria y comunal, sino que predominó una visión pretrinitaria y hasta atrinitaria. Si aceptamos en la fe que la Trinidad es la mejor comunidad y que es la comunión la que reúne a las personas divinas en un solo Dios, entonces podemos postular un modelo de Iglesia más adecuado a la fuente de donde brota su vida y su unidad (cf. LG 4). La Iglesia, teológicamente, es la *communitas fidelium*, la comunidad de los fieles. Cada uno de ellos tiene sus dones, que deben ser vividos en beneficio de todos. Lo que construye a la comunidad es exactamente la vivencia de la comunión, que implica la aceptación y el respeto de unos para con los otros.

En la medida en que cada uno crea comunión, se hace sacramento de la Trinidad. La comunión trinitaria impediría en la comunidad eclesial la concentración del poder y abriría espacio para una amplia participación igualitaria de todos. Todos no pueden hacer todas las cosas. Cada uno hace la suya, pero en comunión con los demás. De esta forma la Iglesia entera se transforma en una señal de la Trinidad, porque vive la esencia de la Trinidad que es la comunión.

## 6. Las distintas personas

Después de haber expuesto las articulaciones principales del misterio trinitario, convendría considerar siempre dentro de la dialéctica perijorética, las distintas personas.

### 6.1. El Padre, misterio insondable

El Padre es invisible porque es un misterio abismal. Jesús lo dijo claramente: "A Dios no lo ha visto nadie. El Hijo unigénito que está en el seno del

Padre es el que nos lo ha dado a conocer" (Jn 1, 18; 6, 46; 1 Tim 6, 16; 1 Jn 4, 12). Y lo dio a conocer exactamente como Padre que tiene un Hijo y que convive eternamente con el Espíritu Santo. La intimidad de Jesús con su Padre es tal que pudo decir: "Quien me ve a mi, ve al Padre" (Jn 14, 9). El Padre es aquel que eternamente es, aun cuando no hubiera ninguna criatura. Él es Padre no porque creó, sino porque "generó" al Hijo en el Espíritu Santo. En el Hijo proyectó a las hijas e hijos creados y creables. Así, el Padre es la raíz de toda paternidad y también de toda fraternidad y sororidad.

Cuando nos referimos al Padre, indicamos al último horizonte de todo, a aquel que todo lo origina y todo lo contiene. Solamente a partir de él es posible entender algo del Hijo y del Espíritu Santo.

Cuando nos referimos al Padre, indicamos al último horizonte de todo, a aquel que todo lo origina y todo lo contiene. Únicamente a partir de él es posible entender algo del Hijo y del Espíritu Santo. Ellos, en verdad, son siempre simultáneos y están eternamente juntos. Pero para captar algo del misterio de Dios, debemos empezar por el Padre. Él es el primero entre los simultáneos, cuando queremos establecer cierto orden entre las personas divinas. Esta es una forma de hablar de nuestra fe humana, sin embargo es importante no olvidar jamás que en la comunión trinitaria nadie es anterior, posterior, superior o inferior. Los divinos Tres son co-iguales, co-eternos y co-amorosos. Aunque es en la persona del Padre donde todo el misterio divino muestra su carácter abismal.

### 6.2. El Hijo, misterio de comunicación y de liberación integral

Dios se revela como es, como Trinidad de personas. Las divinas personas, cuando se revelan en el mundo, se muestran como son en el seno de la Trinidad. El Hijo es la expresión absoluta del Padre. Todo lo que es comunicable del misterio logra forma concreta en la persona del Hijo. Él es la imagen visible del Padre insondable (cf. Col 1, 15). Por eso él es la comunicación suprema. Ese Hijo eterno fue enviado por el Padre y se encarnó por la fuerza del Espíritu Santo. Su vida, su práctica liberadora, sus luchas con los detentadores de poder, su ternura para con los abandonados, su pasión, muerte y resurrección revelaron a Dios de forma definitiva. No sólo nos comunicó la verdad de Dios como Padre de todos y

abogado de los pobres, sino que actuó como su Hijo enviado. Asume las mismas actitudes de misericordia que el Padre. Construye el reino del Padre porque "así como el Padre trabaja hasta ahora, yo trabajo también" (cf. Jn 5, 17). Pero la gran comunicación del Hijo fue hacemos también hijos e hijas de Dios. El sentido de su encarnación no se agota en el proceso de redención, si bien es un paso necesario para una creación decaída; el sentido más radical de su encarnación consiste en hacer participar de su filiación a todas las criaturas. El Verbo, por su encarnación, verbificó a todo el universo, y, así, lo ha introducido en el seno mismo del misterio trinitario.

### ***6.3. El Espíritu Santo, motor de la creación hacia el reino de la Trinidad***

El Espíritu Santo es aquel que supera la relación cara a cara del Padre y del Hijo e introduce lo nuevo, el "nosotros" de las personas divinas. Por eso el Espíritu Santo es, por excelencia, la unión entre las personas divinas. Todas están volcadas unas hacia las otras, no obstante es en la persona del Espíritu Santo en la que vemos mejor esta característica de toda *perijóresis*. Lo que el Espíritu es en la Trinidad inmanente, se muestra en la Trinidad económica (en la historia). Por eso él es la fuer/a de unión en todos los seres. Por su fuerza lo nuevo irrumpe en la historia y anticipa así la sustancia del reino de la Trinidad. Particularmente el Espíritu Santo es el actualizador de la memoria de Jesús. El no deja que las palabras de Cristo permanezcan como letra muerta, sino que sean siempre releídas, ganen nuevos significados e inspiren prácticas liberadoras. Él es también el principio de liberación contra todo lo que disminuye la existencia en la carne, en términos de las Escrituras. Donde está el Espíritu ahí hay libertad (cf. 1 Cor 3, 17). Y donde hay libertad emergen diferencias y los dones más diversos. Es el Espíritu el que impide que las diversidades degeneren en desigualdades y discriminaciones, manteniendo todo en la comunión.

El Espíritu fue también enviado al mundo junto con el Hijo. Lucas insinúa que fue la Virgen María quien, por primera vez, lo acogió: "El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso al que va a nacer lo llamarán Hijo de Dios" (1, 35). "Cubrir con su sombra" es la expresión bíblica para decir que el Espíritu planta su tienda sobre María, que allí tendrá una habitación

permanente (cf. Ex 40, 34-35). Con razón la tradición la llama "sagrario del Espíritu Santo" (cf. LG 53). Hay una relación única entre María y el Espíritu, porque por su presencia en ella, el Hijo tomó carne y forma humana. La humanidad del Verbo eterno es la humanidad de María, que, por la acción del Espíritu Santo hace que lo que nace de ella sea un ser humano y divino.

Por último, es obra del Espíritu la reconducción de todo lo creado a su plenitud escatológica. La nueva creación, finalmente, redimida, verbificada y espiritualizada, será introducida en el reino de la Trinidad. Solamente entonces Dios-Trinidad será todo en todas las cosas.

## **7. Sacramentos de la Trinidad en la historia**

La fe no se expresa únicamente por la inteligencia con que profundiza en los misterios, ni tampoco por el corazón que ama y se entrega confiado a las divinas personas. Creemos también con la fantasía, que es la inconmensurable capacidad del ser humano para añadir siempre algo a la realidad e identificar las potencialidades escondidas en cada ser. La fantasía ve conexiones para las cuales muchas veces la razón se muestra ciega. Así, para acercarnos más al misterio trinitario se utilizaron muchas analogías. Queremos referimos rápidamente a tres de ellas.

En primer lugar, la persona humana es vista como una gran parábola del misterio trinitario. Cada persona es un misterio abismal. Pero este misterio se comunica mediante la luz de la inteligencia y se abre a los demás en amor y entrega mediante la voluntad. Estas tres dimensiones no son realidades yuxtapuestas, sino que constituyen la dinámica de la persona en su unidad existencial. El Padre aparece en el carácter de misterio de la persona, el Hijo en la inteligencia que se comunica y el Espíritu en el amor que se une a todos los seres.

Otro símbolo de la Trinidad es la familia humana. La unidad psicológica de la persona está estructurada triádicamente. El hombre se abre a la mujer y viceversa; esta relación no se queda en una contemplación narcisista entre dos, sino que se muestra fecunda por el hijo que nace. Si --- no se da esta apertura, la relación humana no llega a su plenitud. En la familia tenemos los tres términos: padre, madre e

hijo. Cada cual es distinto del otro, sin embargo todos están involucrados por lazos de amor. Son tres, pero una sola comunión de vida. Algo parecido ocurre con la familia divina: son tres distintos en una misma dinámica de vida de amor y de completa comunión.

Por último, la propia sociedad humana se presenta como una referencia simbólica al misterio trinitario. Toda sociedad se construye en la articulación de tres fuerzas que son siempre simultáneas: la económica, la política y la cultural. Por la economía garantizamos la producción y reproducción de la vida; es la fuerza más fundamental porque posibilita todas las demás. Por la política nos organizamos socialmente distribuyendo el poder y las responsabilidades comunes. La política tiene que ver con las relaciones humanas mediante las cuales construimos el tipo de sociedad que es posible en una determinada parcela de la historia. Por la cultura proyectamos valores, significaciones existenciales, incluso trascendentes, por medio de las cuales expresamos lo típico del ser humano, como aquel ser que puede problematizar su existencia y dar un sentido a su quehacer.

Toda sociedad se construye, se solidifica y se desarrolla por la coexistencia e interpenetración de estas tres fuerzas. Ellas actúan siempre conjuntamente, de tal suerte que en lo económico está lo político y lo cultural, y así sucesivamente. Hay aquí alguna semejanza con la Trinidad porque las personas divinas, aun distintas, están eternamente juntas y juntas, actúan dentro y fuera del círculo trinitario.

En conclusión, reconocemos la insuficiencia de nuestros conceptos y expresiones humanas para significar el misterio del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en comunión recíproca. Nuestras palabras esconden más que revelan. Por eso el término de nuestra búsqueda no puede quedarse en la inteligencia que escruta, sino que termina en el corazón que alaba y se abre a la acogida del misterio divino dentro del misterio humano. Todos los grandes teólogos, como San Agustín, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino y otros, terminaban sus tratados sobre la Trinidad con himnos de adoración a tan augusto misterio. Honramos a la Trinidad con el silencio en la conciencia de que todo lo que podemos decir no pasa de un balbuceo alrededor del misterio que se debe siempre alabar: Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Amén.

