

Libertatis Nuntius y Libertatis Conscientia: Lectura Orgánica y Reflexión Teológica

Ricardo Antoncich, S.J.

Los dos textos *Libertatis Nuntius* y *Libertatis Conscientia* presentados por la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 6 de agosto de 1984 y el 22 de marzo de 1986, ofrecen la unidad que nace del tema de la libertad y de la liberación.

El primer objetivo de nuestro estudio es llegar a una "lectura orgánica", entendiéndola como la búsqueda de un sentido unitario, a partir de las diferencias de interpretación que pueden nacer de la lectura aislada de uno solo de los documentos. Se trata, por tanto, de aceptar como *criterio hermenéutico* del sentido de un texto lo afirmado por el otro. Una interpretación es legítima en cuando no contradice el otro documento, es decir, en cuanto forma una cierta "organicidad".

No hay conflicto de interpretaciones cuando existe una clara convergencia de temas y enfoques. La organicidad es difícil, en cambio, cuando el modo de abordar los temas parece ser divergente.

En nuestro trabajo queremos mostrar, en primer lugar, la convergencia o unidad fundamental de ambos documentos. Creemos que ésta se encuentra en la afirmación clara y serena de la *misión liberadora de la Iglesia*.

En un segundo momento abordaremos los aspectos que parecen menos convergentes y por tanto ofrecen dificultades de interpretación.

La última parte de nuestro trabajo está dedicada a la proposición de algunas reflexiones teológicas sobre puntos, a mi entender, todavía abiertos.

I. Convergencias

Aunque con algunas salvedades, podemos establecer que los documentos LN y LC destacan con vigor la necesidad de una *pastoral liberadora*, como expresión de la misión evangelizadora de la Iglesia. LC llega a formular como título de su cuarto capítulo: *la misión liberadora de la Iglesia*.

Esta afirmación tiene un particular relieve en la situación latino-americana, que estaría marcada no sólo por las ambigüedades de los proyectos de liberación, sino también por las ambigüedades de la vivencia de la fe.

1. *Situación de América Latina*

Los dos textos están vinculados a nuestra problemática, aunque por distintos aspectos. Así, por ejemplo, LN parece tener más en mente la situación latinoamericana:

“El escándalo de irritantes desigualdades entre ricos y pobres ya no se tolera, sea que se trate de desigualdades entre países ricos y países pobres o entre estratos sociales en el interior de un mismo territorio nacional. Por una parte, se ha alcanzado una abundancia jamás conocida hasta ahora, que favorece el despilfarro; por otra se vive en un estado de indigencia marcado por la privación de los bienes de estricta necesidad, de suerte que no es posible contar el número de las víctimas de la mala alimentación”.

“La ausencia de equidad y de sentido de solidaridad en los intercambios internacionales se vuelve ventajosa para los países industrializados, de modo que la distancia entre ricos y pobres no deja de crecer. De ahí el sentimiento de frustración de los pueblos del Tercer Mundo y la acusación de la explotación y de colonialismo dirigida contra los países industrializados” (LN 1,6-7).

Por este análisis, LN se sitúa ante un interlocutor bien definido: La Iglesia latinoamericana, donde ha nacido y crecido la teología de la liberación.

En cambio, LC es un texto más universal, dirigido a la totalidad de la Iglesia. Su análisis de la realidad (cap. I) se aparta de los problemas específicos de América Latina para asumir un enfoque más “universal”, o en realidad, más “europeo”, en cuanto que el proceso descrito se aplica con mayor propiedad al Continente donde nació “el movimiento moderno de liberación” (cfr. LC 8), que es propiamente el movimiento de lucha por las libertades modernas. Los problemas de liberación de América Latina no coinciden totalmente con el proceso analizado en LC, ya que este proceso secularizante y de gradual alejamiento de la fe, es diverso del proceso liberador de nuestro pueblo cristiano, el cual, no contra, ni al margen de su fe, sino precisamente desde ella, lucha por su liberación. De este compromiso y lucha, ha querido ser la Teología de la Liberación un “acto segundo” de reflexión.

A pesar de todo esto, sin embargo, es precisamente en LC donde encontramos mejor descrita la situación de contraste entre injusticia y fe, que nos caracteriza. En efecto, América Latina está marcada por una doble realidad: ser un Continente creyente y oprimido. Hay Continentes de fe cristiana que no son del Tercer Mundo, y Continentes del Tercer Mundo que no son cristianos. América Latina es a la vez Continente cristiano y del Tercer Mundo, oprimido por estructuras de injusticia.

De allí que el siguiente texto de LC nos interpele en forma directa:

“Las desigualdades inicuas y las opresiones de todo tipo que afectan hoy a millones de hombres y mujeres están en abierta contradicción.

con el Evangelio de Cristo y no pueden dejar tranquila la conciencia de ningún cristiano" (LC 57).

Estas palabras nos recuerdan otro texto de Puebla:

"Vemos a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas. Esto es contrario al plan del Creador y al honor que se le debe" (DP 28).

Nuestro Continente está marcado pues por una doble ambigüedad.

2. *Ambigüedades.*

La ambigüedad más grave que la pastoral liberadora debe clarificar es la coexistencia de la injusticia al lado de la fe, sin producir ese "despertar de la conciencia" que suscita toda contradicción y escándalo.

a. *Ambigüedades en el proyecto de liberación*

Hay que destacar, es cierto, las ambigüedades de los proyectos de liberación. Así lo hace LC: "tales aspiraciones revisten a veces, a nivel teórico y práctico, expresiones que no siempre son conformes a la verdad del hombre, tal como ésta se manifiesta a la luz de la creación y de la "redención" (LC 1). LC remite a LN donde se afirma:

"En efecto, se debe ejercer el discernimiento de las expresiones teóricas y prácticas, de esta aspiración. Pues son numerosos los movimientos políticos y sociales que se presentan como portavoces auténticos de la aspiración de los pobres y como capacitados, también por el recurso a los medios violentos, a realizar los cambios radicales que pondrán fin a la opresión y a la miseria del pueblo" (LN 11,2).

LC nos propone varias veces las ambigüedades de la liberación:

"graves ambigüedades sobre el sentido mismo de la libertad se han infiltrado en el interior de este movimiento desde su origen" (LC 10).

