

Seminario de

TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

BOGOTÁ (Colombia) — 1973

EPISTEMOLOGÍA BIBLICA Y EPISTEMOLOGÍA MARXISTA

Dr. Hernán Vergara D.

Introducción

Debido a que el planteamiento que voy a hacer es un planteamiento muy crítico a la Teología Latinoamericana, mi aspiración es que el diálogo permita aclarar los posibles malentendidos.

Toda la crítica va en la dirección de esta pregunta: ¿ La Teología Latinoamericana es realmente una Teología ? En la crítica que voy a hacer respondo : no es una Teología, es un esfuerzo por responder a un problema del pensamiento marxista, a un problema del Marxismo en Latinoamérica, no a un problema de la Iglesia.

Trabajamos dentro de este hecho paradójico: una creciente afinidad del pensamiento cristiano y del pensamiento marxista, frente al ateísmo radical y militante del pensamiento de Marx. El antagonismo empieza a dejar de ser antagonismo a medida que se advierten dos niveles: el de lo doctrinalmente verdadero, o sea 'lo ortodoxo', y el de lo operativamente eficaz, o sea lo 'ortopráxico'. Se trataría entonces de una pseudo-contradicción. Es un antagonismo sincrónico respecto a determinados momentos dialécticos.

El Cristianismo, como toda la revelación bíblica, se inscribe en un proceso dialéctico, entre dos momentos que se identifican como Verdad y como Eficacia, reconocibles claramente en la historia de la revelación. Caracterizan los dos criterios del juicio final o juicio de salvación: "El que creyere y se bautizare, se salvará"; la fé en Cristo (criterio de la 'ortodoxia'); "Tuve hambre y me diste de comer, estuve desnudo y me vestiste..." : criterio de amor eficaz.

El Cristianismo se encontraba en el siglo XIX identificado, en modo alienante, i.e. ideologista, con su polo de ortodoxia. Roma era la capital de lo doctrinalmente verdadero.

El pensamiento filosófico (científico) se inscribe igualmente en una dialéctica que va de lo verdadero (teoría) a lo práctico (eficacia). Desde Bacon venía desplazándose hacia el momento operativo o eficaz. "Science is power", en cuanto conocimiento de la "res extensa", y se probaba como poder de cambio en los modos de producción, esto es, en las relaciones del hombre con la naturaleza. Marx lo encuentra en el climax de lo teórico, que fué el momento Kantiano (Crítica de la razón pura) y el momento Hegeliano: el momento del saber absoluto de sí.

A partir de Descartes, el pensamiento científico se aplicó al conocimiento de la "res extensa", esto es, de la realidad material, de la naturaleza, dejando el conocimiento de la "res cogitans", esto es, del espíritu, a cargo de la fé, o sea de la Teología.

Desde Bacon, el conocimiento científico se venía desplazando hacia su momento operativo o eficaz ("Science is power"), y se probaba como el poder del hombre para cambiar la naturaleza, como poder cambiar los modos de producción.

Marx encuentra el conocimiento científico en su momento de máxima confianza en sí mismo y de máxima realimentación. Las prodigiosas utilidades de los nuevos modos de producción se reinvertían en investigaciones científicas y ésta retribuía, al igual que hoy, en nuevos y más lucrativos modos de producción. Marx se entrega, como todos los espíritus ilustrados de su época, al prestigio de esta ciencia identificada como operatividad, como poder de cambio de la naturaleza, como creación de nuevos modos de producción más eficaces.

El conocimiento del espíritu (de la "res cogitans") se encontraba, en cambio, en la inflación de su momento teórico. La crítica kantiana (de la razón pura) había llevado las exigencias de la filosofía en la línea de distinguir lo verdadero de lo ilusorio, hasta el punto de negar la posibilidad de la verdad filosófica, en tanto que Hegel afirmaba la confianza en el saber filosófico hasta asegurar la posibilidad de alcanzar el saber absoluto en la línea del conocimiento del espíritu. Por entonces, la Filosofía se aplicaba, en su modalidad de crítica, a demoler la validez de la doctrina cristiana, esto es, de la Teología y aún de la Teodicea. Marx se entrega también, con el mismo entusiasmo de los filósofos de la época, a la crítica de la teoría religiosa. En este entusiasmo no duda en hacerse discípulo de Epicuro. Pero ante la utilización de la Filosofía, esto es, del conocimiento científico polarizado en el momento de lo verdadero, como sustituto de la religión (de una religión que se encontraba identificada también como ortodoxia), Marx reacciona contra la Filosofía.