# Capitalismo y socialismo: la posibilidad de alternativas

*Franz J. Hinkelammert*

## Introducción

Analizar la relación entre capitalismo y socialismo presupone ubicar ambos conceptos en la historia moderna, en la cual surgieron. Recién durante el siglo XIX, se hizo familiar hablar en referencia a la sociedad que había surgido con la revolución industrial en la Inglaterra del siglo XVIII, esto es, de la sociedad capitalista. Esta denominación no tenía nada de despreciativo, toda vez que es el nombre con el cual esta sociedad se refiere a sí misma. Se trata de aquella sociedad que es constituida por relaciones productivas basadas en la propiedad privada de los medios de producción y por un mercado consiguiente, al cual se interpreta como un gran automatismo.

El socialismo, en cambio, no comienza como sociedad socialista, sino como movimiento socialista dentro de esta sociedad capitalista. Surge por la crítica a esta sociedad capitalista. El concepto socialismo aparece en las luchas sociales surgidas en esta sociedad capitalista con la aspiración de la creación de una sociedad nueva, que sea capaz de ir más allá de las fuerzas destructoras que el movimiento socialista denuncia en su crítica a la sociedad capitalista. De estos movimientos socialistas del siglo XIX resulta, con la Revolución Rusa en el año 1917, la primera sociedad que proclama ser la superación del capitalismo y, por tanto, sociedad socialista.

Sólo a partir de este momento es que se habla de relaciones entre el capitalismo y el socialismo en el sentido de una referencia a dos tipos de sociedades diferentes existentes, es decir, una sociedad capitalista y una sociedad socialista. Después de la Segunda Guerra Mundial eso desemboca en un confrontación entre el capitalismo y el socialismo que marca toda una época de la historia moderna con el nombre de la guerra fría, y que termina en el año 1989 con la caída del muro de Berlín y el colapso de las sociedades socialistas. En Europa Oriental estas sociedades se disuelven; en otras partes estas sociedades entran en

crisis profundas, y su perspectiva todavía hoy no es clara.

En el presente --- desde 1989-, la sociedad capitalista emerge como la sociedad absolutamente determinante del mundo entero y se proyecta como una sociedad para la cual no hay alternativa. El socialismo, como sociedad alternativa, parece derrotado, y los mismos movimientos socialistas que existían dentro de la sociedad capitalista, están extremadamente debilitados. Como resultado, este capitalismo "sin alternativa" se impone como un capitalismo sin límites. De ahí que si bien durante el tiempo de la guerra fría fue un capitalismo de reformas, ahora se hace presente como un capitalismo sin necesidad de reformas, capaz de derrotar a cualquier movimiento con perspectivas alternativas.

## 1. Los movimientos socialistas

Siendo los movimientos socialistas movimientos contestatarios dentro de la sociedad capitalista, se originan por la crítica del capitalismo. Son movimientos para los cuales el pensamiento teórico juega un papel fundante, a pesar de que su origen real es la experiencia de explotación vivida por las capas populares en el sistema capitalista.

Los movimientos socialistas surgen a partir de esta experiencia. En el grado en que carecen de una base teórica formulada, se trata más bien de movimientos populares espontáneos, muchas veces eruptivos, que siempre son derrotados muy rápidamente. Se trata en especial de los movimientos anarquistas. El primer movimiento de este tipo que llega a adquirir notoriedad, en los inicios mismos de la sociedad capitalista moderna, es el movimiento de los iguales de Babeuf, durante la Revolución Francesa. A éste siguen los movimientos anarquistas del siglo XIX, que dominan los movimientos obreros en la primera mitad de ese siglo. Son movimientos de gran espiritualidad, sin capacidad de hacer política

racional. Sin embargo, proporcionan el punto de partida para la aparición de los movimientos socialistas a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

Estos movimientos socialistas formulan la protesta por la explotación en términos teóricos. Aparecen, por consiguiente, no únicamente como fuerza política, sino que estructuran esta fuerza a partir de un cuerpo teórico elaborado que les permite enfocar una sociedad alternativa a la sociedad capitalista. Por ende, elaboran teorías de la sociedad, de la economía y de la democracia. Esperan una sociedad diferente, y la formulan de una manera tal que la pueden perseguir como fuerza política. Elaboran un concepto de nuevas estructuras sociales. Contestan, por tanto, a la sociedad capitalista no solamente como protesta, sino por medio de formulaciones teóricas en todos aquellos campos en los cuales la misma sociedad capitalista ha formulado --- también teóricamente- sus estructuras.

## 2. Los paradigmas teóricos básicos

Así pues, con los polos capitalismo y socialismo se hace presente una polarización de paradigmas teóricos constituyentes. Esto aparece con gran claridad en la relación entre los paradigmas de sus teóricos fundantes, es decir, entre Adam Smith por un lado, y Carlos Marx por el otro. Como paradigmas básicos, siguen vigentes hasta hoy. Voy a resumirlos para poder apreciarlos en su relación complementaria.

El paradigma básico de Adam Smith se puede resumir en dos enfoques teóricos que aparecen constantemente en su obra. Se trata de su tesis de la "mano invisible" por un lado, y de su teoría del salario por el otro.

1. *La tesis de la "mano invisible"*. Smith sostiene que toda actuación en el mercado capitalista realiza de una manera no-intencional un interés común en el grado en el cual se orienta por su interés propio. El interés de todos está mejor resguardado, si cada uno se comporta en el mercado de una manera tal que no lo tome en cuenta intencionalmente. Según Smith, el interés común es realizado en el mercado capitalista, cuando todos los participantes en el mercado se olvidan de él. Se trata de una mano invisible que transforma la orientación individual por el interés propio en una orientación no-intencional por el interés común. Aparece entonces la imaginación de una sociedad en la cual cada uno sirve al otro, y lo hace tanto mejor, cuanto más se sirve a sí mismo. La

condición es que cada uno persiga su interés propio en el mercado capitalista, y no en contra de él. Esa es la magia del mercado<sup>1</sup>.

El análisis se invierte para desembocar en una ética. Los valores institucionalizados del mercado --- la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos- son presentados como el único camino realista para producir instrumentalmente la situación ideal de una sociedad que cumple con el postulado del amor al prójimo. Se trata de la utopía total del mercado, que hasta hoy domina de una u otra manera la ciencia económica burguesa, de la cual deriva sus valores.

2. *La teoría clásica de los salarios*. Se basa en el concepto del valor de uso, es decir, de valores concretos sobre los cuales el disponer es una condición objetiva de vida o muerte. El mercado coordina la producción y el consumo de valores de uso, esto es, de productos que deciden sobre la vida o la muerte. Por eso, en esta teoría clásica de los salarios, el concepto de subsistencia y de las necesidades, juega un papel central. Quien no logra el acceso a la subsistencia, está condenado a la muerte. Al distribuir los valores de uso producidos, el mercado distribuye oportunidades de vida. Quien no se integra en el mercado, o no puede hacerlo, es alguien que sobra y está condenado a la muerte. Adam Smith sostiene que a través de la oferta y la demanda de fuerza de trabajo, el mercado decide sobre la vida y la muerte. Si el salario sube por encima de la subsistencia, habrá demasiados obreros y éstos se multiplicarán demasiado. Por

---

<sup>1</sup> "Ninguno, por lo general se propone originariamente promover el interés público, y acaso ni aun conoce cómo lo fomenta cuando no abriga tal propósito. Cuando prefiere la industria doméstica a la extranjera, sólo medita su propia seguridad, y cuando dirige la primera de forma que su producto sea del mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en este y en otros muchos casos es conducido, como por una mano invisible, a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención". Smith. Adam, *La riqueza de las naciones*. Editorial Bosch, Barcelona. 1983. Reproducida por UACA. San José. Costa Rica, 1986. Libro IV. Capítulo II, Sección I, Tomo II. pág. 191.

consiguiente, el salario tiene que caer por debajo de la subsistencia para que los sobrantes puedan ser eliminados. Esta es la armonía del mercado, el cual regula incluso la cantidad de seres humanos existentes para que siempre se pueda lograr un equilibrio macroeconómico que permita que haya tanta oferta de mano de obra como demanda de ésta. Esta regulación el mercado la realiza por el hambre, mediante el mecanismo de la formación del salario, que es canalizado de tal manera tal que la oferta y la demanda consigan siempre un precio de equilibrio, tanto para los bienes como para los seres humanos. Esa es la otra cara de la mano invisible<sup>2</sup>.

Estos son los pilares no solamente de la teoría económica de Adam Smith, sino de toda la economía política clásica burguesa<sup>3</sup>. La contradicción es evidente. Si el interés común exige la eliminación de una parte de la comunidad, a la cual el interés común se refiere, éste resulta contradictorio por lo menos para

---

<sup>2</sup> "En una sociedad civil, sólo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios... Así es como la escasez de hombres, al modo que la de las mercaderías regula necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres, o solicitud y busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula y determina el estado de propagación, en el orden civil, en todos los países del mundo..." Smith. Adam. *op. cit.*, tomo I, pág. 124 (Libro I. Capítulo VIII: De los salarios del trabajo. Sección n: págs.118-133).

<sup>3</sup> Hayek, en una entrevista concedida en Santiago de Chile, sigue pronunciando este mismo principio en términos actuales: "Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son 1« que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato". Hayek. Friedrich von, entrevista en *El Mercurio* 19.4.81.

aquella parte de la humanidad amenazada por la eliminación. Para ella no hay armonía, sino amenaza.

De este problema se derivan los movimientos de emancipación del siglo XIX, inclusive el movimiento obrero socialista, pero también la crítica marxista de la economía política burguesa. El interés común, en el cual se basa el análisis de Smith, es abstracto y destructor. No conoce derechos humanos sino exclusivamente derechos mercantiles, es decir, derechos de instituciones. Para que el mercado viva como idea abstracta, se destruye al ser humano. De la crítica de tales abstracciones surge la concepción actual de los derechos humanos, en el sentido de los derechos que tiene el ser humano concreto y que puede reivindicar frente a las instituciones y su lógica --- en especial frente a la lógica del mercado -

La crítica del capitalismo de parte de Marx responde a las tesis centrales mencionadas de la economía política clásica burguesa. Se pueden destacar dos planos de la respuesta:

1. *La crítica del capitalismo.* Marx efectúa esta crítica a partir del análisis de la reproducción de la vida humana como condición de la posibilidad de la actuación eco-nómica: la tendencia hacia la pauperización. Marx desarrolla esta tendencia por inversión y ampliación de los enfoques de Adam Smith. Para ello parte de la constatación del hecho destacado por Smith, de que el mercado crea sobrantes a los cuales elimina. Sin embargo concluye que, en consecuencia, el mercado no crea armonía sino conflictos. Los amenazados por el mercado capitalista son objeto de una lucha de clases desde arriba, a la que tienen que contestar con una lucha de clases desde abajo.

