

INSTITUTO TEOLOGICO PASTORAL DEL CELAM

**ME
DE
LLIN**

TEOLOGIA Y PASTORAL
PARA AMERICA LATINA

Santafé de Bogotá - Colombia
Agosto - 1992



PRESENTACION

A dos meses de la realización de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se ofrece este número extraordinario como un aporte al ambiente de preparación inmediata de dicha conferencia.

Los artículos que hoy se presentan se organizan en dos bloques que corresponden a dos de los temas que se reflexionarán en la Asamblea episcopal: la nueva evangelización y la promoción humana.

Antonio González y Monseñor Antonio do Carmo Cheuiche hacen una aproximación general a la temática desde la dimensión de la inculturación y la necesidad de una nueva mentalidad eclesial capaz de dar impulso a la nueva evangelización.

Silvio Botero, Enrique García, Eduardo Peña y Angel Salvatierra tocan campos muy concretos de la pastoral, la familia, la escuela, el laico y el fenómeno de las sectas para trazar líneas y proponer caminos de nueva evangelización.

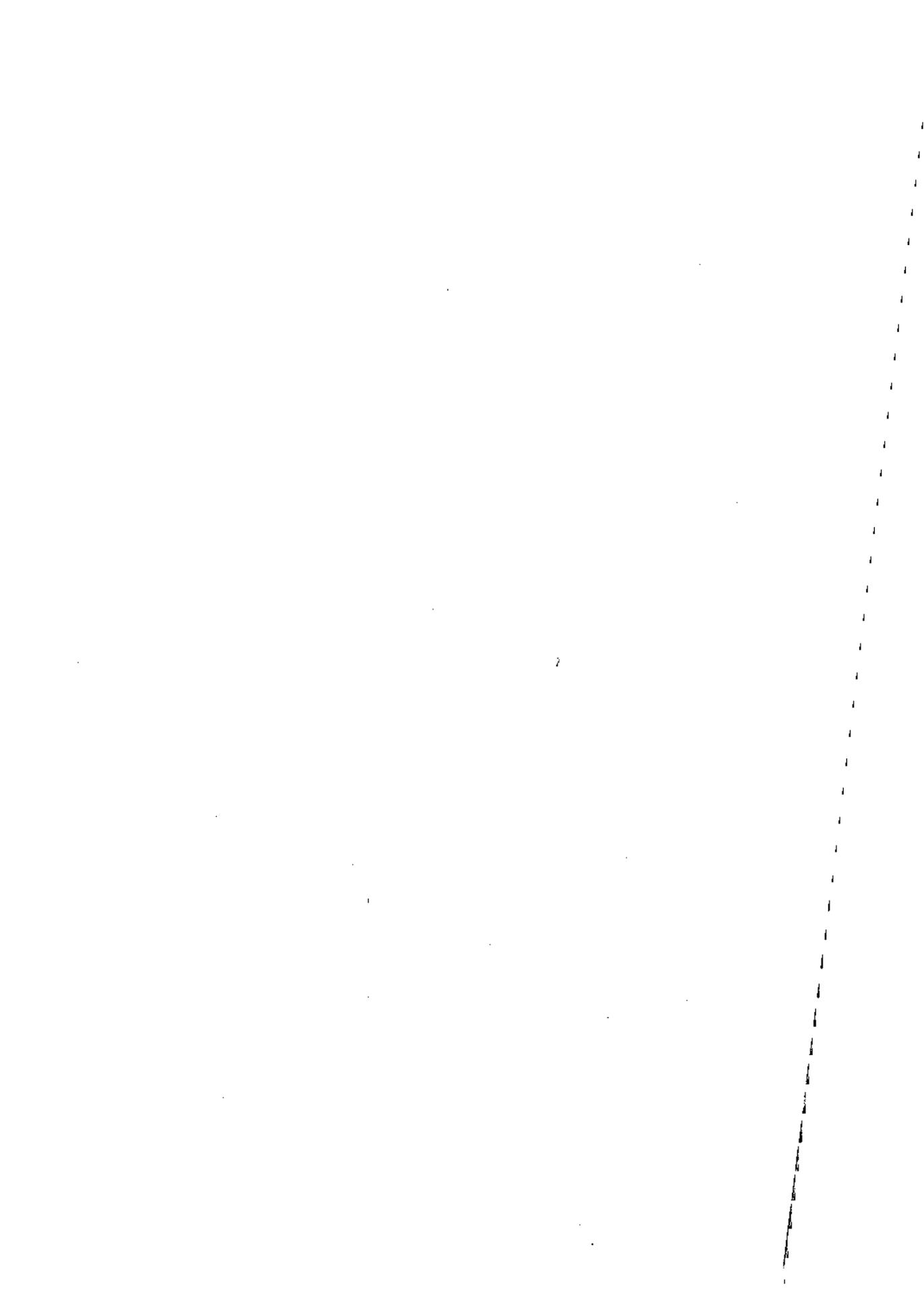
Con relación a la temática de la promoción humana se presentan cinco reflexiones. Héctor Fabio Henao hace un recorrido global de los efectos y desarrollo del tema de la promoción humana en la historia del continente latinoamericano. Juan Carlos Scanonne, Monseñor Goic y Ricardo Antoncich se ocupan de mostrar la doctrina social de la Iglesia como una exigencia radical de la fe y la centralidad de la misma en la iluminación de las condiciones sociales de nuestro subcontinente.

Por la calidad de los artículos y sus autores, y por las perspectivas que ofrecen de cara a la temática de la IV Conferencia pueden ellos, de alguna manera, ser un aporte y una luz tanto para los participantes en la cita de Santo Domingo como para todos los agentes de pastoral comprometidos desde ya con la tarea de la nueva evangelización.

L.A.C.D.
Agosto 15 de 1992

© Instituto Teológico Pastoral del CELAM
Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253353
Edición No. 70 - 2000 ejemplares
ISSN 0121-4977
Santafé de Bogotá, Agosto 15 de 1992
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

NUEVA EVANGELIZACION



LA NUEVA EVANGELIZACION Y LA MENTALIDAD ECLESIAL

Antonio González Dorado*

En el decenio de los años 80 Juan Pablo II, con una actitud eminentemente pastoral y misionera, ha propuesto a toda la Iglesia el proyecto de la nueva evangelización. En él se pretende impulsar la misión evangelizadora (EN 14) saliendo al encuentro del hombre de nuestra época (RH 12), adentrándose por el camino de su vida y experiencias cotidianas, de sus nuevas posibilidades y de las amenazas a las que se encuentra sometido (RH 14).

El proyecto ha comenzado a despertar interés en amplias zonas de la comunidad eclesial, sin olvidar que se encuentra todavía en un momento de gestación y de elaboración, en un período abierto, en el que es importante que todos los sectores de la Iglesia ofrezcan con libertad sus reflexiones y aportaciones en orden a su maduración y a una comprensión más clarificada de la novedad que implica una evangelización y una Iglesia que pretenden ser nuevas no sólo en su ardor, sino también en sus métodos y en su expresión.

Por eso me parece positivo que, ante el proyecto de la nueva evangelización, hayan surgido dos corrientes: una más dominada por el entusiasmo, y otra más crítica y cuestionadora del actual contenido del proyecto y de sus limitaciones.

Todos los que creemos y amamos a Cristo Evangelizador y nos sentimos comprometidos con su nueva comunidad eclesial, hace años que buscamos una Iglesia rejuvenecida (ES 39) y empeñada en una nueva evangelización. La palabra impulsadora de Juan Pablo II conecta directamente con el profundo deseo de la Iglesia más consciente y comprometida. Pero, *la actual formulación del proyecto*, ¿recoge todas las posibilidades y exigencias de una nueva evangelización para nuestro modo de hoy y especialmente para la nueva Europa?

Esta pregunta ha desencadenado en importantes sectores europeos una actitud de análisis críticos e incluso de sospecha ante la formulación de la nueva evangelización. Probablemente el documento más fundamental elaborado en este

* Filósofo y teólogo. Rector de la Facultad de Teología de la Universidad de Granada en España. Español.

sentido ha sido "Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne?". A mi juicio, en el fondo de esta obra subyace un dilema cuestionador que preocupa a muchos cristianos, incluso de otros continentes: ¿El objetivo de la nueva evangelización es una restauración de la Iglesia anterior al Vaticano II y de la antigua Europa cristiana? ¿O tiene como finalidad la renovación de la Iglesia y su encarnación en la nueva cultura europea (AG 22) asumiendo la nueva realidad histórica del continente?

Primeras formulaciones del proyecto y contestaciones críticas a ellas, pero ambas inscritas en la misma conciencia de la necesidad y compromiso de una nueva evangelización, nos abren las posibilidades de un gran diálogo intraeclesial, conforme con las orientaciones de Pablo VI (ES 77, 106), que nos ayudará a clarificarla y enriquecerla en sus más profundas exigencias objetivas impulsadas por el Espíritu del Señor.

Con las siguientes reflexiones modestamente pretendo facilitar dicho diálogo, e incluso apuntar alguna conclusión que ya, en este primer estadio, marca objetivos de la nueva evangelización que todavía no se habían explicitado.

I. PROCESO CLARIFICADOR DE LA NUEVA EVANGELIZACION

En 1983 Juan Pablo II promulgó animosamente el proyecto de una nueva evangelización, a la que caracterizó como "nueva en su ardor, nueva en sus métodos y nueva en su expresión"². En los años posteriores, a través de numerosos documentos, ha ido precisando y madurando su intuición primera, abriendo progresivamente el desafío a todas las Iglesias, aunque marcando una especial responsabilidad a las europeas y a las latinoamericanas.

Evangelización interna en las Iglesias más antiguas

En la *Christifideles laici* Juan Pablo II precisaba que

esta nueva evangelización -dirigida no sólo a cada una de las personas, sino también a enteros grupos, poblaciones en sus más variadas situaciones, ambientes y culturas- está destinada a la formación de comunidades eclesiales maduras, en las cuales la fe consiga liberar y realizar todo su originario significado de adhesión a la persona de Cristo y a su Evangelio de encuentro y de comunión sacramental con El, de existencia vivida en la caridad y en el servicio (ChL 34).

-
1. Obra dirigida por René Luneau, Eds. du Centurion, París 1989.
 2. *Ecclesia* 2.119 (1983) 413-415.

El objetivo directo e inmediato de la nueva evangelización queda de esta manera focalizado en la renovación de las actuales comunidades eclesiales y de la propia Iglesia.

En la encíclica *Redemptoris missio*, sin negar la conexión, establece una distinción entre la actividad misionera específica y la atención pastoral a los fieles y la nueva evangelización (RM 34). Significativamente focaliza el proyecto preferencialmente sobre las iglesias de la *vieja cristiandad*, subrayando su preocupación por los no cristianos en su propia casa (RM 34), por los no practicantes (RM 37a), por la nueva cultura y sus complejos aerópagos (RM 37b).

Por eso no es extraño que en diferentes documentos el Papa cualifique a la nueva evangelización como segunda evangelización e, incluso, como reevangelización, acentuando su especial preocupación por la nueva evangelización de Europa³.

Tres factores orientadores de la nueva evangelización

La renovación de las comunidades eclesiales es un desafío permanente y constante en la Iglesia. Esto nos hace preguntarnos dónde se encuentra la originalidad de la actual renovación para que pueda designarse como nueva evangelización. Sobresalen tres factores fundamentales.

En primer lugar, pretende despertar en todas las comunidades la conciencia de su misión evangelizadora, teniendo en cuenta las importantes orientaciones dadas por Pablo VI (EN 17), y la renovada comprensión del Reino de Dios desarrollada durante estos años (RM 12-20).

En segundo lugar, una percepción del profundo cambio cultural que en los últimos siglos se ha producido en el mundo y que, no obstante ciertas reservas, Juan Pablo II lo considera en su conjunto como positivo al afirmar que "Dios abre a su Iglesia horizontes de una humanidad más preparada para la siembra evangélica (...), al afianzar en los pueblos los valores evangélicos que Jesús encarnó en su vida: paz, justicia, fraternidad, dedicación a los más necesitados" (RM 3).

Por último, la nueva evangelización ha de intentar incorporar efectivamente en la vida de la Iglesia las grandes orientaciones del Concilio Vaticano II. Juan Pablo II decía al comienzo de su pontificado: "Lo que el Espíritu dijo a la Iglesia mediante el Concilio de nuestro tiempo, lo que esta Iglesia dice a todas la Iglesias no puede servir más que para una mayor cohesión de todo el Pueblo de Dios consciente de su misión salvífica" (RH 3). Y recientemente acaba de escribir: "El Concilio Vaticano II ha querido renovar la vida y la actividad de la Iglesia según las necesidades del hombre contemporáneo" (RM 1).

3. Véanse los numerosos documentos de Juan Pablo II sobre este tema a partir de 1985.

La zona de los cuestionamientos y de la clarificación

Estos tres factores orientadores y determinantes de la nueva evangelización son asumidos por la inmensa mayoría de la comunidad cristiana.

Pero, debajo de este consenso, aparece una zona subyacente, de extraordinaria importancia, propicia a las discrepancias y a las opiniones, a los estériles enfrentamientos o a un constructivo diálogo. Esa zona queda abierta en esta sencilla pregunta: ¿Cuál es *la mentalidad eclesial* en la que ha de enraizarse y operativizarse la nueva evangelización? Hemos llegado a la zona del conflicto.

Como acertadamente ha observado Luneau⁴, el problema se encuentra planteado intra-eclesialmente entre dos visiones y dos sensibilidades sobre nuestro mundo y nuestra cultura actuales y, consecuentemente, sobre el modo de ser hoy Iglesia evangelizadora en nuestro contexto histórico. Se trata de un conflicto entre mentalidades eclesiales, que no afecta al campo de la revelación, aunque sí al del estilo de vida de la Iglesia, al de su imagen, al de sus métodos y al de su expresión.

Dos preguntas quedan abiertas: ¿Una nueva evangelización, controlada por una vieja mentalidad eclesial no desencadenaría un involucionismo que cada vez alejaría más a la Iglesia del hombre actual? Más aún, ¿la nueva evangelización no ha de ser también generadora de una nueva mentalidad eclesial? Creo que el tema merece una seria reflexión y un sereno diálogo entre las partes en un momento de gestación y clarificación de tan importante proyecto.

2. EL CONCILIO VATICANO II Y LA MENTALIDAD ECLESIAL

El tema no es ajeno a los grandes compromisos de la nueva evangelización, ya que entre ellos destaca la incorporación vital del Concilio Vaticano II en todas las comunidades eclesiales.

La originalidad del Vaticano II

El Concilio Vaticano II no pretendió ser, como los anteriores, ni dogmático ni disciplinar. Se le ha cualificado como un concilio pastoral. ¿Qué es lo que encierra debajo de esta expresión?

El Concilio Vaticano II quedó definitivamente marcado por el discurso inaugural de Juan XXIII, uno de los documentos más importantes y novedosos que ha sido elaborado por el pontificado en el presente siglo. Manteniendo una absoluta fidelidad al Evangelio abrió con audacia un nuevo modo eclesial de comprender a nuestro mundo contemporáneo, conectarse y de relacionarse con él.

4. "La rève de Compostelle", 20-21.

La misma orientación quedaba ratificada por Pablo VI en la *Ecclesiam suam*, cuando simultáneamente pedía una profundización de la conciencia eclesial, una renovación de la Iglesia teniendo en cuenta "los cambios del mundo circundante" (ES 37), y una actitud de diálogo constructivo a todos los niveles.

Desde esta perspectiva, considero documento central del Concilio, la denominada Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*, principalmente en su primera parte.