"En el campo de las conquistas sociales y políticas, una de las ambigüedades fundamentales de la afirmación de la libertad en el siglo de las Luces, tiende a concebir el sujeto de esta libertad, como un individuo autosuficiente que busca la satisfacción de su interés propio en el goce de los bienes terrenales"... (LC 13)

"El profundo movimiento moderno de liberación resulta ambiguo porque ha sido contaminado por gravísimos errores sobre la condición del hombre y su libertad. Al mismo tiempo está cargado de promesas de verdadera libertad y amenazas de graves servidumbres". (LC 19)

b. *Ambigüedades en la vivencia de la fe*

Si es necesario considerar las ambigüedades de la liberación, también es importante señalar las de las vivencias de la fe, manifestadas en las conductas de los creyentes. Aquí observamos diferencias entre LN, LC

y Puebla. Mientras que en LN se puede ver una alusión, en LC hay mayor conciencia de esta ambigüedad, y mucho más en los documentos de Puebla:

“A los defensores de la ‘ortodoxia’ se dirige a veces el reproche de la pasividad, de indulgencia o de complicidad culpables respecto a situaciones de injusticia intolerables y de los regímenes políticos que las mantienen... La preocupación por la pureza de la fe ha de ir unida a la preocupación por aportar, con una vida teologal integral, la respuesta de un testimonio eficaz y de servicio al prójimo, y particularmente al pobre y al oprimido”. (LN XI,18)

En LC encontramos:

“Ha habido errores de juicio o graves omisiones de los cuales los cristianos han sido responsables a través de los siglos”. (LC 20)

“La Iglesia, dócil al Espíritu, avanza con fidelidad por los caminos de la liberación auténtica. Sus miembros son conscientes de sus flaquezas y de sus retrasos en esta búsqueda”. (LC 57)

Mientras LC cuidadosamente distingue entre una Iglesia siempre fiel al Evangelio (20,57,58,60-61, 64-65) y sus miembros que son pecadores (57), Puebla con humildad proclama que la Iglesia, ella misma, no ha sido siempre fiel al Señor y por tanto que ella “al mismo tiempo santa y necesitada de purificación” (LG 8), debe convertirse. Así, Puebla, dice:

...“La Iglesia en su labor evangelizadora tuvo que soportar el peso de desfallecimientos, alianzas con los poderes terrenos, incompleta visión pastoral, y la fuerza destructora del pecado...” (10)

“La Iglesia peregrinante en cuanto institución humana y terrena reconoce con humildad sus errores y pecados que oscurecen el rostro de Dios en sus hijos...” (209)

...“la Iglesia permanecerá perfectible bajo muchos aspectos, permanentemente necesitada de autoevangelización, de mayor conversión y purificación”. (228)

“La Iglesia de hoy no es todavía lo que está llamada a ser” (231). En este mundo la Iglesia nunca logrará vivir plenamente su vocación universal a la santidad. Permanecerá compuesta de justos y pecadores...” (253)

Por esta perspectiva, Puebla es más clara en señalar las ambigüedades de la fe:

“la fe de nuestros pueblos... no siempre ha llegado a su madurez...” (342)

“Sin duda las situaciones de injusticia y de pobreza aguda son un índice acusador de que la fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos...” (437)

“La religiosidad popular... no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y estados...” (452)

“...no todos los miembros de la Iglesia han sido respetuosos del hombre y de su cultura; muchos han mostrado una fe poco vigorosa para vencer sus egoísmos, su individualismo y su apego a las riquezas, obrando injustamente y lesionando la unidad de la sociedad y de la misma Iglesia”. (966)

Lo que está en juego es una manera de entender la fe:

(hay) “quienes tienden a reducir el espacio de la fe a la vida personal o familiar, excluyendo el orden profesional, económico, social y político, como si el pecado, el amor, la oración, no tuviesen allí relevancia”. (515)

Se trata de un modo de concebir el Evangelio sin incidencias en lo económico, social o político (cfr. 558).

Por tanto, la ambigüedad no reside únicamente en proyectos de liberación que pueden ser no-cristianos, sino en el mismo proyecto de los cristianos. La ambigüedad afecta el mismo modo de vivir la fe, que puede volver insensible al creyente ante los problemas de la pobreza y de la injusticia.

El grave problema de nuestro Continente es precisamente la “tranquila conciencia de muchos cristianos” ante “las desigualdades inicuas y las opresiones de todo tipo que afectan a millones de hombres y mujeres... en abierta contradicción con el Evangelio de Cristo” (LC 57).

3. *Misión liberadora*

Respondiendo, pues, no sólo a las ambigüedades de la liberación, sino también a las ambigüedades de las vivencias de fe, se hace necesario afirmar con toda claridad la misión liberadora de la Iglesia. De este modo se explicita una auténtica —y no ambigua— interpretación de la fe, que ayuda a conseguir un auténtico —y no ambiguo— proyecto de liberación.

La convergencia de los dos documentos LN y LC en la misión liberadora de la Iglesia, tiene un presupuesto fundamental: la íntima relación entre una situación dada (en este caso, la opresión de los pobres y sus aspiraciones de liberación) y las respuestas pastorales que debe dar la Iglesia. Se trata, pues, de responder primero a un “porqué” de la acción pastoral liberadora, antes de preguntarnos por el “cómo”.

a) *Relación entre situación de opresión y pastoral liberadora*

La primera pregunta sobre la misión liberadora es su “porqué”. Ambos documentos LN y LC se sitúan en la perspectiva de *Gaudium et Spes*, sensibles a detectar los signos de los tiempos que interpelan la fe. Por eso, el marco referencial de una pastoral liberadora es la relación que existe entre los gozos, las esperanzas y los sufrimientos “particular-

mente de los pobres” (cfr. GS, 1) con lo que la Iglesia puede dar como respuesta a esos gozos, esperanzas y sufrimientos.

Ahora bien, en el mundo de los pobres se destaca ante todo el dolor de la opresión y la esperanza de las aspiraciones de libertad. La aspiración de los pueblos a la liberación es un signo de los tiempos (LN 1,1) “que se expresa con fuerza sobre todo en los pueblos que conocen el peso de la miseria y en el seno de los estratos sociales desheredados”. El Evangelio ha contribuido a dar sentido a esta aspiración.

Como se ha mencionado antes, la opresión descrita en LC se refiere más a una característica global de la cultura moderna secularizante, que al hecho social y político del dominio de unos pueblos sobre otros, o de unas clases sobre otras. Los pobres, como empobrecidos y oprimidos por la acción humana de otros grupos sociales, son vistos en LC más bien, como portadores de una liberación espiritual en su religiosidad popular (LC 21,22).

Pese a las posibles divergencias de acentos, sin embargo existe en LN y LC una total convergencia al considerar los hechos de opresiones y aspiraciones de libertad como algo que interesa a la Iglesia en su acción pastoral y la obliga a buscar, en sí misma y en las fuentes de su fe, una respuesta. De allí que LN y LC consideren con atención la Palabra de Dios, como la fuente más importante de donde puede salir un mensaje liberador.

b) *La Palabra de Dios en la praxis liberadora*

Las comunidades cristianas de nuestro Continente, desde sus situaciones concretas, han preguntado miles de veces a la Palabra del Señor, para encontrar el sentido de su vida y compromiso de fe en medio de situaciones de opresión. Lo que en el lenguaje popular ha sido expresado tantas veces en forma intuitiva y asistemática, es dicho ahora con el rigor de la exégesis y con la autoridad del magisterio de la Iglesia.