Marx usa asimismo el concepto de la mano invisible. El no niega que como consecuencia de los efectos no-intencionales de la acción humana, resulta una "mano invisible" que orienta al mercado. No obstante, sostiene que estos efectos no-intencionales del mercado capitalista --- vistos como automatismo del mercado- son armónicos exclusivamente para una minoría de la humanidad, mientras son destructores para el resto. Se trata simplemente de una inversión del análisis de Adam Smith. Ella deriva del reemplazo del punto de vista smithiano del interés común abstracto, por el interés concreto de los seres humanos concretos. El análisis

de los hechos no cambia, lo que cambia es su interpretación: Marx insiste en que un mercado que crea sobrantes a los cuales elimina, contiene una lógica destructiva para el ser humano.

Sin embargo, al invertir el análisis de Adam Smith, Marx lo amplía en dos sentidos. Por un lado, afirma que la lógica del mercado que lleva a la producción de seres humanos sobrantes y a su eliminación es una lógica acumulativa y no, como cree Adam Smith, una especie de aceite para la máquina del progreso, que de esta manera puede girar hasta la eternidad. Por el otro, sostiene que la lógica del mercado capitalista no solamente destruye a la humanidad, sino a la naturaleza también. Su conclusión es la siguiente:

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*<sup>4</sup>.

Por consiguiente, al producir las riquezas, el mercado destruye, a niveles siempre mayores, las fuentes de toda la riqueza: el ser humano y la naturaleza. En este sentido, Marx asevera que el mercado contiene una tendencia a la pauperización, la cual es resultado de efectos no-intencionales de la acción humana y conduce hacia la destrucción acumulativa del ser humano y de la naturaleza.

2. *La superación del capitalismo por el socialismo comunismo.* Como resultado de su análisis de la tendencia hacia la pauperización, Marx considera la superación del capitalismo como una necesidad para la sobrevivencia de la humanidad. Dado que el mercado capitalista destruye la propia vida humana y la de la naturaleza, la humanidad, si quiere sobrevivir, forzosamente tiene que superarlo. Para Marx, y para los movimientos socialistas que se basan en su pensamiento, eso es obvio. Sólo que la solución que propone, es tan instrumental como lo era la de la economía política burguesa. Esta prometía la armonía como resultado instrumental de la imposición universal y homogénea del mercado capitalista --- la gran utopía de la sociedad burguesa ---; Marx la promete como resultado igualmente instrumental de la abolición universal y homogénea no solamente del

mercado capitalista, sino de cualquier mercado: la utopía del comunismo.

De esto resulta una ética tan mecánica e instrumental como la ética burguesa. El ser humano realiza automáticamente los derechos humanos del ser humano concreto, en cuanto logra abolir las relaciones mercantiles, sustituyéndolas por alguna "asociación de hombres libres". Seguramente, esto lo piensa Marx en forma menos mecánica de lo que posteriormente lo enfoca la sociedad socialista soviética, pero su pensamiento ya va en esta dirección. Según esta conceptualización, la abolición de las relaciones mercantiles libera al progreso técnico de sus tendencias destructoras y crea en forma concreta aquella armonía que la economía burguesa promete en forma abstracta. Al igual que en el análisis burgués, también aquí se ve a la política instrumentalmente, como una aplicación de una técnica. En lugar del automatismo del mercado, se tiene ahora el automatismo de su abolición.

Así pues, los paradigmas del capitalismo y el socialismo son inversamente complementarios, aunque cada uno de ellos parta de un punto de vista diferente. El paradigma del capitalismo parte del mercado, para construir su utopía del mercado total idealizado. El paradigma del socialismo parte de las necesidades del ser humano concreto, para desembocar en la idealización de una sociedad sin mercado con su utopía del comunismo. Ambos prometen una solución homogénea y universal para la totalidad de la humanidad, y ambos vinculan su solución con la vigencia de un progreso técnico ilimitado e irrestricto y con la promesa de un esplendor futuro derivado de su magia.

### 3. La sociedad socialista

A partir de este planteo teórico de Marx, los movimientos socialistas se organizan para la toma del poder y el cambio de la sociedad. Cuanto más avanza esta organización, más tienen que elaborar un concepto de la sociedad por construir. En Marx, la concepción de esta sociedad es todavía de una gran espontaneidad, pues él apenas marginalmente concibe una planificación central. Sin embargo, ya antes de la Primera Guerra Mundial la concepción de la sociedad socialista se orienta casi exclusivamente por la idea de una planificación central. Esto ya es muy claro en Engels, y más

---

<sup>4</sup> Ver Marx. Karl. *El capital*. FCE. México, 1966. pág.424.

evidente aún en Lenin. La sociedad socialista se identifica con una economía centralmente planificada. Esto conduce a la división del movimiento socialista entre la corriente socialdemócrata de orientación "reformista", y la corriente comunista de orientación revolucionaria.

Cuando con la Revolución Rusa de 1917 aparece la primera sociedad que proclama ser socialista, ésta se organiza desde el comienzo en nombre de un automatismo derivado de la abolición de las relaciones mercantiles. De hecho, nunca las abolió, porque era imposible hacerlo. Pero a partir de esta meta --- siempre más postergada para el futuro- legitima su estructura económica y social, la cual utiliza la planificación central de la economía como su *spiritus* rector de una manera inversamente correspondiente a la manera en la que la sociedad capitalista utiliza el automatismo de mercado como el centro de derivación de todas sus decisiones y valores. De esta forma, surge la planificación total en nombre de la superación del mercado total. A la homogeneización por el mercado, seguía ahora la homogeneización por la planificación.

Por eso, la historia de la sociedad socialista es la historia de su planificación central. La planificación es considerada como un proceso automático que por inercia cumple con los objetivos de humanización que el movimiento socialista se había trazado. En esta línea, la sociedad socialista soviética entiende la planificación central, basada en la propiedad pública socialista, como la palanca que permite desatar un progreso técnico ilimitado e irrestricto junto con la movilización de toda la fuerza de trabajo, para derivar en el futuro de este progreso desatado una humanización de todas las relaciones humanas, como un producto automático de esta dinámica de las fuerzas productivas. Por lo tanto, la dinámica del crecimiento económico es vista como el motor que --- dirigido por la planificación central- integra a la población entera en una carrera de crecimiento económico, cuyo fruto automático e instrumental será la humanización de la sociedad humana. Idealizando la meta de este proceso, se la concibe como comunismo<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Ver Hinkelammert. Franz. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Editorial Universidad Católica de Chile-Paidós. Buenos Aires, 1970.306 pág. ; *Crítica a la razón utópica*. DEI, San José. 1984,275 págs.

La sociedad socialista soviética logró grandes éxitos económicos a partir de esta organización de la sociedad y de su sistema de legitimación. Ya en la década de los sesenta de este siglo era la segunda potencia industrial y militar mundial, y la guerra fría entre el capitalismo y el socialismo implicaba la polarización del mundo entre dos superpotencias: Estados Unidos (EUA) y la Unión Soviética (URSS).

No obstante, a este auge siguió un rápido colapso, que se consumó en el año 1989 con la caída del muro de Berlín. La industrialización exitosa de la URSS había sido una industrialización que recuperaba los avances industriales de los países capitalistas de períodos anteriores. Sin embargo, desde la década de los sesenta se da en éstos un nuevo cambio tecnológico, que el socialismo soviético no es capaz de seguir. Es así que a partir de los años setenta bajan sus tasas de crecimiento, hasta llegar en el decenio de los ochenta a una situación de paralización económica.

Los países socialistas ejecutaron una política de desarrollo a partir de un subdesarrollo previo, que intentó realizar la integración económica de la población entera por medio de la planificación central. No obstante, en la URSS resultó que esta integración mediante el pleno empleo llevó a la necesidad de ocupar más mano de obra de la que, según un criterio capitalista, se requería. El resultado fue más bien una paralización del crecimiento económico y la incapacidad de seguir el paso de la revolución tecnológica que ocurría en el Occidente. Esto mostraba que la presión hacia la exclusión de grandes partes de la población, se daba también allí. Al no aceptar tal exclusión, se sofocaba la dinámica económica. Y es que dos trabajadores ocupados en un puesto de trabajo diseñado para uno solo, no producen más que uno. sino menos. El uno obstaculiza al otro. El producto de ambos es menor de lo que sería el producto de uno solo. Al no aceptar el socialismo la expulsión de partes de la población de la división social del trabajo, --- o frente al hecho de ser estructuralmente incapaz de aceptarla- sofocaba la dinámica económica.

En el grado en el que la promesa de una dinámica económica mayor que la del capitalismo constituía la base de la legitimidad del socialismo,

éste vivió la crisis de esa legitimidad. La propia población cuya expulsión había evitado este socialismo, se levantó en su contra. Así, por ejemplo, en Alemania Oriental los obreros celebraron en el primer aniversario después de la caída del muro de Berlín el desempleo como algo saludable, que indicaba un futuro nuevo prometedor. Posteriormente, cuando al desempleo siguieron las tendencias al subdesarrollo, --- que hoy aparecen en todo el mundo ex-socialista y que lo están transformando en el cuarto continente subdesarrollado- sobrevino una gran frustración y la incapacidad de pensar siquiera algún futuro nuevo.

Esto no significaba únicamente el fin de esa sociedad socialista, sino el fin de cualquier posibilidad de concebir una alternativa al capitalismo, en términos de una sociedad alternativa con la pretensión de ofrecer una solución homogénea con instituciones universales, para contestar a su vez a la pretensión universal de homogeneización del mundo entero por parte del sistema capitalista mundial.

## 4. La crisis del capitalismo

Hay una semejanza evidente entre la concepción de la sociedad socialista y la conceptualización que la sociedad capitalista hace de sí misma.