¿Qué era lo que estaba enfrentando el Concilio? Una revisión profunda de la clásica mentalidad eclesial, teniendo en cuenta simultáneamente la fidelidad al depósito de la fe y logros y legítimas aspiraciones de nuestro mundo actual. De hecho, sus numerosos documentos suponen ya un proceso de cambio de mentalidad en el aula conciliar.

El fenómeno fue perfectamente advertido por Msr. Lefèvre, aunque confundiendo dicho cambio con una negación de la Revelación y de la Tradición depositada en la Iglesia. Desgraciadamente esto le condujo al cisma.

Hacia una clarificación de la mentalidad eclesial

Pero antes de adentrarnos en otras reflexiones más concretas, me parece necesario clarificar qué entendemos por mentalidad eclesial.

La Iglesia fundamentalmente es una comunidad de fe en Cristo y en su integral mensaje salvífico y evangelizador. Siempre se encuentra impulsada por el dinamismo del misterio de la encarnación: asumir la palabra de Dios, lo mismo que María, y asumir al hombre concreto e histórico para generar al cristiano. Por eso, siempre ha de vivir en la tensión entre la fidelidad a Cristo y su mensaje, que es siempre el mismo, y la fidelidad al hombre, siempre diverso y cambiante según el ambiente cultural y el momento histórico, en los que le ha correspondido vivir.

La difícil conexión de los dos elementos los realiza mediante la exigencia de la inculturación asumiendo la cultura del hombre, lo que implica también asimilar *su mentalidad cultural*. Así la Iglesia puede ser judía con los judíos y romana con los romanos, pudiéndose hacer toda a todos para ganar algunos para Cristo.

La mentalidad cultural es una estructura mental de un pueblo, que determina su interpretación, valoración y organización de la realidad, y que lo orienta en su modo de relacionarse con ella y de actuar sobre ella⁵.

5. La "mentalidad" es un concepto poco elaborado. Véase una aproximación en D. KRECH, *Psicología social*, Biblioteca Nueva, Madrid 1972, 31-81. Consúltese también M. VOVELLE, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona 1985.

Cuando dicha mentalidad es asimilada e integrada por la Iglesia surge en su seno una característica *mentalidad eclesial*, cuya función es ser mediación entre la fe y una determinada cultura.

Funciones y problemas de la mentalidad eclesial

La transcendencia de esta mediación para la vida de las Iglesias ha sido subrayada por el decreto *Ad Gentes*, incluso indicando los caminos para conseguirlo:

Es necesario que en cada territorio socio-cultural se promueva la reflexión teológica por la que se sometan a nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios consignadas en las Sagradas Escrituras y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así aparecerá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos, y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las costumbres manifestadas por la divina revelación. Con ello se descubrirán los caminos para una acomodación más profunda en todo el ámbito de la vida cristiana. Con este modo de proceder se excluirá toda especie de sincretismo y de falso particularismo, se acomodará la vida cristiana a la índole y al carácter de cualquier cultura, y se agregarán a la unidad católica las tradiciones particulares con las cualidades propias de cada raza, ilustradas con la luz del Evangelio" (AG 22).

Podemos afirmar que la finalidad y la funcionalidad de la mentalidad eclesial es, manteniendo la fidelidad al depósito de la revelación, la adaptación de toda la vida de las Iglesias al ambiente socio-cultural del territorio en el que se encuentran instaladas.

Pero toda mentalidad cultural y, especialmente, eclesial está sujeta, entre otras, a dos tentaciones: la sacralización particularista frente a otras mentalidades culturales, y el inmovilismo, olvidando que también las culturas están sujetas al ritmo de la historia, y que se encuentran sometidas al ciclo biológico de nacimiento, plenitud y muerte.

Este riesgo, con frecuencia, se plantea sutil e inconscientemente, dado que la mentalidad se sustenta y encarna en seculares tradiciones, en estilos de vida y en sistemas de organización que son valorados, porque demostraron su validez en un tiempo.

La mentalidad eclesial ha de ser conciente de que ella también se encuentra sujeta a las limitaciones del ciclo vital, y que ha llegado a su fin cuando comienza a ser disfuncional para la misión evangelizadora de la Iglesia. Esto ocurre siempre

que la comunidad se encuentra con un nuevo ambiente socio-cultural, o cuando una cultura es sustituida por otra, aunque entre ellas exista una determinada conexión histórica. En tales circunstancias es el mismo Evangelio el que exige a la comunidad eclesial una conversión en su original expresión neotestamentaria: una *metanoía*, es decir, un cambio de mentalidad con todas sus consecuencias.

Según mi opinión, esta fue una gran intuición espiritual de Juan XXIII con la que colaboró eficazmente el Vaticano II en un primer desarrollo, y que durante estos años va procurando abrirse camino en las comunidades eclesiales en medio de tensiones y dificultades.

Nos encontramos en una situación similar a la del siglo XVI. Entonces se clamaba por una reforma, principalmente de costumbres, en la cabeza y en los miembros. Hoy nos encontramos comprometidos en un cambio de mentalidad eclesial también a todos sus niveles, con el objetivo de promover, con la fuerza del Espíritu, una Iglesia renovada y adaptada, más evangélica y más evangelizadora.

3. LA MENTALIDAD GREGORIANA Y UNA NUEVA CULTURA EUROPEA

Descendiendo a un terreno más concreto y opinable, pienso que bajo la intuición de Juan XXIII y del esfuerzo del Vaticano II subyacía la conciencia de la inadecuación entre la milenaria y cristalizada mentalidad eclesial gregoriana, y la nueva cultura en la que hoy vive Europa, influyendo de una manera importante en todas las otras culturas de nuestro planeta.

La reforma de Gregorio VII

Uno de los acontecimientos más importantes de la historia de la Iglesia y que mayor trascendencia ha tenido en ella ha sido la reforma impulsada por Gregorio VII en el año 1073, bajo las consignas de libertad y justicia⁶.

Fue capaz de enfrentar todos los grandes problemas eclesiales de su época: los movimientos cismáticos -el gran cisma de Oriente había acontecido en 1054-, la servidumbre de las investiduras, la corrupción de costumbres especialmente del clero, mantenida por el nicolaísmo y por la generalizada costumbre de la simonía.

Su gran acierto para desarrollar operativamente su reforma fue su profunda sintonía con el contexto socio-cultural de su época. Era la Europa de la cristiandad, donde residía una sociedad de mentalidad sacral y piramidal. Podemos hablar de una Europa *eclesiocéntrica* y en la que se privilegiaba *la autoridad de los señores*.

6. Y. CONGAR, *Eclesiología desde S. Agustín hasta nuestros días*, BAC, Madrid 1976, 51, 56, 59.

En este ambiente la reforma generó un modelo de Iglesia popularmente aceptado, aunque no exento de críticas y resistencias de algunos sectores contemporáneos, como ya se manifestó en el Sínodo de Worms del año 1076⁷.

Superado el problema de las investiduras, la institución eclesial, y especialmente el papado, se transformó en la clave de la bóveda de la sociedad y de la cultura medievales europeas. De esta manera la institución eclesial se constituyó y fue reconocida suprema rectora y última instancia espiritual y social⁸.

Simultáneamente, la reforma asumió en la Iglesia el sistema piramidal y autoritario, característico de la sociedad medieval europea. Surgió así una institución centralizada y estratificada, clerical, fuertemente jurídica y disciplinaria, super controlada y homogenizadora.

De la reforma a la mentalidad gregoriana

La reforma gregoriana fue lúcida y operativa, pero lógicamente tenía un valor coyuntural y transitorio, teniendo en cuenta los problemas y la mentalidad de la época. Pero marcó tan profundamente a la Iglesia occidental que originó una nueva mentalidad y una nueva praxis eclesiológicas, que han perdurado durante todo el milenio.

Como toda mentalidad, que es necesariamente limitada, ha condicionado no sólo la interpretación de la realización existencial de la propia Iglesia, sino también su comprensión del devenir histórico de la humanidad y especialmente de Europa.

El problema se iba a hacer especialmente grave si se advierte que, casi paralelamente a la formación de esta mentalidad eclesial, comenzaba a gestarse en Europa una profunda revolución socio-cultural de la que iba a nacer otra Europa. Nos encontramos en el prólogo de la historia del conflicto.

De la revolución comercial a la nueva cultura europea

Por coincidencia de diversos fenómenos sociales, sin relación con la Iglesia, se origina en el siglo XII en Europa la denominada Revolución Comercial, germen de una cultura cualitativamente distinta de la que anteriormente habían vivido los pueblos europeos⁹.

7. A. FLICHE, *Reforma gregoriana y reconquista*, EDICEP, Valencia 1976, 140-141. Y. CONGAR, *Eclesiología desde S. Agustín hasta nuestros días*, 65.

8. CARRIER-PIN, *Ensayos de sociología religiosa*, Eds. Mensajero, Madrid 1969, 220-226. 265-282.

9. A. GONZALEZ DORADO, en AA.VV., "*Adveniente cultura?*", Eds. CELAM, Bogotá 1987, 193-205.

El cambio suponía pasar de un ambiente socio-cultural sacral y estratificado a otro laical o secular y funcional. cultural y socialmente se iba a cambiar el centro y la clave del sistema: del eclesiocentrismo al antropocentrismo. Según mi opinión, el nuevo modelo de hombre que se estaba gestando era el *hombre-comercial*, pretendiendo darle a esta expresión su sentido más noble: el de las relaciones humanas de intercambio, el de la necesidad de la complementariedad y de la ayuda mutua etc. Pero sin olvidar tampoco los riesgos de una desviación a un comercialismo materialista y agresivo.

De hecho, esa nueva actitud cultural antropocéntrica se ha desplegado en una sorprendente historia de descubrimientos. Sólo señalo algunos: el humanismo, el subjetivismo, la centralidad de la autonomía y de la libertad, los valores democráticos -libertad, igualdad y fraternidad-, el desarrollo de los derechos humanos.

El antropocentrismo, como fenómeno socio-cultural, no es equivalente de irreligiosidad ni de idolización del hombre, aunque sí incluye la aparición de un nuevo tipo de religiosidad y una nueva manera de visualizar e interpretar las instituciones religiosas en el entramado social. Es importante recordar que toda cultura es un sistema específico de relacionarse un pueblo con Dios, con los hombres y con la naturaleza. Lo típico de la nueva cultura europea es haber situado en el centro del sistema socio-cultural la autonomía humana, siempre cuestionada y orientada por los tres grandes valores de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Con todo acierto nos dice Juan Pablo II: "Dios abre a su Iglesia horizontes de una humanidad más preparada para la siembra evangélica (...), al afianzar en los pueblos los valores evangélicos que Jesús encarnó en su vida" (RM 3).

La mentalidad gregoriana, ¿un factor de conflictos con Europa?

Cuando analizamos la Europa del segundo milenio nos encontramos ante un significativo binomio: una Europa desarrollando una nueva cultura antropocéntrica y comercial y una Iglesia que vive en el contexto de una mentalidad gregoriana. Simultáneamente surge una historia marcada por el conflicto y el enfrentamiento con grave repercusiones tanto en el interior de la propia Iglesia como en el de la fe de amplios sectores europeos. Esto nos hace preguntarnos: ¿No habrá sido la pervivencia de la mentalidad gregoriana uno, y muy importante factor de la conflictividad de esta historia?

Es lógico que nos hagamos este cuestionamiento, cuando el propio Concilio al examinar las causas del ateísmo acepta que

en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión (GS 19).

En efecto, no debemos olvidar que cualquier mentalidad eclesial es también cultural y consiguientemente limitada. Toda mentalidad determina una perspectiva de interpretación de la realidad exterior a ella, y un modo de comprender y desarrollar su propia identidad en su vida interior y en su sistema de relaciones con la exterioridad. Estas virtualidades y limitaciones no son extrañas a la mentalidad gregoriana.

Como las relaciones se hacen conflictivas tanto al interior como al exterior, es fácil en la Iglesia recurrir a dos causas que en muchas ocasiones son verdaderas: el rechazo del Evangelio y la maldad del hombre, como ocurrió en el caso de Jesús. Pero, siguiendo el nuevo camino abierto por el Concilio, tenemos que preguntarnos: ¿No seremos nosotros mismos una causa del conflicto por nuestro modo de proceder y de actuar? Más en concreto: ¿No habrá sido nuestra milenaria mentalidad uno de los factores determinantes de tantos problemas?

En efecto, desde la mentalidad gregoriana se hizo difícil comprender la originalidad del nuevo proceso histórico-socio-cultural, cualificando su dinamismo con expresiones cargadas de negatividad -como laicidad, secularidad, etc.-, en las que se intentaba poner la causa de todos los males que se advertían en la sociedad¹⁰.

Los desplazamientos sociales exigidos a la Iglesia por el nuevo contexto socio-cultural, quedaban interpretados como continuas agresiones, juicio que quedaba plenamente confirmado cuando determinados sectores sociales intentaban imponerlos con actitudes injustificablemente violentas.

La disfuncionalidad de la mentalidad gregoriana se advierte especialmente cuando los aires de la nueva cultura penetraban en su interior a través de algunos de sus miembros, proponiendo nuevas alternativas teológicas, disciplinares, organizativas o de relacionamiento. La novedad tendía a ser acogida con reacciones de sospecha.

En conjunto, podemos decir, que la mentalidad gregoriana constituía el pasado en tesis y el presente en hipótesis, es decir, situación transitoria y tolerada, que debía de ser progresivamente superada hasta alcanzar objetivos-ideales, que se encontraban perfectamente definidos en el pasado. Fue la terminología que se utilizó ante el espinoso y conflictivo tema de la confesionalidad del estado.

Dentro de la lógica interna de la misma mentalidad es explicable la tendencia a buscar el apoyo en los ambientes más conservadores y restauracionistas.

De esta manera se fue originando un ambiente en el que prevalecía el temor de que el mundo -expresión marcadamente ambigua- penetrara en la Iglesia. Desde

10. P. VALADIER, *L'Église en procès*, Eds. Calmann-Lévy, París 1987, 18-60.

ella la realidad externa se cualificaba primariamente como falsas religiones, herejías, desviaciones y errores. En muchos sectores apareció con una imagen de dogmática -se quería decir, no dialogadora-, de severa judicialidad, conservadora, a la defensiva, con la afioranza de la vuelta a un pasado, que la historia consideraba superado. Desde la contestación más agresiva, que probablemente ha tenido en esto siglos la Iglesia, el marxismo llegó a cualificarla como opio del pueblo.

Dentro de estas consideraciones sólo me he detenido en una parte de la moneda. El desarrollo socio-cultural de Europa, hoy lo mismo que ayer, también estuvo cargado de ambigüedades y agresividades en su proceso, lo que también explica la tenaz persistencia de la vieja mentalidad eclesial.

De Francisco de Asís a Juan XXIII

Muchas veces he pensado que el hombre eclesial del segundo milenio más evangélico y más moderno de Europa ha sido y sigue siendo Francisco de Asís. Hubiera sido interesante que su espiritualidad y su mentalidad hubieran penetrado mucho más profundamente en la comunidad eclesial en aquellos años en los que se estaba desarrollando la revolución comercial.

Muchos de los errores históricos que hoy lamentamos en la Iglesia -cruzadas, inquisición, evangelización ambigua en América, etc.- no hubieran acontecido. Y sobre todo hubiéramos logrado una sintonía germinal con la nueva cultura que comenzaba a desarrollarse, sin desconocer sus riesgos de caer en la trampa del tener, placer y poder.

La mentalidad de Francisco era la alternativa que se abría a la Iglesia en aquel momento en el campo de la mentalidad eclesial. Ha sido una alternativa que ha pervivido en el seno de la Iglesia y que fue recogida por Juan XXIII.