Del dualismo Espíritu-Materia al Monismo Materialista

La crítica de la Filosofía tenía que llegar algún día a la crítica del dualismo cartesiano. El saber acerca del hombre, que había derivado desde Descartes hacia un saber acerca del Espíritu, debía ser un saber acerca de la materia, al igual que lo era el conocimiento de la naturaleza. La Antropología debería ser un materialismo, como lo eran las ciencias exactas y las ciencias naturales de la época. De momento, el dualismo espíritu-materia fué criticado desde un monismo, el de la materia, y este monismo se enfrentaba críticamente, en primer término, al monismo del espíritu, representado en Hegel como en su mayor prestigio.

La 'Religión-Poder' frente a la filosofía atea

Entre tanto, Marx confronta una situación que lo lleva a retirarle interés a la crítica filosófica a que se había entregado. El periódico liberal, la "Rheinische Zeitung", en que colaboraba, es cerrado por presión del Zar Nicolás I sobre el Rey de Prusia. En este hecho Marx descubre que la doctrina religiosa, derrotada por la crítica filosófica, triunfaba contra esta desde el poder político de los Estados Cristianos que eran Rusia y Prusia. Este hecho contrastaba con lo que venía ocurriendo en Francia, en donde la crítica filosófica había derrocado la monarquía y había llevado a sus hombres al poder político. Se traslada entonces a París, siguiendo a A. Ruge, para descubrir el secreto de los franceses. Allí llega a persuadirse, como puede verse en sus colaboraciones a los "Anales Franco-Alemanes", de que, en Alemania, la crítica filosófica a la religión era completamente inepta para hacer frente al poder político. En otras palabras, se persuade de que los alemanes no tenían esa capacidad que habían mostrado los franceses, de transformar la rebelión exitosa del pensamiento filosófico contra el pensamiento teológico, en la revolución exitosa de los filósofos ateos contra los reyes cristianos.

Al darse cuenta de que para nada sirve una verdad filosófica que no logra transformarse en poder político, y de que los alemanes más liberados filosóficamente, -los de la izquierda hegeliana-, continuaban mostrándose sometidos al orden político, descubre que el conocimiento científico-filosófico no es necesariamente operativo; que sí lo estaba siendo en manos de los industriales ingleses y en manos de los políticos franceses, pero no lo estaba siendo en manos de los filósofos alemanes.

A partir de este momento aplica su poderoso espíritu crítico a producir un pensamiento cuya validez se midiera exclusivamente por su poder de cambio de la realidad política. En otras palabras, imprime al conocimiento filosófico un desplazamiento desde su momento de ortodoxia hacia su momento de ortopraxis. Marx se desinteresa entonces de la religión en cuanto error filosófico, para interesarse en la religión como factor de sometimiento político, o de alienación. En otras palabras, desplazó su ateísmo del momento doctrinal en que lo había situado la crítica liberal, hacia un momento operativo o político.

Llegada a este punto, la crítica marxista al Cristianismo se acercaba a la auto-crítica que se iniciaba dentro de la Iglesia, hasta casi confundirse con ella. El descubrimiento del pensamiento bíblico como palabra transformante de lo real, desplazaba la religión cristiana desde su momento de afirmación como ortodoxia, a su momento de afirmación como operatividad eficaz u ortopraxis. Y ésta es una convergencia con el Marxismo. De otra parte, la experiencia de su estudio en París (1.843- 1.845) o sea su período de colaboración en los "Anales Franco-Alemanes", le descubre que, en Alemania, no es posible hacer frente al poder del Estado prusiano, el cual había extendido su brazo hasta París por medio del embajador Humbolt, con los solos recursos de una revolución política.

Piensa quizás que el espíritu de los alemanes era más radical que el de los franceses. Todo o nada. La revolución total en busca de una nueva especie de hombre, o nada. Los franceses se habían movido por cambiar un sistema de gobierno; los alemanes sólo se moverían para cambiar un sistema antropológico, como quien dice, para conseguir una conversión. Exactamente lo mismo que en otro tiempo había propuesto San Juan Bautista: la 'metanoia', y lo mismo que se había propuesto Cristo al inaugurar el Reino de Dios o 'Reino de los cielos', o Reino de los Pobres.