El socialismo soviético fue un intento de solucionar la crisis del capitalismo en el marco de la conservación de la civilización occidental. De hecho, constituyó una gran palanca para la extensión de la civilización occidental en el mundo, cubriendo espacios económicos tan grandes como la URSS y China, un espacio donde vive casi un tercio de la población mundial. El socialismo soviético era la civilización occidental en países en los cuales el capitalismo no había sido capaz de promover la modernización industrial. El colapso del socialismo soviético revela, entonces, el hecho de que la crisis del capitalismo no lo es sólo del capitalismo, sino de la sociedad occidental misma. Y es que al inscribirse el socialismo soviético en la tradición de la civilización occidental y su modernidad, no pudo siquiera percibir el fondo de la crisis del capitalismo. Por ende, no pudo ser la alternativa al capitalismo que pretendía ser, y reprodujo en su interior la misma crisis del capitalismo cuya solución perseguía.

El colapso del socialismo soviético demuestra que este socialismo no era la alternativa necesaria para

responder a la crisis del capitalismo. La victoria del capitalismo, en cambio, muestra que la crisis del capitalismo es la crisis de la civilización occidental. Es una victoria de Pirro, una victoria aparente, en la cual el victorioso resulta ser el derrotado. Superar la crisis del capitalismo nos lleva ahora a la necesidad de ir más allá de la civilización occidental y de su misma modernidad.

Esto revela también el límite de la crítica del capitalismo por parte de Marx. Esa crítica es íntegramente cierta en cuanto al capitalismo se refiere. El mercado capitalista, tratado como un automatismo de mercado, es un sistema de homogeneización universal de todas las relaciones sociales humanas, que subvierte tendencialmente la vida humana y la de la totalidad de la naturaleza. Existe hoy una conciencia muy amplia sobre este problema.

Sin embargo, el pensamiento de Marx contiene a la vez un error que lo caracteriza también en su totalidad. Se trata de la convicción de que la civilización occidental es capaz de superar el capitalismo para realizarse íntegramente en la nueva sociedad socialista. Por ello opone al mercado capitalista un sistema de homogeneización universal por la planificación, que no podía sino reproducir aquellas consecuencias que el mismo Marx había criticado en el sistema capitalista. Por lo tanto, resultó un sistema económico que perseguía el crecimiento económico con el mismo afán destructor que el capitalismo. Un sistema que en pos de la producción de riqueza, destruía las fuentes de producción de toda riqueza --- el ser humano y la naturaleza -. La contradicción del capitalismo, apareció pues dentro del mismo sistema socialista.

Por consiguiente, se trata en efecto de una crisis de civilización y no simplemente de las relaciones sociales de producción. Por esta misma razón, la crítica del capitalismo hecha por Marx recobra toda su fuerza original. Sólo que se transforma en una crítica de la civilización occidental misma. La crítica no pierde vigencia, la vuelve a tener, pero la alternativa que ahora resulta de ella tiene que ser una alternativa a esta civilización. Se trata de la alternativa a una civilización que se ha desarrollado en miles de años y que se ha impuesto sin misericordia al mundo entero. Ella resulta ahora hueca, y amenazando la existencia de la propia humanidad.

En la actualidad hay mucha conciencia de que nos encontramos frente a una disyuntiva de este tipo<sup>6</sup>. Las muchas filosofías de la "post-modernidad" atestiguan también este hecho, aunque su tendencia sea sobre todo a la desesperación, lo que las lleva a una especie de mística del suicidio colectivo de la humanidad. Efectivamente, al negar la posibilidad de alternativas a la civilización occidental con su utopía de la armonía entre el progreso técnico y el progreso humano, lo único que queda es el suicidio colectivo.

Por eso, lo que enfrentamos no es solamente una crisis del capitalismo, sino una crisis del concepto fundante de la modernidad. Se trata del concepto de la armonía inerte entre el progreso técnico y el progreso de la humanidad, mediatizada por un marco institucional como el mercado o el plan central. La crisis del capitalismo se ha transformado en una crisis de la civilización occidental misma<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica). Suhrkamp, Frankfurt, 1984.

<sup>7</sup> Estas afirmaciones son muy afines con el último informe del Club de Roma, cuyo título es: *La revolución global* (The First Global Revolution). 1991.

El informe insiste en que:

"Evidentemente, problemas globales no se pueden solucionar sólo por una economía del mercado, si éstos exigen un enfoque a largo plazo o si se traía de problemas de distribución. Además, aquellos problemas donde se traía de energía, medio ambiente, investigación básica o el trato equivalente (*fairness*) no pueden ser solucionados únicamente por el mercado. Estos problemas solamente pueden ser enfrentados por la intervención del Estado, que se basa en procesos políticos y que usa muchas veces tanto mecanismos de mercado como instrumentos de una planificación estatal". "Las fuerzas que operan en el mercado pueden tener efectos colaterales peligrosos, por el hecho de que no se basan en el interés de todos". "...el concepto (de una economía sostenible a largo plazo) es utópico, pero vale la pena seguirle el paso. La sociedad sostenible jamás podría resultar de una economía mundial que confía exclusivamente en las fuerzas del mercado, aunque éstas sean importantes para mantener la vitalidad y la capacidad

En consecuencia, en sus términos tradicionales, se desvanece la polarización entre el capitalismo y el socialismo. Se trataba de dos polos, ambos inscritos en una civilización occidental --- la modernidad -, con la pretensión de un sistema institucional de homogeneización universal que podía armonizar, *a priori* y por principio, el progreso técnico y la humanización de las relaciones sociales. Sin embargo, con la crisis actual del capitalismo, que no ha sido resuelta por el colapso del socialismo, aparece la crisis de esta misma modernidad y de sus homogeneizaciones universales. Luego, en lugar de la polarización capitalismo/socialismo surge otra, que es capitalismo/vida, capitalismo/sobrevivencia de la humanidad. Sólo que capitalismo tiene ahora un sentido más amplio que el que tenía en la crítica de Marx al capitalismo. Implica la civilización occidental, la modernidad y la aspiración a sistemas institucionales de homogeneización universal de todas las relaciones humanas. Por lo tanto, implica también al mismo socialismo, tal como éste surgiera con las sociedades socialistas en la tradición soviética.

Esto es igualmente el fin del universalismo abstracto, propiciado por la modernidad. Se trata del universalismo de los sistemas de homogeneización universal, tanto en la línea del capitalismo como del socialismo<sup>8</sup>. No obstante, no es el fin del universalismo ético. Este retoma ahora como un universalismo del hombre concreto, que en nombre de la vida humana y de la naturaleza reivindica la legitimidad de cuestionar cualquier sistema de homogeneización universal, justamente para

---

innovativa de la economía. Como ya mencionamos, las fuerzas del mercado sólo reaccionan a señales de corto plazo". Citado según la edición alemana, con traducción del autor. "Die global Revolution". Bericht des Club of Rome 1991. *Spiegel Spezial*, Hamburg, 1991.

<sup>8</sup> Son sistemas megalómanos. Esta megalomanía ha llegado hoy a marca; el mundo entero. Nunca ha habido un plan tan megalómano como es el ajuste estructural, en nombre del cual se devasta toda la tierra.

relativizarlo en función de la vida concreta del ser humano y de la naturaleza<sup>9</sup>.

Este universalismo del hombre concreto es precisamente la negación de los universalismos abstractos, para reivindicar la libertad humana. Esta consiste en respetar la vida humana y la de la naturaleza por encima de los principios abstractos del mercado o de la planificación, que se quieren imponer al ser humano como principios a los cuales se debe sacrificar la misma vida humana. Es la libertad de recurrir a mercados o intervenirlos, donde eso haga falta, pero también la libertad de planificar la economía o de no hacerlo, donde sea necesario. Es asimismo la libertad de respetar las economías premodernas, donde éstas subsistan, pero también de cambiarlas, donde sea conveniente. Desde el punto de vista de la libertad humana, las relaciones de producción --- mercado, planificación, economías precapitalistas- son un asunto de conveniencia, no de principios de un humanismo abstracto que dicta la homogeneización universal de todas las relaciones sociales según un único criterio. No se trata de un abstracto "Everything goes" (todo va), sino de un criterio universal de vida concreta que rompe, en caso de necesidad, todos los principios<sup>10</sup>. •

---

<sup>9</sup> Ver Hinkelammert, Franz, "Consideraciones sobre las alternativas del cambio de las estructuras económicas en Chile", en: *Cuadernos de la Realidad Nacional* (Santiago), No 15.1972; "La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación", en: *Pasos Especial* №3(1992).

<sup>10</sup> Marx formuló este humanismo de la vida concreta por primera vez. El hace esta crítica del universalismo abstracto en nombre de su crítica a la religión. Su formulación del humanismo concreto sigue vigente, aunque el mismo Marx desembocara en otro universalismo abstracto. Marx lo formula de la siguiente manera:

"La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el *imperativo categórico* de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Ver Marx, Carlos, "La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel". en:

---

Fromm. Erich. *Marx y su concepto del hombre*. FCE. México. 1964. pág. 230.

# Monseñor Romero y la teología latinoamericana

*Arnoldo Mora*

En un sugerente ensayo publicado por el semanario *Time* en las últimas semanas del año 1992, se pasaba revista a los grandes cambios revolucionarios operados en el campo de las ideas durante el siglo XX, hoy a punto de terminar. Uno de estos cambios más significativos era atribuido por el autor, conocido intelectual estadounidense, al Papa Juan XXIII, quien, a tenor de lo allí expresado, en su breve paso por el Pontificado Romano realizó una de las más grandes transformaciones de la religión cristiana, a lo largo de sus ya veinte siglos de existencia histórica. En efecto, para el autor del mencionado ensayo, desde Juan XXIII la fe cristiana dejó de ser una especie de póliza de seguro para garantizar una eternidad feliz y se convirtió en un ferviente llamado a comprometernos, con el fin de hacer de este mundo un lugar digno del ser humano.

No es en la eternidad de la otra vida que se demuestra fehacientemente la verdad del cristianismo, como se infiere de la famosa "apuesta" de Pascal, sino en el paso fugaz por esta tierra que se prueba testimonial y eficazmente la verdad de los valores cristianos. La eternidad solamente es tal si pasa la prueba del fuego de su vigencia en el tiempo. Y esta vigencia no se da por sí y automáticamente; requiere del testimonio humano, de la fidelidad ineludible de hombres y mujeres unidos comunitariamente y animados por un mismo aliento profético. Lo cual requiere, entre otras cosas, cambiar la estructura interna de la Iglesia, sobre todo en el ejercicio del poder, a tenor de una conciencia renovada de su función en la sociedad de hoy, tal como lo proponen los teólogos latinoamericanos de la liberación<sup>1</sup>. Porque, como lo dice bellamente Bonhoeffer, "la Iglesia sólo es Iglesia cuando existe para los demás"<sup>2</sup>.

