

Actualidad de la Iglesia en América Latina¹.

I- Las oposiciones.

1. En la perspectiva universal.

El punto de vista de la filosofía es desde las exigencias más universales del ser y la razón. No puede tomar lo particular en tanto que particular, sino en su proyección universal. Aquí se trata de una reflexión universalizante desde y sobre nuestra situación histórica de América Latina y la Iglesia. Un diagnóstico para percibir con cierto orden las nuevas "figuras" concretas de lo universal, que definen el tiempo presente y sus nuevas potencias históricas. Una reflexión fronteriza, entre dos polos, América Latina y la Iglesia, para determinar las actuales "configuraciones" que va tomando la dinámica de ambas.

El asunto nos importa por ser latinoamericanos comprometidos en la Iglesia, y cristianos comprometidos en América Latina. Pero un polo, no penetra al otro polo, en sus conflictos, sin llevar allí también los suyos propios. Estamos comprometidos en los conflictos de los dos polos, el eclesial y el secular, que se interpenetran. No estamos en el uno, sin estar en el otro. No somos cristianos paracaidistas, que aterrizamos en los conflictos de América Latina, fuera de nuestros propios conflictos eclesiales. Ni viceversa. El compromiso con los conflictos de un polo, se hace desde el compromiso con los conflictos con el otro polo. Hay una circularidad irrompible. Hacer abstracción de uno de los dos, es imposible para el cristiano. Y si lo hiciéramos, incurriríamos en un punto de partida ahistórico, parcial, limitado, que desviaría de toda consecuencia legítima y lo "cristiano" separado se volvería vaguedad indeterminada, idílica, o cosa de subjetividades sueltas y superpuestas. Evaporaríamos la Iglesia Histórica, para jugar desde ningún lugar. Y un punto de partida demasiado confuso puede llevar, a voluntad, a cualquier parte sin ir a ninguna. Así se habla de todo y de nada. Por el contrario, las relaciones son históricamente concretas: tal Iglesia con cuales problemas, y tal América Latina con cuales problemas, distintos y entrelazados.

Por tanto, se trata de nuestra actualidad histórica en función de sus conflictos primordiales, en un esfuerzo totalizador, para lograr cierta unidad en lo diverso, o sea, lo común de la Iglesia y América Latina. El asunto es inmenso y nos limitaremos solo a algunas cuestiones que nos parecen de relevancia universal. Solo algunas cuestiones en marcha, que abren grandes horizontes, y que es posible se conviertan en hilo conductor para poner cierto orden a la maraña de nuestros problemas. Unificar nuestros problemas, que parecen tan múltiples y diferentes, es tarea indispensable para pensar con orden y así poder encaminarse con eficiencia. Los conflictos también implican un orden de posición. No nos encerramos entonces en el recuento empírico de la situación, sino en la medida que nos conduzca a penetrar algunos conceptos básicos, que nuestros propios conflictos ponen de relieve y nos lanzan como desafíos. Desafíos extraordinariamente fecundos y prometedores para la vida evangelizadora de la Iglesia.

Para responder con cierta solvencia a los actuales desafíos, para encuadrarlos en cierta precisión conceptual, haría falta elaborar a fondo una filosofía y una teología de la historia universal. No solo en sus categorías primeras, universales, sino también un análisis del curso efectivo total de

¹ En "Conflicto social y compromiso cristiano en América Latina". Documentación CELAM 25, Bogotá, 1976 (201-231).

la historia acaecida hasta hoy, que diferencia las configuraciones de sus épocas, etapas y regímenes sucesivos, y que condicionan nuestra actualidad. Una analítica histórica, para ser adecuada a las exigencias de nuestro tiempo, debe recorrer, rendir cuentas, de un proceso de por lo menos diez mil años. De lo contrario, se pierde el sentido genético de la actualidad, que se adelgaza y queda inconsciente. Lo cierto es que de modo más o menos implícito, más amplio o más estrecho, más confuso o más diáfano, todos tenemos una filosofía y una teología de la historia. Es inevitable. Pero los católicos actuales no hemos alcanzado todavía un nivel de tematización, de elucidación categorial y análisis del proceso real, lo suficientemente coherente y plausible, abarcador del movimiento de las relaciones naturaleza-hombre-Dios, que es el que conforma la historia. Claro, esta es empresa nunca terminada, no es agotable, pero sí es necesaria una “altitud mínima” de comprensión totalizante, siempre revisable, sin la cual quedamos por debajo de un auténtico diálogo con nuestros contemporáneos tan esencialmente “historicistas”.

Esta es una de las dificultades mayores de la teología actual, que no termina de salir de perspectivas demasiado genéricas y abstractas o que solo logra ciertas “figuras sueltas” de la historia (por ejemplo, sabe mucho de Israel y omite casi todo el resto), sin abocarse al entrelazamiento global y concreto, al encadenamiento de sus configuraciones, al orden de sus conexiones y desenlaces. Aunque actualmente ya puede señalarse una acumulación y una convergencia de esfuerzos cada vez mayor, augurio de próximas síntesis, tan necesarias. Nosotros no somos excepción a tales carencias y necesidades. Ahora haría falta que tuviésemos la audacia y la profundidad de un Fichte, cuando en situación algo semejante a la nuestra, en la tempestuosa Europa de 1805, dictaba sus magníficas lecciones sobre “Los caracteres de la Edad Contemporánea”. Allí, a partir de la conciencia que “filosófica solo puede llamarse aquella visión de las cosas que reduce una multiplicidad dada en la experiencia a la unidad de un principio uno y común, y que a la inversa, explica íntegramente por esa unidad todo lo múltiple y lo deriva de ella”, Fichte afirmaba que no podía pensarse un determinado momento de la historia, una situación, una “edad”, sin un concepto de la totalidad de la historia, del plan de la historia, del plan de Dios. Sin tener a la vista el sentido total de la historia, ésta no puede ser analizada. Solo así podía ser medida, configurada en sus procesos, entendida, juzgada, desde su sentido, desde sus fines, pues todo su movimiento es teológico. No otra cosa creían, de diverso modo, Agustín, Kant, Hegel, Marx. Pero los cristianos modernos no hemos hecho todavía esa conjugación de los principios con lo empírico de la historia universal, no hemos elaborado una secuencia de las distintas “configuraciones” de la historia universal, lo que nos conduce entre tanto a interpretaciones fragmentarias, a sincretismos involuntarios, parasitando el vigor de otros que sí lo han intentado, y que así nos arrastran consigo.

Nadie quiere ser sincrético, sino sintético. Nadie quiere la debilidad del sincretismo, sino la fuerza de la síntesis, pero es sintético el que puede y no el que quiere: solo por el fruto se juzga al árbol. En este sentido, poco hay comparable al vasto esfuerzo para establecer una lógica de las “configuraciones históricas”, de Dussel, entre los latinoamericanos, y de Comblin, en quien ha sido decisiva su inserción en las perspectivas de América Latina.

Estas puntualizaciones se hacen indispensables para ubicar los límites de este diagnóstico, su humildad, tanto voluntaria como forzosa.

Haremos un esbozo más en la búsqueda de hilos conductores, para aproximarnos a un cierto orden en la percepción de nuestra situación histórica, de modo que se unifiquen concreta e indisolublemente la dialéctica de la Iglesia en el mundo y del mundo en la Iglesia. ¿Qué aporta a la comprensión de esa dialéctica el compromiso y conflicto de la Iglesia en América Latina y viceversa? ¿Cuáles sus figuras actuales?

2. La oposición y su trauma.

La realidad se estructura bajo el signo de la oposición universal. Es pertinente señalar las líneas básicas en que se despliega esa oposición universal, la dialéctica diversificada de sus movimientos. En la tradición de Aristóteles, el tomismo ha distinguido en ese entramado el juego continuo de cuatro dialécticas: de contrariedad, de posesión y privación, de contradicción y de relación.

Todas las oposiciones reales son formas de esas cuatro dialécticas fundamentales. Pero no son cuatro formas dialécticas separadas entre sí, sueltas, sino con su interconexión interna, en hilación mutua. Hay un orden de las cuatro formas dialécticas. La dialéctica de los contrarios, que es posición de las diferencias, está en la base de las otras tres y se procesa en dos direcciones opuestas, a través de la posesión-privación, que tiende ya, al límite de la oposición de "relación pura", ya al límite de la contradicción, la destrucción total de uno de los contrarios.

La oposición de contrariedad concentra en sí todas las otras oposiciones, es el punto de partida, del despliegue de todas las oposiciones. Los contrarios se contrarían, luchan entre sí, cada uno es negación del otro y afirmación del sí, y así pueden desarrollarse a través del conflicto de posesión-privación, ya hacia la exclusión radical del otro, su anonadamiento, su muerte que es la contradicción, ya hacia la "relación pura" donde los opuestos se niegan para no confundirse y se afirman en tanto son el uno para el otro, reconociéndose recíprocamente.

En última instancia, las puntas finales de ese doble movimiento de los contrarios son Dios o la nada. La contrariedad lleva a la exasperación de la guerra de posesión y privación y al término está el fin de toda oposición, que es la contradicción, por medio de la eliminación del otro. La ley de los contradictorios es no poder existir simultáneamente, o sea el fin de toda conflictividad. En rigor, es punto final de las dialécticas, la aniquilación de toda dialéctica, un anonadamiento. O la contrariedad, en su transmutación incesante de posesión-privación, que da al movimiento dialéctico un carácter patético y desgarrado, puede resolver al conflicto en pacificación correlación pura, amor al nivel de las personas. La raíz de estas dialécticas, que no se yuxtaponen sino que se implican, es la finitud, la contingencia, la fragilidad congénita y el límite de nuestro ser, que expone al riesgo, a la lucha de la contrariedad, posesión y privación que es el movimiento histórico. De tal modo, la lucha de los contrarios es el proceso mismo de la realidad, en todos sus niveles, en pos de la doble resolución que en última instancia es Dios o Nada, amistad o enemistad pura con el ser. Perpetuidad de la dialéctica o desaparición de toda dialéctica. Afirmación radical o negación radical. La dialéctica perpetua de la relación, es la Trinidad.