4. LA NUEVA EVANGELIZACION ENTRE EL RIESGO Y EL RETO

Ante los albores del simbólico año 2000, Pablo VI soñaba con una Iglesia rejuvenecida capaz de impulsar en el mundo la que él denominaba civilización del amor. Juan Pablo II ha querido concretar el deseo en un compromiso y en un proyecto: una nueva evangelización, que implica primariamente una evangelización de la propia Iglesia, que la haga nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión.

Inquietudes ante la primera etapa de la nueva evangelización

En algunos sectores, principalmente europeos, se han comenzado a manifestar algunas inquietudes sobre la mentalidad subyacente que puede marcar el proyecto de la nueva evangelización, imponiéndole acríticamente una configuración que

puede bloquear el desarrollo de la válida y urgente intuición fundamental que la impulsa y sustenta¹¹.

Sobresalen dos preocupaciones. *La primera* destaca la posibilidad de que una determinada orientación impulse al proyecto a una afirmación y recuperación de la vieja mentalidad preconiliar, lo que tendría como consecuencia un mayor distanciamiento de la Iglesia con relación a nuestro mundo actual, y un freno a su inculturación en la nueva cultura europea, dificultando los resultados del esfuerzo evangelizador. *La segunda* preocupación avanza más: teme que la nueva evangelización se transforme en una alternativa conservadora frente a los nuevos caminos que se han ido abriendo durante estos años posconciliares, aunque reconociendo las deficiencias y problemas inevitables de los exploradores de ambientes desconocidos, como los que tuvieron que enfrentar Cirilo y Metodio en su evangelización del mundo eslavo (SA 12,15).

Estas preocupaciones nacen de un cuidadoso análisis de los documentos, de una revisión del actual sistema de organización de la Iglesia, de un examen de su estilo de vida y del modo de sus relaciones tanto al interior como al exterior de la comunidad.

Utilizando un lenguaje hoy muy generalizado en nuestros ambientes eclesiales, se teme que la nueva evangelización se pueda transformar en un movimiento involucionista y restauracionista.

Uno de los grandes retos de la nueva evangelización

Las corrientes cuestionadoras han de ser acogidas con una abierta audiencia. La primera formulación del proyecto nos vuelve a recordar con insistencia que "la ruptura entre el Evangelio y la cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas" (EN 20). Pero los cuestionamientos e inquietudes nos hacen conscientes de otro drama no menos importante: el distanciamiento de nuestra mentalidad eclesial con relación a la nueva cultura europea, nuestra limitada inculturación en el ambiente que envuelve a la Iglesia.

Esta doble percepción de la realidad nos conduce a una comprensión más amplia y rica de las posibilidades y exigencias del proyecto de la nueva evangelización.

Es evidente para todos que ha de impulsar el fervor de nuestra fe, ha de mantener una peculiar preocupación por los cristianos más debilmente conectados con sus comunidades, ha de promover la progresiva maduración de todas las iglesias particulares.

11. Véase el citado "Le réve de Compostelle"; BÜLMANN, *Ojos para ver*, Barcelona 1990; "La nueva evangelización", *Misión abierta* 5 (1990).

Pero simultáneamente es necesario clarificar que ha de tener incidencia en todos los miembros, sectores y estamentos de la Iglesia, dado que a ella también le corresponde *ser promotora de una nueva mentalidad eclesial*, alternativa de la preconiliar inculturada en la actual cultura europea (GS 44). Recordando la expresión de Pablo VI, es misión de la nueva evangelización "hacer a la Iglesia del siglo XX más apta para anunciar el Evangelio a la humanidad de este siglo" (EN 2). Sólo en la medida en la que la nueva mentalidad eclesial vaya sustituyendo a la antigua, la nueva evangelización podrá impulsar una Iglesia no sólo nueva en su fervor sino también en sus métodos y en su expresión.

La necesidad de un nuevo modelo de Iglesia

Sólo una nueva mentalidad eclesial puede impulsar operativamente un nuevo modelo de Iglesia más adaptado al hombre de hoy. Esta necesidad ha sido recogida por los obispos de América Latina, incluso proponiendo a grandes rasgos su propio proyecto:

Cada comunidad eclesial debería esforzarse por construir para el continente un ejemplo de modo de convivencia donde logren aunarse la libertad y la solidaridad. Donde la autoridad se ejerza con el espíritu del Buen Pastor. Donde se viva una actitud diferente frente a la riqueza. Donde se ensayen formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad. Y sobre todo, donde inequívocamente se manifieste que, sin una radical comunión en Jesucristo, cualquier otra forma de comunión puramente humana resulta a la postre incapaz de sustentarse y termina fatalmente volviéndose contra el propio hombre (P 272-273).

Si profundizamos en este desafío abierto por nuestros hermanos latinoamericanos, es fácil advertir su sintonía con la nueva cultura y la contestación a sus desviaciones, como es, en tantos casos, la idolización de la riqueza¹². Se abre de esta manera en el horizonte un nuevo estilo y nuevo modo de ser Iglesia, diferente al instaurado a partir de la reforma gregoriana.

Un nuevo sistema de relaciones con la sociedad

Igualmente sólo una nueva mentalidad eclesial puede ser orientadora de un nuevo sistema de relaciones con la sociedad, a partir de una Iglesia que comparte con ella como valores positivos los básicos de la democracia, y los del pluralismo sustentados sobre un profundo respeto a la libertad religiosa y a la libertad de conciencia. Juan Pablo II, en su discurso de 10 de enero del año pasado, los ha proclamado en el interior de la Iglesia, como factores impulsores de la paz, siguiendo el espíritu y la nueva mentalidad del Vaticano II, acordes con el mensaje del Evangelio¹³.

12. A. GONZALEZ DORADO, "Un nuevo modelo de Iglesia: la Iglesia de la solidaridad", en AA.VV., *La nueva evangelización*, Eds. CELAM, Bogotá 1990, 149-184.

13. Discurso de la Jornada Mundial de la Paz del 10. enero 1991.

Este nuevo sistema de relaciones es complejo y necesita un aprendizaje. Recientemente ha sido sometido a reflexión en un importante simposio celebrado por la Fundación Encuentro¹⁴. Implica la aceptación en un ambiente socio-cultural que ha pasado del eclesiocentrismo al pluralismo, y en el que la Iglesia, manteniendo su plena fidelidad a su misión evangelizadora, pretende situarse como hermana junto a otras instituciones similares, como servidora y colaboradora en los procesos de humanización, como dialogadora en el foro de las opiniones (ES 91), y también como misionera y promotora de nuevas comunidades creyentes (RM).

Urgencia de un amplio diálogo sobre la nueva evangelización

Pablo VI nos decía en 1965

¡Cuánto quisiéramos gozar en plenitud de fe, de caridad, de obras, de este diálogo doméstico! ¡Cuán intenso y familiar lo deseamos! (...) ¡Cuán sincero y conmovido en su genuina espiritualidad! (...) ¡Cuán capaz de hacer a los católicos hombres verdaderamente buenos, hombres sabios, hombres libres, hombres serenos y fuertes! (ES 106).

Creo que estos deseos de Pablo VI tienen hoy una posibilidad especial ante la intuición de Juan Pablo II: la necesidad de impulsar una nueva evangelización, que la inmensa mayoría de la Iglesia comparte.

A mi juicio, las aparentes respuestas contestarias al proyecto, con sus inherentes limitaciones, son positivas y enriquecedoras. Ellas nos advierten que, por fidelidad al Vaticano II, la nueva evangelización ha de ser también promotora de una nueva mentalidad eclesial, que actúe en la Iglesia de mediación entre el Evangelio y la cultura moderna.

En este punto el Concilio Vaticano II ha subrayado en varias ocasiones, el importante servicio que han de desarrollar los teólogos. Así queda consignado por el decreto *Ad gentes* en su número 22, y en el 45 de la *Gaudium et spes*:

Es propio del pueblo de Dios, pero especialmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la Palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada.

Nos encontramos en el momento fundacional de la nueva evangelización. Es la hora del gran diálogo a todos los niveles y en todas las direcciones, para descubrir entre todos lo que el Espíritu nos pide en este nuevo impulso y procurar que esta segunda evangelización consiga ser nueva en su fervor, métodos y expresión en su servicio al Evangelio y al toda la humanidad.

14. *Reflexión desde la fe sobre el compromiso de los cristianos en la reconstrucción de Europa*, Madrid 1991, 51-87.

EVANGELIZACION E INCULTURACION

Antonio do Carmo Cheuiche*

1. EVANGELIO Y CULTURA

La palabra "Evangelio", por sí misma, nos lleva directamente al centro del problema de la relación entre la religión propuesta por Cristo y la cultura, cualquier cultura y, por tanto, todas las culturas. Su etimología se refiere a algo nuevo, cuyo alcance inédito y saludable, sorprendente, hace que la salvación de Cristo se transforme en noticia, buena noticia, para todos los hombres de todos los tiempos y de todas las culturas. Cristo es el mayor acontecimiento de la historia de la humanidad. Como acontecimiento único, sorprendente, irrepetible, surge en el planeta de los hombres con características que no corresponden a ningún proyecto cultural. Incluso para aquellos que lo esperaban, que vivían en medio de una particular cultura inspirada en la Promesa de Yavé, donde la figura del futuro Libertador sobresale en el horizonte de una vigilante espera, la forma como se revela, los medios que usa para su misión, al par de cumplir la profecía, la escandalizan y finalmente la subliman. A partir de Cristo, se inaugura para aquellos que lo acogen en la fe, una manera nueva de cultivar las relaciones con Dios. En este definitivo camino de acceso a Dios, que, al mismo tiempo, repercute profundamente en las relaciones de los hombres entre sí y con el mundo, la existencia se organiza desde Cristo y se orienta al Padre, en el Espíritu Santo. En El, por El, con El y como El. Es con El, que se abre para la humanidad una vía religiosa "cualitativamente nueva", conforme la expresión de Guardini. Mientras en las religiones culturales es el hombre que toma la iniciativa, busca a Dios, se esfuerza para subir a Dios; en el Evangelio, al contrario, es Dios quien se revela al hombre, habla primero, baja hasta él, dando la posibilidad de cultivar de una manera especial su relación personal con el Dios Persona, que se revela en el misterio de la encarnación de su Hijo Unigénito.

El Evangelio no es, por tanto, que tenga su origen en las historias de los hombres, que sea un producto más de la religión cultural, ni que pueda ser explicado por un proceso de elaboración secundaria, tanto en la forma de sublimación psicológica como de alienación social. Tampoco es la suma de

* Obispo auxiliar de Porto-Alegre en Brasil. Brasileño.

normas morales. En el mensaje evangélico, la persona de Cristo constituye la categoría esencial, y desde este momento todo lo que la Buena-Nueva contiene pasa a tener un significado y un valor universal. Fundado en la verdad y en la bondad del Hijo de Dios hecho hombre, todo lo que hizo y dijo, instituyó y mandó hacer, se revela como verdadero y valioso, como criterio de verdad y norma de comportamiento. Cristo es el Camino, la Verdad y la Vida.

En esta perspectiva, podemos afirmar que el problema de la relación entre Evangelio y cultura se reduce, en definitiva, a la cuestión de la relación entre la obra de Cristo y la obra del hombre. Evidentemente que no se trata aquí de las relaciones éticas existentes entre ambas, sino de la relación real, interna, específica entre la salvación de Cristo y el proceso cultural de auto-liberación de la humanidad, en que el hombre aparece como principio, medio y fin.

La consecuencia lógica que el Evangelio introduce en la relación entre religión y cultura, consiste sencillamente en afirmar que el Evangelio puede encarnarse en todas las culturas. Esta es la posición de *Gaudium Spes* (GS 59), confirmada por el destino universal del mensaje del Reino, en conformidad con el mandato del Señor (Mt 28,19). Conviene recordar que si, de un lado, el escándalo que el Evangelio significó para las culturas del tiempo de Cristo, y que sigue repitiéndose en relación a la cultura moderna, es prueba determinante de su origen transcultural; de otro lado revela las dificultades y tensiones que reviste siempre el encuentro entre el mensaje evangélico y las culturas. Es necesario por eso analizar, en primer lugar, los posibles aspectos que caracterizan la relación específica entre Evangelio y cultura, para comprender después las posibles interferencias que la relación esencial puede presentar entre los dos ámbitos. Y será a partir de los dos aspectos que caracterizan esa relación que se podrá conceptuar la forma típica y única del posible encuentro entre Evangelio y cultura, su alcance y límites, para llegar finalmente a la elaboración de un programa de evangelización de la cultura.

Al cotejar Evangelio y cultura, lo primero que destaca en la relación entre los dos es el aspecto de heterogeneidad. La diferencia esencial entre lo divino y lo humano, lo trascendente y lo inmanente, lo transcultural y lo cultural, en fin, el aspecto de la heterogeneidad típica de la relación entre la obra de Cristo y la obra del hombre. Al contrario de la cultura, cuyo origen y desarrollo no va más allá de los límites impuestos por la unidad hombre-mundo, Cristo irrumpe en la historia, en el universo de la cultura, como realidad heterogénea, como heterogeneidad que se inserta en aquella unidad inmanente y homogénea¹. Sobre el aspecto heterogéneo de la relación entre Evangelio y cultura se apoyan todos los dualismos, consecuencia de una interpretación parcial del cristianismo, y que llevan invariablemente a la negación de los valores culturales, a la negación del encuentro entre la fe y el

1. R. GUARDINI, "Pensamientos sobre la relación entre cristianismo y cultura", en *Cristianismo y Sociedad*, Sígueme, Salamanca, 1982, 134.

proceso histórico y dinámico de auto-realización de la humanidad.

Emmanuel Mounier, en su ensayo sobre "Fe cristiana y civilización", llega a defender un dualismo estructural entre Evangelio y cultura. Aunque reconoce que con la "religión de la universal imitación del Verbo Encarnado, el cristianismo impele al hombre a comprometerse con todo lo que es temporal", y en buena hora la Iglesia rechazó la herejía gnóstica que pretendía imponer nuevamente la evasión platónica; sin embargo, defiende que el "cristianismo no guarda ninguna relación directa con la civilización" y no tiene nada que hacer con ella. Y continúa diciendo:

*si la existencia del dualismo parecía normal en la aurora de la era cristiana, su persistencia después de veinte siglos de cristianismo nos coloca un problema nuevo: ¿se trata de una persistencia del mal hasta el final de los tiempos, o no estaría indicando la propia estructura del universo cristiano a menospreciar la impaciencia de unificar el mundo mediante rápidos esquemas de la imaginación?*²

Coherente con esa posición, Mounier se rehusa a colaborar con cualquier programa de cultura cristiana, y defiende una "vía indirecta" de penetración del Evangelio en la cultura en consonancia con lo que cree haber sido la praxis de la Iglesia primitiva.

Para Romano Guardini, la heterogeneidad no representa sin embargo el único aspecto de la relación entre Evangelio y cultura. Reconoce, también, en la relación entre ambos el aspecto de la analogía. Llega a la conclusión de que la interferencia de esos dos aspectos, el de la heterogeneidad y el de la analogía, es lo que determina realmente el carácter específico a la relación entre Evangelio y cultura³.