Pero no sólo esto. Una tarea de tal naturaleza supone una reelaboración de los conceptos básicos

en que se ha expresado la teología cristiana tradicionalmente. O, para decirlo de nuevo con palabras de Dietrich Bonhoeffer, los conceptos fundamentales de la teología cristiana deben "reinterpretarse en forma mundana"<sup>3</sup>. La verdad de un valor, como lo vio Hegel<sup>4</sup>, únicamente posee objetividad si se encarna en la subjetividad de ciertos hombres que, por sus méritos personales, y por la coyuntura histórica que les correspondió vivir, han llegado a ser paradigmas y modelos. Son los hombres aurorales de que hablaba Nietzsche, porque brota en sus entrañas un nuevo amanecer, el surgimiento de un nuevo día para la humanidad<sup>5</sup>. Ellos encarnan el espíritu del Evangelio a los ojos de una o varias generaciones, ante diversos pueblos y culturas, en el presente y en el futuro.

## 1. Vigencia creciente del pensamiento de Monseñor Romero

Esto ha sido para la teología latinoamericana reciente, en general, y para todos los pueblos oprimidos de la región centroamericana, en particular, la figura señera de Monseñor Oscar Arnulfo Romero, arzobispo-mártir de la Iglesia salvadoreña. Su vida y su pensamiento constituyen una especie de Quinto Evangelio para el cristiano de hoy. Sólo situándonos frente a él, estaremos en capacidad de responder a la pregunta crucial: ¿qué significa ser cristiano hoy? La respuesta que se impone no deja la menor duda: ser cristiano hoy, ser hombre o mujer consciente y responsable en esta época histórica.. en el mundo actual, es ser como Monseñor Romero, se,; sus pasos y llenarse de su espíritu. En él la fe parle una opción por la justicia y el amor, especialmente de los pobres (la "opción por los pobres", tan frecuentemente reiterada en su enseñanza), que no es más que la expresión concreta

<sup>3</sup> Bonhoeffer, Dietrich: *Ética*, Ed. Estela. Barcelona. 1968, págs. 52

<sup>4</sup> Hegel, J. G. F.: *Filosofía de la historia*, Ed. Podium. Barcelona. 1971, págs. 56 ss.

<sup>5</sup> Nietzsche, Federico: *Obras completas*, tomo II, Aguilar, Buenos Aires. 1961.

<sup>1</sup> Véase, a manera de ejemplo, la conocida obra de Boff. Leonardo: *Iglesia, carisma y poder*, Sal Terrae, Santander. 1985.

<sup>2</sup> Bonhoeffer, Dietrich: *Resistencia y sumisión*, Ed. Ariel, Barcelona, 1971, pág.226.

de su condición de discípulo de Jesús y seguidor del Evangelio.

Tal es el sentido de la teología del seguimiento de Jesús en su muerte y en su resurrección<sup>6</sup>. La fe no es la aceptación de un conjunto de dogmas, o verdades formalmente enunciadas y asumidas, apenas, como contenidos doctrinales. La fe es, en primer lugar, el insertarse en una forma de vida, en un modo de ser hombre entre los hombres a la manera de Jesús. Porque, como dice Monseñor Romero, el creyente es "carne de Cristo en la historia"<sup>7</sup>, ya que la

...Iglesia sólo puede ser Iglesia en la medida en que siga siendo Cuerpo de Jesús. Su misión sólo será auténtica si es la misión de Jesús en las nuevas situaciones y circunstancias de la historia del mundo. Por eso en las diversas circunstancias de la historia, el criterio que guía a la Iglesia no es la complacencia o el miedo a los hombres, por más poderosos o temidos que sean, sino el deber de prestar a Cristo en la historia, su voz de Iglesia para que Jesús hable, sus pies para que recorra el mundo actual, sus manos para trabajar en la construcción del Reino en el mundo actual<sup>8</sup>.

Así entendida, la Iglesia rebasa el ámbito de lo puramente Jurídico e institucional, sin que Monseñor Romero niegue por ello nunca la concepción jerárquica de ésta, ni la autoridad que de allí dimana, como lo revela su manera habitual de expresarse en términos que no se apartan de la más estricta ortodoxia católica. Aun en las más duras circunstancias de su vida dentro de la Iglesia, como fueron aquellas en que se externaron rechazos a su persona y críticas a su actuación pública en el seno mismo de la Conferencia Episcopal salvadoreña, o por parte de miembros de la Nunciatura Apostólica o de la Curia Romana, no pasó siquiera por su mente el cuestionar la estructura jerárquica de la Iglesia, ni el ejercicio de la autoridad que de allí dimana, por parte de sus más altos representantes.

El mismo tuvo siempre clara conciencia de su condición de miembro prominente de un cuerpo

colegiado de esta naturaleza. Todas sus palabras, tanto escritas como proferidas de viva voz, tanto expresadas en circunstancias solemnes como en un ambiente más espontáneo e informal, no pretenden ser otra cosa que glosas pastorales, o reflexiones personales de tinte más espiritual e intimista. de esa doctrina profesada por la Iglesia Universal, en la que Monseñor Romero encontró permanentemente su fuente de inspiración doctrinal y su voluntad ineludible como hombre de acción. Las citas de los documentos papales, del Concilio Vaticano n. o de los documentos de las conferencias de los obispos reunidos en Medellín o Puebla, son profusas en todos los textos que nos legó su incansable pluma, o su voz de profeta, pastor y maestro<sup>9</sup>. Su uso demuestra que para él son fuente de verdad, de seguimiento obligatorio para su conciencia y para todos los creyentes de la Iglesia Católica. Sin embargo. Monseñor Romero no tuvo una comprensión autoritaria del ejercicio del poder eclesiástico, ni una percepción cerradamente clerical de la Iglesia. Para él. la Iglesia es todo el pueblo creyente y organizado, en función de una lucha comprometida en el advenimiento del Reino de Dios en la historia como reino de justicia y amor. Explícitamente menciona quiénes son ese "Pueblo de Dios", en un texto como el siguiente:

Desde esa libertad del Reino de Dios [la libertad que da la conciencia del deber pastoral consiste en decir al poder establecido lo que está bueno y lo que está malo, lo mismo que a cualquier otro grupo político, como lo dice explícitamente en el párrafo anterior] la Iglesia, que no sólo es el obispo, y los sacerdotes sino todos ustedes los fieles, las religiosas, los colegios católicos, todo lo que es el Pueblo de Dios, el núcleo de los creyentes en Cristo<sup>10</sup>.

Cuando Monseñor Romero afirma que todos esos sectores de creyentes organizados al servicio de los pobres son "la Iglesia", les atribuye todas las funciones propias de ésta, incluso una participación en la elaboración doctrinal, es decir, en la función docente tradicionalmente reservada a los miembros

---

<sup>6</sup> Mora, Arnoldo: *Monseñor Romero (selección y notas de)*, EDUCA. San Jose.1981.pig.237.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág.30.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág.225.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, pág. 57. todo el párrafo.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pág.277.

del "Magisterio Eclesiástico", o sea, a las autoridades jerárquicas del más alto nivel. Esta es una de las más significativas innovaciones que introduce en su cuarta y última Carta Pastoral, que fue redactada a partir del material recogido en una encuesta hecha de previo entre los sectores arriba mencionados. Monseñor Romero hacía así realidad lo que los teólogos llaman "sentido de la fe" por parte de la Iglesia interpretada como "pueblo de Dios".

## 2. Rasgos sobresalientes de la teología de Monseñor Romero

Esta elaboración teológica parte de una experiencia pastoral en la que la comunidad eclesial, organizada en torno a su pastor, integralmente asume la misión apostólica de anunciar el Reino de Dios como Reino de Justicia y de Amor para todos, pero, en especial, para los oprimidos. Así lo dice en su segunda Carta Pastoral:

Sólo realizando así su misión, la Iglesia realiza su propio misterio de ser el Cuerpo de Cristo en la historia. Sólo viviendo así su misión, con el mismo espíritu con que la viviría Cristo en este tiempo y en este país puede mantener su fe y darle un sentido trascendente a su mensaje, sin reducirlo a meras ideologías ni dejar que lo manipulen el egoísmo humano o el falso tradicionalismo.

Sólo caminará hacia la perfección definitiva del Reino de Dios en la eternidad si se esfuerza en realizar, en la historia de las sociedades de la tierra, aquel Reino de verdad y de paz, de justicia y de amor <sup>11</sup>.

No obstante. Monseñor Romero está plenamente consciente de que "vivir esta misión de la Iglesia", vivir la Esperanza del Reino "en este tiempo y en este país", tiene forzosamente una dimensión martirial, cual es la de testimoniar consecuentemente y apoyados únicamente en el poder del Señor que opera en la historia, la justicia de Dios frente a la injusticia de los hombres, sobre todo frente a quienes ostentan con soberbia inhumana el poder

económico y político. Ya en su segunda Carta Pastoral lo dice con esa sencillez y franqueza que siempre ha caracterizado a los verdaderos profetas de Yavé. He aquí sus palabras:

Es importante recordar también que se persigue a la Iglesia porque quiere ser en verdad la Iglesia de Cristo...

Si la Iglesia es fiel a su misión de denunciar el pecado que lleva a muchos a la miseria, y si anuncia la Esperanza de un mundo más justo y más humano, entonces se la persigue y calumnia, tildándola de subversiva y comunista.

En esta época de persecución la Iglesia de la Arquidiócesis nunca ha devuelto mal por mal, no ha llamado nunca a la venganza y al odio, sino que ha llamado a la conversión de sus perseguidores; y, en los problemas difíciles del país, ha procurado siempre promover la justicia y evitar males mayores.

Esta Iglesia espera, con la ayuda de Dios, seguir dando el testimonio de fortaleza cristiana en medio de todas las dificultades, sabiendo que sólo así cobrará la credibilidad de lo que anuncia: que es una Iglesia que se ha puesto del lado de los que sufren, y que no le arredran las persecuciones que ella sufre, cuando provienen de la fidelidad a su Divino Fundador y de su solidaridad con los más necesitados <sup>12</sup>.