LN y LC señalan la importancia del *Exodo*, “acontecimiento fundamental en la formación del pueblo elegido” (LN IV,3), que “jamás se borrará de la memoria de Israel” (LN IV,4). Pero LC da más relieve a ese hecho al decir que es “la acción liberadora de Yahvé que sirve de *modelo y punto de referencia* a todas las otras” (LC 44). Esta afirmación es de extrema importancia, porque aunque LN y LC ven el hecho liberador a la vez como político y religioso, LC destaca que “no se debe aislar en sí mismo el aspecto político; es necesario considerarlo a la luz del designio de naturaleza religiosa en el cual está integrado” (LC 44). En forma semejante habría que establecer como criterio —como la teología de la liberación lo ha dicho con insistencia— que no se puede aislar el aspecto religioso del hecho político con el que aparece unido, y que la reflexión sobre la naturaleza religiosa del acto liberador de Yahvé, no puede olvidar el aspecto político que está integrado dentro del designio religioso.

LC enriquece más aún el sentido de la Alianza a la que apunta la liberación del Exodo. Muestra la íntima relación que existe en la ley, entre el precepto del amor a Dios y al prójimo, y las relaciones de justicia. "En este contexto es donde debe apreciarse el interés de la Ley Bíblica por los pobres, los desheredados, la viuda y el huérfano; a ellos se debe la justicia según la ordenación jurídica del Pueblo de Dios" (LC 45) De allí la consecuencia que tiene proyecciones muy interesantes: "La situación del pobre es una situación de injusticia contraria a la Alianza. Por esto la ley de la Alianza lo protege a través de unos preceptos que reflejan la actitud misma de Dios cuando liberó a Israel de la esclavitud de Egipto. La injusticia contra los pequeños y los pobres, es un pecado grave que rompe la comunión con Yahvé" (LC 46). La unidad que existe entre injusticia y ruptura de comunión con Yahvé es la que fundamenta la afirmación siguiente: "Por consiguiente el combate contra la injusticia adquiere su sentido más profundo y su eficacia en su deseo de ser liberados de la esclavitud del pecado" (LC 47).

Si LC es más explícito en el significado de la ley, de la Alianza, y en la relación entre justicia y comunión con Dios, en cambio LN es más claro en señalar las exigencias sociales del ministerio profético, el juicio severo sobre los ricos que oprimen al pobre, la defensa de viudas y huérfanos (IV 6).

El enfoque del *Nuevo Testamento* es algo diverso en ambos documentos. Existe una breve alusión a las *bienaventuranzas* en LN, mientras que ellas son ampliamente desarrolladas como interpretación del sentido liberador del Evangelio: "Así pues, al enseñar la confianza que se apoya en Dios, la esperanza de la vida eterna, el amor a la justicia, la misericordia que llega al perdón, y a la reconciliación, las bienaventuranzas permiten situar el orden temporal en función de un orden trascendente, que, sin quitarle su propia consistencia, le confiere su propia medida" (LC 62).

LN en breves párrafos, se refiere a los aspectos del *amor, pobreza, relación entre justicia y misericordia* en NT (IV 8-1). En cambio la unidad entre amor y justicia se amplía considerablemente en tres números de LC (55-57); se evidencian las exigencias de caridad que brotan del amor y se llega a una hermosa formulación que hemos ya comentado al inicio del artículo, de la contradicción entre el Evangelio y las desigualdades y opresiones de todo tipo que "no pueden dejar tranquila la conciencia de ningún cristiano" (LC 57).

Asimismo, frente a la sobriedad del tema de la pobreza (LN IV, 9), en LC se amplía el tema: los pobres son los destinatarios de la Buena Nueva; Jesús se hizo pobre por nosotros, y quiere ser reconocido en ellos (LC 50). Se explica mejor la razón teológica de ese empobrecimiento de Cristo (LC 66) y la exigencia de compromiso activo para liberar del mal de la pobreza (LC 67).

Dentro de este contexto se precisa la significación del *amor de preferencia a los pobres*, como sentido de la opción preferencial. También en relación con el tema, se hace más clara alusión a las *comunidades eclesiales de base* y a la *teología de la liberación* que nace de la práctica y compromiso de fe de estas comunidades. El tema de la teología de la liberación es situado, pues, en aquel lugar que la experiencia de la Iglesia latinoamericana le había dado: reflexión desde los pobres, desde las comunidades eclesiales de base, sobre su praxis de liberación. Este lugar es resultado de una opción cristocéntrica y eclesiológica y no de una estrategia marxista.

Los textos paulinos son citados en LN con referencia a la unidad entre eucaristía y compartir con el pobre (IV, 11) o la exigencia de una libertad social que brota de la libertad de Cristo (Carta a Filemón) (IV, 13). En cambio LC trabaja más toda la riqueza soteriológica de la salvación (LC 52, 53, 54).

Estas divergencias, sin embargo no son sustanciales; hay una convergencia bien nítida tanto en los aspectos analizados como el presupuesto fundamental: La Escritura ofrece una riqueza doctrinal muy grande para iluminar los interrogantes sobre la opresión humana y el ansia de liberación.

c) *La doctrina social como praxis de liberación*

LN dedica al tema de la doctrina social el capítulo V. Pero se limita a una breve enumeración de los documentos del magisterio, aunque hay que reconocer que la perspectiva de esta enumeración está mucho más centrada en el problema de la liberación de los oprimidos.

LC, en cambio, en su extenso capítulo V, amplía notablemente la óptica del tema de la liberación. Conforme al análisis de la realidad del capítulo I, no reduce el problema de la liberación a la lucha social y política de los pueblos oprimidos, sino que se refiere a las amenazas de nuestra época industrial moderna sobre toda la humanidad, y esboza un *proyecto de interpretación* de la doctrina social de la Iglesia como praxis de liberación.

La importancia de LC en esta perspectiva es muy grande, ya que se trata de una interpretación o hermenéutica de la doctrina social hecha por el mismo magisterio, indicando los acentos que permiten entender la doctrina como praxis de liberación. En las dos siguientes partes de nuestra reflexión debemos volver sobre estos puntos.

d) *Aspectos éticos y soteriológicos de la liberación*

Tenemos aquí un punto de convergencia bien definido. Ambos documentos quieren resaltar la necesidad de distinguir los aspectos soteriológicos y los éticos, y de enfatizar sobre todo, que la visión cristiana de la libertad considera a ésta como un don de la redención, obra de Jesucristo.

LN dice: "La liberación es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical del pecado. Su fin y su término es la libertad de los hijos de Dios, don de la gracia. Lógicamente reclama la liberación de múltiples esclavitudes de orden cultural, económico, social y político, que, en definitiva derivan del pecado y constituyen tantos obstáculos que impiden a los hombres vivir según su dignidad. Discernir claramente lo que es fundamental y lo que pertenece a las consecuencias es una condición indispensable para una reflexión teológica sobre la liberación" (Introducción).

"Cristo nuestro libertador nos ha librado del pecado y de la esclavitud de la ley y de la carne, que es señal de la condición del hombre pecador. Es pues, la vida nueva de la gracia, fruto de la justificación, la que nos hace libres. Esto significa que la esclavitud más radical es la esclavitud del pecado. Las otras formas de esclavitud encuentran, pues, en la esclavitud del pecado su última raíz". (LN IV,2)

En las orientaciones finales de LN se pide subrayar los aspectos que la teología de la liberación tiende especialmente a desconocer o eliminar: trascendencia y gratuidad de la liberación en Jesucristo. (cfr. LN XI, 17).