Ives Calvez, en su obra sobre el pensamiento de Marx, hace esta anotación:

"La reflexión, pues, sobre la vida política de Alemania que acaba de abandonar, y el contacto con los obreros franceses y alemanes de París, cuyas esperanzas y cuyas miserias aprende a compartir, llevan a Marx a retirar su confianza a las soluciones políticas, para depositarla, en cambio, en una clase de la sociedad."

(Calvez J.I. "El Pensamiento vivo de Carlos Marx".-p.20)

De la operatividad de lo político, a la operatividad de lo social.

Con esta reflexión, Marx entra a un campo de la realidad en el que ya Rousseau había empezado a descubrir una diferencia: la del Estado y la Sociedad. Rousseau había llegado a identificar y diferenciar, en las categorías de "ciotoyen" y de "L'homme", las unidades constitutivas del Estado y de la Sociedad respectivamente. Rousseau había fundado su diferencia de identidades en que el "ciotoyen" produce y consume leyes civiles, mientras que "L'homme" produce y consume valores morales y creencias religiosas. Para conciliar estas dos creaturas del pensamiento liberal, el Estado laico y la Sociedad moralista, Rousseau había imaginado y propuesto la religión civil. Marx, decepcionado de la capacidad de los alemanes para funcionar revolucionariamente como "ciotoyens", se desinteresa del Estado y de los partidos políticos, para poner toda su confianza en una clase social. El cambio de esperanza fué determinado en Marx por el influjo coordinado de la incapacidad de los pensadores izquierdistas alemanes para promover la revolución política contra el Estado prusiano, y por el contacto estimulante con gente de acción, solamente de acción que, proveniente de los dos estados tradicionalmente adversarios, Alemania y Francia, resultaban sintiéndose muy espontáneamente hermanados por su condición de obreros y de miserables. Estos obreros, ebrios del cristiano sentimiento de hambre y sed de justicia, y de la cristiana esperanza en una comunidad transestatalde hermanos -que es una esperanza cristiana-, le descubren a Marx que la tarea por cumplir es más amplia, y también radicalmente distinta a la de movilizar políticamente a sus antiguos compañeros del "Doktor Club", los liberales alemanes. Ve la posibilidad de movilizar a una clase transnacional para producir la revolución total en todo el mundo.

Llegado a este punto, Marx se acerca a Cristo y a la Iglesia fundada por El, hasta casi confundir la meta y los medios. La comunidad de los cristianos fué la primera comunidad transnacional de hermanos que produjo la historia, o el primer "ecumene"; y la tarea que se dió fué nada menos que la 'conversión' de todo el mundo: la creación de un hombre nuevo y de una nueva comunidad de hombres.

Rousseau había concebido la Sociedad, compuesta por "hommes", como sustituto secular o profano de la Cristiandad. La categoría 'Sociedad' del pensamiento liberal, al igual que la categoría 'Cristiandad' de la teocracia feudal, se diferenciaba del Estado y funcionaba como instancia anterior y superior a los Estados. Esa Sociedad, al igual que la Cristiandad, era matriz de los Estados. Así mismo la Sociedad, al igual que la Cristiandad, producía valores morales, sentimientos de igualdad de todos los hombres, sentimientos de justicia, hambre de libertad, en contraste con el Estado, que se limitaba a equilibrar los intereses en conflicto por medio de la fuerza. Marx entra en contacto con 'lo social' a través de su contacto con el movimiento obrero de París, en el momento en que confronta la necesidad de encontrar un motor de la combatividad del hombre, superior a la política y equivalente, cuando menos, a la religión. Su enemigo, en ese momento, es el Rey de Prusia, y éste, asesorado por teólogos y teócratas. La clase obrera llena plenamente las exigencias de esa necesidad. Como clase transnacional es una concreción histórica de 'lo social', mucho más concreta, identificada y dinámica, de lo que había llegado a ser la sociedad civil liberal, absorbida por ese entonces casi totalmente por el Estado napoleónico. Como hermandad fundamentada en el hambre y sed de justicia y en la compasión hacia los miserables, la clase obrera sustituía eficazmente a la religión cristiana. El movimiento obrero de París se había identificado

como "Liga de los Justos" antes de identificarse como "Comunismo".