## 3. La dimensión teológica del diálogo en Monseñor Romero

Monseñor llevaba así, hasta sus últimas consecuencias, como lo hará todo en su vida ejemplar, una práctica iniciada desde su llegada al solio arzobispal de San Salvador, a saber, la de asumir una actitud permanente de diálogo sincero y sin restricciones con todos los sectores que se le acercaban. Para él, el diálogo no era una actitud política o populista, ni un signo de inseguridad o de perplejidad frente al abrumador peso que representaba ser la cabeza visible de la Iglesia salvadoreña en un momento tan crucial como el que le correspondió vivir. Aún más: el diálogo, en esas

<sup>11</sup> *Ibid.*, pág.38.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág.46.

circunstancias, se convierte para Monseñor Romero en una vía indispensable para instaurar en su sufrida Patria la paz tan ansiada, basada en la justicia y la equidad, conducente a un estado de derecho que garantice en forma estable estos bienes<sup>13</sup>.

Sin embargo, para Monseñor Romero el diálogo tenía una inspiración eminentemente pastoral, es decir, una función esencial en el ejercicio mismo de su labor pastoral. Como tal, el diálogo tenía una raíz sólidamente teológica. Es dentro de estas premisas que la Iglesia de Romero propone el diálogo a los detentores tradicionales del poder en su país, propuesta con que cierra su segunda Carta Pastoral y que literalmente dice:

El diálogo que se iniciaría en ese clima de justicia y confianza, de cara al bien común del pueblo, de ninguna manera buscaría privilegios ni se basaría en competencias de carácter político, sino que tendería a esa "sana cooperación" entre Gobierno e Iglesia para la creación de un orden social justo, eliminando progresivamente las estructuras injustas y promoviendo "los hombres nuevos" que el país necesita para manejar y vivir en las nuevas estructuras de la justicia, de la paz y del amor<sup>14</sup>.

Hay en los escritos de Monseñor Romero toda una teología del diálogo, que se basa en la humildad, en la clara conciencia de que la Iglesia es depositaria de principios universales, pero que para su aplicación concreta y, por ende, eficaz, es necesario que se oiga a todo el mundo<sup>15</sup>. La Iglesia debe asumir una actitud de sincero diálogo con todas las partes interesadas objetivamente en iniciar un proceso, conducente en un plazo prudencial, a la solución de los graves problemas sociales y políticos que han sumido al país en la deplorable situación en que se encuentra, siempre y cuando prive la sinceridad. Los límites del diálogo son los señalados por la moral, o sea, que solamente la evidente mala fe constituye un muro infranqueable para llegar a un diálogo fecundo y necesario. mala fe que Monseñor Romero no duda en achacar explícitamente a la

oligarquía de su país, causante de los males que todos deploran<sup>16</sup>. Esto nos explica la actitud prudente y expectante asumida en un principio por Monseñor Romero ante el gobierno surgido del golpe de Estado del 15 de octubre de 1979<sup>17</sup>. Los hechos lo harán cambiar de posición, asumiendo luego una actitud más crítica a partir del sesgo tomado por el nuevo gobierno en los meses posteriores.

Para cumplir a cabalidad su misión como expresión fiel en la historia de la presencia del Reino anunciado por Jesús, la Iglesia debe llevar a cabo permanentemente una "metanoia", una conversión. Ya en el inicio mismo de su segunda Carta Pastoral, Monseñor Romero insiste en que sin conversión la Iglesia no puede cumplir su misión. Estas son sus palabras:

La Iglesia no habla aquí sólo de la conversión que otros deben realizar, sino, en primer lugar, de su propia conversión. Esta conciencia de la necesidad de la propia conversión es algo históricamente novedoso, aun cuando, desde antiguo, se ha dicho de la Iglesia que siempre ha de ser reformada ("semper reformanda"). Y el apremio de esa conversión lo ha aceptado no tanto al mirarse a sí misma, incluso sus defectos y pecados, sino cuando ha mirado hacia afuera, hasta el pecado del mundo. La Iglesia ha recobrado el más originario lugar para la conversión, volver "nuestra alma hacia los más humildes, los más pobres, los más débiles"<sup>18</sup>.

En la raíz de todo este cambio conducente a una purificación y conversión de la Iglesia, está su nueva actitud frente al mundo que parte del Concilio Vaticano II. Monseñor Romero lo dice con su lucidez acostumbrada en estas palabras:

Pero el cambio fundamental, el que explica los otros cambios, es la nueva relación de la Iglesia con el mundo, los nuevos ojos con que la Iglesia mira al mundo, tanto para cuestionarlo como para dejarse cuestionar por el mundo en lo que ella misma puede tener de pecado.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, págs. 158 ss.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pág.50.

<sup>15</sup> *Ibid.*, págs.60ss.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág.364.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág.311.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág.28.

Este es un cambio evangélico porque ha ayudado a que la Iglesia recobre su más profunda esencia cristiana enraizada en el Nuevo Testamento<sup>19</sup>.

Una vez más, el paralelismo con el teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer se impone, cuando éste escribe desde la mazmorra en que lo tienen condenado a muerte los nazis:

La Iglesia ha de colaborar en las tareas profanas de la vida social humana, no dominando, sino ayudando y sirviendo. Ha de manifestar a los hombres de todas las profesiones lo que es una vida con Cristo, lo que significa "ser para los demás"<sup>20</sup>.

Compárese lo anterior con estas palabras de Monseñor Romero en su segunda Carta Pastoral:

La Iglesia está en el mundo para los hombres. Este es el sentido de servicio que el Concilio expresa con estas palabras teológicas: la Iglesia es "signo", es "sacramento". Como sacramento y signo la Iglesia significa y realiza algo para los hombres<sup>21</sup>.

Pero de cierta manera Monseñor Romero va más lejos aún, pues para él la Iglesia no es algo ya hecho, no es una institución ya construida, si bien exteriormente lo es y debe seguir siéndolo. La Iglesia, en su entraña misma, no está realizada ni completa. Es un proceso histórico con sus vaivenes humanos, aunque sin perder nunca su inspiración divina. Es un proyecto que puede crecer o decrecer, aunque para construirse necesita siempre esa tensión dialéctica de enfrentarse a sí misma en una búsqueda de autenticidad y de permanente actitud de conversión. Un texto de su última Carta Pastoral, elocuente en su evangélica sencillez, así lo testifica:

He repetido muchas veces que todo el trabajo pastoral de nuestra Arquidiócesis se debe orientar, sobre todo, a esto: a construir nuestra Iglesia<sup>22</sup>.

En su última Carta Pastoral, igualmente, Monseñor Romero demuestra una vez más su valentía de profeta, no sólo al afrontar el permanente peligro de muerte con que lo acosan sus enemigos de fuera, sino reconociendo los pecados de su propia Iglesia, lo que le granjea no pocos adversarios de dentro. Basado en documentos oficiales de la propia Iglesia, tanto universal como latinoamericana, Monseñor Romero escribe:

Hoy es necesario recoger, también a la luz de Puebla, las denuncias y críticas que señalan nuestros propios pecados como componentes humanos de la Iglesia. Porque, en una hora de crisis, quienes sentimos el deber de denunciar los pecados que están a la base de esa crisis del país, debemos estar dispuestos también a ser denunciados para convertimos, a fin de construir una Iglesia que sea para nuestro pueblo lo que el Concilio define "un sacramento universal de salvación"<sup>23</sup>.

Y a continuación, Monseñor Romero se entretiene en enumerar los tres principales defectos que, según la encuesta que dio sustento a esta Carta Pastoral, fueron señalados por las comunidades eclesiales y por todas las organizaciones de la Iglesia Popular. Estos defectos son: la desunión, la falta de renovación y adaptación, y la desvalorización de los criterios evangélicos.

#### 4. La teología desde León XIII hasta Juan XXIII

En este punto, como en tantos otros, la concepción pastoral de Monseñor Romero y las premisas teológicas en que se funda, van mucho más lejos que las posiciones sustentadas por los documentos oficiales de la Iglesia Universal, y nos muestra, proféticamente, el camino que ésta debe

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág.23.

<sup>20</sup> Bonhoeffer, Dietrich: *Resistencia y sumisión*, *op. cit.*, pág. 226.

<sup>21</sup> Mora, Amoldo: *op. cit.*, pág. 25.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 126.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pág.25.

seguir en esta nueva época de la humanidad que se abre en los albores de un nuevo siglo.

A pesar de que desde hacía ya un siglo, concretamente desde el papado de León XIII (1878-1903), la Iglesia Católica había iniciado una apertura hacia la sociedad actual, en especial reconociendo el Estado moderno surgido de la Revolución Francesa, esta actitud se sustentaba en una teología todavía imbuida de una mentalidad apologética. Aunque la Iglesia cambiaba políticamente de posiciones, no se atrevía a reconocer oficialmente sus errores, ni menos aún a someter a un análisis crítico algunas de sus concepciones impregnadas de una teología desubicada históricamente, del cual se desprendiese una nueva actitud pastoral frente a la sociedad moderna. En otras palabras, no se notaba una actitud de auténtica conversión.

Sin embargo, y pese a que el pontificado de León XIII representó un buen augurio, durante la primera mitad del presente siglo se hizo evidente que el proceso de diálogo y apertura hacia la problemática del mundo actual, sufría un ostensible estancamiento. La absurda polémica antimodernista y la crisis global de la sociedad provocada por el surgimiento y auge del fascismo, que culminó en la Segunda Guerra Mundial y en la consiguiente consolidación del estalinismo en la Europa del Este, mantuvieron a la Iglesia todavía más a la defensiva y atrincherada en actitudes proclives a condenar al mundo que la rodeaba, pero que seguía su marcha sin contar con ella. Daba la impresión de que, para la Iglesia, ella sola poseía la verdad y que el mundo viviría en las tinieblas mientras no volviese sumiso al regazo de su madre, la Iglesia. Si esto se diera, todo se arreglaría sin más.

Esto cambió substancialmente, inspirado en el aliento profético que sacudió a la Iglesia Universal bajo el breve papado de Juan XXIII (1958-1963). De manera particular, en dos hechos concretos se plasmó ese nuevo espíritu de profética y evangélica inspiración del Papa Juan XXIII: en la convocatoria al Concilio Vaticano II, y en su última encíclica, la *Pacem in terris*, promulgada en la Pascua de 1963 cuando, enfermo ya de gravedad, se anunciaba su próxima muerte, acaecida en el verano siguiente.