Esta afirmación del filósofo, que se encuentra en su ensayo "Pensamientos sobre la relación entre cristianismo y cultura", se complementa con otro estudio suyo en relación al "principio de la polaridad"⁴. En éste, el autor se propone conseguir una comprensión totalizante de la realidad a partir del análisis de la relación entre los opuestos, que tanto marcaron la historia de la filosofía occidental. Empieza por enumerar una serie de binomios como unidad-pluralidad, afinidad-diferencia, acto-estructura, immanencia-trascendencia. Teniendo en cuenta la intención clara de Guardini, que del análisis de los opuestos no puede estar excluido ninguno de ellos, sino que todos forman parte, podemos hacer referencia al binomio Evangelio-cultura, pues se encuadra en el opuesto immanencia-

2. E. MOUNIER, *Cristianità nella Storia*, Ed. Ecumenica, Bari, 1979, 221. 230.

3. R. GUARDINI, "Pensamientos sobre la relación entre cristianismo y cultura", en *Cristianismo y Sociedad*, 130.

4. R. GUARDINI, "Der Gegensatz", apud Mattista Mondin, en *Una nova cultura per una nova società*, Ed. Máximo, Milano, 1982, 249-251.

trascendencia. Y añade que el mundo del hombre no puede ser un mundo partido, fraccionado, dislocado de un extremo a otro de la relación opuesta. Aunque al hombre le sea posible pasar de lo visible a lo invisible, de lo creado a lo increado, la visión parcial que tiene del universo le impide dar ese salto trascendente para Dios. En general, su libertad y autonomía condicionadas por cierta inclinación a la unilateralidad, hace que la polaridad, que le empuja hacia lo alto, se reduzca, en último análisis, a un puro aspecto de oposición y contrariedad. Aquí aparece la necesidad de un dato absolutamente nuevo, es decir, la necesidad de la revelación, para poder juntar lo que está partido, reunir lo que se encuentra separado, y finalmente restaurar la unidad. Pero esta unidad, que se revela como don de Dios, corresponde también a un deseo, a una aspiración del hombre, tanto a nivel del pensamiento como a nivel de la dimensión de la existencia personal y social⁵.

Siguiendo con la comparación de Guardini, entre fe y razón, entre gracia y naturaleza -entre Evangelio y cultura-, encontramos una convergencia análoga a la de los dos polos de la energía eléctrica. Existe, entre Evangelio y cultura, una verdadera polaridad, es decir, una "tensión" y al mismo tiempo, una "interacción". Lejanía y cercanía. Y en esa perspectiva, la que el filósofo analiza en *El fin de los tiempos modernos*, es que podemos entender la interferencia entre heterogeneidad y analogía y en qué medida se manifiesta el carácter específico de la relación entre Evangelio y cultura.

Entonces puede afirmar que tanto la tensión como la interacción entre Evangelio y cultura representan dos polos energéticos de alta potencia. Encontramos casos -y la historia está repleta de ejemplos- en que la tensión es tan fuerte que parece anular la interacción entre ambos, resultando una cultura sin espacio para el Evangelio o un Evangelio sin conexión con la cultura. Y al contrario, la interacción se muestra tan profunda que, cuando es negada por la tensión, aparece un mundo sin Dios, y una existencia sin sentido.

En la polaridad Evangelio-cultura, si la tensión no permite identificar la obra de Cristo con la obra del hombre, la analogía, la interacción las aproxima y permite el encuentro entre ambas. Al polo de la cultura, como proceso inmanente y autónomo de auto-realización del hombre en búsqueda de la humanidad plena, no se le puede dejar de reconocer cierta interferencia en el polo de la trascendencia y de la revelación. Más allá del itinerario del pensamiento análogo en busca del fundamento del mundo y de la existencia, del peregrino de lo absoluto, como dice León Bloy, palpita la expectativa de que "se rompa el velo de ese dulce encuentro", del verso de San Juan de la Cruz. Aquí el Evangelio no es extraño a la cultura, la cual, a su vez, lo espera y está abierta a él.

Según la doctrina del Vaticano II, la redención es una nueva creación. Por

5. R. GUARDINI, *El fin de los tiempos modernos*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1958.

tanto, la Palabra que se hizo carne no puede estar separada de la Palabra por la que todas las cosas fueron creadas. Al hacer-se hombre, el Hijo de Dios no asume algo absolutamente extraño, heterogéneo, pues se encuentra, en el centro del ser humano, con la imagen de Dios, y en su propia imagen, el arquetipo celestial conforme al cual fue creado el hombre.

El punto de encuentro entre Evangelio y cultura se ubica en la naturaleza racional, libre, social y religiosa del hombre. A este encuentro del proceso cultural en busca de la plena humanidad, viene Cristo para revelar el hombre al hombre, indicarle el sentido último de la existencia, en definitiva, mostrarle el camino de acceso a esa plenitud.

2. DE LA EVANGELIZACION DE LA CULTURA A LA INCULTURACION DEL EVANGELIO

Frente a la afirmación de Pablo VI según la cual lo que importa es evangelizar la cultura y las culturas, a partir siempre de la persona (EN 20), teniendo en cuenta el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su triple relación con la naturaleza, entre sí y con Dios (P 385), permaneció al final una duda. En el contexto de *Evangelii Nuntiandi*, la propuesta del Papa quedaba clara en cuanto a sus destinatarios y agentes, así como en cuanto al espíritu que debe animarla. El interrogante flotaba precisamente sobre lo que, de acuerdo con la terminología empleada en la exhortación apostólica, Pablo VI hubiera querido significar específicamente sobre la evangelización de la cultura, respecto a la cual no hizo siquiera alusión. La pregunta consistía en ¿cómo proceder entonces, para que la "potencia divina" del mensaje de Cristo logre alcanzar la conciencia personal y colectiva de los hombres, hasta superar la dramática ruptura entre Evangelio y cultura? (EN 18. 20) ¿Qué hacer para evitar que no sea de manera decorativa, o barniz superficial, y que se realice de "manera vital", en profundidad, alcanzando hasta sus raíces", es decir, al núcleo mismo de sus valores fundamentales? (EN 19) ¿Qué método aplicar al anuncio de la Palabra de Dios de modo que a la conversión personal, al cambio en el ser del hombre, acompañe una nueva orientación en el vivir, en el actuar, hasta transformar los ambientes en que convive y trabaja? (EN 18) En síntesis, ¿cuál es la modalidad más adecuada, mediante la cual la buena nueva de Cristo pueda alcanzar y transformar "los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, los modelos de vida", y -añade Puebla- las estructuras en que los hombres viven y se expresan", pero "que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación"? (EN 20; P 395).

En la búsqueda de una respuesta a la pregunta sobre la vía de acceso a la evangelización de la cultura, no faltó quien de inmediato propusiera el término "aculturación", cuya significación, aplicada a la praxis pastoral, habría de abrir camino hacia el encuentro del Evangelio con las culturas. Rechazada esta

sugerencia por ser el término aculturación una palabra ya consagrada por la sociología cultural, con el preciso sentido de encuentro entre dos culturas, lo que no respondía al caso, se prosiguió en la búsqueda de un vocablo que pudiera traducir cabalmente la raigambre del mensaje transcultural de Cristo en las culturas. Entonces aparece un término nuevo empleado por primera vez, en 1962, por J. Masson, quien se refirió entonces al "catolicismo inculturado"⁶. En el Sínodo de 1974, el Padre Arrupe emplea el vocablo inculturación, a cuya difusión contribuyó decididamente la 32^o Congregación General de la Compañía de Jesús. Al año siguiente, el nuevo término es manejado en la Asamblea de las Conferencias Episcopales de Asia, y el Cardenal Sinn, arzobispo de Manila, lo introduce en la sexta congregación del Sínodo de 1977, cuando tras haber afirmado que los catecismos de hoy no tienen en cuenta las culturas, aboga por la necesidad de "inculturar el Evangelio". Finalmente, a los pocos meses de ser elegido Papa, Juan Pablo II declaró a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica: "el término aculturación o inculturación, por más neologismo que sea, expresa a maravilla uno de los elementos del gran misterio de la Encarnación"⁷; repitiendo casi las mismas palabras, más tarde, en *Catechesis Tradendae*, subraya la riqueza del nuevo término y su analogía con el misterio del Hijo de Dios hecho Hombre (CT 53).

Desde entonces, el término inculturación aparece sistemáticamente en el discurso oficial de la Iglesia sobre la evangelización de la cultura. La nueva palabra representa la variante de una serie de nociones con que se expresan determinados tipos de relación entre la Iglesia y las culturas. En este sentido, no indica un método entre otros, sino más bien un proceso complejo, lento y difícil.

La estructura del neologismo y sus dos vertientes

El término inculturación constituye un neologismo teológico que surge a nivel de la reflexión en torno a las mutuas relaciones entre Evangelio y cultura. En este sentido, no debe reducirse a ningún otro término o concepto de la antropología o de la sociología cultural, aunque de hecho los envuelva y, aún los trascienda. En su etimología y en su significación concreta, el término inculturación se ubica en la frontera entre la teología sistemática y la antropología. De un lado, la raíz "cultura", sobre la que se basa fundamentalmente, e indicando movimiento, acción y tarea, la nueva palabra nos remite directamente a lo que constituye los diferentes estilos de vida común de los pueblos, con sus valores, expresiones y estructuras de convivencia social, cuyo fundamento antropológico es la naturaleza racional, libre y social del hombre (GS 53). En su calidad de ser cultural, el hombre es principio, medio y fin de la cultura. De otro lado, debido al prefijo "in", que indica movimiento o dirección de fuera hacia dentro, introyección o fuerza que viene desde fuera y se instala al interior del hombre y de la cultura por él creada, el

6. J. MASSON, "L'eglise ouvert sur le monde", en *Nouvelle Revue Theologique* 84 (1962) 1038.

7. JUAN PABLO II, *Carta de Constitución del Pontificio Consejo para la Cultura*, 20.05.82.

término "inculturación" remite al misterio de Cristo, al contenido transcultural del mensaje evangélico, al acontecimiento de la salvación que ofrece el Hijo de Dios hecho Hombre. El misterio del Hijo de Dios hecho Hombre, hecho cultura, irrumpe en la historia de los hombres, no para interrumpir el proceso cultural de la humanidad, sino para salvarlo, revelando su último sentido, proponiendo los medios con qué lograrlo y proponiéndose a sí mismo como el cabal modelo de la unidad plena, en cuya perspectiva y búsqueda camina la aventura cultural de los pueblos. Al fin y al cabo, la cultura tiene por objeto la auto-realización del hombre.

Ubicado así en la frontera que separa la teología de la antropología, el término inculturación, de acuerdo con el Sínodo Extraordinario de 1985, ofrece un doble significado. Quiere decir, de una parte, integración al cristianismo de los valores auténticos de las culturas, y de otra, encarnación del Evangelio en esas mismas culturas⁸.

La inculturación, un proceso englobante

Al abordar el tema, no pocos autores suelen limitarse a señalar esa doble y recíproca relación entre Evangelio y cultura, como si ambas agotaran el proceso de inculturación. En general, tras indicar la tarea de integrar al cristianismo los valores auténticos de la cultura que se evangeliza, y el compromiso de encarnar el Evangelio en la cultura propia de aquellos que lo acogen, se despacha, sin más, un problema en sí mismo difícil y complejo. Pienso que el concepto de inculturar no se encuentra aún definitivamente fijado. En este sentido *Redemptoris Missio* ha contribuido a abrir horizontes en cuanto a una más cabal conceptualización de inculturación. En su carta encíclica sobre la misión del Pueblo de Dios, Juan Pablo II, al abordarla, se refiere a un "progreso profundo y globalizante, que integra tanto el mensaje cristiano, como la reflexión y la praxis de la Iglesia" (RM 52). En cuanto dato previo a la evangelización de la cultura, el proceso de inculturación, en sí mismo, tiene que abarcar necesariamente tres realidades: la Iglesia, el Evangelio y la cultura. La Iglesia enviada por Cristo a todos los hombres y naciones, a anunciarles la buena nueva de la salvación; el Evangelio, que contiene la respuesta a las definitivas aspiraciones de todos los hombres, y a los grandes problemas que agobian a todas las culturas: el problema del hombre, el problema del mal en el mundo, el problema de la muerte, el problema del odio o de falta de amor; la cultura, todas las culturas, los diferentes estilos de vida común de los pueblos, cuyos ciudadanos adhieren al Evangelio.

Teniendo en cuenta, pues, las mutuas relaciones entre el mensaje transcultural del Evangelio y las culturas, así como las exigencias que garantizan el encuentro entre ambos, a partir y a través de la Iglesia, sacramento de salvación, se puede acceder a un cabal y definitivo concepto de inculturación, no olvidando que a lo largo del proceso actúa también el factor inefable que se llama acción del Espíritu

8. Relación Final, C. 6.

de Dios. En el proceso de inculturación, como dato previo a la evangelización integral, en profundidad, de las culturas, hay que distinguir tres etapas que se suceden y desarrollan en la perspectiva del encuentro entre la Palabra de Dios y la cultura. Esas tres etapas las constituyen el anuncio, la asimilación y la re-expresión.

Inculturación y anuncio de la buena nueva

Desde la perspectiva de la raigambre del Evangelio en las culturas, Juan Pablo II enfoca el anuncio como primera etapa del proceso de inculturación. Al afirmar que "una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida"⁹, el Pontífice se refiere al primer anuncio. Con el primer anuncio se involucra también la Iglesia en el proceso de inculturación. A la Iglesia la funda el Señor y la envía a las naciones, es decir, a todas las culturas de todos los tiempos. El anuncio constituye por tanto la razón histórica de ser de la Iglesia, su vocación y su misión, su tarea fundamental. De acuerdo a lo que dice *Redemptoris Missio*, la inculturación "integra tanto el mensaje cristiano, como la reflexión y la praxis de la Iglesia" en las culturas, introduciendo a los diversos pueblos en su comunidad "asumiendo lo que de bueno hay en ellos y renovando a partir de dentro" (RM 52).

En su calidad de signo e instrumento de salvación, la integración de la Iglesia, con su pensamiento y praxis, al proceso de inculturación en camino de la evangelización de la cultura, la envuelve necesariamente en dos procesos típicos de la sociología cultural: la enculturación y la aculturación.

Por "enculturación" se entiende el proceso mediante el cual el niño es progresivamente introducido en la cultura en que nace. Al ritmo de su crecimiento, el niño es gradualmente adoctrinado, educado, orientado, programado según los usos y costumbres, las tradiciones y valores del estilo común de vida del grupo social a que sus padres pertenecen, a través de lo cual va introyectando y asimilando el alma cultural de su pueblo. Este proceso se hace con todo más difícil, según los especialistas, cuando se trata de una persona madura. Dentro del proceso englobante de inculturación tanto la inculturación del Evangelio como la inculturación de la Iglesia, al nivel del anuncio, comienza por la inculturación de los evangelizadores. Se trata en general de personas que llegan de otras latitudes culturales, trayendo consigo el mensaje evangélico ya inculturado en su comunidad de origen y que apenas si acaban de anclar en un mundo todavía no evangelizado. A ellos se refiere directamente *Redemptoris Missio* cuando afirma que deben insertarse en el mundo socio-cultural propio de aquellos a los cuales la Iglesia les envía, superando los condicionamientos de su ambiente original; y añade, tienen que conocer "la lengua, las expresiones más significativas y descubrir por experiencia propia" los valores del grupo cultural a que llegan. En

9. JUAN PABLO II, *Carta de Constitución del Pontificio Consejo para la Cultura*, 20.05.82.

el nuevo entorno, se impone el comprender, amar, promover esa cultura y evangelizar el ambiente en que actúan. Sólo así podrán comunicarse con los posibles no cristianos, asumiendo un estilo de vida que sea signo del Evangelio y solidaridad con el pueblo (RM 53).