Contradicción entre el Estado y Lo Social

Marx se siente fuerte contra su enemigo, el Estado prusiano, apoyado en esa nueva forma de la categoría "Sociedad" que era la clase obrera, hipóstasis ecuménica del "hombre". De ese hombre había dicho el Evangelio: "De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero, si se pierde a sí mismo?". Desde esta primacía del hombre sobre el mundo y desde esta concreción histórica de lo social, Marx critica al Estado como opresor del hombre y como sujeto antagonístico de la hermandad universal de los hombres. Además, no podía criticar al Estado prusiano sin criticar igualmente al Cristianismo, pues el Reino de Prusia hacía sentir el peso de su mano sobre Marx en su identidad de "Estado Cristiano". Ya Marx era perseguido por el Rey de Prusia como "ateo". Descubre entonces la contradicción inherente a la categoría "Estado Cristiano". Dice una tesis marxista:

"El Estado cristiano, considerando que comprende una acepción de personas y ciertos privilegios de carácter religioso, es una contradicción viva: como Estado, se mantiene por medio de máximas profanas; como "cristiano", y puesto que otorga privilegios de carácter religioso, no puede ser un verdadero Estado." (Calvez, J.I. o.c. pag 48)

Marx no se deja engañar por la aparente salida que ha ofrecido el liberalismo a esa contradicción, en la separación de la Iglesia y el Estado. Con lucidez encarnizada, descubre la quiebra de un Cristianismo que, con el correr de los siglos de régimen teocrático+constantiniano, había permitido que la categoría Estado se afirmara como instancia superior y anterior a la categoría Ecumene. Hegel había llegado, en desarrollo de esta deformación, a afirmar que el Cristianismo solo podía existir bajo la promoción y la protección del Estado. El pensamiento oficial de la Iglesia católica, al haber incorporado la tesis de que el Estado es promotor del bien común, había de hecho incorporado la tesis de que el Estado es promotor de la religión en cuanto ésta es uno de los constituyentes del Bien Común. Marx siente que su descubrimiento de una contradicción entre lo social y el Estado, coloca su ética por encima de la ética de un Cristianismo que, después de haber descubierto con Cristo la contradicción entre "lo que es de Dios y lo que es del César", había caído en una infeudación de lo cristiano en lo estatal. Al configurar la utopía comunista, Marx incluirá, como elemento fundamental, la supresión del Estado.

Una contradicción no resuelta.

La contradicción entre lo social y el Estado, era la contradicción entre lo social y lo político. Rousseau la había descubierto ya en la forma de contradicción entre "L'homme" y "Le citoyen", o entre la Religión y la Política. La integración de estas dos categorías era indispensable en la lucha contra el régimen de Cristiandad, por ser éste también una integración del Ecumene y el Estado. Rousseau imaginó la integración en la categoría de religión civil.

Marx parece no captar de momento la necesidad de superar esa contradicción. Su pensamiento se polariza en las potencialidades de lo social ateo para la revolución contra el Estado prusiano y se limita a profundizar la crítica contra el Estado y la Religión. Deja así su pensamiento desguarnecido frente a una realidad tan operativa como es el Estado.

Lenin, que tan eficaz se muestra en la conquista del poder estatal de Rusia, no llena, sin embargo, ese vacío del pensamiento marxista y asiste impotente al estallido de la contradicción, apersonada por Stalin, el hombre que sabe lo que puede el Estado, y Trotzky, el hombre identificado con lo social ecuménico. Las dos líneas de desarrollo del pensamiento marxista, quedaron unidas solamente por su consenso anti-religioso o materialista. Este desarrollo del marxismo, genera dialécticamente un desarrollo paralelo en el pensamiento cristiano. Aquí, la primacía del Estado sobre el Ecumene, o de la Política sobre la Religión, se configura en la categoría de "La Derecha" o "Las Derechas", cuyo tipo más identificado fué la Acción Francesa de Charles Maurras. Esta línea anima la corriente eclesial polarizada en el realismo político, más conocida como "Iglesia Institucional". Ella ostenta los valores y los antivalores que, en el seno del marxismo, ostentan los partidos y regímenes stalinistas. Igualmente, el pensamiento cristiano desarrolla una línea que da la primacía a lo "Ecuménico-profético" sobre lo estatal, y ostenta los valores y antivalores del Trotskismo.

La insuficiencia marxista se traslada a la Teología.

En el punto de la relación Ecumene-Estado, el pensamiento cristiano ha venido dejándose determinar dialécticamente por el liberal y por el marxista, reflejando, en versiones teológicas, las insuficiencias de Rousseau y de Marx; para percibir y organizar la relación de lo social y lo político en forma distinta a una pura contradicción antagónica enmascarada, con mayor o menor habilidad sofística, en cada situación histórica.