Ya en su discurso de apertura del Concilio, Juan XXIII mostraba un enfoque radicalmente nuevo en lo que al mundo actual se refiere, denunciando la actitud de los sectores conservadores que lo veían

todo perdido. Frente a ellos, el Papa sostenía con profetice optimismo:

Nos parece necesario decir que disintimos de esos profetas de calamidades que siempre están anunciando infaustos sucesos como si fuese inminente el fin de los tiempos. En el presente orden de cosas, en el cual parece apreciarse un nuevo orden de relaciones humanas, es preciso reconocer los arcanos designios de la Providencia Divina, que a través de los acontecimientos y de las mismas obras de los hombres, muchas veces sin que ellos lo esperen, se llevan a término, haciendo que todo, incluso las fragilidades humanas, redunden en bien para la Iglesia<sup>24</sup>.

Destaca luego el Papa que la Iglesia no tiene problemas doctrinales en el sentido tradicional, es decir, que el Concilio no ha sido convocado, como en los casos anteriormente dados en la historia, por disputas internas o querellas dogmáticas, sino porque el mensaje de salvación del que es depositaria la Iglesia, debe ser presentado de manera diferente a los hombres de hoy. Resalta la ausencia de presiones por parte del poder político y la independencia que la Iglesia tiene hoy frente al mismo. Este Concilio, en consecuencia, se caracteriza por ser eminentemente pastoral. He aquí sus palabras:

Nuestro deber no es sólo custodiar ese tesoro precioso, como si únicamente nos ocupásemos de la antigüedad, sino también dedicamos con voluntad diligente, sin temores a la labor que exige nuestro tiempo, prosiguiendo el camino que la Iglesia recorre desde hace veinte siglos. Si la tarea principal del Concilio fuera discutir uno u otro artículo fundamental de la doctrina de la Iglesia, repitiendo con mayor difusión la enseñanza de los padres y teólogos antiguos y modernos, que suponemos conocéis y tenéis presente en

---

<sup>24</sup> Concilio Vaticano II: *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid. 1965, n. 10. pág. 747.

vuestro espíritu, para esto no era necesario un Concilio. Sin embargo, de la adhesión renovada, serena y tranquila, a todas las enseñanzas de la Iglesia, en su integridad y precisión, como aparece en las actas conciliares de Trento y del Vaticano sobre todo, el espíritu cristiano católico y apostólico de todos espera se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esta en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la antigua doctrina, estudiando ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales. Una cosa es la sustancia del "depositum fidei", es decir, de las verdades que contiene nuestra verdadera doctrina, y otra la manera cómo se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, como si fuese necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral<sup>25</sup>.

De esta concepción se desprende la actitud novedosa que, frente al mundo moderno, habrá de asumir la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II. El documento más importante emanado de éste se refiere a las relaciones de la Iglesia con el mundo actual, titulado: *Gaudium et spes*. Este documento introduce algunas novedades en el enfoque que la Iglesia da a sus relaciones con el mundo de hoy.

En primer lugar, el enfoque metodológico que parte de un análisis de la realidad, para luego ofrecer una respuesta pastoral a la luz de los principios fundamentales que se desprenden de una concepción humanista de inspiración cristiana. No hay una condena del mundo actual, sino una búsqueda de puentes de diálogo. Detrás de esta actitud existe la voluntad de superar los enfrentamientos del pasado, surgidos de la oposición de la Iglesia oficial al método científico y al surgimiento del Estado moderno, que han llevado al hombre moderno a una toma de conciencia de su propia libertad y de su plena emancipación de persona adulta. El hombre

moderno rechaza toda forma de paternalismo por parte de la institución eclesiástica, dada la conciencia de su propia capacidad. Este es el sentido profundo del ateísmo práctico y filosófico, profesado por amplios sectores de la población.

Es evidente que el documento considera como su interlocutor a las sociedades desarrolladas del Hemisferio Norte. En el reconocimiento de sus propios errores, *Gaudium et spes* no va más allá de una actitud moralista, achacando las fallas de la Iglesia a debilidades humanas. pero sin cuestionarse ella misma como institución, ni reconocer su responsabilidad como presencia histórica en los orígenes mismos de la sociedad moderna, con todo lo que ésta tenga de positivo y, sobre todo, de negativo. La distancia entre la Iglesia y el mundo se mantiene, aun buscando en una actitud humanista una zona de m.. entendimiento.

En el texto en que el Concilio analiza las causas del. ateísmo moderno, que en nuestro siglo ha dejado de ser una actitud personal de élites culturales o políticas para convertirse en un fenómeno cultural que abarca amplios sectores de la población de los países industrializados, se ve claramente esta actitud. Veamos el texto de marras:

En esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que. con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión<sup>26</sup>.

Da la impresión de que la Iglesia en cuanto tal, además de no enfocar el ateísmo más que como problemática metafísica y sin indagar en sus causas materiales e ideológico-sociales, tampoco asume la parte de culpa que le corresponde frente a los grandes males que aquejan al hombre actual y cuya conciencia ha dado origen, precisamente, al Concilio Vaticano II. Más que una actitud de búsqueda, hay una conciencia de que ella sola posee la verdad y la respuesta a los grandes problemas que aquejan a la humanidad.

---

<sup>25</sup> *Ibid n.* 14.pág.749.

---

<sup>26</sup> *Ibid.,* n. 119.pág.233.

No obstante, las perspectivas del diálogo se amplían hasta horizontes no previstos hasta entonces. La actitud de apertura y su fundamentación doctrinal, expuestos en la encíclica *Pacem in terris* especie de testamento espiritual del Papa Juan XXIII, se mantienen. Prevalece una disposición eminentemente realista de asumir conjuntamente los grandes retos del mundo contemporáneo, con el fin de preservar la vida sobre el planeta mediante la búsqueda colectiva y sincera de una paz basada en el mutuo respeto y la procura del bien para toda la sociedad. Ante un desafío de tal magnitud, la Iglesia acepta dialogar con el marxismo, no para cuestionarse sobre la fundamentación filosófico-doctrinal de ambos, sino para buscar soluciones concretas tendientes a un mutuo entendimiento como paso previo al logro de los nobles fines propuestos. He aquí las palabras del Concilio:

La Iglesia aunque rechaza en forma absoluta el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo, en el que viven en común. Esto requiere necesariamente un prudente y sincero diálogo<sup>27</sup>.

Ante el crucial problema de su relación con el poder político, la Iglesia en el Concilio Vaticano II renuncia a toda posición de privilegio ("régimen de cristiandad") y reclama para sí tan sólo el derecho a la libertad de cumplir su misión pastoral. Incluso, en un largo y específico documento, defiende el derecho a la libertad religiosa<sup>28</sup>, si bien en toda la concepción doctrinal conciliar persiste el dualismo Iglesia/Mundo.

## **5. La teología latinoamericana posterior al Concilio Vaticano II**

La lectura latinoamericana del Vaticano II desde una perspectiva pastoral, se realiza en las dos conferencias del episcopado regional celebradas en Medellín (1968) y en Puebla, once años después. Sin embargo, esta relectura no es una simple

transposición desde un contexto cultural europeo o de sociedades nórdicas industrializadas a nuestro medio subdesarrollado y dependiente, aunque con una cosmovisión todavía profundamente religiosa, sino un cambio de enfoque con evidentes implicaciones en las premisas doctrinales. Medellín y Puebla no son una lectura mecánica y acrítica de los principios generales proclamados por la Iglesia Universal. Algunas y decisivas premisas doctrinales son revisadas críticamente, provocando un notorio cambio de perspectiva. No solamente se da un mayor énfasis en la problemática económico-social y en la denuncia profética de la miseria y la explotación, sino que la conciencia de sí de parte de la Iglesia, cambia.

De manera particular, el dualismo Iglesia/Sociedad desaparece. Su enfoque se inspira más en el aporte de las ciencias sociales y humanas. Parte siempre de un análisis enraizado en la realidad integral de las sociedades latinoamericanas y caribeñas, y no enfatizando únicamente la dimensión religiosa, si bien, como es evidente, ésta ocupa un lugar destacado. La Iglesia se siente inmersa en el mundo, formando parte de un todo con él. Sin distingos entre lo sagrado y lo profano. Se siente corresponsable del destino de todos los seres humanos. Su palabra y su mensaje se dirigen a todos los miembros de dicha sociedad por igual.

Esto hace salir a la Iglesia de su atrincheramiento defensivo. Los documentos de Medellín y Puebla tienen un acento más pastoral y no tan apologético, si bien este último aspecto todavía se hace sentir, sobre todo en los documentos de Puebla, más extensos y de una expresión formal que retoma a marcos más tradicionales. La Iglesia se torna más humilde y humana. Se sabe peregrina recorriendo los caminos de la historia, reconociendo su fardo de pecado, por lo que debe siempre asumir una actitud de humilde conversión. Puebla lo dice literalmente:

Así Jesús, de modo original, propio, incomparable exige un seguimiento radical que abarca todo el hombre, a todos los hombres y envuelve a todo el mundo y a todo el cosmos. Esta radicalidad hace que la conversión sea un proceso nunca acabado, tanto a nivel personal como social. Porque, si el Reino

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, pág. 236.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pág. 128.

de Dios pasa por realizaciones históricas, no se agota ni se identifica con ellas<sup>29</sup>.

Por eso, páginas más adelante concluye:

La Iglesia permanecerá perfectible bajo muchos aspectos, permanentemente necesitada de autoevangelización, de mayor conversión y purificación<sup>30</sup>.

De esta conciencia de sí que muestra tener la Iglesia latinoamericana, se desprende como lógica y práctica consecuencia el compromiso solemne e inequívoco de la Conferencia Episcopal de Puebla con nuestros pueblos, que se expresa en estos términos:

Empeñarnos, por exigencia evangélica y de acuerdo con nuestra misión, en promover la justicia y en defender la dignidad y los derechos de la persona humana. En toda fidelidad al Evangelio y sin perder de vista nuestro carisma de signo de unidad y de pastor, hacer comprender por nuestra vida y actitudes, nuestra preferencia por evangelizar y servir a los pobres<sup>31</sup>.