De este modo tan apretado, planteamos lo que percibimos como movimiento de la realidad, bajo la perspectiva más universal, ontológica. Pues esa vasta dialéctica diversificada asume múltiples rostros específicos, en función de la analogía de los grados de ser, recorre las distintas

escalas, y alcanza su más concentrada intensidad al nivel de la historia humana, donde va tomando siempre complejas y concretas “figuras”, novedosas e irrepetibles.

Para una idea más completa de la dialéctica presupuesta en el discernir de la situación histórica, para el mejor entendimiento de las oposiciones en su dimensión más universal, pueden consultarse: de André Marc “Methode et Dialectique” (en “Aspects de la Dialectique”. Desclee de Brouwer, París, 1956) y la serie de artículos de P.C. Courtés en la Revue Thomiste (El Ser y el no Ser; el Uno; Participación y contingencia; Coherencia del Ser y Primer Principio según Santo Tomás). Toda esta breve noticia sobre la trama dialéctica de la historia, nos era indispensable para aproximarnos, con cierta congruencia, a la reflexión sobre las figuras novedosas que esa dialéctica primordial asume hoy en América Latina y la Iglesia.

3. El círculo de la interpretación.

Tenemos dos términos diferentes, América Latina y la Iglesia. Dos opuestos, dos contrarios. Es un modo especial de la dinámica del “mismo” y lo “otro”. Pero hay siempre una cierta unidad de los contrarios. Un cierto mismo es interior a los opuestos y funda la relación con el otro. El otro no aparece como otro si no es mismo en relación a sí, otro en relación al otro y uno con ese otro. No podemos entonces entrar en las oposiciones de la Iglesia y América Latina sin ver cuál es su elemento común, qué es lo que los une en su separación. No es cualquier cosa ni puede ser arbitraria. La unidad de los diferentes, Iglesia y América Latina, no puede ser abordada sin ton ni son. Tienen un necesario punto de partida, una necesaria comunidad genérica. ¿Cuál es? El Pueblo. Solo a partir de la noción común de “pueblo”, es posible plantearse las oposiciones, los conflictos y acuerdos, rupturas y reconciliaciones, de la Iglesia y América Latina.

La Iglesia y América Latina son contrarios, y la contrariedad es una suerte de diferencia máxima, los extremos de un género. Digamos que entre los pueblos caben dos tipos de contrariedades distintas: 1) la contrariedad de los pueblos seculares entre sí, como serían el pueblo ruso, el alemán, el chino, el español, etc., y la contrariedad de los pueblos seculares y la Iglesia, Pueblo de Dios, universal, católico. Digamos que la contrariedad de los pueblos seculares entre sí implica su exterioridad excluyente, que se objetiva en localizaciones históricas determinadas. Los unos están “fuera” de los otros. 2) En cambio, la contrariedad Iglesia-Pueblos seculares es distinta, pues la Iglesia es un Pueblo que no tiene otro lugar que ser en el “interior” de cada pueblo. La Iglesia es distinta de los pueblos seculares, pues su “fuera” está siempre “adentro” de los pueblos seculares. Es la gran e insólita paradoja de la Iglesia en la historia. Por qué es así, es asunto que ahora no entramos y que presuponemos.

Cuando Belarmino decía que “la Iglesia es una comunidad de hombres tan visible y concreta como la comunidad del pueblo romano, el reino francés o la república de Venecia” era impreciso. El pueblo francés no vive en el pueblo veneciano o romano, en cambio la Iglesia solo vive dentro de ellos.

Esta diferencia es capital, pero no anula en absoluto que la Iglesia sea un ser histórico concreto y, por tanto, localizado siempre, señalable. De lo contrario, no sería la Encarnación difundida y comunicada. Sería evaporar la Iglesia del mundo, rehusar la historia. En la expresión de Belarmino no surgía con claridad la diferencia de los dos tipos contrarios que son la oposición

de los pueblos seculares entre sí y la oposición de la Iglesia y los pueblos seculares, lo que impide toda equiparación homogénea.

Pero, a su vez, esa oposición de los dos tipos de contrariedad (pueblo-Iglesia y pueblo-secular), implica la unidad de los dos. Y esta unidad puede tener un doble movimiento: 1) si la Iglesia está sumergida en las oposiciones de los pueblos seculares, pues ella es inherente en diversos pueblos seculares, entonces ella sufre en su intimidad el desgarre o conciliación de la dinámica de esas oposiciones de los pueblos seculares. La Iglesia vive en la intimidad de los pueblos, corre sus vicisitudes y destinos. Lo que genera así la dinámica de nuevas oposiciones dentro de la misma Iglesia, originada en la de los múltiples pueblos particulares que la componen. 2) las distintas oposiciones de las Iglesias (cismas, herejías, otras religiones, ateísmo, etc.) inherentes en diversos pueblos, pueden suscitar oposiciones nuevas entre pueblos seculares. Con lo que los pueblos seculares pueden oponerse en razón de sus Iglesias (en el sentido amplio de "religión").

De tal modo, con estas dos nuevas contrariedades, que se implican recíprocamente, se cierra el círculo de todas las contrariedades posibles de los pueblos en la historia. Son cuatro vertientes recíprocas.

Una interpretación completa de cualquier situación debe recorrer necesariamente el círculo de las cuatro contrariedades, tal como lo hemos definido. Si la interpretación no se mueve en esa circularidad, es una interpretación parcial.

Cuadro de las Oposiciones.

Esta compleja dinámica de las oposiciones desde la realidad de los pueblos e Iglesia, es la que debemos tener siempre presente en el momento de la historia que tomemos para examinar. Es el esquema hermenéutico primario para abordar nuestra realidad histórica. De lo contrario cometemos "ocurrencias", sin razón suficiente. Ciertamente que el análisis de lo real puede ser muy complicado a partir de estas categorías, sin embargo, el planteo de su entrelazamiento mutuo es muy sencillo, elemental. Pero es desesperante la oscuridad que reina en este punto de partida elemental, esencial a cualquier reflexión histórica y realista sobre la Iglesia hoy. En cambio, un idealismo abstracto, invertebrado, confuso en sus bases, campea por lo común en estas cuestiones, lo que revela graves insuficiencias en la percepción de los datos primeros del problema. Esto no solo es falta de lógica, sino que también tiene razones históricas concretas.

Nosotros ya hemos hecho un abordaje de esta problemática, pero desde otra perspectiva, no contradictoria sino más bien correlativa. Desde el ángulo Iglesia-Estado (Víspera 27, 1972) que es parcialmente idéntica a la de Iglesia-Pueblo, pues la culminación de un pueblo secular es su organización en "sociedad política global", suprema, Estado. Hay "un" pueblo en tanto haya, por lo menos, un mínimo de autodeterminación o autogobierno común. Sin embargo, no todo pueblo es Estado, ni todo Estado es pueblo, aunque en su dinámica se convoquen mutuamente. Las oposiciones Iglesia-Estado son desde el ángulo unificador de "totalidad suprema que se autogobierna", o sea el clásico enfoque del problema de las "potestades", aunque no tomado estáticamente como es habitual, sino en la lógica de su dinámica de oposiciones. Las oposiciones Iglesia-Pueblos e Iglesia-Estados son muy afines, pero las perspectivas distintas ponen de relieve aspectos fundamentales que no surgen límpidamente con un solo punto de vista. Iglesia-Pueblos

acentúa más los aspectos histórico-culturales, Iglesia-Estados acentúa más los aspectos del poder político de autogobierno. Son acentos, aunque básicamente se implican. En otra oportunidad nos hemos referido a la lógica de los opuestos Iglesia-Estado, tan esquivada hasta por los teólogos políticos. Sin embargo, ahora, nos parece más estimulante y accesible, partir de la contrariedad Iglesia-Pueblos seculares, para tomarla en América Latina hoy.

4. Conocer por los opuestos.

Con todo rigor, Aristóteles afirma que “toda ciencia es ciencia de los contrarios. El estudio de los opuestos corresponde a una misma ciencia”. Por tanto, imposible encerrarse en uno de los opuestos sin apelar al otro. Imposible profundizar en la Iglesia, sin profundizar en los pueblos seculares. Imposible comprender a la Iglesia, sin comprender al Estado. Y viceversa. Los contrarios se convocan para impulsar a la inteligencia al movimiento de la distinción, del reconocer por el otro, del relevamiento de los caracteres que lo distinguen del otro. La razón opera también dialécticamente, por contrastes, que pensados simultáneamente toman más relieve en su oposición, y genera el movimiento de las mediaciones. Opacar los contrastes, es disminuir la comprensión de los términos opuestos.

De tal modo, una eclesiología que no tome radicalmente en cuenta la necesaria inserción en las dialécticas de pueblos y Estados, será una eclesiología monologante, empobrecida para el entendimiento de la Iglesia real operante en pueblos y Estados. La Iglesia solo se realiza en ellos, en sus conflictos y acuerdos. Si no partimos de esto claramente, serán eclesiologías estáticas, en un seudo-solipsismo que lleva a los peores errores en la praxis histórica. Las “eclesiologías solitarias”, no constituidas conjuntamente con sus opuestos, luego “caen” como de fuera de la historia, pues no son pensadas consecuentemente en el interior de la dinámica de las oposiciones históricas, que es la vida de la Iglesia real en los pueblos y Estados. Ese narcisismo en el pensar de la Iglesia, como puro ser en sí, es vicio que vulnera a casi todas las eclesiologías actuales. Si hay “desarrollo” en la Iglesia, da la impresión que es más un puro “auto-desarrollo”, que una tensión histórica siempre renovada con el “mundo”, o sea con pueblos y Estados. Solo dentro de esas tensiones hay “desarrollo” eclesial, y éste se hace comprensible.