A ese proceso de enculturación de los evangelizadores hay que sumarle el no menos importante proceso de aculturación de la Iglesia. Además de personas, se trata ahora también de cosas, de expresiones de estructuras, pero sobre todo de un cierto talante cultural. Más allá de los valores evangélicos, de la verdad intocable de la fe, de las estructuras esenciales a la obra de Cristo, se puede hablar de una cultura eclesial diversificada que se fragua a través de diferentes inculturaciones. En cierto sentido se podría hablar, quizás, de sub-ethos culturales dentro de la misma Iglesia, como hablamos de una Iglesia oriental y de una Iglesia occidental, de una Iglesia europea y de una Iglesia africana. Precisamente en esa perspectiva se debe realizar la aculturación de la Iglesia, con su pensamiento y su praxis, al encontrarse con una nueva cultura. Según la sociología cultural, el proceso de aculturación comienza en el momento que dos culturas se encuentran. Al conectarse e insertarse, o resulta una síntesis de las dos, o el predominio de una sobre la otra. En todo caso, se establece entre ambas un movimiento de flujo y reflujo. Suelen acompañar la trayectoria del proceso improntas recíprocas, imitaciones, copias, transferencias simbólicas, y no raras veces, sincretismos ilógicos. Frente al imperativo de la aculturación, la Iglesia, con su pensamiento y su praxis, tiene que adaptarse desde un principio al nuevo medio cultural, realizando al comienzo mismo, un esfuerzo de trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y simbólico de la cultura a cual llega y se inserta (P 404).

Nos encontramos así con la Iglesia no sólo al comienzo, sino también al final del proceso de inculturación, que se inicia con el anuncio y acaba en la re-expresión, pasando por la asimilación. Para que el Evangelio pueda penetrar lo más íntimo de las culturas, la Iglesia empieza enculturándose y acaba aculturándose, pues según el concepto de Juan Pablo II en *Slavorum Apostoli*, inculturación es la "encarnación del Evangelio en las culturas, y al mismo tiempo la introducción de esas culturas en la vida de la Iglesia" (SA 21).

Inculturación y asimilación de la buena nueva

Aquí, al nivel de la asimilación cultural del mensaje evangélico y de la verdad sobre la Iglesia, con su pensamiento y praxis, la inculturación adquiere el dinamismo necesario, como dato previo que es, dando fuerza endógena a la evangelización de la cultura. De la asimilación en profundidad va a depender la inculturación de la Iglesia y la encarnación del Evangelio en las culturas. Juan Pablo II condiciona la evangelización de la cultura a la "fe suficientemente acogida, completamente pensada, plenamente vivida". La asimilación constituye, pues, el momento privilegiado de la inculturación donde se articula, al interior el

alma cultural de un pueblo, el nexo analógico entre el misterio de la Encarnación y la gestación de una cultura cristiana. Entonces la Palabra de Dios "con las riquezas de lo alto, fecunda como desde sus entrañas" las culturas (GS 58). Ya decía Pablo VI a los obispos, en Kampala: "es necesario una incubación del misterio cristiano en el carácter de vuestro pueblo para que su voz nativa, más clara y franca, resuene armoniosamente en el coro de la Iglesia universal".

Aunque no se puede confundir inculturación con evangelización, sin embargo, se puede afirmar que la asimilación toca la raya del misterio que actúa al interior de las almas. Pero la asimilación no se procesa en un vacío cultural, sino que se ubica en el corazón de la cultura, es decir, en el núcleo de sus valores fundamentales, frente a los cuales el valor supremo, Jesucristo, se hace confrontación y desafío. Por eso Puebla, cuyo documento no menciona siquiera una vez el término inculturación, piensa que el proceso de la evangelización de la cultura exige la penetración del supremo valor cristiano hasta "la zona de sus valores fundamentales, suscitando una conversión que pueda ser base y garantía de la transformación de las estructuras y del ambiente social" (P 389). De la asimilación va a depender también el nuevo desarrollo cultural, a partir de la fe que se hace cultura.

Inculturación y re-expresión

En el anuncio y la asimilación no se agota, sin embargo, el proceso de inculturación. La fe trasciende la cultura y por eso mismo revela a todas las culturas, a la luz de la verdad transcultural del Evangelio, el significado del mundo y el sentido de la vida. En este sentido, desde la relación entre fe y cultura, se puede hablar con toda verdad de una cosmovisión y de un ethos cultural cristiano, teniendo en cuenta la importancia decisiva de la cosmovisión en la configuración de las culturas y la fuerza creadora de cultura que el Evangelio contiene. Pero como observa Juan Pablo II, la relación entre fe y cultura actúa también en dirección inversa: "de la misma manera que la cultura necesita de una visión integral del ser humano, la fe necesita hacerse cultura, necesita inculturarse"¹⁰.

A nivel de la re-expresión, la inculturación exige dos tareas fundamentales. De una parte, la fe tiene que traducir el mensaje evangélico al lenguaje de la propia cultura, a su simbólica y al repertorio de sus expresiones¹¹, así como debe hacerlo igualmente la Iglesia respecto a sí misma, a su pensamiento y a su praxis. Esto es lo que el padre Carriere llama "naturalización de la Iglesia". De otra parte, la fe necesita hacerse cultura, comprometer a los cristianos a re-expresar su propia cultura a partir del valor supremo, Jesucristo. Se impone entonces un que-hacer cultural, cuyo objetivo es la realización integral de la persona humana a la luz de los valores evangélicos. No se trata de sacralizar la cultura ni de reducirla a una expresión de fe, sino que la cultura, que es obra y expresión del hombre, sea al

10. Mensaje al mundo de la cultura y a los empresarios, Lima, 15.05.86.

11. Ibid.

mismo tiempo manifestación de los signos del Reino de Dios: verdad y amor, justicia y paz, perdón y reconciliación.

En síntesis, la inculturación en su momento de re-expresión, al interior de la Iglesia, consiste en asumir las expresiones, modos y formas de la cultura donde se instaura, y en el mundo renovar la cultura según los valores evangélicos. Si en el primer caso la cultura informa, da forma, al mensaje evangélico y a la comunidad eclesial, en el segundo el Evangelio transforma la cultura. De la inculturación de la Iglesias particulares deberá resultar la catolicidad cualitativa del Pueblo de Dios, y la expresión original de cada una se vuelve fuente de riqueza para la Iglesia universal (RM 52).

Hacia un concepto dinámico de inculturación

Un concepto exacto de inculturación del Evangelio tendría que abarcar la larga trayectoria de un proceso que empieza por la "internalización" del mensaje evangélico a una determinada cultura, seguida de una "externalización" de ese mismo mensaje ya asimilado culturalmente, para concluir al final en la "objetivación" de una cultura renovada evangélicamente. Sin embargo, no se le puede considerar jamás un proceso acabado. A la primera "objetivación" se sigue una nueva "internalización" que requiere, a su vez, otra "externalización", en la búsqueda de una segunda "objetivación" renovada, y así sucesivamente. El retomar continuamente esos tres momentos de inculturación como proceso de encarnación del Evangelio en las culturas, la "internalización", la "externalización" y la "objetivación", es una exigencia del carácter histórico y social de la cultura y obedece a su dinamismo interno. La cultura es la obra del hombre, que se forma y se transforma en base a la continua experiencia histórica y vital de los pueblos, que se transmite a través del proceso de tradición generacional. El hombre nace y se desarrolla condicionado por la cultura a la que pertenece, la recibe y la modifica creativamente y la sigue transmitiendo, como afirma Puebla (P 392). Por eso la inculturación constituye una tarea continuada de integrar al cristianismo los auténticos valores culturales y de enraizar el Evangelio en las diferentes culturas; la solicitud inculturadora de la Iglesia debe acompañar el desarrollo cultural de los pueblos, mayormente cuando son desafiados por nuevos valores culturales y por las necesidades de realización de nuevas síntesis vitales (P 393).

La inculturación no constituye una realidad nueva en la historia de la evangelización, como lo prueba la praxis de las comunidades primitivas en el seno de una sociedad pagana. Es con todo una nueva manera de ver la realidad y de responder a ella. No se trata, por tanto, de una nueva metodología, sino más bien de un proceso que se impone desde el carácter trans-cultural del mensaje de Cristo, destinado a todas las culturas, de todos los tiempos, y al mismo tiempo desde la naturaleza cultural del hombre. "Es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadero y plenamente humano si no es mediante la cultura" (GS 53), afirma *Gaudium et Spes*, y Juan Pablo II añade que la cultura es el punto de encuentro entre

el Evangelio y el hombre¹².

La inculturación, exigencia aguda y urgente

En su discurso magisterial sobre la evangelización de la cultura, Juan Pablo II se refería ordinariamente al problema o desafío de la inculturación, desde que lo hizo, quizá por primera vez, hablando a los intelectuales y artistas, en Corea. Pero desde casi un año hacia acá, viene refiriéndose a la inculturación como una exigencia aguda y urgente. Según él, la inculturación es "el signo transparente de lo que la Iglesia es y un instrumento más eficaz para su misión", además de "estimular su continua renovación". Y concluye: "la inculturación es una exigencia... que hoy se ha vuelto particularmente aguda y urgente" (RM 52).

La inculturación aparece, en primera instancia, como una exigencia del carácter transcultural del mensaje del Señor. El misterio de la Encarnación se impone como primer e insoslayable punto de referencia de la teología de la inculturación. Punto de referencia ubicado en el centro de la historia de la salvación, hacia el cual se orienta la esperanza, el símbolo, el testamento antiguo, y del cual brota la realidad, la salvación, la alianza nueva. Pero el misterio del Hijo de Dios hecho hombre apunta hacia dos direcciones: hacia arriba, en la dirección de la Trinidad, y hacia abajo, en la dirección del hombre al cual ha venido a salvar, con el cual se identifica, y a quien revela el significado del mundo y el sentido de la vida. El misterio de la Encarnación ofrece pues el criterio y el camino para la integración al cristianismo de los auténticos valores culturales y la radicación del Evangelio en las culturas. Exigencia que brota del interior del misterio de la Encarnación, la inculturación es igualmente una exigencia de la sacramentalidad de la Iglesia, signo e instrumento de salvación para todos los hombres y todo el hombre, de todas las culturas.

Por otro lado, la inculturación obedece a una exigencia de la propia naturaleza de la cultura, como ya hemos visto. Pero, como bien lo dice el Santo Padre, esa exigencia, de todos los tiempos, se ha hecho hoy "particularmente aguda y urgente". Esa urgencia aguda de inculturación proviene, me parece, de factores coyunturales que actualmente componen el proceso. La exige la nueva evangelización, nueva en su fervor, nueva en sus métodos, nueva en su expresión, como la exige también el primer anuncio, el cual de acuerdo con Pablo VI, debe ser hoy propuesto igualmente a los ya bautizados, a la multitud de personas que teniendo una cierta fe, viven sin embargo al margen de la vida cristiana, y a los intelectuales que sienten la necesidad de un mayor conocimiento de Jesucristo, bajo una luz distinta de la que les fue impartida cuando niños (EN 52). La exige, con no menos fuerza, la crisis cultural de este fin de siglo. El posmodernismo, la secularización, la cultura emergente, la cultura urbano-industrial, las culturas de la muerte, el pluralismo cultural, la descristianización, la ruptura entre Evangelio

12. JUAN PABLO II, *Discurso a los miembros de la Unesco*.

y cultura, la creciente internacionalización de la Iglesia, el problema entre cultura y liturgia, he aquí algunos datos de la situación actual que retan a la inculturación.

Los principios de la inculturación

En *Redemptoris Missio*, Juan Pablo II se refiere a los dos principios que deben pautar el proceso de inculturación: la compatibilidad con el Evangelio y la comunión con la Iglesia universal (RM 54). Ambos actúan como criterios teológicos para la integración del cristianismo en las culturas. Habría que indicar también dos principios que se imponen desde la vertiente socio-cultural del proceso de inculturación. El primero se refiere al protagonismo del pueblo, en el caso, del Pueblo de Dios, de manera que la nueva expresión sea el resultado de una experiencia de fe vivida a nivel comunitario, y moldeada según los cánones de la respectiva cultura. Pero esa labor, subraya Juan Pablo II, a la que los evangelizadores tienen que orientar y estimular, no puede ser producto exclusivo de investigaciones eruditas. A los grupos evangelizados cabe, por tanto, aportar la traducción del mensaje evangélico de acuerdo con sus tradiciones culturales, pues "la inculturación debe envolver al entero Pueblo de Dios", añade textualmente la *Redemptoris Missio*. El segundo principio consiste en la ley de la gradualidad, inspirada en la dinámica cultural y de acuerdo con el grado de evolución de una cultura. Resulta siempre un proceso lento, que, por otra parte, exige madurez y naturalidad, pues, cuando es forzado, suele desencadenar reacciones negativas. Hay que evitar también que prevalezca la llamada ley del péndulo, es decir, el tránsito de una enajenación a una sobrevaloración de la cultura, olvidando, al decir del Santo Padre, que la cultura es obra del hombre, en cuanto tal, espacio de pecado también. En toda su trayectoria, el proceso de inculturación debe atenerse a los imperativos culturales, pero, ante todo, obedecer a las exigencias objetivas de la fe.

NUEVA IMAGEN DE FAMILIA Y NUEVA EVANGELIZACION

Silvio Botero G. *

Cada día se hace más fecunda la literatura sobre la Nueva Evangelización que es analizada en sus múltiples aspectos por los estudiosos. Cuando Puebla pensaba en la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, intuía que la familia como "centro de comunión y de participación" necesitaba una renovación interna...

La IV. Conferencia General del CELAM (Sto. Domingo, 1992) programa un verdadero desafío: "ser capaces de plantear una pastoral familiar adecuada al nuevo modelo cultural de familia que se ha implantado en América Latina".

Esta reflexión pretende trazar algunas pistas sobre la *nueva imagen de familia* que la evangelización de este fin de siglo deberá suscitar en nuestro pueblo latinoamericano. La nueva imagen de familia es una tarea a realizar aunando las diversas fuerzas de la sociedad: la familia, en primer lugar, como *sujeto y objeto de evangelización*; la Iglesia como *sacramento de salvación* que es; la sociedad misma que será la primera beneficiada cuando sus células de base se hayan renovado.

1. LA FAMILIA BAJO EL INFLUJO DEL CAMBIO

Hace unos 20 años David Cooper anunciaba *la muerte de la familia* en uno de sus libros¹. Hoy los futuristas son más modestos en sus previsiones... prefieren hablar más bien de la familia que cambia, que se ajusta a la espiral de la historia. La familia es una institución que se resiente en lo más profundo de su ser con los embates del tiempo(Cf. DP 571).

Estas últimas décadas del siglo XX son particularmente significativas... parecería que todo debe ser sometido a revisión. La crítica es quizá la actitud que

* Doctor en teología y Licenciado en Derecho Canónico. Profesor en la Academia Alfonsiana de Roma. Colombiano

1. D. COOPER, *Death of family*, London, 1971.

está más de moda en nuestro tiempo: *lo viejo se hace tabú, lo nuevo se convierte en ídolo*. La juventud es particularmente entusiasta por la novedad... no teme derrumbar las más venerables tradiciones, socavar las murallas que daban seguridad a la vieja sociedad.

Hay unos cambios que han afectado de modo especial a la familia. Analicemos algunos de ellos.

En primer lugar, observamos el paso de una familia *tipo autoritario* a una familia *tipo democrático*². Es un cambio que no necesita explicación, los hechos hablan. Son sintomáticas las consecuencias que este cambio ha desencadenado; una entre tantas, "la crisis de la figura paterna"³. Una encuesta realizada en una ciudad europea, que podría dar resultados muy similares en nuestro medio ambiente latinoamericano, preguntaba a unos mil jóvenes: *¿en un momento de conflicto a quién suele dirigirse para pedir consejo?*. La tabulación dió estas cifras: 73% a los amigos, 27% a los hermanos (as), 19% a la madre, 10% al sacerdote, 6% a los educadores, y sólo un 3% al padre de familia.