## 6. Monseñor Romero, fiel intérprete de la teología latinoamericana

Demás estar decir que no nos resulta difícil destacar que nadie como Monseñor Romero hizo realidad en su vida y en su trayectoria de pastor estas ideas y el espíritu que las animaron. Detrás de lo mejor de los documentos de Puebla, está el ejemplo y la palabra de Monseñor Romero. Paradójicamente, sus cohermanos del episcopado salvadoreño no lo nombraron como representante de la Iglesia de El Salvador a la Conferencia de Puebla. Debió asistir por otros medios. Pero, en lo mejor y más auténticamente cristiano de las deliberaciones y resoluciones de esa Conferencia, estaba el espíritu

y el ejemplo de Monseñor Romero. Ya para entonces, el arzobispo era punto de referencia obligado, paradigma indiscutido de lo que significaba en la práctica ese nuevo espíritu de la Iglesia, que se había iniciado en el Concilio Vaticano II y tenía sus mejores expresiones doctrinales en las resoluciones de las conferencias episcopales de Medellín y Puebla.

En su inquebrantable voluntad de hacer realidad ese espíritu, merece resaltarse la honestidad con que Monseñor Romero somete a un escrutinio sin ambages a su propia Iglesia, no porque dude de su misión, sino porque aspira como nadie a que esté a la altura de las exigencias que el Señor, a través de las circunstancias históricas que vive el pueblo salvadoreño, le exige y reclama con todo derecho. Si Monseñor impulsa una revisión crítica dentro de la Iglesia, es porque cree en ella y espera de ella lo que no puede esperar de otras instancias de la sociedad. Su amor por la Iglesia no tiene límites, como lo revelan estas reflexiones hondamente teológicas pero henchidas de místico fervor:

La Iglesia significa y realiza "la íntima unión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí" (*Lumen gentium*, no. 1). La Iglesia está en el mundo para significar y realizar el amor liberador de Dios, manifestado en Cristo. Por eso siente la preferencia de Cristo por los pobres<sup>32</sup>.

Así pues, su actitud crítica no tiene otras motivaciones que no sean aquellas que se inspiran en el más puro espíritu del Evangelio. Muchas veces insiste en los objetivos de la Iglesia y en la naturaleza estrictamente pastoral de su labor, tanto en sus fines como en sus métodos. Siempre manifiesta una clara conciencia de los límites, pero también de los derechos que compelen a la misión salvífica de la Iglesia como sacramento de redención a través de la historia. Sus palabras no dejan la menor duda:

Jamás olvida la Iglesia que su misión no es de orden político, social o económico, sino de orden religioso; pero tampoco puede olvidar que "precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces

<sup>29</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Puebla, Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Artes Gráficas, San José, 1982. n. 193.pigs.84.85.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pág.91.

<sup>31</sup> *Ibid.* pág. 176.

<sup>32</sup> Mora, Amoldo: *op. cit.* pág. 110.

y energías que puedan servir para esclarecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina" (*Gaudium et spes*, n. 42)<sup>33</sup>.

En esto, como en todo lo que él considera esencial en su vida, su posición es proféticamente firme. Sólo así la Iglesia estará en capacidad de cumplir su misión y de levantar su voz con la autoridad de quien se ha ganado el respeto de todo un pueblo. Con ello la Iglesia misma gana, pues recobra su verdadera identidad, como lo señala en esa misma Carta algunas páginas más adelante. Esta conversión capacita a la Iglesia y la pone en condiciones de cumplir su misión esencial, cual es la de llevar a cabo "una evangelización integral"<sup>34</sup>.

## 7. El aporte específico de Monseñor Romero

No obstante. Monseñor Romero está consciente de que la Iglesia no se agota en las estructuras canónico-confesionales. La misión salvífica y el testimonio de la esperanza no se encierran en los estrechos límites de una estructura religioso-confesional. La presencia del Señor en la historia obra según aquella palabra del Evangelio de San Juan: "El espíritu sopla donde quiere". No otra cosa enseñó la Conferencia Episcopal de Puebla, cuando afirmó:

El mensaje de Jesús tiene su centro en la proclamación del Reino que en El mismo se hace presente y viene. Este Reino, sin ser una realidad desligable de la Iglesia (*Lumen gentium*, n. 8a), trasciende sus límites visibles. Porque se da en cierto modo dondequiera que Dios esté reinando mediante su gracia y su amor, enciendo el pecado y ayudando a los hombres a crecer hacia la gran comunión que les ofrece en Cristo. Tal acción de Dios se da también en el corazón de hombres que viven fuera del ámbito perceptible de la Iglesia<sup>35</sup>.

Es a partir de esta concepción teológica que deriva la actitud ecuménica de Monseñor Romero. Para él, la verdadera Iglesia la constituyen todos los hombres y mujeres comprometidos con la justicia y la verdad. La lucha profética por anunciar y proclamar la justicia y el amor de Dios, haciendo así presente y visible en la historia el Reino de Dios, no tiene límites físicos, confesionales o geográficos. Abarca a todos los hombres que abren su corazón al llamado profético por construir en la historia la realidad tangible del Reino.

Nunca como en su última homilía del 23 de marzo de 1980, su verdadero testamento espiritual, brilló a más altura ese espíritu evangélico de Monseñor Romero. Estaba presente una delegación de Iglesias protestantes de Estados Unidos, que venían a darle su testimonio de solidaridad. Refiriéndose a ellos, dice en ese texto memorable:

Hay algo que en todo pueblo existe: el grupo de los que siguen a Cristo, el grupo del pueblo de Dios que no es todo el pueblo natural pero sí es grupo de fieles. Y por eso, el ejemplo es precioso esta mañana: seguidores de Cristo allá en Estados Unidos vienen a compartir con los seguidores de Cristo aquí en El Salvador, y ellos en la gran nación del Norte, son voz del Evangelio contra las injusticias de aquella sociedad... Así vienen a darnos solidaridad para que nosotros, pueblo de Dios aquí en El Salvador, sepamos también denunciar con valentía, las injusticias de nuestra propia sociedad...<sup>36</sup>.

Sin embargo, donde más revolucionaria y evangélicamente se mostró ese espíritu universal de Monseñor Romero, fue en su tercera Carta Pastoral. Este documento es único en la historia de la teología cristiana latinoamericana, pues se trata del primer documento en que un jerarca de la Iglesia reconoce la legitimidad ética, cristiana y política de un movimiento insurreccional en lucha armada contra un gobierno, con miras a instaurar un régimen revolucionario, aunque en ese momento este movimiento no posea objetivamente perspectivas inmediatas de triunfo.

Se trata, en consecuencia, de un compromiso radical fundado tan sólo en una reflexión teológica,

---

<sup>33</sup> Idem.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pág. 128.

<sup>35</sup> Puebla, op. cit. n. 226. pág. 90.

---

<sup>36</sup> Mora. Amoldo: op. cit. pág. 268.

que le hace ver la legitimidad de la causa revolucionaria y optar con-secuentemente por ella. Y este reconocimiento lo hace Monseñor Romero en un documento oficial como es una carta pastoral, firmado igualmente por el obispo de Santiago de María, Monseñor Arturo Rivera y Damas, quien tiene el mérito histórico de haber sido el único miembro de la Conferencia Episcopal salvadoreña que se solidarizó con Monseñor y lo apoyó sin desfallecer. Hoy le ha correspondido, por mérito propio, el haber sido designado como sucesor de Monseñor Romero en la sede arzobispal de San Salvador.

En una entrevista periodística a escasas semanas de su martirio. Monseñor Romero ratifica sin ambages su posición frente a las organizaciones revolucionarias salvadoreñas con estas inequívocas palabras:

Me alegra que todas aquellas organizaciones que buscan con sinceridad la transformación de la sociedad, que buscan un orden justo, reconozcan la sinceridad con que trato de servir a mi diócesis. Precisamente, cuando más dura ha sido la represión contra esas organizaciones, he hecho y hago la defensa de ellas. En mi Tercera Carta Pastoral hice una defensa del derecho de organización y, en nombre del Evangelio, me comprometí a apoyar todo lo justo de sus reivindicaciones y a denunciar cualquier intento por destruirlas. Ahora, dentro del marco actual del país. creo mas que nunca en las organizaciones de masas, creo en la verdadera necesidad de que el pueblo salvadoreño se organice, porque creo que las organizaciones de masa son fuerzas sociales que van a empujar, que van a presionar, que van a lograr una sociedad auténtica, con justicia social y libertad. La organización es necesaria para luchar con eficiencia<sup>37</sup>.

## **8. Iglesia y revolución en los tiempos modernos**

**D**etrás de estas sencillas palabras, hay un logro histórico cuya trascendencia difícilmente se puede

exagerar. Se da por fin la reconciliación entre la Iglesia y la historia, entre la Iglesia y los procesos revolucionarios propios de cada momento histórico, y ambos salen mutuamente enriquecidos.

El conflicto entre la Iglesia y la revolución tiene historia; venía dándose desde los orígenes mismos del mundo moderno, a partir del Renacimiento. En esa época la Iglesia no fue capaz de comprender el movimiento religioso que dio origen a la Reforma Protestante. Tampoco fue capaz de asimilar el surgimiento del método científico experimental, llegando incluso a la condenación de Galileo. Luego sucedería otro tanto con la Revolución Francesa, y con todos los otros movimientos revolucionarios liberales que de ahí se siguieron.

En América Latina y el Caribe, la primera revolución social de nuestro siglo, la Revolución Mejicana, constituyó un violento choque con la Iglesia, al igual que en España lo fuera el intento por construir un régimen republicano de corte socializante. En Cuba, la revolución socialista se ha hecho no contra la Iglesia, pero sí sin ella. En Nicaragua, la insurrección antisomocista y el posterior régimen sandinista, contaron con el apoyo de un sector de la Iglesia, "la Iglesia popular", no obstante la Iglesia jerárquica sólo aprueba al movimiento sandinista explícitamente poco después del triunfo de la revolución y por muy breve tiempo, iniciándose muy pronto un conflicto irreconciliable con los obispos.

Como lo prueba esta breve reseña histórica, en contraste, la actitud de Monseñor Romero aparece como la aurora y la esperanza de una nueva época, de una nueva etapa histórica del cristianismo, donde éste demuestra su capacidad de recobrar su pureza y autenticidad originales, donde el Evangelio de Jesús triunfe por fin más allá de todo cálculo de poder terrenal o ambición política, donde por fin el Reino de Dios sea realidad tangible.

En el comienzo de estas líneas, decíamos que Monseñor Romero era el paradigma del cristiano de nuestros días. Ahora comprendemos por qué. Su legado doctrinal y su ejemplo personal son el mejor tesoro que poseen los cristianos de América Latina y el Caribe. Gracias a él hemos aprendido qué significa ser cristiano hoy, cuál es el camino para un cristianismo auténtico en estos albores de un nuevo milenio.

---

<sup>37</sup> *Ibid.* pág.365.