El subrayar la dimensión soteriológica no desdibuja el vigor con que nace de allí una exigencia ética. LN lo recuerda en el caso de los profetas (IV, 6), en las exigencias de solidaridad que nacen de la participación en la eucaristía (IV, 11).

A su vez, LC reitera las mismas verdades: "Cristo, por medio de su cruz y resurrección ha realizado nuestra redención que es la liberación en su sentido más profundo, ya que ésta nos ha liberado del mal más radical, es decir, del pecado y del poder de la muerte" (LC 3, id. 51-52).

"La libertad traída por Cristo en el Espíritu Santo nos ha restituido la capacidad —de la que nos había privado el pecado— de amar a Dios por encima de todo y permanecer en comunión con El. Somos liberados del amor desordenado hacia nosotros mismos, que es la causa del desprecio al prójimo y de las relaciones de dominio entre los hombres" (LC 53).

Con gran vigor se destacan las exigencias éticas de este hecho soteriológico. Hemos citado ya el texto LC 57 al comienzo de nuestro trabajo.

Clave de esta distinción entre lo soteriológico y lo ético de la liberación es el n. 23 de LC:

"La fuerza de esta liberación penetra y transforma profundamente al hombre y su historia en su momento presente y alienta su impulso escatológico. El sentido primario y fundamental de la liberación que se manifiesta así, es el soteriológico: el hombre es liberado de la esclavitud radical del mal y del pecado. En esta experiencia de salvación el hombre descubre el verdadero sentido de su libertad, ya que la liberación es restitución de libertad. Es también educación de la libertad, es decir, educación de su recto uso. Así a la dimen-

sión soteriológica de la liberación se añade su dimensión ética". (LC 23)

Conviene no olvidar sin embargo, que en el problema de la liberación de las esclavitudes sociales y políticas mediante la construcción de estructuras más justas, la riqueza de la liberación no se reduce a lo escatológico-ético. En otros términos, la distinción propuesta parece referirse a una liberación realizada por el acto salvífico y a un uso de esa libertad, pero no se ve claro qué lugar ocupa la *conquista humana* de una libertad social, que no es mero don de gracia, ni tampoco mero problema de educación en el uso de una libertad que se supone ya completamente adquirida.

La distinción de lo soteriológico y de lo ético es muy útil, y ayuda a la reflexión sobre aspectos distintos de la liberación. Pero es conveniente no hacer fáciles identificaciones, vg. como si la liberación escatológica fuera sólo interior y espiritual frente a otras liberaciones exteriores y políticas. Precisamente la *distinción* y al mismo tiempo la *unidad* de los aspectos de la liberación, nos induce a decir que el hombre no es plenamente libre —aunque pueda ser ya fundamentalmente libre— cuando carece de alguna de las liberaciones, sobre todo la interior. "Lo ético" pues, no se reduce a "lo político" ni viceversa; tampoco "lo soteriológico" se identifica con "lo religioso". La significación soteriológica de la liberación abarca *todos* los aspectos de la libertad humana (desde la raíz hasta los frutos, en unidad orgánica); de igual modo, las exigencias éticas de la liberación se juegan no sólo en el campo de medios y fines políticos, sino también en las exigencias éticas de carácter religioso, entre ellas, en la aceptación fiel del sentido liberador de la fe y de la misión liberadora de la Iglesia.

De igual manera lo soteriológico no se puede identificar con lo escatológico; puesto que la salvación ya está realizada y actuante en la historia aunque no llegue todavía a su plenitud. "Ciertamente conviene distinguir bien entre progreso terreno y crecimiento del Reino, ya que no son del mismo orden. No obstante, esta distinción no supone una separación, pues la vocación del hombre a la vida eterna no suprime sino que confirma su deber de poner en práctica las energías y los medios recibidos del Creador para desarrollar su vida temporal" (LC 60).

La vocación y destino trascendente, exige poner los medios —que son de carácter político, pero también otros que son de carácter espiritual y religioso— para que la vida humana sea integralmente conforme, tanto en la historia, como más allá de ella, con la vocación del hombre a la vida eterna.

Por exigencia propia del tema soteriológico, los dos documentos tienen que referirse al *pecado*, y puesto que se trata de una liberación social y política en relación con la liberación de Jesucristo, deben referirse al pecado social. Este punto, sin embargo, lo trataremos detenidamente en la última parte.

II. Divergencias

Los tres puntos que vamos a trabajar subrayan la necesidad de una lectura orgánica. En efecto, la interpretación que podría nacer de la lectura de un solo documento se mostraría incompleta e insuficiente sin el complemento hermenéutico del otro. Sugerimos, a modo de ejemplo, los temas de la teología de la liberación, del "vacío ideológico" y de la relación con el marxismo.

1. *Oportunidad, utilidad y necesidad de la Teología de la Liberación*

La diferencia fundamental, explícitamente pretendida con los dos documentos es la de mostrar en LN los peligros de la Teología de la Liberación y en LC, en forma positiva, el contenido de la libertad cristiana. Según algunos, la intención del primer documento habría sido acabar con la Teología de la Liberación. Ahora bien, citando a Juan Pablo II en su carta a los obispos del Brasil "la Teología de la Liberación es no sólo oportuna, sino útil y necesaria" (n. 5).

La lectura orgánica de ambos documentos nos conduce a una importante consecuencia hermenéutica:

No puede entenderse, en forma alguna, la LN como un intento de suprimir la Teología de la Liberación. No hay en ella ninguna condenación:

— ni de la pastoral liberadora, que es explícitamente mencionada y exigida,

— ni de la Teología de la Liberación en general, que es también explícitamente defendida y orientada.

El sentido exacto de la advertencia de LN se limita, pues, a la Teología de la Liberación que usa el marxismo —tal como este marxismo es entendido en LN— y en tanto en cuanto sea imposible la separación de los métodos de análisis de la ciencia marxista, respecto a la antropología que supone su filosofía.

La adecuada hermenéutica de LN se distancia, pues, de una interpretación condenatoria de la Teología de la Liberación, y debe ser comprendida a partir de la intención y del propósito de fomentar el desarrollo de una teología auténtica. La Teología de la Liberación, es oportuna, útil y necesaria, dice el Papa.

Por consiguiente no se trata de oponer *Teología de la Reconciliación* a *Teología de la Liberación*, como si ésta hubiera perdido su razón de ser, y aquella fuera la adecuada reflexión teológica que nuestra Iglesia necesita. Por muy válidos que sean los aportes de la Teología de la Reconciliación, la Teología de la Liberación sigue teniendo su lugar propio en el proceso liberador, al cual la Iglesia debe contribuir con su praxis liberadora de doctrina social.