Si Mundo no es ante todo pueblos y Estados, Mundo no dice nada, es un concepto vacío, de máxima generalidad. El uso de la vaguedad “mundo” esconde la dificultad actual de los cristianos para un pensamiento dialéctico, auténticamente encarnado. Mundo es el sistema de oposiciones de pueblos y Estados. Y solo dentro de ellos puede pensarse el ser y la misión de la Iglesia. La ciencia, el conocimiento de la Iglesia es un aspecto de la “ciencia de los pueblos”, es decir, de la historia universal. Claro, la Iglesia es el aspecto central, envolvente, pero a la vez, en su visibilidad, es “parte”, está incluida en el movimiento de pueblos y Estados. Separar el “aspecto” de la totalidad, es malentender al aspecto y perder el sentido de la totalización histórica. Y esto es lo más normal en el pensamiento católico moderno, y por eso no es extraño que nos encontremos en pañales respecto a la elaboración de una filosofía o una teología de la historia universal más o menos plausible. Y esto está ligado a las limitaciones en el planteo mismo de nuestras eclesiologías, a su tendencia al ensimismamiento, lo que nos indica cuán graves han sido las vicisitudes históricas de la Iglesia real, para que tan singular propensión a eclesiologías monologantes haya sido posible como cosa habitual.

Lo cierto es que por los pueblos seculares, entenderemos más a la Iglesia en la historia; así como por la Iglesia entenderemos más el sentido de la plenitud de las naciones. La luz no puede conocerse sin la oscuridad, el mal sin el bien, el calor sin el frío, la Iglesia sin los pueblos y Estados. En este orden Aristóteles también tiene razón: el estudio de los opuestos corresponde a una misma ciencia. A lo que agrega: "Todos los seres son, o bien contrarios o bien compuestos de contrarios". La Iglesia es un ser compuesto de contrarios opuesto a otros contrarios, pueblos y Estados, también compuesto de contrarios. Decimos "compuestos de contrarios" porque a su vez los pueblos y los Estados están divididos en su intimidad por oposiciones sociales internas (sectores, clases sociales, etc.). Y la Iglesia también, al insertarse en pueblos y Estados, absorbe sus contrariedades internas, y no solo las externas. Tal el único punto de partida congruente pues abarca de modo claro y distinto las categorías básicas de ese sistema de contrariedades dinámico, ya que la historia es acción y pasión, interacción que va generando, entre la libertad y la necesidad, las distintas "figuras" en que se concretan esas oposiciones. En ese sentido, el pensar de la historia es siempre un pensar "figurativo". Entendemos por "figura" la forma o el tipo concreto que toma en un determinado momento histórico, la constelación de las oposiciones, la unidad de lo universal y lo individual, que configuran lo concreto. Aunque no es nada fácil alcanzar la estructura de esas "figuras" del acontecer de los opuestos históricos.

II- Los dos polos.

De un lado, la Iglesia siempre fue pueblo, aunque los modos en que ha sido auto-consciente de sí no le hayan dado a tal condición el mismo relieve. Es muy importante determinar los modos de autoconsciencia de la Iglesia, que nos revelan formas de comportamiento históricas distintas. Interesa entonces ver de qué modo la Iglesia es hoy autoconsciente de sí, cómo se plantea en su ser pueblo. Pues esto está ligado esencialmente a su forma de evangelizar, de comprometerse. Por el otro lado, están los pueblos latinoamericanos, en un momento peculiar de su historia. Interesa determinar esa situación, para ver el sentido del compromiso cristiano en los pueblos de América Latina, y el modo en que esos pueblos a su vez inciden en la dinámica misma de la Iglesia.

La interpenetración de los dos polos, el eclesial y el latinoamericano nos va a poner ante preguntas como estas: ¿La Evangelización tiene algo que ver con la formación de pueblos históricos? Evangelizar es eclesializar. Si evangelizar es formar Iglesia, ¿en qué sentido puede ser "formar naciones"? ¿O formar Iglesia es incompatible o diferente a formar naciones? ¿Quizás Evangelizar bien sea formar, por añadidura, pueblos? ¿Implica un compromiso solidario con ese pueblo en que se inserta? ¿O Evangelizar no tiene nada que ver con la formación de pueblos seculares, no se compromete en su destino? ¿Si de hecho ha ocurrido que Evangelizar formó o transformó pueblos, esto debería ocurrir? ¿Es inherente a la Evangelización? ¿Y esto, no sería todo lo contrario de lo que hoy se llama "secularización del cristianismo"? Dejamos pendiente estas preguntas, que animarán todo nuestro camino.

Se trata aquí de dos pueblos, distintos y entrelazados: del pueblo que es la Iglesia y el pueblo que son las naciones o nación latinoamericana. Dos sujetos distintos, parcialmente idénticos, donde uno de los sujetos, la Iglesia, solo existe "en" el otro sujeto, nación; es un pueblo universal "dentro" de los pueblos. Pueblo universal, por ser Pueblo de Dios, participando de todas las naciones, sometido a todas sus contradicciones, hasta el último día de la historia. Sin residencia

propia, el más frágil de los pueblos, y el más fuerte, pues reside en la fortaleza del amor de Cristo, de Dios. Gran misterio el de la Iglesia, fundada en la Omnipotencia de Dios puesta en Cruz, que toma nuestra debilidad para rescatarla, sin residencia propia en la tierra, sino dentro de pueblos y Estados, sometida a ellos, asumiendo sus vicisitudes y tradiciones, pero a la vez con tradición eclesial propia, consistente, pues la Iglesia es pueblo. La Iglesia toma las tradiciones de los pueblos, se alimenta de ellas, pero a la vez forma su tradición propia, distinta de todos los pueblos seculares, y los penetra de “fuera” para hacerse “dentro”, y convirtiendo también el “fuera” eclesial en “dentro” del pueblo secular.

Nuestra reflexión implica el movimiento entre los dos polos. Iglesia y Nación. Importa ver cómo el uno repercute sobre el otro. Comenzaremos primero por el polo eclesial, para transitar desde él al polo nacional, para reencontrar en éste al polo eclesial. Y así ponernos en condiciones para configurar nuestra situación actual y sus exigencias. Nuestro énfasis estará, sin embargo, en el entendimiento de esa dinámica en relación al polo eclesial.

5. Desde el Polo Eclesial.

Como es obvio, el centro de la reflexión es el “pueblo”. La Iglesia siempre ha sido y se ha sabido pueblo. Pero la autoconciencia de la Iglesia, su reflexión explícita, solo hace poco se ha centrado primordialmente sobre su condición de pueblo de Dios. La reflexión eclesiológica solo por los años 50 comenzó a desplazarse hacia el centro “pueblo” y tiene su vigencia desde el Concilio Vaticano II. Sin embargo, luego del Concilio, la idea de Pueblo tendió a disiparse en la abstracción o la fragmentación de “Comunidad” o se escurría totalmente en las teologías de la secularización. En cambio, ahora, la situación nacional y eclesial latinoamericana impele a ahondar y a historizar la noción de Pueblo. Es inconcebible un pueblo sin historia. La Iglesia es también un pueblo visible e histórico. Este nuevo recentramiento en el Pueblo se debe a una de las tendencias de la teología latinoamericana actual, principalmente la vertiente de origen argentino. Y esto tiene grandes consecuencias para el planteo de la evangelización y el compromiso cristiano en América Latina. El hecho es que luego del Vaticano II, el “pueblo” vuelve ahora a readquirir nuevamente su lugar central. Esta reflexión es hija de la coyuntura concreta latinoamericana.

Si pueblo implica de suyo su propia historia, nos es indispensable una noticia de las vicisitudes de la autoconciencia eclesial que desembocan en el presente, tomando brevemente los antecedentes del Concilio Vaticano II para ver de qué modo en sus posterioridades, su impulso no se ahondó sino que se empobreció en la reducción del Pueblo a la idea de “Iglesia Comunidad” y terminó negándose con la teología de la secularización. Y cómo desde ese límite, vuelve ahora otra vez a primer plano.

Una acotación aclarativa puede ser conveniente. En la finitud histórica, la autoconciencia no coincide nunca con el ser. La Iglesia es una realidad que desborda siempre nuestra comprensión humana, y las diversas reflexiones sobre ella acentúan siempre algún aspecto en desmedro de otro. De algún modo, reflejan y configuran situaciones históricas diferentes, modos dispares del vivir común cristiano. Sería sobrehumano aprender cabalmente la “coincidentia oppositorum” que es la Iglesia. Siempre nos quedan dimensiones reales en la penumbra o el olvido. En esencia, la Iglesia tiene dos polos, nace del Espíritu de Dios y de Jesucristo en los apóstoles. Es Visible e Invisible, en respiración indisoluble. Y las eclesiologías tienden a acentuar uno de los opuestos;

ya tienden a la “espiritualización”, ya tienden a la “encarnación”. El acento de un polo lleva a la desviación, a la herejía, cuando se vuelve oposición contradictoria, si no admite el movimiento rectificatorio, corrector. No puede soltarse ninguno de los dos polos nunca, a la vez que es humanamente imposible no dar cierta primacía a uno de ellos. El equilibrio es siempre inestable, móvil, renovado. Si se rompe, la Iglesia no puede “respirar” y entonces o se diluye en místicas abstractas, o se empantana en formas institucionales. Espíritu sin institución o institución sin espíritu, falsas oposiciones que destruyen la Iglesia. Tal el doble riesgo, siempre presente. Son tentaciones permanentes, multiformes. El movimiento eclesiológico de este siglo se ilumina así: de una atadura extrema a la visibilidad desatada, al puro anonimato. Las extremidades visibles, sin el Espíritu, se endurecen, congelan la historia. Las extremidades invisibles, levantan el anclaje de la Iglesia de la realidad histórica, se vuelven idealismos ahistóricos, subjetivismos de almas bellas, narcisistas en imaginarias “autenticidades” que se disfrazan de profetismo por encima de la Iglesia visible, histórica.