Las cifras, con las limitaciones que puedan tener, las podemos interpretar en un doble sentido: el padre de familia tiene hoy tan poca acogida (3%) a causa del autoritarismo con que se ha identificado la familia patriarcal? O bien, el padre de familia se ha marginado de la dirección del hogar, porque la crisis generacional lo ha obligado a ello, o porque el movimiento feminista de nuestra época lo está eliminando del contexto social?. Asistimos a un período de la historia en que la figura paterna aparece desprestigiada⁴.

El movimiento feminista moderno ha dado alas a la mujer para reivindicar los derechos que el *androcentrismo*⁵ le había desconocido; de otra parte, los jóvenes con su ansia de autonomía reclaman el diálogo, y así han tomado por sorpresa al padre de familia que no estaba preparado para afrontar esta situación de conflicto; encontrándose en esta coyuntura, la actitud más fácil es la del marginamiento.

Un segundo cambio es el paso de un tipo único de familia (la familia patriarcal) a una situación de diversidad de modelos de familia que coexisten con la familia tradicional. Los sociólogos de la familia hablan de 7...8 tipos de familia⁶: familia

-
2. N. GALLI, *La pedagogía familiar hoy*, Barcelona, 1976.
 3. L. MACARIO y S. SARTI, "Mutamento e continuità nei giudizi morali dei giovani italiani", *Orientamenti pedagogici* 25 (1978) 575-593.
 4. J.A. RIOS GONZALEZ. *La paternidad desprestigiada*. AA.VV. *El conflicto generacional y la familia*, Madrid, 1978, 31-44.
 5. M. TH. VAN LUNEN-CHENU y R. GIBELLINI, *Donna e teologia*, Brescia, 1988, 51-58.
 6. A. TOFFLER, *La tercera ola*, Barcelona, 1984; O. THIBAUT, *Inventare la coppia*, Assisi, 1973, 148. (Traduc. del francés).

patriarcal (monógama y numerosa), familia nuclear (padre, madre y pocos hijos), madre soltera, viudo (a) casado de nuevo, divorciados que han vuelto a casarse, "uniones consensuales", familia monoparental, parejas sin hijos,... J. Gafo, pensando en los resultados de la experimentación biogenética moderna, prevé nuevas formas de reproducción humana, lo que hará variar aún más el elenco de tipos de familia⁷. Es un cambio que cuestiona seriamente.

Chocan en este momento dos culturas: una *cultura uniformista* que consagró un modelo único, la familia monógama, numerosa, y una cultura *pluralista* que está emergiendo (Cf. DP 572). El CELAM publicaba hace unos años un estudio sobre *las uniones consensuales*⁸; analiza allí tres tipos de convivencia: la convivencia cultural o matrimonio natural, que es la unión libre sin vínculos civiles ni religiosos, pero con la conciencia de haber creado algo estable; la convivencia ideológica, por razones de tipo racional, filosófico, que podríamos equiparar con las uniones contestatarias de *lo institucional*; y una tercera, la convivencia situacional: rota una primera unión, se crea una segunda sin arreglo a la ley civil o eclesíástica; en alguna forma estos tres tipos de convivencia coinciden con lo que hoy llaman los sociólogos *matrimonios de hecho*⁹.

Este cambio cultural que afecta también a la familia es fruto de la crisis que viven hoy las instituciones... se quisiera hacer *tabula rasa* de los valores tradicionales; matrimonio y familia quedan reducidos a la esfera de *lo privado*; la sociedad está perdiendo la conciencia de que el matrimonio y la familia no pueden quedar al libre arbitrio y capricho del individuo, si no quiere socavar los propios cimientos.

Un tercer fenómeno que se suscita con el cambio es el conflicto entre el viejo *machismo* y el nuevo *movimiento feminista*. Quizás la ira de la mujer, represada por siglos a causa del dominio del varón, hizo que la mujer reaccionara fuertemente, que lograra crear simpatía hacia su movimiento liberacionista y que este se vaya extendiendo cada vez más. Los argumentos que mantuvieron en pie el machismo, creando una *cultura androcéntrica*, hoy no se sostienen más; una biología muy desarrollada, una filosofía nueva, una teología que parte de una exégesis bíblica más crítica, desestabilizan los viejos postulados del machismo.

Si nos dejáramos guiar por la ley del péndulo, el varón podría hacerse la ilusión de que algún día retornará al poder que está perdiendo en este momento...pero no es así; la ley del péndulo conlleva una comprensión estática de la historia, cosa que

7. J. GAFO, "La familia ante las nuevas fronteras de la reproducción humana", en AA.VV., *La fecundación artificial: ciencia y ética*, Madrid, 1978, 77-97.

8. CELAM, *Uniones consensuales. Familias incompletas*, n. 1. Bogotá, 1985.

9. P.P. DONATI, "Le famiglie "di fatto" come realtà e problema sociale", *La famiglia* 139 (1990) 3-20; G. MARAGNOLI, "Il diritto di famiglia in Italia e la famiglia di fatto", *Aggiornamenti sociali* 2(1990) 101-118.

no tiene validez. La historia sigue el movimiento de la espiral que integra los extremos y los lleva en una línea ascendente a cuotas nuevas de humanización.

Con esto queremos decir que *machismo* y *feminismo* como movimientos excluyentes del *otro distinto*, no tiene sentido. La literatura sobre el feminismo se hace cada día más abundante; incluso se hace hoy *teología feminista*¹⁰ que debe ser entendida como denuncia del dominio masculino.

El movimiento pro feminismo o la teología feminista no pueden limitarse a un simple *voltear la tortilla* -como dice un refrán popular-, sino que debe postular una nivelación. La nivelación o igualdad -varón-mujer- no quiere en modo alguno negar la diferencia; diferencia no es desigualdad. Una tal nivelación se logrará mediante la justa comprensión de lo que es la alteridad, la reciprocidad, la comunión o complementariedad de los sexos.

La conciencia de ser persona humana, poseedora de una dignidad, de unos derechos, de unas posibilidades, de una responsabilidad, no es monopolio del varón. Fueron necesarios siglos para que la humanidad despertara y viera en la mujer una persona con igual dignidad, con igual responsabilidad, con una misión histórica. Juan XXIII¹¹ y Juan Pablo II¹², en especial, han puesto de relieve el puesto de la mujer en la sociedad moderna.

Los tres cambios que hemos expuesto brevemente se explican desde el cambio de criterios¹³ que la sociedad se plantea hoy para entender la realidad presente. Me permito señalar algunos de estos criterios: hoy lo múltiple se contrapone a lo único, lo imperfecto a lo perfecto, lo parcial a lo total, lo mudable y accidental a lo absoluto, lo diverso a lo idéntico...

Nuestra cultura occidental tradicionalmente y en forma decidida había optado por lo único, lo absoluto, lo total, lo idéntico, lo inmutable, con notable menoscabo de lo divisible, lo relativo, lo parcial, lo diverso, lo mudable; la oposición se había planteado, prácticamente, en términos de *todo o nada*.

Una posición histórica en estos términos -*todo o nada*- desconocía de plano el sentido dinámico de la historia, lo que es el proceso de la creación, hoy tan puesto de relieve. A la raíz de esta antítesis existía una preferencia por lo perfecto, lo

10. Cf. *Concilium* 1 (1976), 3 (1981), 4 (1980), 6 (1985), 6 (1989), 6 (1991).

11. JUAN XXIII. Carta enc. *Pacem in terris*, 1963, n. 19.

12. JUAN PABLO II. Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* "sobre la dignidad y vocación de la mujer". 1988.

13. A. VALSECCHI, *Nuevos caminos de la ética sexual*, Salamanca, 1976, 73-96; B. HARING, *Pastorale dei divorziati. Una strada senza uscita?*, Bologna, 1990, 29-39.

absoluto, lo indivisible, etc. y un desprecio por sus contrarios. A la base aparece el dualismo, la dicotomía de espíritu-materia; el espíritu es indivisible, la materia es divisible, es múltiple, es imperfecta, y por tanto despreciable.

La cultura emergente busca una síntesis que no es fácil de lograr; antiguamente la oposición se fundó sobre el dualismo; hoy se coloca la oposición en términos de *objetivo - subjetivo*¹⁴.

Es una controversia que está haciendo correr mucha tinta; una polémica que se plantea en términos disyuntivos (objetivo o subjetivo), no en términos conjuntivos (objetivo y subjetivo)¹⁵, como en rigor debe ser.

Una solución de *tipo copulativo* busca integrar los opuestos: ni machismo ni feminismo; varón y mujer han sido *con-vocados* para hacer historia conjuntamente, como un nosotros, perfectamente asociados.

Llamemos la atención sobre la tentación de descartar de un plumazo los diversos tipos de convivencia humana, so pretexto de *todo o nada*. Una posición de este tipo está reñida con el proceso de madurez humana que exige ritmos diversos, que pide tiempo, que abre un compás de espera... a la persona humana que no se hace en un abrir y cerrar los ojos.

2. HACIA UN "NUEVO ESTILO" DE FAMILIA

La palabra *nuevo* puede en cierto ambiente causar un poco de escaramuza... un tiempo fue tabú. El mismo argot popular creó algunos dichos para difundir el tabú de lo nuevo. Fue un tiempo en que vivió de espaldas al futuro porque lo pasado parecía más seguro.

Hoy en cambio *lo nuevo* suscita euforia, es el término de moda. Vaticano II introdujo el vocablo *renovación* 31 veces en sus documentos; es una cifra que nos indica la seria y positiva preocupación del concilio por el cambio. Parecería que el cristiano se había olvidado de que la novedad es nota clave en la revelación bíblica, en el evangelio de Jesús de Nazaret: "cielos nuevos, tierra nueva" (Is 66,22), "buena nueva" (Lc 4,18), "vino nuevo" (Mt 9,18), "háganse nuevas todas

14. J. FUCHS, *Ética cristiana in una società secolarizzata*, Casale Monferrato, 1989, 39-52. Id. *Il Verbo si fa carne. Teologia morale*, Casale Monferrato, 1989, 187-213; J. ROTTER, "Soggettività e oggettività dell'esigenza morale", en A.A.VV., *Fede Cristiana e agire morale* (a.c. di K. Demmer-B. Schuller), Assisi, 1980, 231-246; P. BALESTERO, *Legge e libertà sessuale*, Milano, 1982, 36-50.

15. S. PRIVITERA, *Dall'esperienza alla morale. Il problema "esperienza" in teologia morale*, Palermo, 1985, 23-42.

las cosas" (Ap Is. 43,19), "hombre nuevo" (Col 3,10), "nueva creatura" (II Cor 5, 17), "vivan una vida nueva" (Rm 6,4).

Los textos bíblicos que nos hablan de novedad son numerosos. Una visión positiva de lo *nuevo* provoca un cambio de 180 grados: ya no es el pasado a servir de guía, es el futuro quien se anticipa como orientación del presente.

La apertura en forma positiva hacia *lo nuevo* hace que el hombre descubra su vocación de *caminante*. La tradición había hecho que el hombre se cruzara de brazos, mirando y saboreando un pasado con actitud *lezeferista*; hoy en cambio el hombre se hace agente de historia, quiere que lo nuevo sea una realidad de cada momento y así se hace señor de la historia.

El entusiasmo por lo nuevo, la búsqueda de renovación, no es simplemente una moda de momento; es una exigencia del dinamismo de la historia salvífica. Desde siempre Dios ha tenido un proyecto de salvación del hombre, no en forma aislada, sino en comunidad. La primera comunidad y "la célula primera y vital de toda comunidad" (FC 42) es precisamente la pareja-familia humana.

La familia es el elemento querido por Dios para llevar a cabo su designio de salvación. Dentro del dinamismo salvífico de la historia la familia va revelando su identidad, su vocación y su misión. "Familia, sé lo que eres", escribe Juan Pablo II en su Exhortación Apostólica sobre la familia cristiana en el mundo actual¹⁶.

El proceso evolutivo de la familia en esta mitad de siglo (1950-1992) se revela particularmente novedoso; en el arco de estos casi cincuenta años la evolución de la familia ha sido más revolucionaria que en los 19 siglos anteriores.

La novedad de la familia moderna no reside tanto en la crisis de generaciones, o en la crisis de la figura paterna, o en la aparición del movimiento feminista; la novedad es algo eminentemente positivo, es algo radical; es fundamentalmente un quehacer de la pareja y de la familia, una tarea a realizar con la conciencia de ser *sujeto activo de cambio*, agente de historia.

Qué queremos decir con el subtítulo *Hacia un nuevo estilo de familia?*. Nuestro propósito es destacar tres perspectivas que deberán animar la tarea creativa de este nuevo estilo. Los signos de tipo negativo que hemos analizado anteriormente nos sugieren la insuficiencia de un modelo viejo que no responde más a las exigencias modernas; nos revelan la insatisfacción social ante los aires nuevos que se respiran. Estas tres perspectivas que tomamos de la misma *Familiaris consortio* apuntan a ofrecer una visión de familia que satisfaga y que colme las aspiraciones del mundo moderno.

16. JUAN PABLO II. Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*. Sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual. 22 de Nov. 1981, n. 17.

Una familia "nueva" deberá ser fundamentalmente "una comunidad de amor"

Los más recientes documentos del Magisterio eclesiástico (*Gaudium et Spes* nn. 48, 49, 50, 51), *Humanae Vitae* (nn. 2, 7, 9, 10, 11, 21, 25), *Familiaris consortio* (1, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 19,...), dan un puesto destacado al amor humano como base *sine qua non* de la comunidad conyugal y familiar. No aludo a tantos otros documentos por razón de espacio...

Juan Pablo II en FC (n. 19) alude a "una comunión nueva de amor", imagen de la unión singular de Cristo en su Iglesia. El lector de estas páginas puede con derecho preguntarse: ¿es que el amor no entraba en la categoría tradicional de *contrato matrimonial*? Así se expresaba el antiguo Código de Derecho Canónico.

Lastimosamente el amor humano fue un desconocido para el derecho; la misma sociedad, tratándose del matrimonio, lo consideraba fuera de lugar: podían amarse los amantes, pero no los esposos. En el siglo XII una novela de la época hacía decir a un caballero: "tengo una esposa muy bella a la que quiero con toda mi mente y con todo el afecto de marido; pero como sé que entre esposos no puede haber amor..."¹⁷. Las costumbres medievales concebían un matrimonio sin amor, el matrimonio no exigía que hubiera amor recíproco.

Una larga polémica se enfrascó sobre la distinción de *eros* y *ágape*; al primero se lo miraba con cierto recelo por llevar una connotación de sensualidad, de placer, de fondo humano; el *ágape* en cambio era considerado como un amor espiritual a lo divino¹⁸. Sólo con Vaticano II se logra la síntesis: lo humano se hace con lo divino y lo carnal, rectamente entendido. *Gaudium et Spes* alude al *amor humano* repetidas veces.

El amor humano es una bella síntesis del *eros* y del *ágape*; engloba en una sola expresión los tres ingredientes del amor humano, como son la pasión, el afecto, el compromiso¹⁹; hace la circularidad de un doble movimiento: el *eros* o amor carnal deberá aquilatarse, espiritualizarse, yendo al encuentro del *ágape* que es amor oblativo, amor desinteresado; pero este, a su vez, para que sea amor humano deberá ir al encuentro del *eros*, deberá expresarse mediante la donación recíproca de toda persona a través del lenguaje sexual que es el lenguaje del amor entre los esposos.

17. Frase citada por P. ABELLAN en su obra *El fin y la significación sacramental del matrimonio*, Granada, 1939, 193.

18. A. NYGREN, *Eros e Agape*, Bologna, 1971.

19. R.J. STERNBERG. "La triangolazione dell'amore", en AA.VV., *La psicologia dell'amore*, Milano, 1990. (Traduc. del inglés).