2. Un "vacío ideológico"

LC nos ayuda a completar el "vacío ideológico" que encontramos en LN. En efecto, este último documento (LN), al centrarse exclusivamente en el problema de la ideología marxista y su influencia en la antropología, y por derivación de ella en las concepciones eclesiológicas y cristológicas, dejó de lado el abordar el problema de la otra ideología liberal capitalista, que también tiene influjo en la antropología, y consiguientemente en concepciones cristológicas y eclesiológicas deficientes. Si volvemos al magisterio de Pablo VI en OA 34 que nos previene sobre el peligro de olvidar los vínculos que unen filosofía y ciencia marxista, también debemos recordar ese mismo magisterio que nos previene en OA 35 sobre el peligro de olvidar los vínculos que unen la filosofía liberal-capitalista con su movimiento histórico.

Llamar la atención —en medio de la situación polémica de dos ideologías— sólo a una de ellas, puede llevar a la conclusión de que la otra ideología no merece serias advertencias de la Iglesia. Por ello, la lectura orgánica en este punto es fundamental.

Si LC completa a LN sobre las *dos ideologías* que deben ser objeto de discernimiento, hay que decir que LN profundiza el *nivel* en que ellas deben ser examinadas.

LC advierte:

"En el campo de las conquistas sociales y políticas, una de las ambigüedades fundamentales de la afirmación de la libertad en el siglo de las Luces, tiende a concebir el sujeto de esta libertad como un individuo autosuficiente que busca la satisfacción de su interés propio en el goce de los bienes terrenales. La ideología individualista inspirada por esta concepción del hombre ha favorecido la desigual repartición de las riquezas en los comienzos de la era industrial, hasta el punto que los trabajadores se encontraron excluidos del acceso a los bienes esenciales a cuya producción habían contribuido y a los que tenían derecho. De ahí surgieron poderosos movimientos de liberación de la miseria mantenida por la sociedad industrial...

Pero las más de las veces, la justa reivindicación del movimiento obrero ha llevado a nuevas servidumbres, porque se inspira en concepciones que, al ignorar la vocación trascendente de la persona humana, señalan al hombre una finalidad puramente terrena. A veces esta reivindicación ha sido orientada hacia proyectos colectivistas que engendran injusticias tan graves como aquellas a las que pretendían poner fin". (LC 13)

Es preciso tener en cuenta que las injusticias señaladas no son frutos de excesos de malas personas dentro de un sistema bueno. Se trata de algo más profundo: de situar en el nivel de reflexión teológica y de magisterio, dos ideologías que no por los excesos de sus seguidores, sino

por lo intrínseco de sus principios y presupuestos ofrece problemas para la fe.

Si tenemos que advertir que una antropología del conflicto entendido como esencial en la naturaleza humana, se distancia de la fe en el acto creador de Dios, y en la fe en la redención de Cristo que purifica el pecado de la naturaleza humana, tal advertencia debe ser hecha también a la antropología del egoísmo que considera como esencial a la naturaleza humana la motivación del interés personal y la entiende sin límites ni restricciones algunas¹.

El aporte de LC en este aspecto es importante, porque la descripción del proceso de búsqueda de la libertad (LC 13) es descripción ante todo del proceso burgués y capitalista liberal y del proyecto de liberación implicado en dicho pensamiento, con todas las ambigüedades a que ha dado origen. No olvidemos que la realidad descrita en el cap. I de LC es ante todo la del mundo occidental.

Hermenéuticamente, LC significa, frente a LN, que no podemos circunscribir al marxismo como la fuente de las ambigüedades para la teología y la fe, o para desviaciones de proyectos de liberación. A su modo, y con sus matices, el pensamiento liberal también merece la advertencia que LN hace: "Se debe ejercer el discernimiento de las expresiones, teóricas y prácticas, de esta aspiración (de liberación). Pues son numerosos los movimientos políticos y sociales que se presentan como portavoces auténticos de la aspiración de los pobres, y como capacitados, también por el recurso a los medios violentos, a realizar los cambios radicales que pondrán fin a la opresión y a la miseria del pueblo" (LN 11,7). Las desviaciones que LC señala son precisamente desviaciones de un auténtico proyecto de liberación cristiano, no menos funestas que aquellas mencionadas en LN.

Una lectura orgánica de LN y LC, debe tener estos aportes en cuenta.

3. *El problema del marxismo*

LN centra sus advertencias sobre el *uso del marxismo* en la teología. Ahora bien, un fenómeno tan complejo como el marxismo no puede ser abordado en toda la gama de sus derivaciones y posiciones, a veces, antagónicas. El marxismo no es un hecho monolítico, ni como política, ni como filosofía, aun cuando pueda hablarse, con rigor, de una "ortodoxia marxista". LN, sin pretender matizar aspectos del pluralismo marxista se concentra en los rasgos centrales del pensamiento y de la praxis.

¹ Sobre este tema: ANTONCICH, Ricardo, S.J. *Reflexiones sobre el discernimiento de las ideologías en Octogesima Adveniens* 31-35, en *Medellín*, 44 (1985), 481-488. Igualmente, un artículo próximo a publicarse en la misma revista: *Reflexiones teológicas sobre los dinamismos del progreso humano*.

Sin embargo, el problema del marxismo para la Iglesia es mucho más amplio que el problema del *uso* en la teología. Aun cuando no existiera tal uso —como no lo existió durante mucho tiempo— no por eso deja de constituir el marxismo para la Iglesia una fuerte interpelación. Y hablamos de “interpelación” y no de “amenaza”, porque el marxismo, con sus interrogantes suscita en la fe cristiana un proceso de clarificación y profundización. Las amenazas vienen de fuera y destruyen una realidad; por eso se quiere responder a la amenaza, destruyéndola a su vez. Las interpelaciones en cambio, suscitan una profundización de la propia identidad y abren el camino para un intercambio honesto y evangélico.

Si no se responde a estas interpelaciones, todavía no hemos tomado suficientemente en serio el marxismo. El problema del uso del marxismo en la teología no es sino un aspecto, y muy reducido, del complejo problema de las interpelaciones. Hasta podría suscitarse la sospecha de que se prohíba su uso precisamente para no escuchar sus interpelaciones. Ahora bien, ¿cuáles son estas interpelaciones?

Ellas nacen de los tres aspectos del marxismo: a) de su materialismo histórico, como ciencia; b) de su materialismo dialéctico como filosofía; c) de la crítica de la religión como alienación.

Es cierto que LN aborda el problema del marxismo como ciencia y apunta a criterios de discernimiento crítico del valor de lo científico; pero no responde a la interpelación del materialismo histórico, según el cual, la causa fundamental de la opresión es la propiedad privada de los medios de producción. Desde este punto de vista, el marxismo critica a la Iglesia por haberse situado como aliada al lado de la burguesía industrial defendiendo dicha propiedad.