La categoría "Teología Latinoamericana", surge en estas condiciones de vacío teológico y político, frente a la relación de dos realidades irrevocables: una el Ecumene transestatal, dinamizado por la misericordia de cada persona hacia su prójimo y por el temor de cada uno a ese juicio de Dios que hará justicia absoluta en favor del pobre y del humilde, contra el rico y el insolente (el "mispat" de que habla la Biblia). Otra, el Estado, estructura de dominación y de poder, identificado como soberanía o autonomía respecto a los otros Estados, organizado según la correlación de fuerzas intra-estatales cuya más alta expresión está constituida por el Ejército regular o las Fuerzas Armadas.

La Teología Latinoamericana, llena efectivamente ese vacío teológico y político? A mi modo de ver, esta categoría se está dando como una conciliación entre el stalinismo y el trotskismo en América Latina, y no como una resolución de la contradicción que dejara sin resolver el pensamiento marxista.

La categoría "latinoamericana", cualquiera que sea la intuición que la acompañe, es objetivamente una categoría estatal y política, solamente que enmascara da en cuanto posible bloque de Estados, bloque soberano y autónomo, especialmente con respecto a los Estados Unidos.

La "Teología" en la figura "Teología Latinoamericana", apunta necesariamente a "lo cristiano" en Latinoamérica. Hugo Assmann ha hecho el mayor esfuerzo científico, que yo conozca, por identificar "lo cristiano", esa realidad social, evidentemente transestatal. No veo posible llegar a diferenciar realísticamente "lo cristiano" en Latinoamérica, de "lo cristiano" en los Estados Europeos de donde vinieron, durante varios siglos, los misioneros de la Iglesia católica. La identificación sociológica y religiosa de este "Cristianismo Latinoamericano" seguirá siendo, a mi juicio, materia de especulaciones académicas carentes de eficacia operativa frente a un problema que es anterior al surgimiento de Latinoamérica como identidad socio-política y eclesial, y que está presente en toda persona y en toda colectividad que sean herederas, aunque en pequeña proporción, del régimen de Cristiandad. Yo encuentro en la creación de la figura "Teología Latinoamericana" una repetición del intento de Rousseau por cambiar lo que era una contradicción, esto es, la religión católica y la política liberal, en la conciliación Religión Civil. Esta falsa salida, tomada por la crítica de Marx, produjo la destrucción simultánea de lo religioso y de lo democrático. La dictadura atea, a nombre de una clase antagónica, fué la secuencia histórica a la tentativa de salvar los valores religiosos y la armonía de la sociedad civil en una categoría, mitad política y mitad ecuménica (en un híbrido religioso-político).

La "Teología Latinoamericana" aparece comprometida en el enfrentamiento de quienes la adoptan como teoría política, con sus respectivos gobernantes. Ella está asociada a una opción de oposición local al gobierno local, o sea, con una opción a nivel estatal. Por este aspecto, es un pensamiento que se desarrolla desde una aceptación de primacía del Estado sobre la Iglesia y sobre los sucedáneos seculares de ésta, a saber, la Humanidad o Sociedad transnacional del pensamiento liberal y la Clase Obrera del pensamiento marxista. En otras palabras, la "Teología de la Liberación", como posición política, se inscribe en la línea del Stalinismo. En cuanto teoría teológica, la Teología latinoamericana enfrenta la Iglesia profética y transestatal del subcontinente latinoamericano, a la Iglesia institucional del mismo ámbito geosocial, fuertemente estatal, cuya identidad actual son las Conferencias Episcopales Nacionales. Como tal, es un pensamiento que se desarrolla sobre la primacía de la Iglesia transestatal o ecuménica, sobre los Estados locales. Como opción religiosa, mesiánica y escatológica, en la que el sujeto histórico es la masa de los creyentes de todos los países, la Teología Latinoamericana constituye una réplica del Trotskismo.

La determinación dialéctica del pensamiento teológico latinoamericano, desde el pensamiento marxista, aparece también como función conciliadora de las líneas contradictorias del Marxismo. Marx deja su pensamiento cargado con una contradicción que habrá de estallar en el antagonismo de Stalin y Trotzky, pero la unidad del Marxismo queda asegurada por el materialismo ateo, inoperante y hasta negativo en relación al poder de cambio de la realidad, pero acigido

lo mismo, y por causa precisamente de su insignificancia práctica, por cualquiera de las dos líneas de desarrollo del pensamiento marxista. La respuesta dialéctica al ateísmo marxista, en la función conciliadora de éste dentro de la contradicción de lo social y lo estatal, es esta Teología que se ve a sí misma como igualmente aceptable para los revolucionarios de América Latina, sean éstos de preferencia stalinista o trotskista.