Los esposos, como sabios ingenieros, deberán construir el puente que los lleva al encuentro para darse el abrazo que los funde en un *nosotros* sin dejar de ser varón-mujer. Cada uno desde la orilla de su originalidad va al encuentro del otro con su bagaje propio de atributos y de limitaciones, haciendo un camino que cubre varias etapas: desde la etapa del enamoramiento a la elección del otro (a); de la elección *-te quiero como compañero (a)* pasarán al compromiso con él (ella) diciéndose *quiero vivir para ti*; y del compromiso de ser y vivir para el otro caminarán hacia el proyecto común de vida: *te elijo y me comprometo contigo para crear un nosotros*; finalmente, cuando se trata de una pareja de creyentes, la última etapa será abrir un espacio dentro de su vida para dar cabida al proyecto de Dios sobre la pareja humana²⁰. Dios como Comunidad de amor y de vida creó al hombre a su imagen, varón y mujer los creó con la tarea de llegar a ser *una sola carne*; de aquí que la pareja deba ser fiel reflejo de la Comunidad Trinitaria.

Se comprende por qué el amor humano es un misterio bello y complejo, creciente y creativo, cuya nota principal es ser donación; alguien lo definió como un "darse el uno al otro para darse juntos"; darse con toda generosidad, acogerse con apertura sincera y plena al otro, vivir la comunión de amor como el resultado de la donación y acogida recíprocas, esto es la pareja-familia.

Pablo VI en su carta encíclica *Humanae Vitae* (1968) señala como características del amor conyugal que sea humano, total, fiel, fecundo; desde luego que no se trata de un elenco exhaustivo; podemos con el himno que hace S. Pablo al amor, indicar otras características:

el amor es paciente, es servicial; no es envidioso, no es jactancioso, no se engríe; el amor es honesto, no busca su propio interés, no se irrita; no tiene en cuenta el mal, no se alegra de la injusticia y sí se alegra con la verdad; el amor todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta (I Cor 13, 4-8).

Nuestra sociedad moderna, dominada por el machismo, difícilmente entenderá lo que es el amor que perdona, el amor misericordioso.

Valga como ilustración de un amor que perdona la siguiente anécdota vivida en nuestro continente latinoamericano, que cuenta un sacerdote.

Un día para hacer una promoción de alcohólicos anónimos, invité a tres parejas que trabajaban en este apostolado; una de estas parejas llegó a tiempo a la reunión y mientras llegaban los demás para hacer la conversación le hice esta pregunta al esposo: cómo entraste a este movimiento?. Evidentemente al hacer esta pregunta estaba suponiendo que el del problema del alcohol era él. Me contestó: Padre al poco tiempo de casarnos descubrí que a mi esposa

20. G. MURARO, "Le dinamiche dell'amore", *La Famiglia* 120 (1986) 17-30

le gustaba "el trago" porque gran parte de lo que le daba para el gasto lo destinaba para botellas, y esto no me parecía bien, pero no le dí gran importancia. La alarma llegó cuando la encontré por primera vez totalmente borracha. Reconozco que mi primera reacción fue equivocada del todo, pues yo estaba lejos de entender que aquello era una enfermedad. Mi alarma creció hasta la desesperación cuando por el mismo alcohol mi mujer empezó a pasar las noches fuera de casa y la tenía que recoger de otras casas totalmente trastornada. Por mi educación machista y por los consejos de mis familiares y sus familiares, la decisión tomada y totalmente justificada era dejarla, abandonarla. Para mayor tranquilidad de mi conciencia fui a comunicarle esta decisión al sacerdote que asistió a nuestro matrimonio. El Padre comprendió mi problema y estuvo de acuerdo con mi decisión, pero al final, ya para despedirme, me dijo: y quién la va a salvar?. Esta pregunta me hizo reaccionar y me propuse no abandonarla y salvarla a como diera lugar, pues sentía que a pesar de todo la seguía queriendo. Viví con esta esperanza de salvarla durante diez y siete años. Nadie sabe ni se imagina los sufrimientos y la humillación que tuve que pasar; como ahora nadie se puede imaginar lo felices que somos pues nuestra esperanza triunfó, mi mujer resucitó, se está curando, y por eso estoy aquí acompañándola.

Quien tenga noticias de Oseas comprobará que en la anécdota se repite la historia del profeta del Antiguo Testamento: una acción simbólica del amor fiel de Yavé a su pueblo y de la infidelidad de Israel a su Dios. El profeta por orden de Yavé debió ir a buscar a su mujer infiel, tratar de convencerla de volver al primer amor, aceptarla, redimirla. Un ejemplo que para nuestro siglo parece inconcebible, ridículo para un hombre; no obstante, el profeta supo expresar el amor misericorsioso de Yavé, como supo también el protagonista de la anécdota vivir la experiencia de redención de su esposa.

Esto deberá ser la pareja-familia humana: experiencia de amor oblativo, de amor misericordioso, de amor fiel, de amor creciente que les haga decirse como eternos enamorados: hoy te quiero más que ayer pero menos que mañana.

Cuando decimos que *la familia debe ser comunidad de amor* pensamos en el texto de la *Gaudium et Spes* que alude a los esposos y padres de familia como "*cooperadores del amor de Dios Creador y como sus intérpretes*" (n. 50). El Concilio no explica el alcance de estos dos términos, cooperar e interpretar, pero intentemos hacerlo.

Dios ha querido necesitar del hombre y de la mujer para revelarse a la comunidad humana a través de ellos; para el pueblo hebreo era un pista pedagógica para el comportamiento dentro de la comunidad la manera como Yavé trataba a su pueblo; la alianza de amor que Yavé realiza con su pueblo elegido, la manera como lo protege, lo conduce por el desierto, lo educa... hizo entender a los israelitas que así deberían comportarse como pueblo de hermanos; pero fundamentalmente

comprendieron que la pareja-familia es la primera experiencia, la primera escuela de amor, de entrega, de servicio, porque Yavé quiso manifestarse mediante el símbolo de una alianza nupcial.

Los esposos y padres de familia cooperan con Dios en la tarea de revelar el amor en el mundo y entre los hombres; son como *lugartenientes* de Dios, hacen sus veces, particularmente dentro del hogar; creados a imagen de Dios-Amor no pueden menos que reflejar lo que son, Juan Pablo II en su carta encíclica *Redemptor Hominis* (n. 10) dice así: "el hombre no puede vivir sin amar; su vida no tendría sentido; él mismo no se comprendería, si alguien no le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo participa..."

Interpretar el amor, traducir el amor alude a la pedagogía para comunicarlo; los esposos entre sí y ellos como padres sabrán traducir el amor de Dios que es polifacético. *Puebla* nos habla de los cuatro rostros del amor humano: es un amor conyugal, es un amor paternal-maternal, es un amor filial, es un amor fraternal (n. 583). Dios se nos ha revelado precisamente como esposo, padre y madre, como hijo, como hermano. Dios ha querido amar a los hombres con un corazón de carne, ha querido expresar este amor con gestos humanos, a través de un cuerpo humano. El esposo sabrá que Dios lo ama mediante el afecto y la ternura de su esposa, y esta experimentará el amor divino para con ella a través de la protección amorosa que le ofrece su esposo; los hijos comprenderán que existe un Dios-Amor que es providente, que cuida de sus criaturas porque encuentran en sus padres la prueba más efectiva de este amor; los hermanos y parientes también disfrutarán de una sabia traducción del amor de Dios para con todos mediante los rasgos del amor que es difusivo.

Una familia "nueva" deberá ser comunidad al servicio de la vida

Tradicionalmente se subrayó en la teología católica el aspecto procreativo del matrimonio; así lo establecía el viejo texto de Derecho Canónico que reflejaba la postura agustiniana. Desde esta perspectiva se comprende incluso el por qué del nombre *matrimonio* dado a la institución conyugal. S. Agustín no lograba entender en qué sentido la mujer era una *ayuda* (Gn 2, 18) para el hombre; encontró que la única razón era la de ayudar al hombre en la tarea de la procreación: de este modo la mujer se convierte en *madre* y de aquí viene el término *matrimonio* (Contra Faust. 19,26. PL. 42, 385).

Los latinos en la antigüedad conocieron otros vocablos para designar la realidad matrimonial: *conjunctio*, *consortium*, *connubium*, *coniugium*²¹.

Los relatos bíblicos nos enseñan una doble vertiente en relación a la misión de la pareja humana: Gn 2, 18-24, el texto más antiguo, subraya la unidad de la

21. J. HUBER, "Coniunctio, communio, consortium. Observaciones ad terminologiam notionis matrimonii", *Periodica de re morali* 75 (1986) 394-408.

pareja, "serán los dos una sola carne"; Gn 1, 26-28, un texto más reciente (s. VI a.C.), establece que procreen y dominen la tierra".

Uno de los exegetas modernos²², comentando el texto sacerdotal (Gn 1, 26-28) explica el contexto histórico en que se concibió este relato: Israel fue llevado cautivo a Babilonia; en esta situación de esclavitud el pueblo disminuyó notablemente en número, perdió la ilusión de colaborar a la realización de la promesa del crecimiento numérico...Es tan natural que en una coyuntura inhumana no se encuentre motivación suficiente para dar la vida a otros seres!!. Cuando Israel regresa a Palestina como pueblo liberado, entonces el profeta Jeremías les recuerda la promesa y los anima a retomar con ilusión su cumplimiento: "edificad casas y habitadlas; plantad huertos y comed sus frutos; tomad mujeres y engendrad hijos..." (29, 5-6; 33, 22 y 42, 2).

Es interesante observar como en nuestro tiempo se repiten ciertos hechos motivados por circunstancias similares...Recientemente la prensa europea comenta los bajos índices de natalidad en el mundo, y señala a Italia como la nación del índice más bajo en todo el mundo. Los diarios publican estadísticas que son fiables; llaman la atención aquellas que hacen referencia a las razones de estos índices bajos: 32% desean asegurar a los hijos que nacieran un futuro mejor; 21% manifiestan miedo a los sacrificios que tendrán que afrontar; 19% tienen temor al futuro; 16% revelan el egoísmo de la pareja o del individuo; 6% por causa de la falta de valores humanos y un 6% el escaso interés por los hijos.

Estas cifras revelan el pensamiento del primer mundo. Qué pensar del tercer mundo?. Los padres de familia en una cultura de tipo patriarcal pensaban en los hijos como en un apoyo de su ancianidad; en el ambiente presente, los padres de familia piensan en el futuro de los hijos. Este cambio de perspectiva explica en buena parte el conflicto moderno ante la natalidad; los problemas de pobreza, de desnutrición, de salud, de inseguridad social, de falta de fuentes de trabajo, de centros de educación, la visión de un futuro incierto, oscuro... hacen vacilar en el momento de hacer una opción por la vida.

De otra parte, estamos frente a un cambio de mentalidad en relación a la natalidad: se eclipsa una mentalidad procreacionista (biologicista) que prevaleció en la tradición eclesial; la paternidad-maternidad no fue tanto una opción libre de los esposos cuanto un destino; la procreación como fin del matrimonio deja de ser fin primario para dar paso al amor conyugal, a la unidad de la pareja como fin inicial.

No debe ser la capacidad biológica de procrear la que determine la vocación a la paternidad-maternidad, cuanto el amor humano que es unitivo y procreativo (GS 51, HV 12, FC 32). Será la existencia o no existencia del amor conyugal lo

22. A. MATTIOLI, *Le realtà sessuali nella Bibbia. Storia e dottrina*, Casale Monferrato, 1987, 123-124.

que inspire a los esposos abrirse o cerrarse al don de la vida. Se aman de verdad?. Entonces querrán manifestar a la comunidad humana este amor total, fiel y fecundo a través del don de los hijos, exceptuando casos límites, casos conflictivos en que el mismo amor los invitará a una paternidad responsable (GS 51).

Se comprende igualmente que, no existiendo amor verdadero, o estando este amenazado por la infidelidad, la irresponsabilidad, etc., unos esposos se abstengan de invitar al banquete de la vida a otros... Cuando la comunidad de amor amenaza ruina, qué sentido tiene una relación conyugal como fuente de unión, como fuente de vida, si no es para reconciliarse, como sugiere S. Alfonso M. de Ligorio, Patrono de los Moralistas.

En el contexto social actual de independencia de las estructuras socio-económicas, culturales, la pareja humana no es autónoma; depende en tantas cosas de la coyuntura histórica que vive un determinado país. Esto hace que no sea sólo la pareja la llamada a asumir toda la responsabilidad frente al problema de la vida humana; es también la comunidad humana (civil y eclesiástica) responsable y no en pequeña medida de esta situación de miedo al futuro.

En el contexto latinoamericano, cuando los gobiernos colocan en los primeros renglones de importancia, a la hora de hacer la distribución del presupuesto del país, la carrera armamentista, el desarrollo material, el renglón burocrático, están cometiendo una grave injusticia contra el pueblo; cuando la salud, la educación, el servicio social quedan relegados a un tercer o cuarto renglón están bloqueando con esta actitud el camino a la vida, derecho fundamental de la persona humana, el derecho de las personas a procrear. Las estructuras políticas y económicas son en muy buena parte responsables de la actitud temerosa del pueblo frente a la vida humana. Añádase a todo esto el grave problema de la *deuda externa*. Pagar la deuda externa cuesta la vida de miles de personas cada día; sólo para cancelar gradualmente los intereses del capital debido hay que interrumpir los programas de vivienda, los auxilios de nutrición y de salud, la construcción de escuelas y hospitales, suspender los planes de desarrollo del país, etc. Cabe preguntarse: es justo que la persona humana quede supeditada al pago de una deuda?

Después de plantear la situación histórica que vivimos en nuestro continente, salta a la vista una doble toma de posición para remediar esta coyuntura: de una parte, es necesario crear estructuras políticas y socio-económicas que favorezcan un clima propicio para que las parejas puedan hacer una opción feliz por la vida. A esto alude expresamente la Carta de Derechos de la Familia que la Santa Sede publicó²³. La ONU prepara un texto de derecho de la familia, con ocasión de la celebración del 1994, Año Internacional de la Familia.

23. Carta de los Derechos de la familia presentada por la Santa Sede a todas las personas, instituciones y autoridades interesadas en la misión de la familia, en el mundo contemporáneo. 22 de Octubre de 1983. art. 9, 10, 11, 12.

De otra parte, se hace necesaria una educación para el amor a fin que las parejas descubran la dimensión de la comunidad de amor hacia la vida. Educar para el amor como fuente de unión y de vida es hoy una tarea prioritaria; es educar para que la persona humana esté abierta a las exigencias del amor auténtico; es educar para crear el genuino sentido de la intersubjetividad, para ayudar a comprender que el amor dice donación y acogida del otro en reciprocidad que desemboca creando la comunión. Donación y acogida están aludiendo a un donarse totalmente como persona y acoger al otro (a) como persona humana con todas sus potencialidades, particularmente con la potencialidad de llegar a ser padre o madre.

La visión teológica moderna de la familia como imagen y reflejo de la Trinidad, Comunidad de amor y de vida, juega un papel fundamental en esta educación al amor unitivo y fecundo de la pareja humana. Juan Pablo II decía en la fiesta de la Sagrada Familia (30 Dic. 1988) que "no hay en este mundo otra imagen más perfecta, más completa de lo que es Dios que la familia: unidad, comunión. No hay otra realidad humana que corresponda mejor a este misterio divino".