Tomemos, pues, las “figuras” de la autoconciencia eclesial predominantes en tres momentos sucesivos del siglo XX. No podemos extendernos y seremos muy esquemáticos, en base a tres niveles de opuestos, que por supuesto no están aislados, pero nos es indispensable simplificar. Considerando la totalización histórica como compuesta por tres oposiciones primordiales, naturaleza-hombre-Dios, siempre conjuntas, los niveles serían: 1) El de la Iglesia en cuanto implica la relación con Dios, o sea en sus oposiciones con otras Iglesias, religiones, ateísmos, etc.; 2) El de la Iglesia en cuanto inserta en el Estado, y 3) El de la Iglesia en cuanto integrante de pueblos divididos en múltiples clases, grupos sectoriales, etc. Este triple orden requeriría muchas precisiones, que salteamos, y nos reducimos a sus síntomas prominentes. También es útil dejar sentado que la relación con la Naturaleza está siempre implícita en estos tres niveles que aparentan reducirse solo a relaciones hombre-hombre y hombre-Dios.

Las tres etapas básicas son:

- A) Iglesia-Institución: Desde el siglo XIX la insistencia mayor de la reflexión fue sobre la Iglesia en cuanto institución, en cuanto estructura visible, jerárquica, sacramental. Los tres niveles de las oposiciones se conjugaban en este acento. 1) Era una Iglesia a la defensiva, preocupada en señalar aquello que la distinguía de las diversas formas del protestantismo, lo que producía un desequilibrio en su autocomprensión total. 2) Era una Iglesia acosada por un conflicto generalizado con los Estados, tanto en Europa como en América Latina. Una Iglesia asediada, como cualquier sociedad, acentúa para sobrevivir formas autoritarias, requiere conducción centralizada e indiscutible, cierra filas, exige disciplina. Una fuerte verticalidad es propia de los grandes enfrentamientos. 3) Las grandes masas del pueblo cristiano eran todavía campesinas, estaban ligadas al largo tránsito secular de la Iglesia por mundos agrario-urbanos, por la presencia de viejas aristocracias. Y la Iglesia estaba llena de formas visibles y pomposas de distinción social, se identificaba jerarquía con etiquetas cada vez más caducas, cuando las costumbres se modificaban rápidamente en las zonas más dinámicas de la emergencia de la sociedad “urbano-industrial”, con nuevas relaciones sociales.
- B) Iglesia-Cuerpo Místico de Cristo: Desde la primera guerra mundial, hay un retomar la reflexión de la Iglesia como Misterio, como Cuerpo Místico de Cristo. Una visión más espiritual de la Iglesia, un mayor recentramiento en Cristo. La doctrina del Cuerpo

Místico, en expresión de Congar, “devolvía a los laicos su puesto orgánico en la Iglesia”. Un punto de equilibrio con la etapa anterior es la encíclica “Mystici Corporis” (1943). Es también el punto de evolución siguiente, no solo hacia la Iglesia-Pueblo sino a su versión de la “Iglesia-Comunidad”. Como es momento de transición, no haremos hincapié en el juego de sus oposiciones, que pueden entenderse ya desde la etapa anterior ya desde la etapa siguiente. Diríamos impropriamente, es un “mixto” de ambas.

- C) Iglesia-Pueblo: Desde los años 50, el acento va pasando a la Iglesia como pueblo de Dios. Estamos, pues, en el procesamiento de esta tercera etapa. Está aquí el origen de nuestros problemas y de los nuevos senderos. Pues la Iglesia como Pueblo de Dios, desde el pos-concilio está movilizadora y cuestionada de dos maneras, una moderada y otra radical. Una por la reducción de Pueblo de Dios a una idea de la Iglesia-Comunidad. Otra, por la destrucción de la noción misma de Pueblo en las teologías de la secularización. Estamos inmersos aún en este momento, del que creo comenzamos a salir. Las vicisitudes eclesiales de estos últimos quince años son realmente apasionantes y extraordinarias. De una riqueza y multiplicidad incomparables, cargadas de oposiciones a todos los niveles. Aquí la esquematización es más indispensable, para no extraviarnos en una jungla de matices, y a la vez llena de peligros en su simplificación.

Entramos, pues, en etapas pos-conciliares de la Iglesia-Comunidad y de la evaporación de la Iglesia en las teologías de la secularización. Estos dos momentos tienen un significado trascendente en la vida eclesial. En efecto, la Iglesia, desde el siglo XVI, digamos por comodidad los “tiempos modernos”, soportó dos grandes instancias críticas: la del Protestantismo y la de la Ilustración. Y ahora, de algún modo, la Iglesia internaliza esas dos grandes instancias críticas. En las concepciones de la Iglesia-Comunidad internaliza la crítica protestante; en las teologías de la secularización, la de la Ilustración. Por eso está conmovida hasta los tuétanos. Por eso para una de las situaciones más riesgosas e inciertas de su existencia histórica. Pero es la condición ineludible para una nueva instancia creadora de la Iglesia, ya que solo se supera lo que se asume, solo se trasciende lo que se sabe heredar.

Este es nuestro mayor desafío de hoy, quizá el más grave de la historia eclesial desde la persecución en el Imperio Romano. El más grave y, por consiguiente, el más lleno de promesas.

6. La Iglesia-Comunidad.

Determinadas formas de comprender al Pueblo de Dios como Iglesia-Comunidad, reducen la noción misma de Pueblo en su contenido histórico. Me refiero a “Comunidad” en cuanto previa a “Sociedad”. Esta dicotomía de “Comunidad” y “Sociedad”, fue lugar común del irracionalismo alemán de la entre-guerra que levantó a la “Comunidad” contra la “Sociedad”. Su remoto antecedente, mal entendido, es Tonnies. Pasa a Max Scheler, Teodoro Litt y otros, “vivencialistas” o “emocionalistas”, como situación separada y previa a la objetividad social. Tomó gran impulso en medios existencialistas y uno de sus mayores difusores entre los cristianos fue el ruso kantiano Berdiaeff, que llegó a la oposición contradictoria, en su radical espiritualismo, entre “comunidad” y “sociedad”. La comunidad es cálida, cara a cara, íntima, alma (o persona), auténtica; la sociedad es fría, anónima, exterior (o social), artificial, legalista. La comunidad queda como interior, la sociedad como exterior derivado, accidente forzoso. Vino como un platonismo eclesial: el alma (comunidad) anterior al cuerpo (sociedad, organización).

Así la idea de Pueblo, que niega y trasciende tal superación, se partió, se descoyuntó en esta versión espiritualista de la comunidad.

La idea de “comunidad” tiende de suyo a lo “micro”, a la trama de “pequeñas comunidades” como ideal de la totalidad de la Iglesia. Las célebres intervenciones del Cardenal Suenens internacionalizando esta visión “micro” en tiempos del Segundo Sínodo corrían hacia la atomización eclesial más amorfa. Era el imperio de lo “carismático”, y el exilio de todo contexto histórico llegaba a su paroxismo. Al proyectarse la Iglesia-Comunidad en propuesta práctica de escala mundial, quedó al desnudo su ahistoricidad y su idealismo, evaporando toda relación con los Estados y los pueblos.

El Pueblo es una respiración compleja de lo “macro” y lo “micro”. En cambio, la comunidad tiende a realizarse en “juntas vecinales”. No hay pueblo sin juntas vecinales, pero el Pueblo es mucho más que un conjunto de “juntas vecinales”. Se deja anémico al Pueblo de Dios, inflando las pequeñas comunidades. Es un modo de desencarnar al Pueblo, es una Iglesia idílica y ahistórica. Rompe con el “círculo de la interpretación” que definimos anteriormente, lo borra, lo ignora. Es el riesgo que tiene la glorificación exclusiva, tan vigorosa, de las comunidades de base como solución para la Iglesia de hoy. No somos en absoluto adversos a las comunidades de base, que nos parecen indispensables, pero son pequeña parte de la vida total de la Iglesia, y carecen de sentido fuera de una dinámica más totalizante, que va mucho más allá de ellas y que a la vez las justifica.

La dicotomía de “Comunidad” y “Sociedad”, se vio alimentada por la conmoción de los grandes cambios pos-conciliares, que facilitaban esa simplista separación entre fondo y forma. Pero tuvo también su positividad, porque si la institución es inherente al ser eclesial, ello no impide que innumerables formas institucionales sean esencialmente provisorias y contingentes. Así, la dicotomía Comunidad-Sociedad cumplió la necesaria y laudable función de justificar el desapego a innumerables formas institucionales anacrónicas. Estimuló una dinámica de participación, estaba montada en un proceso de “democratización” que terminaba con lastres de otras épocas, como la confusión de “jerarquía” con “hieratismo”.