La crítica del Constantinismo: una tarea por terminar.

Si esta apreciación de la Teología Latinoamericana resulta aceptablemente adecuada a los hechos que intenta recoger, sería una Teología sin originalidad ni creatividad frente a la gran tarea que espera al pensamiento bíblico, igual que al pensamiento político, a saber, terminar la crítica de la estructura constantiniana para crear el vacío de estructura, en la relación Iglesia-Estado y, creando este vacío, poner las condiciones históricas y conceptuales para el surgimiento de una nueva estructura en esa relación. Una estructura en la que el poder del Estado y el poder del Espíritu se identifiquen como radicalmente distintos y hasta contrapuestos sincrónicamente: en un mismo momento se tiene tanta menor eficacia espiritual, cuanto se dispone de mayor poder político, y viceversa; una estructura en la que también la Iglesia y el Estado reconozcan que su verdad está en su operatividad y en su eficacia, lo que sería el fin efectivo de las ideologías, tanto religiosas como políticas, y en la que, finalmente, sea aceptado e incorporado a las estrategias de la Iglesia y del Estado, el hecho de que la relación de la Iglesia y el Estado encontrarán el máximum de eficacia y operatividad, cuando encuentren que la verdad y la ética de cada uno, está en realizarse como poder.

La Iglesia no podrá criticar al Estado desde su impotencia como hipóstasis del poder del espíritu, es decir, un poder no puede ser criticado desde un "no-poder", un poder solamente puede ser criticado desde otro poder, así sea un poder de diferente índole. Entonces la Iglesia no podrá criticar al Estado; pues se oye muy frecuentemente que la Iglesia y que la Teología deben ser críticas del Estado, pero al mismo tiempo se habla de una Iglesia pobre, de una Iglesia impotente, de una Iglesia sin fuerza, de una Iglesia prácticamente fracasada. Es to no puede ser. Solo una Iglesia triunfante y poderosa, en su línea del poder del espíritu, puede criticar a un Estado que es fuerte y rico en obras.

Termino con un ejemplo: Acaba de salir a la luz un documento que ha tenido mucha resonancia en Latinoamérica, el documento de los Obispos del nordeste del Brasil. Es un típico documento en que una Iglesia critica, desde su debilidad, al sistema capitalista, que en este momento es fuerte.

Los Obispos del nordeste del Brasil critican a la sociedad económica que en el Brasil está creando ganadería, sembrando arrozales, o sea, dando empleo, produciendo comida, en condiciones indudablemente capitalistas, en condiciones de explotación, de "plusvalía" del trabajo de los peones, de los obreros que trabajan en las empresas. Pero los Obispos del nordeste denuncian el capitalismo, denuncian a las empresas ganaderas y arroceras del nordeste, denunciando al mismo tiempo la desnutrición, el desempleo de los habitantes del nordeste. Osea, una Iglesia que no tiene nada que ofrecer en producción de alimentos a una masa hambreada y desempleada, criticando a un capitalismo que a lo menos puede responder: Pues bien, para esos hombres que, en vez de consumir 2.000 calorías consumen 900, nosotros estamos sembrando caña, estamos sembrando arroz y creando ganadería, para enriquecernos ciertamente, pero además para que consuman, no las 2.000 calorías pero tal vez 1.500; ustedes qué ofrecen en cambio? dónde están sus gentes? dónde están sus empresarios que vayan a hacer ganaderías, que vayan a hacer arrozales, en condiciones de justicia social?

Cito este ejemplo porque quiero insistir en la la Iglesia, solamente sabiendo que su verdad está en su poder y en su eficacia, puede criticar a un estado que se afirma poderoso como fuerza militar y como fuerza de producción. La Iglesia no podrá criticar al Estado desde su impotencia como hipóstasis del poder del espíritu, ni la política podrá criticar a la Iglesia desde su impotencia como dominación del poder militar sobre el caos y el anarquismo. Ni un gobierno que no logra imponer un orden frente a las tendencias anarquistas y caóticas, está en condiciones de criticar a la Iglesia, ni una Iglesia que no se muestre rica y fuerte en obras dentro de su línea espiritual, está en condiciones de criticar al Estado.