LC, en cambio, da elementos para entender la doctrina social no como complicidad en los sistemas de opresión, sino como praxis liberadora. La perspectiva ante la propiedad es más bien severa y sobria. Al proponer una “cultura del trabajo” que exige ciertos “valores esenciales” especifica: “Afirmará la prioridad del trabajo sobre el capital y el destino universal de los bienes materiales” (LC 84). “El derecho a la propiedad privada no es concebible sin unos deberes con miras al bien común. Está subordinado al principio superior del destino universal de los bienes” (LC 87). Y en una afirmación de extremada fuerza moral se advierte: “La prioridad del trabajo sobre el capital convierte en un deber de justicia para los empresarios anteponer el bien de los trabajadores al aumento de las ganancias. Tienen la obligación moral de no mantener capitales improductivos y, en las inversiones, mirar ante todo el bien común. Esto exige que se busque prioritariamente la consolidación o la creación de nuevos puestos de trabajo para la producción de bienes realmente útiles” (LC 87).

Todo un nuevo estilo de doctrina social, entendido como praxis de liberación, ha de surgir de este cambio de perspectiva. La dignidad de la

persona queda afirmada no tanto por lo que posee (defensa de la propiedad), sino por el sentido y valor de su trabajo. "La civilización del trabajo" es la alternativa a la "civilización del capital" que tan fácilmente deriva en la sociedad consumista y materialista indiferente ante el hambre del mundo.

El marxismo interpela nuevamente a la Iglesia desde su posición filosófica de materialismo dialéctico, al considerar la condena de la "lucha de clases" como un freno que la Iglesia pone a la lucha de los pobres por sus derechos. La respuesta que LC da a esta interpelación es mucho más rica en matices que la de la LN.

Podemos destacar un doble aspecto. Por un lado, el problema de la violencia. Mientras que LN parece condenar indiscriminadamente toda violencia, LC muestra con mayor equilibrio la doctrina tradicional de la Iglesia sobre la violencia en casos extremos (LN XI, 7-8; LC 79). Hay que leer LN desde LC que sitúa el tema en el contexto de la tradición.

Por otro lado, hay que subrayar otra contribución. LN tiene el aporte sustancial de distinguir entre "conflicto social agudo" y "lucha de clases", reservando a este último término no sólo la estrategia de la lucha sino el mismo análisis del conflicto. Pero no encontramos en LN otros modelos alternativos de análisis de la realidad conflictual. LC, en cambio, al recordar el pensamiento del Papa sobre el trabajo nos sitúa en el contexto de *Laborem Exercens*. Ahora bien, en esta encíclica, el Papa reconoce el conflicto contemporáneo como conflicto entre capital y trabajo, aunque confiera a estos dos términos un sentido diverso al de clase, para presentarlos como símbolos éticos del tener egoísta o del ser activo y solidario². El conflicto es un hecho que debe ser admitido, no porque se parta de una antropología filosófica del conflicto, sino de una simple constatación sociológica de este hecho. La exigencia ética de la solidaridad del trabajo constituye una ineludible opción para todo ser humano. Ahora bien, la "civilización del trabajo" no será tarea fácil cuando estamos situados en medio de la "civilización de capital". De allí que surjan muchas preguntas sobre las condiciones en las cuales la doctrina social será praxis liberadora.

Finalmente la interpelación que hace el ateísmo a las formas alienantes de la religión no está presente en LN pero sí en LC, aunque es verdad que hubiera sido deseable constatar —como hace GS 19 y 21—, que en el fenómeno del ateísmo moderno debe aparecer también el cuestionamiento a formas verdaderamente alienadas de experiencia religiosa que dan fundamento a las acusaciones que se nos hace. En LN se toca el tema del ateísmo y sus acusaciones sobre la alienación sin dicho reconocimiento.

² cf. ANTONCICH, Ricardo S.J.: *Hacia una interpretación cristiana del conflicto social*, en *Medellín* 45 (1986), 64-86.

Si la doctrina social será una verdadera praxis de liberación o no, es, en definitiva, la base que permitirá decir si el marxismo no tuvo razón, o por el contrario la tuvo, al acusar a la religión como alienante.

III. Reflexiones Teológicas

En esta última parte de nuestro trabajo queremos ofrecer el aporte de algunas reflexiones suscitadas por la lectura de LN y LC. Reconociendo los indiscutibles valores de ambos documentos y sus aportes a la búsqueda cristiana de la liberación, pueden precisarse, sin embargo, algunos conceptos y enriquecerse planteamientos.

Tres puntos serán tema de estas reflexiones: el concepto de pecado social, el significado de los pobres en el proceso de liberación y la utopía de la solidaridad y actividad del ser humano.

1. *Pecado social*

Sobre el tema del pecado social percibimos ciertamente un progreso en la conciencia de la Iglesia. El Concilio Vaticano II ya advertía en GS 30:

“La profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista”.

Sin embargo no aparece suficientemente claro lo que se entiende por relación de la persona humana con lo social. Con frecuencia se identifica “lo social” con “lo estructural”. Por eso comprendemos la lógica de esta advertencia conciliar:

“El orden social y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal y no al contrario. El propio Señor lo advirtió cuando dijo que el sábado había sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado”. (GS 26,c)

La identificación de lo individual con lo personal y lo social con lo estructural no puede ser más clara; es decir la oposición entre lo social (real, estructural) y lo personal. Por ello, tal vez, se ve como atributo de una filosofía materialista insistir en el cambio de las estructuras sociales y no en la conversión de la persona, como lo subrayan con tanto énfasis LN y LC.

“Cuando se pone como primer imperativo la revolución radical de las relaciones sociales y se cuestiona, a partir de aquí, la búsqueda de la perfección personal, se entra en el camino de la negación del sentido de la persona y su trascendencia, y se arruina la ética y su fundamento que es el carácter absoluto de la distinción entre el bien y el mal”. (LN IV,15)

“La primacía dada a las estructuras y a la organización técnica sobre la persona y sobre la exigencia de su dignidad, es la expresión de una antropología materialista que resulta contraria a la edificación de un orden social justo. No obstante la prioridad reconocida a la libertad y a la conversión del corazón, en modo alguno elimina la necesidad de un cambio de las estructuras injustas... (LC 75)

Encontramos, pues, en LN y LC un eco de la identificación de lo social con lo estructural, en oposición a lo personal como individual.

“No se puede restringir el campo del pecado, cuyo primer efecto es introducir el desorden en la relación entre el hombre y Dios a lo que se denomina ‘pecado social’. En realidad sólo una justa doctrina del pecado permite insistir sobre la gravedad de sus efectos sociales. No se puede tampoco localizar el mal principal y únicamente en las ‘estructuras’ económicas, sociales o políticas malas, como si todos los otros males se derivasen como de su causa de estas estructuras de suerte que la creación de un ‘hombre nuevo’ dependiera de la instauración de estructuras económicas y socio-políticas diferentes. Ciertamente hay estructuras inicuas y generadoras de iniquidades que es preciso tener la valentía de cambiar. Frutos de la acción del hombre, las estructuras buenas o malas, son consecuencias antes que ser causas. La raíz del mal reside, pues, en las personas libres y responsables, que deben ser convertidas por la gracia de Jesucristo para vivir y actuar como criaturas nuevas, en el amor al prójimo, la búsqueda eficaz de la justicia, del dominio de sí y del ejercicio de las virtudes”. (LN IV,15)

“El pecado que se encuentra en la raíz de las situaciones injustas es, en sentido propio y primordial un acto voluntario que tiene su origen en la libertad de la persona. Sólo en sentido derivado y secundario se aplica a las estructuras y puede hablarse de ‘pecado social’”.