Respecto de los tres niveles de oposiciones, 1) la antigua oposición de posesión-privación entre la Iglesia y el Protestantismo, pasaba hacia formas más de “relación”, más fraternas (el hereje de ayer era el hermano separado de hoy) en el confluir ecumenista. Hay aquí toda una gama de matices diferenciales. Los extremos se aproximaban. A veces corrían, como Kung, al desperdigamiento de la identidad, en retóricas difusas, o a la pseudo-identidad volátil de unificaciones “trans-confesionales”. 2) Al nivel de los Estados, la pacificación de las tensiones Iglesia-Estado en Europa Occidental, la Coexistencia Pacífica, permitían el lujo de esfumar todo contexto histórico real. Un olvido del Estado, del peso de su poder supremo, se generalizó también en América Latina donde la segunda guerra mundial había marcado el fin de los viejos anticlericalismos y sus conflictos. 3) La segunda guerra mundial había sido, en relación a la composición social de la Iglesia europea occidental, que es la más determinante en el conjunto mundial de la Iglesia Católica, el fin de la primacía de los mundos campesinos. La Iglesia entraba definitivamente en la sociedad urbano-industrial, perdía ceremoniales y etiquetas que sobrevivían desde el Imperio Romano. Hora sus bases sociales eran más clases medias urbanas o rurales, de un campo que dejaba su añejo carácter “virgiliano” y pasaba de más en más a ser

“industrial rural”. Y todo ello dentro de la pacificación de la “sociedad del consumo”. La prosperidad amenguaba tensiones, y la Iglesia-Comunidad aparecía como el “suplemento del alma” a la sociedad industrial neocapitalista en plena “belle époque”. Incluso podía ser protestataria contra las formas duras de la Iglesia anterior, la que había atravesado los grandes embates de las guerras calientes, pues ahora que la paz era interna y externa. La Iglesia de Holanda es ejemplo de esa nueva adaptación situacional. Sobre el consumo, todos los lujos del espontaneísmo espiritual son posibles. Podía alcanzarse el solipsismo eclesial más perfecto, y el equivalente era solo un “Mundo” indeterminado, lugar de diálogos armoniosos.

Por supuesto, en América Latina, dependientes sus Iglesias del Centro cultural más fuerte de la Iglesia, que es Europa Occidental, las distintas versiones de la Iglesia-Comunidad se asumieron rápidamente en crecientes clases medias urbanas o en grupos campesinos. Tomaron muy distintos rostros, al compás de nuevos impulsos desde el clero. No olvidemos nunca que también el clero, el más ilustrado, es miembro de clases medias y educado en Europa o Estados Unidos. La propagación de diversas versiones de la Iglesia-Comunidad tuvo el mismo rol ambiguo que allá. Quizás aquí haya sido más fecundo, pues generó un gran deshielo en Iglesias extremadamente rutinarias como eran las latinoamericanas entonces.

7. Las teologías de la secularización.

En el pos-concilio se produjo un nuevo fenómeno generalizado: el impacto en la Iglesia Católica de las “teologías de la secularización”, de origen protestante que de algún modo ensamblaban bien con la radicalización dicotómica de algunas versiones de la Iglesia-Comunidad, Gogarten, Bonhoeffer, Robinson, Cox, etc., se hicieron nombres familiares. Cuando los cambios conciliares generaban vacíos coyunturales, la teología secularizante tuvo la virtud simplificadora de erigirlos en ideal. La kénosis, el vaciamiento de la Iglesia misma. Así el deshielo se trasmutó en muchas partes en disolución. Fue fácil penetrar cuando se estaba en vilo, suspendidos entre lo que acababa y lo que comenzaba, aún informe. El cambio o liquidación de determinadas estructuras se trasmutó, en muchos, en deseo de eliminar toda estructura cristiana en cuanto estructura. Lo cristiano no podía tener estructuras visibles. Todo se hizo puro “acontecimiento”, como si pudiera haber historia sin estructuraciones. La teología de la secularización actuó como purgante, pero los purgantes no alimentan. Ese fue un empalme muy sutil del pos-concilio que entreveró los cables a mucha gente y hacía difícil la discriminación, dada la mixturación incesante de las tendencias. ¿Era eso pos-conciliar o no? ¿En qué sentido? Aunque la teología de la secularización radicalizaba algunas dicotomías de la Iglesia-Comunidad, era para invertir, pues no tendía a un “solipsismo eclesial”, sino hacia “solipsismo del Mundo”, que dejaba fuera de sí a lo cristiano, colgado de una “fe” jamás “mundanizable”.

De la Iglesia sin mundo, se pasaba al mundo sin Iglesia. Lo común es que en ambos casos, Mundo solo significaba una asfixiante indeterminación. Al ensimismamiento de la Iglesia, siguió la alienación de la Iglesia, y los cristianos quedaron en búsqueda de su “identidad”, confundidos con el “Mundo”.

El impacto secularizante planteó dilemas al gobierno de la Iglesia. Si la autoridad eclesiástica intervenía para detener la autoliquidación, eso podía introducir un clima contrario a la dinámica del Concilio. Hacía peligrar las reformas necesarias. Si no intervenía, también ponía en peligro a las reformas y a la Iglesia, se minaba a sí misma. Este ha sido un grave dilema pos-conciliar, dada

la mezcla existente en el “pos”. Que las teologías de la secularización eran un impacto “pos-conciliar”, sin duda, pero no podían confundirse con la prosecución del Concilio. Esto ha sido dificultad permanente de la última década: Pablo VI eligió el camino de las advertencias, de la paciencia, esperando suavemente la maduración, una nueva serenidad cuando los cambios se consolidaran.

Aunque secularización sea noción difusa y polivalente, su sentido habitual es “desecclesialización”, una expropiación de lo cristiano en cuanto visible a favor de un “mundo puramente mundano”. No hay lugar para lo específicamente cristiano en el mundo, pues sería “objetivización”, “cristiandad”, etc. Contaminación religiosa de la fe. Todo lo visible cristiano es impureza, lo visible solo es profano. Una obsesión de la “pureza” que es el retorno del espíritu sectario en la Iglesia. Si para los secularizadores pudiera quedar algún pueblo cristiano, sería “pueblo de ángeles en un mundo mundano”. El proceso de espiritualización llegaba hasta su último límite. Ya queda solo la fe, desnuda, amor puro, como un trascendental kantiano, sin Iglesia, sin contenidos objetivos. Aparece así una contradicción irrevocable entre secularización y Pueblo de Dios, sujeto histórico señalable, que se ha desplazado en la historia en tales o cuales ámbitos concretos. La lógica de los secularizadores es hacer desaparecer la visibilidad de la Iglesia, del Pueblo de Dios. De ahí la predilección de algunos secularizadores por la oposición “persona-masa” y su prescindencia radical del “pueblo” y su implicación: el Estado.

Si la teología de la secularización, en cuanto primacía del Mundo, es la puesta al revés de la Iglesia-Comunidad, ambas se mueven en una línea de radicalización “espiritualista” que les es común, con diferencia de grados de intensidad importantes. Pero para la teología de la secularización, “mundo” simultáneamente es algo más específico: es la primacía del “mundo-moderno”. Aunque no demasiado más concreto. Pues mundo moderno parece ser un solo monolito, valorado con optimismo. Tiene una versión ilustrada del mundo moderno. Toma los motivos de la Ilustración, acepta su crítica de la Iglesia. Nada de ultra-mundo, nada de “sobrenatural”: las tareas del cristiano son construir el mundo secular, sin distinguirse del mundo secular. Así, las teologías de la secularización son también una inversión de la valoración del mundo moderno vigentes en la Iglesia anteriormente. Valoración anterior que provenía en gran parte de la “teología política romántica” (De Bonald, De Maistre, Donoso Cortés, Haller, etc.) de principios del siglo XIX, enemiga de la Ilustración, y que juzgaba masivamente a la “modernidad” como negativa, a partir de una visión mítica y arquetípica de la Edad Media. Reacción de viejos mundos rurales contra la emergencia burguesa. Desde ese arquetipo medieval añorado, toda la modernidad era pura desviación. Lo anti-medieval de la modernidad pasaba, sin más, a ser anticristiana. ¡Grave equívoco! No hay arquetipos, regímenes históricos cristianos que sean “modelo”. Solo Cristo. Pero el simplismo anti-moderno sobrevivió en la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II. La teología de la secularización cometía ahora un simplismo inverso, compensatorio. Ahora todo lo moderno era bueno y toda la cristiandad medieval mala. La cristiandad contaminación anti-cristiana; la modernidad secularizadora, adultez cristiana. Como se ve, un simplismo desplaza a otro simplismo, contra todo análisis histórico realista. Esto se liga a la situación de la Europa Occidental de los “milagros”, y no vale la pena insistir. Pero lo importante lo positivo que introduce la teología de la secularización, es la necesidad de repensar a fondo la “modernidad”, retomar con seriedad la crítica de la Ilustración. Los bandazos a veces son necesarios para poder enderezarse en el camino. Ahora corresponde no repudiar ni aceptar en bloques indiferenciados; se trata de discriminar para superar.

8. Del reflejo a la Fuente.

Lima Vaz ha distinguido entre “Iglesia reflejo” e “Iglesia fuente”. Las Iglesias “reflejo” son aquellas más determinadas por otras Iglesias, que por sí mismas. Las Iglesias “fuente”, aquellas que encuentran más en sí mismas, sus propias energías de renovación. Es una oposición que tiene muchos grados. De algún modo, todas son fuente y reflejo, pero priva más una determinación que otra. En la historia de la Iglesia Católica, han variado mucho las Iglesias locales fuente o reflejo. Siempre fue y será así. El movimiento de la Iglesia no es uniforme, homogéneo. Siempre hay algunas Iglesias (de determinados pueblos) que protagonizan más que otras, que son foco irradiante. Durante 1500 años esas variaciones acaecieron en el Mediterráneo y Europa. En el siglo XVI, Iglesias fuentes fueron la de España, Italia, Francia. En el siglo XX, han sido principalmente, Francia, Bélgica y Alemania. El Concilio Vaticano II fue en gran medida obra franco-alemana. Pero es ya el último concilio europeo. Estamos en el ocaso de Europa como centro protagónico exclusivo de la Iglesia. La Iglesia Católica ya mundializada, comienza a sentir la presencia de otras Iglesias locales, antes “reflejo”. Pero todavía solo brillan las brasas de Europa Occidental, aunque otros pretendan encender sus propios fósforos. El tiempo dirá. Pareciera que en América Latina estamos en la transición del “reflejo” a la “fuente”. Todo esto es muy reciente. Medellín es el primer gozne de ese nuevo movimiento.

El movimiento eclesial latinoamericano a sus fuentes, comienza por el reflejo, inevitablemente. No es fácil ser fuente, es decir, tener verdadera capacidad creadora cristiana, convertirse en auténtico centro irradiante, católico. Así, de hecho, las eclesiologías de la Iglesia-Comunidad y las teologías de la secularización, en múltiples relaciones entrecruzadas, son el telón de fondo, desde el cual se procesan las nuevas instancias latinoamericanas. Sin olvidar, es obvio, la referencia, el marco previo, de la “Iglesia-Institución”, con las características antes señaladas, en oposición a la cual surgieron la Iglesia-Comunidad y las teologías de la secularización. Todo esto, en el orden reflexivo, tiene una total impronta europea. De esas improntas van a surgir las diferencias latinoamericanas. De ahí que habernos extendido en estos sellos tan europeos, tan omnipresentes, ha sido también un modo muy directo de abordar la realidad actual de América Latina.

Hablar de América Latina, es hacerlo también del hoy llamado “Tercer Mundo”. Su surgimiento está íntimamente ligado al fin de Europa Occidental como metrópolis mundial desde 1945. Es el proceso de liberación, de formación nacional de los mundos antes coloniales. Bandung en 1955 fue su primera gran manifestación afroasiática. Y con Juan XXIII, la Iglesia Católica en su conjunto, tomó conciencia de ese “Tercer Mundo”. La “cuestión” social tomaba una escala planetaria. De la cuestión del proletariado interno del mundo capitalista europeo o norteamericano, se pasaba a “naciones proletarias” a escala mundial. La relación íntima de la oposición “riqueza-pobreza” se imponía dramáticamente, se desgarraban velos que ocultaban las relaciones entre el “mundo opulento” industrial y el “mundo pobre” productor de materia prima. Fue en ese contexto que Juan XXIII, un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II, el 12 de octubre de 1962, manifestaba: “Frente a los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta tal como es y quiere ser: la Iglesia de todos, y particularmente, la Iglesia de los pobres”.

La expresión tuvo una gran repercusión. Y la primera gran respuesta vino desde un europeo arraigado en el Tercer Mundo: desde Nazareth el P. Paul Gauthier publicó su opúsculo “Los

pobres, Jesús y la Iglesia". Fue el lanzamiento de las bases cristianas para asumir la cuestión del Tercer Mundo, al tiempo que generaba un replanteo en cuanto a la identidad y diferencia de la Iglesia y los pobres. En 1963, Pablo VI afirma que los pobres están vinculados, "pertenece" a la Iglesia por "derecho evangélico". Diríamos que Paul Gauthier fue la principal presencia del Tercer Mundo en la atmósfera conciliar. Una segunda y espléndida obra de Gauthier "La pobreza en el Mundo" (1965), sintetiza todo ese momento, en sus tres aspectos esenciales: la eclesiología en relación a los pobres, las naciones "pobres" y las clases sociales. Allí están las principales raíces de la actual teología latinoamericana. La temática de la pobreza fue reabsorbida inmediatamente por el "mundo rico", con sus eclesiologías de la Iglesia-Comunidad o en las teologías de la secularización. El Tercer Mundo, pobre de recursos materiales y culturales, pasó a segundo plano. Del Tercer Mundo vinimos a dar, en cuanto a preocupaciones con repercusión universal en la Iglesia, a Holanda, tomada como símbolo de las inquietudes del mundo rico. Los problemas metropolitanos nos "recolonizaban" la cabeza. Sin embargo, el Tercer Mundo está allí: volvió a asomarse en 1968 en Medellín. Medellín fue el primer acto notable de la Iglesia en América Latina.

Estamos en la segunda mitad de la década del 60, en el despegue dificultoso de los "reflejos". Era el imperio de las eclesiologías de la Iglesia-Comunidad y de las teologías de la secularización. Uno de los primeros críticos de la secularización, José Comblin (Secularización: mitos, realidades, problemas, 1968) registraba el gran oleaje de la secularización y su recepción optimista en América Latina. De Europa nos llegaban las versiones teológicas, de Estados Unidos versiones sociológicas. Harvey Cox, en su "La ciudad secular" (1965), era el compendio de las dos vertientes, de sus lugares comunes. El ensamble teológico-sociológico se produjo naturalmente. La sociología "científica", desarrollista, postulaba dos categorías básicas: sociedad tradicional y sociedad moderna. Y lo moderno era "secular" en oposición a lo "tradicional" que era "sacral". Modernizar era secularizar y este supuesto impregnaba el tipo de sociología imperante, en esa década, entre los católicos. Teología de la secularización y "sociología científica" se unificaron para hacer del pueblo latinoamericano "masa damnata" ante la "modernidad". Puro residuo negativo de cristiandad, magicismo, superstición, etc. Toda la historia de la evangelización y la formación de los pueblos latinoamericanos estaba cuestionada, por sociólogos y teólogos que tenían la curiosa característica de ser perfectos ignorantes de la historia latinoamericana, de puro "reflejo" que eran. De la idea de pueblo o nación nada quedaba.

Medellín abre una nueva época en la vida de la Iglesia, que volvía su reflexión sobre su propia inserción latinoamericana. Como nuevo gozne, concentra en sí elementos dispares, tendencias opuestas. Pero abre la dinámica de la "liberación". El polo eclesial ya nos hace transitar hacia el polo latinoamericano, desde sí mismo. Permaneciendo en el polo eclesial, ya estamos en lo secular. Fue cuando la crisis de la "sociología desarrollista" y la difusión de las teorías de la dependencia. Común a todas las corrientes posteriores de la teología de la liberación es la asunción de las teorías de la dependencia, de la necesidad de liberación latinoamericana y el compromiso es ella. Scannone ha señalado dos líneas-fuerza de la teología de la liberación. En una, que podríamos significar con Gutiérrez, sería un acento socio-económico, las clases sociales toman el primer plano. En la otra, que podríamos significar con Gera, el pueblo toma un aspecto más histórico-cultural. En un caso privan las clases, en el otro la nación. Gutiérrez proviene de la línea secularizante, Gera por el contrario es un crítico de la Ilustración. Gutiérrez quiere

incorporar la Iglesia a la “modernidad”, Gera afirma una situación pos-moderna y la necesidad de la crítica a la modernidad, especialmente a la Ilustración.

Estas dos líneas-fuerza nacen a partir de la crítica a la “sociología científica”, denunciada como ideología colonialista desde dos ángulos: desde posiciones nacionalistas y desde posiciones más o menos marxistas. Los más impactados por la secularización evolucionaron hacia una fuerte impregnación marxista. Los que rechazaban más a la “secularización” evolucionaron hacia planteos nacionales, menos sociologistas y más históricos. Ambas son una reasunción de la vertiente interrumpida de Gauthier con su perspectiva cristiana de los “pobres”. “Es sorprendente cómo esta fuente de la teología de la liberación, que es la principal, nunca se menciona. En Gutiérrez la figura del pobre, abre a la lucha de las clases, a una dialéctica primordial de la historia: la del señor y el esclavo, como ruptura de la fraternidad, fundada en la filiación al Padre. En Gera hay un rescate del “pobre cristiano” latinoamericano, percibe la impronta cristiana original de nuestros pobres pueblos. Allí no todo es alienación, también hay grandes valores. Porque el Espíritu de Dios revela a los humildes y pequeños lo que no conocen sabios y letrados. Nace así la tendencia de la Pastoral Popular, y el Pueblo toma el primer plano. Ya la religiosidad popular no es pura infección contra el “espíritu” como en la secularización. Pero tampoco se trata de “Comunidad”: ahora son Pueblos históricos, nación e Iglesia. De tal modo, la línea de la Iglesia Pueblo de Dios, que en el pos-concilio fue reducida por la idea de “Comunidad” o eliminada por la teología de la secularización, reaparece con un nuevo valor y carnadura en la teología latinoamericana”.

Pero no se trata solo de detenerse con las relaciones de los pueblos seculares entre sí, de igualdad, dominación u opresión. Tampoco solo en el desgarramiento interno de los pueblos, con las mismas dialécticas de posesión-privación. Había que percibir también las oposiciones diversas existentes entre las Iglesias que componen la Católica. Hay una compleja trama mundial en la que viven las Iglesias locales, insertas en distintos pueblos y Estados, ocupan posiciones relativas muy distintas en el concierto de las oposiciones mundiales.