“Lo social” sigue siendo considerado como algo “exterior” a la persona humana ante lo cual ella toma decisiones libres, pecaminosas o no. De esta manera, el pecado es un acto del sujeto (individual) con su libertad (también individual) *ante* lo social (reducido a lo estructural).

El magisterio de Juan Pablo II en *Reconciliación y Penitencia* nos ofrece, en cambio, un sentido más complejo de pecado social.

El Papa establece en primer lugar, el hecho de la *responsabilidad* personal en el pecado:

“El pecado, en sentido verdadero y propio, es siempre un acto de la persona, porque es un acto libre de la persona individual, y no precisamente de un grupo o una comunidad... Por ser el pecado una acción de la persona, tiene sus primeras y más importantes consecuencias en el pecador mismo, o sea en la relación de este con Dios...” (RP 16,a,b.)

El Papa explica luego 3 sentidos posibles de pecado social. Un primer sentido es inherente a la constitución ontológica de la persona como ser en relación:

“Hablar de pecado social quiere decir, ante todo, reconocer que, en virtud de una solidaridad humana, tan misteriosa e imperceptible como real y concreta, el pecado de cada uno repercute en cierta manera en los demás. Es ésta la otra cara de aquella solidaridad que, a nivel religioso, se desarrolla en el misterio profundo y magnífico de la comunión de los santos, merced a la cual se ha podido decir que ‘toda alma que se eleva, eleva al mundo’. A esta ley de la elevación, corresponde, por desgracia, la ley del descenso, de suerte que se puede hablar de una comunión del pecado, por el que un alma que se abaja por el pecado abaja consigo a la Iglesia, y en cierto modo, al mundo entero... Según esta primera acepción, se puede atribuir indiscutiblemente a cada pecado el carácter de *pecado social*”. (RP 16,e).

Un segundo sentido enfatiza que algunos pecados son agravio directo contra el hermano. Añaden, pues, al primer sentido social, un segundo sentido por razón del objeto. El Papa enumera varios pecados sociales, así entendidos: el pecado contra el amor al prójimo, los pecados contra la justicia, contra los derechos de la persona humana, contra el bien común y sus exigencias; el pecado de obra u omisión de dirigentes sociales, etc.

Finalmente, un tercer sentido —esta vez analógico— se refiere al ‘mal social’, como fenómeno complejo. Pero aun este supone siempre “la acumulación y concentración de muchos pecados personales” (ibid).

Lo que el magisterio rechaza es un concepto de *pecado social destigado del pecado personal*:

“no es legítimo ni aceptable un significado de pecado social —por muy usual que sea en algunos ambientes— que al oponer, no sin ambigüedades *pecado social* y *pecado personal*, lleva más o menos inconscientemente a difuminar y casi a borrar lo *personal*, para admitir únicamente culpas y responsabilidades *sociales*”. (RP 16,i)

Lógicamente, el pecado social no puede ser atribuido a las estructuras en sí mismas, independientemente de las actitudes de las personas hacia ellas (aceptación, rechazo, creación de estructuras injustas, tolerancia de ellas, etc.).

Pero así como es impensable un pecado social sin pecado personal, así se puede afirmar lo contrario; es impensable un pecado personal, que no sea social, al menos en el primer sentido explicado por el Papa. Y esto por la esencial constitución ontológica del ser humano como ser en relación.

La realidad ontológica del ser humano en relación con otros nos conduce pues a un sentido más exacto de lo que es pecado social. En efecto, si el pecado es siempre un acto de la persona —y esta afirmación substancial nunca debe ser olvidada— tampoco hay que olvidar que la persona no se sitúa siempre *ante* lo social como algo que le es exterior, sino que, con frecuencia se encuentra *en* lo social, como algo que le

constituye como ser en relación. El pecado es acto *DE* la persona y no de un grupo o comunidad, pero aun siendo *DE* la persona, puede ser de ella *EN* un grupo o comunidad.

El pecado social abarca pues las múltiples formas en que el individuo *en* un mundo de relaciones con otros se aleja del precepto del amor y rompe la comunión. Pero del hecho de la referencia de una persona a otra, como hecho social, se deduce entonces que la oposición persona individual/estructuras sociales no agota las relaciones posibles.

Explicemos esta idea por medio de la analogía que existe entre persona-naturaleza en lo individual y lo social. Así como la persona (individual) se encuentra ante su naturaleza (individual) y puede recibir de ella solicitudes y tentaciones de pecado, pero éste formalmente sólo acontece en el ámbito de la persona o libertad, de la misma manera podemos pensar que *las personas* (como colectividad) se encuentran también ante las estructuras (como naturaleza social) y reciben de ella tentaciones o solicitudes de pecado, el cual, sin embargo, formalmente sólo puede acontecer en el nivel de la persona (individual) *en* la colectividad de personas (social).

Estamos comparando pues 4 conceptos:

- a) persona individual
- b) conjunto de personas individuales (conjunto social, pero personal)
- c) naturaleza individual
- d) naturaleza social (o estructuras sociales).

El pecado se da *siempre* en el nivel de *la* persona, sea individual o sea *en* la comunidad con otras personas. El pecado no está en las naturalezas, ni individual ni social, sino como efecto o tentación del pecado de la persona.

Por consiguiente podemos hablar de *dos niveles* de lo social: lo social *interpersonal* como realidad de comunión o ruptura de ella, y lo social *estructural* como instrumentos que ayudan o impiden dicha comunión interpersonal. En otros términos, lo social no se identifica con lo estructural.

De allí que una adecuada exégesis del texto de Mc 2,27 al que alude GS 26,c (el sábado para el hombre y no el hombre para el sábado) no es la oposición: dignidad personal-estructuras sociales, sino el uso de la institución del sábado para impedir la realidad de comunión *interpersonal* por el servicio de la caridad.

Por tanto, si es verdad que hay que afirmar la dignidad de la persona (aun individual) sobre lo social como estructural, hay que afirmar, sin embargo, la subordinación de la persona (aun individual) a la comunión de personas como hecho *social*. ¿No es éste el sentir de la Iglesia cuando habla de subordinar el bien personal al bien común? Y ¿cuál es el bien

común por excelencia si no es la *comunidad* misma en la caridad, el amor, la justicia, la verdad, la paz? Lo único que puede ponerse antes de la dignidad de la persona (individual) es precisamente la dignidad y bien de las personas (como hecho social).