En este aspecto, cumplió un papel decisivo en las nuevas vertientes del pensamiento católico latinoamericano, en su “despegue” de los “reflejos”, la encíclica “Humanae Vitae” de Pablo VI. Fue un gigantesco revulsivo en la intimidad de Iglesias y Estados. Las reacciones fueron apasionadamente contradictorias. Los apoyos a la Humanae Vitae vinieron especialmente de América Latina y África: los repudios del mundo dominante noratlántico, cegado por la domesticidad y significativamente neomaltusiano. Fue principalmente desde una revista hoy clausurada, “Víspera”, donde nosotros con Héctor Borrat, fijamos la quiebra de la presunta unidad del posconcilio. Ya la Iglesia no se dividía entre preconciarios y posconciarios, entre integristas y progresistas, sino que entre los posconciarios se abría una nueva división con contenidos muy diversos. Ya no se trataba más de abstracciones sin historia como las de “Iglesia-Comunidad”, sino de una Iglesia real, histórica, sometida a todas las contradicciones mundiales, ejerciendo su misión dentro de ellas. Había que repensar a la Iglesia en términos históricos más concretos, el idealismo eclesial derivaba en mistificación y ocultamiento del dramatismo de la encarnación. La crítica a Suenens fue definitiva de la crítica al “Vivencialismo comunitario”. La Iglesia, de modo propio, entraba en el círculo de las oposiciones de pueblos y Estados, no podía comprenderse más sin ellas. Fue así como surgió la percepción, que anima esta reflexión, del “círculo de la interpretación”. No tuvo orígenes puramente “lógicos”, sino históricos muy

determinados. El Tercer Mundo era también un momento “interno” a la Iglesia, no algo “sobre” lo que ella planeaba, y la crítica al pensamiento europeo y norteamericano se hacía esencial, aún dentro de la Iglesia. Las eclesiologías de la Iglesia-Comunidad y las teologías de la secularización, incluso las surgientes “teologías políticas” europeas, carecían de toda mordiente sobre su propia situación mundial: era la crisis del “espiritualismo” eclesial. Ahora se recupera otra vez la Iglesia como Encarnación difundida y comunicada. Volvía la corrección “visibilista”. Pero no al modo estático de la antigua eclesiología de la Iglesia-institución, al estilo de Bellarmino, sino en función de la dinámica histórica real. En el fondo, las eclesiologías de la Iglesia-institución y sus opuestas, de la Iglesia-Comunidad o teologías de la secularización, estaban hermanadas por una común falta de conciencia histórica, aunque por razones y coyunturas parcialmente distintas. En cambio, ahora es visibilidad de pueblo itinerante, en esperanza, institución histórica y no solo estructuras normativas, sin las cuales, es bueno sin embargo insistir, no hay sociedad ni comunión posible. Las tensiones no son solo seculares, atraviesan a las propias Iglesias locales, y las ponen a ellas mismas en tensión entre sí.

Esta última dimensión constituyente también de los nuevos derroteros del pensamiento latinoamericano actual, provienen así de la *Humanae Vitae*, casi simultáneamente con Medellín. Allí se manifestaba una vez más el permanente movimiento de Pablo VI hacia el Tercer Mundo, su esfuerzo por romper el encierro encantado de la Católica en las Iglesias del Atlántico Norte. Lo que le ha valido la enemistad y la perfidia constante de los grandes medios de comunicación. Pero ese papel de la *Humanae Vitae*, y luego el de la crítica a Suenens, ha sido soslayado por muchos teólogos latinoamericanos de la liberación, en la medida que padecían todavía de los “reflejos” de las vigencias metropolitanas. Por ejemplo, un Asmann recogió y se hizo abanderado de la crítica a los “noratlánticos”, silenciando su génesis, en razón de sus posiciones secularizantes y anti-romanas. En vez, un Dussel ha convertido esta perspectiva en el centro de su pensamiento y tiene la originalidad de intentar repensarla desde la historia universal. Y es que la dimensión histórica del proceso latinoamericano, más allá de disquisiciones genéricas sobre la dependencia de América Latina, había sido, no por azar, inaugurada por Dussel en relación con la Iglesia. Nuestra referencia inicial a Dussel y a Comblin encuentra aquí su ubicación contextual. Se abre el gran camino de una visión totalizante de la historia universal, del “encadenamiento de sus configuraciones”, a que están ya abocados Comblin y Dussel, y que es hoy una de las exigencias más ineludibles para los católicos.

De lo expuesto sobre las vertientes del pensamiento católico latinoamericano actual, se advierte el movimiento hacia la primacía de la “Iglesia fuente”. Pueblo sin historia no es pueblo. La historia bíblica no es toda la historia, aunque se configura como centro de la historia en Cristo, revelador de su ser y sentido. La historia del pueblo de Israel no es toda la historia de la Iglesia y no basta para la misión en América Latina. Por eso, recién estamos entrando en esta nueva etapa. Etapa íntimamente ligada a las necesidades actuales de los pueblos latinoamericanos. Y así, desde el polo eclesial ya hemos pasado al nacional, que ilumina desde su intimidad a la propia vida y dinámica de la Iglesia.

La reflexión sobre la Iglesia-Pueblo de Dios, esmirriada en el pos-concilio, retomada por la experiencia cristiana latinoamericana, está otra vez en marcha. De ahí la importancia del desarrollo actual de estas exigencias para la catolicidad de la Iglesia. No hay todavía un desarrollo eclesiológico profundo de la Iglesia como Pueblo de Dios. ¿Podrá realizarlo la teología

latinoamericana? Es su reto principal. Quedan dos preguntas capitales: si no sabemos de la Iglesia en los pueblos de América Latina; ¿de qué Iglesia-Pueblo hablamos? Si no sabemos la historia de los pueblos latinoamericanos, ¿de qué América Latina hablamos? No se libera la idea del pueblo, sino a pueblos concretos. Los pueblos conscientes de su historia pueden ser protagonistas. Pueblos que pierden su historia, son coloniales, reflejo y no fuente. Y esto vale tanto para la Iglesia como para los pueblos latinoamericanos. Todo lo demás es protesta de coloniales, que no quieren serlo, y siguen siéndolo aún en el modo de su protesta.

9. Desde el Polo Nacional

No vamos a machacar sobre lo que todos saben, en relación con América Latina, Tercer Mundo, imperialismo, etc. Simplemente, intentaremos caracterizar a la nación, señalando su estructura de oposiciones básicas en la historia, con referencia especial a la situación nacional de América Latina.

En el actual proceso de la historia universal, que tiende a largo plazo a la completa unificación, al Estado Universal, donde cosmopolita y nacional serán idénticos, las grandes naciones son una etapa preparatoria, previa, en medio de los más portentosos conflictos. La actual pretensión “cosmopolita”, por el contrario, es abstracción e implica sujeción colonial o coartada imperial. Siempre hace el juego a las naciones dominantes de la “cosmópolis”. Nadie puede saltar las naciones, que son los sujetos colectivos primarios de la historia. Las naciones no son realidad estática ni definitiva, sino dinámica, puramente histórica. Crecen o se encogen, y si se estancan tienden a desaparecer dominados por otros. Son vías del hombre, estilos de vida, formas culturales, valores, ámbitos de realización de la libertad. La nación es una cierta tradición viviente, que requiere ser protagonista de sí, un cierto proyecto de vivir en común asumiendo los retos que sobrevengan. La nación es frágil, tiene algo de riesgo y aventura, como todo lo humano, como todo lo que nace y lo que muere.

La génesis de la nación implica cierta primacía de la “dialéctica de la amistad”, que Fessard llama “del varón y la mujer”, del reconocimiento primario del hombre por el hombre, por sobre la dialéctica del “señor y del esclavo”, de la enemistad del hombre con el hombre, que es justamente la ruptura y corrupción de la dialéctica primaria. En la historia, son dialécticas inseparables que se entrelazan configurando toda la base de realidad e interpretación de sus procesos. En la medida que se radicaliza la dialéctica del señor y del esclavo, la nación se destruye, desaparece o se trasmuta. O al revés, a través de la dialéctica señor-esclavo, van reapareciendo nuevas formas de fraternidad. Todo esto en la historia es muy precario, muy complejo. El conjunto de los “compuestos” que expusimos antes se especifica a nivel humano en esa doble dialéctica, que se unifica en la de amigo-enemigo. Y esa doble dialéctica se concreta, a su vez, en configuraciones históricas singulares, originales, irrepetibles, variando siempre el sistema de las cuatro formas universales de las oposiciones, que asumen multiplicidad de rostros diferentes, en la dinámica de lo necesario y lo contingente, lo condicionado y la libertad.

Que los sujetos principales de la historia son los pueblos, debe ser una de las evidencias más antiguas de la historia. Decía un original tomista alemán, Teodoro Haecker: “Portadores de la historia de este mundo son, originalmente, las familias, y naciendo de ellas los pueblos. Los portadores de la historia común son los pueblos, los Estados, los Imperios. Más aún, la historia

es, en un sentido primario, historia política o de la economía". La política es asunto del poder del hombre, del poder justo o injusto y agregaba Haecker: "No existe un poder del hombre sobre la nada. Aquí reside lo dramático y hasta lo trágico de la historia". El Poder siempre es algo sobre algo y alguien. Inexorablemente. Con todas las gradaciones imaginables. El poder justo e injusto habita siempre dentro de los pueblos y entre los pueblos.

"Pueblo" es nación, madre; patria, padres; filiación, concreta universalidad de los hermanos, fraternidad, más allá de la estirpe. Se constituye en la dialéctica de la amistad, de la oposición de "relación pura" como resolución incesante de la oposición de presión-privación: varón-mujer, esposos, madre, padre-hijos, hermano. Tal la procesualidad diversificada de la dialéctica de la amistad, que es la constituyente y que adquiere su plenitud en la Iglesia de Cristo, que asume, confirma y transfigura el sentido de la historia. Resolución siempre precaria, pues la oposición de posesión-privación puede transmutarse en "una suerte de contradicción" como lo señala Santo Tomás. Por eso las naciones son exigencias de igualdad, de justicia, de reconocimiento solidario, a pesar de todas las contradicciones. Pueblo implica participación. Sin ciertos valores comunes, sin tradición compartida, sin soberanía colectiva, la nación se desgrana, se vuelve colonia, factoría, imperio desnudo del señor y del esclavo. Al encogimiento colectivo le corresponde el encogimiento personal. La destrucción de naciones, es agonía de personas.