La importancia de esta reflexión para la teología de la liberación es muy grande. Nos sitúa en pleno nivel de lo soteriológico ya que la comprensión de lo que significa la libertad que Cristo nos da, del pecado, debe darse en correlación con lo que se entiende por el pecado. Ahora bien, que el egoísmo, la explotación del hombre por el hombre, la opresión de los débiles, sean también expresiones del pecado del cual debemos ser redimidos, significa que los únicos pecados redimidos no son los individuales. Una equívoca identificación de pecado con pecado individual y de social con estructura social lleva a que la soteriología tenga alcances puramente individualistas y no sociales, y a que lo social sólo pueda ser objeto de las ciencias, pero nunca de la teología.

2. Los pobres y la liberación

En ambos documentos LN y LC notamos la insistencia en presentar al pobre como sujeto que tiene muchos valores cristianos. Su proyecto de liberación, fomentado por los valores de su religiosidad popular se encaminaría en una dirección correcta si no fuera por influencias externas a ellos que defraudan esas aspiraciones por sus proyectos ambiguos que no pueden conducir a los resultados anhelados (cfr. LN 11,3, VI,9-10; LC 21,50.66-69).

Es cierto que en el pobre se da una misteriosa presencia de Jesús; en ellos Jesús sufre, son los "rostros" de Cristo doliente que hay que saber reconocer en la fe (cfr. DP 30 y siguientes).

Es verdad que los pobres, cuando reciben el Evangelio lo viven con tal autenticidad y verdad que cuestionan a los propios evangelizadores. En este sentido se dice con tanta propiedad: "fuímos a evangelizar a los pobres y resultamos evangelizados por ellos".

Pero todas estas razones, por muy ciertas y evidentes, no revelan, sino que pueden por el contrario, oscurecer la motivación fundamental que une a Dios con el pobre. Dios se acerca a ellos —lo mismo que a los pecadores, en los cuales no puede pensarse que "merezcan" esta predilección de Dios— no porque el pobre o pecador sean buenos, sino *porque Dios lo es*; en otras palabras, las preferencias de Dios por los pobres y pecadores son preferencias nacidas de la *gratuidad*.

Pero esta preferencia, a su vez, tiene un valor interpelador. Porque el mundo corre detrás de la riqueza, y acogería fácilmente los dones de Dios si estos estuvieran unidos a aquella, precisamente, la riqueza de Dios —contradiendo las expectativas de los hombres— se revela en la pobreza.

“Una riqueza, en efecto, como es la misma divinidad, no se habría podido expresar adecuadamente en ningún bien creado. Puede expresarse solamente en la pobreza. Por esto sólo puede ser comprendida de modo justo por los pobres, por los pobres de espíritu” (*Redemptionis Donum* 12).

Las *preferencias de Dios* por los pobres son una interpelación de las *preferencias humanas*. Si existen pobres, es porque somos indiferentes ante ellos. Y esto es lo que Dios quiere cuestionar con esta inversión de nuestras actitudes. El prefiere a aquellos ante los cuales nosotros somos indiferentes. Y mucho más, cuando aquellos em-pobre-cidos son el resultado de nuestra iniquidad que quiere disfrazarse de ‘inocente’ porque se escuda detrás del realismo de la economía o de lo inevitable de la política.

Es necesario, al contemplar al pobre, no sólo ver *su bondad* sino ser capaces de descubrir *nuestra iniquidad*, nuestra insensibilidad ante una realidad que contradice el Evangelio. La conversión a los pobres, no consiste solo en aprender a ver lo que en ellos existe de valor evangélico, sino reconocer lo que en nosotros hay de iniquidad y pecado; en este sentido se da la verdadera conversión.

Si nuestro pecado ha estado en un protagonismo social que ha marginado y empobrecido a los pobres, nuestra conversión debe consistir, precisamente en dejar a los pobres ser protagonistas de su propia historia. La “causa” es de ellos y nosotros debemos asumirla, debemos apoyarla. Allí sí tiene sentido hablar de los valores evangélicos que el pobre aportará a la lucha por la justicia.

Al convertirnos a los pobres, a los pecadores, a los alejados y marginados de nuestro centro de referencia, nos abrimos al amor auténtico que no margina ni excluye a nadie, y que refleja al Dios de la comunión. Entonces encontramos el sentido profundo de la solidaridad.

Y en cuanto que el pobre no tiene otro medio de subsistencia que su trabajo y éste es menospreciado en una sociedad que antepone el capital al trabajo, la solidaridad con el pobre implicará por tanto una solidaridad con su lucha por defender la dignidad y el valor del trabajo ante la prepotencia del capital. La solidaridad como hecho social de comunión de personas, es pues expresión de gracia social, así como la ruptura de esta solidaridad es misterio de pecado, y todo esto, aun antes de confrontarse a las estructuras que deben ser modificadas desde esta solidaridad, o que son la expresión de la ruptura del amor y de los obstáculos a la comunión fraterna.

3. *La utopía de la solidaridad y del trabajo*

De los dos puntos anteriores se deduce la importancia de un proyecto pastoral liberador de creación de solidaridad y de defensa del trabajo. Su valor teológico reside en la convicción de que el hombre es imagen de Dios. En la medida en que se reduce la imagen de Dios en el hombre

a la persona individual, quien por sus potencias espirituales refleja el misterio divino, se pierde la dimensión interpersonal —por más que sea necesario subrayar la analogía del concepto de persona aplicado al misterio trinitario y a la realidad de la persona humana— del amor del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

La imagen cabal del Dios que es por esencia y eternamente “comunidad de personas divinas” la reproducimos en la humanidad en cuanto existe “la comunidad de personas humanas”. Ahora bien, la realidad del amor eterno de Dios se ha manifestado hacia el hombre con las múltiples obras “*ad extra*” que han sido el camino de la comunicación de su amor. Es la Trinidad, como comunidad de personas divinas, activa en relación con la humanidad, la que debe ser reflejada en la comunidad de personas humanas, en relación activa de servicio glorificante por el trabajo, encaminado hacia la divinidad. De allí que los dos aspectos de la solidaridad y del trabajo constituyan lo medular de un proyecto cristiano de convivencia social e histórica. El énfasis dado a estos dos puntos en la doctrina social como praxis de liberación, no es pues periférico o accidental; tiene su raíz teológica en el misterio profundo de Dios y en su actividad ante el mundo y el hombre; los dos aspectos de solidaridad y de trabajo deben ser vistos como el reflejo de la comunidad trinitaria de Dios, activa en relación al hombre.

Por eso la solidaridad o comunidad interpersonal, es el verdadero eje de la comprensión del pecado personal y social. Si todo pecado, aun el individual, es también social, es porque la persona humana no puede comprenderse sin la relación con otras y con Dios.

La civilización del trabajo como proyecto de sociedad, significa la transformación total del actual orden. Estamos en la civilización del capital y no del trabajo, en el materialismo consumista, y no en el espacio de los valores del Espíritu.

La doctrina social de la Iglesia aplicada con vigor y coherencia puede producir una extraordinaria transformación gracias a una praxis pastoral liberadora.

La lectura orgánica de LN y LC, junto con estas reflexiones teológicas, nos muestran que lo más rico y positivo de los dos documentos está en una doctrina social entendida como praxis de liberación.