"Pueblo" no es una suma de clases sociales, ni una mecánica resultante de una "alianza" de clases, en una perspectiva atomística. Tampoco una entidad que sobrevuele a las clases, fuera de ellas. Pero la continuidad que implica la nación supera sucesivas apariciones o desapariciones de distintas figuras de "señor-esclavo". Atraviesa a las clases en sus variaciones, las totaliza en sus conflictos, las comunica en la ruptura, es la unidad de sus movimientos. Cuando domina la dialéctica señor-esclavo, entonces ya no es más "tal" pueblo. Irrumpe lo "otro", que destruye al pueblo. Así, todo el pueblo está siempre haciéndose y deshaciéndose.

Solo hay hombre en el encuentro con el hombre, en el pueblo. El hombre se genera en el lenguaje, y los pueblos son lenguaje. El hombre solo se constituye en el pueblo. Solo se realiza y salva en el pueblo, y en sentido perfecto, sobreminente, en Iglesia, que asume y trasciende todos los pueblos, es católica, de Dios.

América Latina es una nación a medias, por dependiente y oprimida, y es nacionalista para constituirse en nación, espacio de tradición y libertad. América Latina comenzó su formación nacional hace cinco siglos, bajo el Imperio de España y Portugal. Entonces se destruyeron otros Imperios, se disolvieron o transfiguraron otros pueblos más primitivos, clánicos. De la dominación, a través de la dominación, fueron naciendo nuevos modos de hermandad, más vastos que los precolombinos. Ese proceso de formación nacional todavía pendiente, tuvo su primer desenlace en la balcanización de la primera Independencia, a principios del siglo XIX. Creció diferenciándose en una veintena de Estados que hoy están en crisis, que tienen replanteada la cuestión de la unidad nacional latinoamericana.

La realización nacional implica un cierto grado de autarquía, es decir, de capacidad material de sobrevivir por sí, de subsistencia, según condiciones de producción material, de producir un hábitat viable, variable según las épocas. Lo que es viable en ciertas condiciones históricas, puede convertirse en inviabilidad en otras. Sin condiciones mínimas y propias de "haber" no hay nación. Y los haberes no son "por sí", sino que valen en relación con los haberes de otras

naciones. No hay ser humano sin “haber”, sin posesión, sin posibilidad real de libre posesión, uso y goce. Ahora los minúsculos Estados (en sentido de poder, no de extensión) de América Latina necesitan trascenderse, procurar medios de subsistencia, de haber, a la altura de los tiempos (acumulación de capital, técnica, industria, dimensión de mercados, etc.). Por eso se habla de integración. Así resurgen hoy las tradiciones comunes, la cultura, la historia, valores y aún fracasos participados como unidad necesaria, como proyecto, pues todo es también poder. La cultura propia es asimismo poder político. De tal modo, esta gran nación incierta que somos, que podrá ser o no ser en la historia, una o varias, o transmutarse en otra, ser asimilada por “otra”, o por una de ellas. El futuro no está decidido de antemano, y depende en parte de nuestras opciones.

Los pueblos diferenciados de América Latina deben trascender sus oposiciones estatales, para integrar la nación políticamente. Si no las trascienden, están condenados a la dependencia o a la hegemonía, dentro de América Latina, del único Estado con condiciones de viabilidad que es Brasil. Es necesario entonces una perspectiva a la vez unificada y diferenciada de los pueblos y Estados de América Latina, en camino de su unificación, a través de la dialéctica amigo-enemigo. Y eso nos pone no solo en la visión de los conflictos intra-estatales de cada país, de sus clases, sino que también la necesidad de conocerlos en una totalización “geopolítica” de América Latina.

Nación que se debate en los márgenes de las semicolonias y los parroquialismos anacrónicos, requiere ineludiblemente la profunda auto-conciencia de su pasado como pueblo. Si no, no hay auténtica lucha por la liberación nacional latinoamericana. Solo simulacros y retórica. Los coloniales pierden la memoria. Como esa lucha por la liberación nacional es también redescubrir lo valioso que vive en nuestros pueblos, lleva desde este polo secular a preguntarnos necesariamente por la Iglesia Católica, ya que ella, de un modo u otro, circula por todas las venas de nuestros pueblos. Conocerla, significa conocernos en gran medida, nacionalmente. ¿Qué significa la Iglesia de nuestros Pueblos? ¿Qué papel juega en las oposiciones geopolíticas y en el proceso unificador? Distinta a la primera perspectiva eclesial, la perspectiva nacional es también legítima, y se anudan. Así novedad de la teología latinoamericana tiene a la vez un gran significado eclesial y nacional en la medida que asuma la dinámica de los polos en su unidad y diferencia.

Conclusión.

La concepción de la Iglesia como Pueblo de Dios, que surgiera a fines de los años 30 con los alemanes Kesters y Koster y con el inglés Vonier, se difunde por los años 50 y logra su irrupción universal en el Concilio Vaticano II. Hemos visto sus vicisitudes posconciliares, en la Iglesia-Comunidad y en las teologías de la secularización. Y cómo desde América Latina comienza ahora a tomar nueva consistencia, más histórica, más concreta. Se convierte a “pueblo” en la idea mediadora por excelencia entre Iglesia y naciones, y esto nos lleva a la interpenetración necesaria de los contrarios, a la comunicación indisoluble de los opuestos. Solo así puede establecerse un “círculo de la interpretación” apto para el análisis unitario de la historia universal, y por ende de nuestra propia contemporaneidad, sin incurrir en yuxtaposiciones o separaciones no justificadas. La unidad de los opuestos está desde el principio, o no lo

encontramos nunca más. Si partimos de una concepción de la Iglesia “separada”, entonces la Iglesia en la interpretación histórica concreta, caerá siempre como “agregación”.

La historia universal es historia de los pueblos, de los Estados, de la Iglesia, pueblo de Dios, habitante solo en la interioridad de los primeros, penetrándolos inevitablemente en su propia secularidad, y penetrada recíprocamente por esta, pero bajo modos diversos. El “círculo de la interpretación” nos da el punto de partida necesario para cualquier análisis histórico concreto. Hemos mencionado, como base, pero sin desarrollarla expresamente, la dialéctica tomista de los opuestos que conforman la realidad, en nuestro concepto mucho más rica que la dialéctica hegeliana o marxista.

Podría objetarse que la Iglesia como Pueblo de Dios, es solo un abordaje posible, pues la Iglesia tiene otros nombres (Cuerpo de Cristo, Esposa, Madre, etc.). Sin embargo, no es así. La idea de pueblo es de suyo compleja, como hemos visto asumiendo la dialéctica primaria de Fessard, donde pueblo implica de suyo esponsales, paternidad, maternidad, filiación y fraternidad. Y nos parece que todos los nombres de la Iglesia son unificados en Pueblo de Dios, a la vez que precisan al Pueblo de Dios, de modo que se justifique la diferencia entre Israel y la Iglesia. Solo la Iglesia contiene la perfección arquetípica de lo que es el Pueblo. No entramos aquí en su fundamento Trinitario y mariano. Basta con indicar la dirección de nuestro pensamiento.

En los últimos años, en la Iglesia, la historia más tangible y atendida es la de Israel. Y es lógico, pues Israel está en el centro de la historia y el Nuevo Testamento ya es el comienzo del Nuevo Israel Universal la Iglesia. Pero de hecho Israel ha devorado todo el sentido histórico de Pueblo. Parece como que en seguida, con un salto acrobático por encima de dos mil años de historia, se aterrizara en nuestra actualidad. Tal aterrizaje, como semejante salto, es periodístico, pero no histórico. No puede omitir sin degradarse la historia de la Iglesia (y de los pueblos y Estados) hasta nuestra actualidad. Faltan las mediaciones que evitan el impresionismo periodístico del hoy, pues solo con tales mediaciones hay “conciencia histórica”. La historia bíblica es en centro de la historia, pero no es toda la historia no es toda la historia universal, ni de la Iglesia, ni de América Latina. Esta falla está en la raíz del amenguamiento de la idea de Pueblo de Dios, en sentido histórico concreto. No es posible ligar Biblia y actualidad, sin Iglesia y sin naciones, que es el pecado de todo “fundamentalismo”, donde la historia bíblica se vuelve contra la historia, se hace el reino de la anti-historia del Libro sin Iglesia. En el principio está la Iglesia, no el Libro. Esta falla nos ha hecho incurrir en el empobrecimiento de la idea Iglesia-Comunidad o en la teología de la secularización. Se ha logrado, cierto, un sentido de “participación” institucional más democrática, que era indispensable. Pero no se ha calado profundo. La Iglesia es el Pueblo de Dios visible, histórico, que supera la abstracción del visibilismo ahistórico de la Iglesia-institución y el espiritualismo ahistórico de la Iglesia-Comunidad.

En ese punto de superación estamos ahora en América Latina. La necesidad de penetrar en la historia de América Latina y de su Iglesia, nos conduce a reponer a la Iglesia como Pueblo de Dios en una lógica a la vez más sistemática y más histórica en el “círculo de la interpretación” de los opuestos. Aquí, solo hemos apuntado hacia las bases de esa nueva dinámica comprensiva, que exige mayores desarrollos. La perspectiva expuesta requiere necesariamente, ser completada con la perspectiva sobre Iglesia y Estado, a que nos referimos anteriormente. Y de

tal modo, proponemos un camino para nuestra auto-comprensión eclesial latinoamericana, que sería un nuevo paso para la comprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios en la historia.