Los términos *donación-acogida-comunión* que hemos destacado repetidas veces, son alusión explícita a la Trinidad divina. *El Padre es Donación, el Hijo es Acogida, el Espíritu Santo es la Comunión del Padre y del Hijo, es el Encuentro de la Donación y de la Acogida*. Desde esta perspectiva el hijo no es un accidente biológico, sino la expresión del amor del padre y de la madre que se manifiesta en la carne de un tercero; es la unión del padre y de la madre en el hijo. Un hijo donde se encuentre está haciendo referencia a la unión de sus padres, aun en la posibilidad de que aquellos padres ya no vivan o se hayan separado.

Se suele explicar la naturaleza del amor como el deseo de que el otro viva: te amo, quiere decir, quiero que vivas y que vivas siempre. El amor entre los esposos tendrá como traducción lógica esta: queremos vivir como un *nosotros*, un nosotros tan real y tan concreto que se ha hecho carne en el hijo. Por esta razón, educar para el amor auténtico es educar para el don de la vida.

La familia "nueva" deberá ser comunidad de servicio

A. Toffler en su obra *La tercera ola*²⁴ alude a la familia de la era industrial caracterizada por la promoción de servicios. En el momento presente la familia aparece reducida al campo de la vida privada de los individuos, lo que ha ocasionado serios daños a la comunidad conyugal y familiar. La familia fue por siglos no sólo el grupo más importante en la sociedad, sino que engendró también los principales modelos de ser y de hacer en la sociedad, tanto en el plano de las estructuras como en el plano de los valores; la sociedad tenía solamente valores de suplenia. Hoy en cambio, la familia se ve despojada de la función educativa,

24. A. TOFFLER, *La tercera ola*, Barcelona, 1984. (Traduc. del inglés).

deportiva, laboral, etc. porque el estado las asume²⁵; pierde así la capacidad de proyección social, pierde el derecho a los cauces necesarios para realizar su vocación.

La familia no es un ámbito privado de la persona humana; la familia, como lo repite tantas veces Juan Pablo II, es "la célula primera y vital de la sociedad" (FC 42), es "la primera y fundamental escuela de sociabilidad" (FC 37), es el lugar natural y el instrumento más eficaz de humanización y personalización" (FC 43), es "la escuela del más rico humanismo" (FC 21). Todo esto quiere decir que la familia tiene una dimensión pública innegable.

Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio* señalaba las cuatro grandes tareas o misiones de la familia: formación de una comunidad de personas, ser un servicio a la vida, participación en el desarrollo de la sociedad y participación en la vida y misión de la Iglesia (Cf. FC 17). Esta postura del Papa en forma tan explícita está iluminando la vocación de la familia; está llamando la atención sobre el ser y el quehacer de la familia está urgiendo el reconocimiento de la dimensión social, pública, de la familia; la familia tiene una responsabilidad de trascendencia en la sociedad.

El documento preparatorio para la IV. Asamblea Gral. del CELAM (Sto. Domingo, 1992), refiriéndose a la familia, propone un verdadero desafío: "ser capaces de plantear una pastoral familiar adecuada al nuevo modelo cultural de familia que se ha implantado en América Latina"²⁶. La expresión *nuevo modelo cultural de familia* debemos entenderlo como un modelo diversificado, como anotamos anteriormente.

Queriendo hacer frente a la situación social presente y pensando en la misión de la familia, podemos sintetizarla con M. Vidal, en dos palabras: *personalización y socialización*²⁷. Puebla anteriormente había aludido a esta misión señalando la familia como "centro de comunión y de participación"²⁸ (nn. 569, 588, 211, 219). *Comunión y participación, personalización y socialización* caminan en la misma dirección: hacer de la familia una comunidad de personas abierta a la gran comunidad humana, civil o eclesial. A partir de este proyecto eminentemente

-
25. P. DE SANDRE, "Famiglia e società", en AA.VV., *I giovani e la famiglia*, Roma, 1966, pp. 145-173.
 26. CELAM, *Primera aproximación a la realidad del continente latinoamericano. Comisión de estudios de la realidad*, Abril/1989, n. 31.
 27. M. VIDAL, *Familia y valores éticos*, Madrid, 1986, 16-20. Id. "Perspectivas éticas de la familia hoy", *Comunio* (español) 8 (1986) 567-576.
 28. J.S. BOTERO, "Comunión y participación: presupuestos para una nueva imagen de familia", *Studia Moralia* 27 (1989) 159-178.

comunitario y social la familia volverá a recobrar su *protagonismo social* comenzando por la transformación del mismo núcleo familiar.

El slogan de Puebla *comunión y participación* está aludiendo al ser y quehacer de la familia; esta es imagen de la comunión interpersonal de la Trinidad divina y tiene como cometido hacer que la humanidad participe en la comunión trinitaria; en otros términos, la familia está llamada a ser fiel reflejo de esta comunidad de personas y a reproducir las relaciones interpersonales de la Trinidad, lo que constituye ya un servicio a la personalización de los mismos cónyuges y de sus hijos. Y como comunidad abierta proyectará su dinamismo sobre la humanidad creando en todos los hombres un sentido de familia; la comunidad humana podrá descubrir, gracias al protagonismo social de la familia, que también ella está llamada a realizar en sí la imagen de un Dios Trino, Comunidad de amor y de vida²⁹.

Los cuatro rostros del amor humano de que habla Puebla (n. 583), conyugalidad, paternidad-maternidad, filiación, fraternidad, se prolongan en la gran comunidad humana; Th. Lidz traduce estos rostros en términos de dimensión personal cuando dice que

*la familia es el primer sistema social que conoce el niño y dentro del cual se desarrolla; en ella ha de conseguir el familiarizarse con los papeles básicos tal como existen en la sociedad en que vive, es decir, los papeles del padre e hijo, de muchacho y muchacha, de hombre y mujer, de marido y esposa...*³⁰.

El niño se socializa y madura mentalmente a medida que juega los papeles de los demás (padres, hermanos mayores, compañeros, héroe infantiles, etc.) y adopta sus actitudes.

A la familia corresponde la educación del niño en unos determinados valores humanos como son el control-filtro de las influencias psicosociales, el sentido del otro como diferente e integrante de mí mismo, el sentido de superación y fortaleza para hacer frente a un mundo cambiante, el sentido del equilibrio hacia adentro y hacia afuera (derechos y deberes), el sentido de la coherencia y del crecimiento constante.

Si la era industrial, dice A. Toffler, dispersó a los miembros de la familia por razones de trabajo, de educación, de deporte, etc. esta nueva era post-industrial-la era del *computer*- los reunirá de nuevo en casa; no será una situación fácil al comienzo, acostumbrados como estamos a la dispersión desde la mañana a la tarde. Intuimos que la familia de esta era post-industrial necesitará ser re-educada para vivir este nuevo clima.

29. L. BOFF, *Trinidad e società*, Assisi, 1987. Id., *Trinità: la migliore comunità*, Assisi, 1980.

30. TH. LIDZ, *La Persona*, Barcelona, 1980, 91.

Qué quiere decir que la familia *nueva* debe ser una comunidad de servicio?. Juan Pablo II entiende esta misión de la familia como comunidad al servicio del hombre "mediante el cotidiano empeño en promover una auténtica comunidad de personas, fundada y alimentada por la comunión interior de amor" (FC 64). Esta afirmación está poniendo en claro la centralidad del amor dentro de la familia. Dostoevskij decía que "padre no es el que te engendra, no es el que te nutre; padre es el que te ama"³¹.

La centralidad del amor dentro de la familia es el primer servicio a prestar a la comunidad humana. Desde el momento en que se comenzó a afirmar que la familia es comunidad de amor y de vida, la familia deja de ser primariamente un servicio a la reproducción y pasa a convertirse en la escuela fundamental del amor humano; de ahí que la estructura de autoridad se eclipse un tanto, que la pedagogía de "derechos-deberes" pase a segundo plano, y en cambio tome la primacía un modelo familiar *democrático*³². Este clima democrático con que se perfila la familia de la era post-industrial, debe tener como característica crear un clima de diálogo, insertar en una comunidad de amor, disminuir y resolver los conflictos de hogar, preparar para la autonomía y la responsabilidad.

El protagonismo social de la familia no será ya de tipo *cuantitativo* -familia numerosa- sino de tipo *cualitativo*; la centralidad del amor hará que la familia genere un dinamismo nuevo: de gratitud en el donarse, de gratitud en la acogida, de solidaridad en la comunión. Vaticano II en su Decreto sobre el apostolado de los laicos (n.11) alude expresamente a los padres de familia como "los primeros educadores..." y en la Declaración sobre la educación cristiana (n. 3) señala la familia como "la primera experiencia de una saludable sociedad humana..."

Decir que la familia es *la primera experiencia saludable de sociedad* es reconocer la comunidad familiar como punto clave de unidad de base, como el lugar privilegiado para el crecimiento de la humanidad, como el centro insustituible para la formación de una persona creativa; cuanto más se desarrolla la socialización de los niños en los primeros años de su vida, tanto más se asegura el clima de solidaridad de la futura sociedad. Quien en la familia no conoció las relaciones sanas con padres y hermanos (heteronomía, socionomía...³³), difícilmente aprenderá a comportarse en sociedad como adulto en un contexto de autonomía intersubjetiva, o interpersonal (Cf. DP 241-242).

31. F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Milano, 1963.

32. N. GALLI, *La pedagogía familiar hoy*, 39.

33. N. J. BULL, *La educación moral*, Stella (Navarra), 1976.

3. ¿COMO REALIZAR ESTE TRIPLE OBJETIVO?

Esperamos que Santo Domingo (IV. Conferencia General del CELAM) sea de verdad un desafío para que la familia sea *centro de comunión y de participación*, sea *dinamismo de personalización de socialización* en vista a la *nueva evangelización*, y así la familia realice con perfección el triple cometido que hemos destacado.

¿Podrá parecer ilusorio que la familia llegue a realizar cometidos tan audaces?. Iglesia y Estado se muestran seriamente preocupados por la suerte futura de la familia. Algunos hechos entre muchos otros manifiestan este interés: las publicaciones a nivel de libros, de revistas, la creación de centros de estudio sobre la familia, la elaboración de códigos civiles de la familia, 1994 el Año internacional de la familia, etc.

La Santa Sede en 1983 dió a conocer la Carta de derechos de la familia³⁴ propuestos en doce artículos; en este momento la ONU prepara una declaración de derechos de la familia³⁵. Son intentos muy válidos de devolver a la familia su protagonismo social. Pero comprendemos que una declaración no obrará mágicamente el cambio si no se desencadena un dinamismo que haga posible que la familia sea de verdad protagonista en el mundo presente.

Se hace necesario educar la familia, capacitarla para que sea sujeto activo de transformación hacia el interior de ella misma y hacia el exterior como proyección sobre la comunidad humana.

Proponemos tres elementos de educación de la familia que le ayudarán a ubicarse dentro del contexto de la cultura emergente y que la harán sujeto activo de *nueva evangelización*. Se trata de una triple toma de conciencia.

Una toma de conciencia del "ser persona en relación"

La filosofía tradicional definía el ser humano como un ser independiente en sí mismo; y así alguna vez se destacó la dimensión social del hombre, fue en razón de su precariedad,...de la necesidad del otro; la definición de Aristóteles que hemos conocido subrayaba la condición de ser racional; de ahí que se abonara tanto el dominio de la razón con menoscabo de los sentimientos...Una falsa concepción de la mujer como *varón frustrado* dió la prioridad al varón sobre la mujer y sobre la familia.

34. Carta de los derechos de la familia. Presentada por la Santa Sede a todas la personas, instituciones y autoridades interesadas en la misión de la familia en el mundo contemporáneo. 22 de Octubre de 1983.

35. Talking points by the coordinator for the International Year of the family. Veina, 9 September 1991.

Sobre una estructura de dominio no puede la familia convertirse en *centro de comunión y participación*. Una vez más la centralidad del amor se hace sentir: "la ley del amor conyugal será comunión y participación, no dominio", enseña Puebla (n. 582); "en una estructura de dominio -dice F.Chirpaz- es imposible el encuentro"³⁶.

Precisamente *encuentro* es la palabra que nos servirá para definir modernamente al ser humano; encontrarse con el otro es algo constitutivo de la persona humana. Ya el Génesis (2, 20-24) nos presenta al primer hombre experimentando la angustia de la soledad; entre los animales no encontró uno que se le asemejara y por esta razón se sintió solo; Yavé acude enseguida a remediar esta situación y le ofrece una compañera que ha formado de una costilla del hombre; entonces Adán lanza su primer grito de júbilo al encontrarse con una criatura semejante a él: "esta vez sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos".

Cuando hablamos de encuentro se podría entender de un roce a flor de piel de dos objetos... No es así el encuentro entre dos personas, en nuestro caso, varón y mujer. Génesis entiende el encuentro como un "llegar a ser una sola carne" (2, 24). Es una *nueva creación*, es la creación de un *nosotros conyugal*.

Esta "nueva creación" es posible por cuanto el ser humano se descubre como apertura al otro, como disponibilidad para el encuentro; esto es lo que hace posible que siendo el encuentro una donación y acogida recíprocas lleguen a la comunión, al "una sola carne", al "nosotros conyugal".

Todo esto es posible porque el ser humano dice *relación al otro, él mismo es relación*. El ser humano, mirándose en los ojos del otro se conoce a sí mismo; entrando en el misterio del otro se comprende a sí mismo como distinto del otro, pero a la vez como complementario del otro; esto lo llevará a definirse como *un ser para el otro*, y su realización personal y comunitaria será una realidad en cuanto desarrolle su vocación de ser para el otro.

El hombre y la mujer de nuestro tiempo deberán tomar conciencia de este ser el uno para el otro, de esta condición de reciprocidad; la reciprocidad es como una llamada/respuesta en orden al encuentro, en vista a la complementariedad que los hará ser el hombre pleno, el ser integral.

Un aspecto de esta *toma de conciencia de ser en relación* es el conocimiento personal, y recíproco; el conocimiento que el hombre tiene de la mujer ha sido muchas veces una visión reductiva: la mujer en orden a la procreación, en orden al placer sexual, para cierto tipo de trabajo... Esta visión reductiva de la mujer, que es a la vez fuente de una relación meramente funcional, ha dado origen a una

36. F. CHIRPAZ, "Le rencontre de l'autre", *Lumière et vie* 106 (1970) 50.

catalogación de atributos masculinos y femeninos en clave de discriminación, con una clara orientación a mantener el dominio machista; de otra parte, la visión que la mujer tenía del hombre estaba centrada en *el mito del señor* (como dominador) creando así una conciencia de inferioridad y de complejo.

Una nueva conciencia en clave de reciprocidad deberá hacer superar toda visión reductiva, toda estructura que contribuya a mantener situaciones de superioridad/inferioridad, todo tipo de relación funcional; una nueva conciencia deberá ayudar a descubrir lo que es una relación auténticamente interpersonal, lo que exige la dignidad de la persona humana, sus derechos, sus posibilidades, su capacidad de responsabilidad. La mujer es también obra de Dios, es su imagen; Dios la creó a partir del hombre y se la presentó al hombre como su compañera, como *su aliado*, su otro yo.

Esta nueva conciencia es tarea a realizar entre los jóvenes de hoy; el joven varón por educación familiar, escolar y social ha asimilado el machismo del ambiente, de la generación adulta que le inculcó el modelo del *dominador*; cuando el varón moderno ve que se derrumba el pedestal de su imagen de dominador, puede suceder que con la imagen se desmorone también su personalidad y entre en crisis. Si el hombre es *señor*, la mujer es *señora*.

Igualmente la joven deberá despertar a una nueva conciencia, deberá comprender su vocación de mujer³⁷, su dignidad de persona humana. La literatura moderna sobre la mujer, sobre el feminismo, se hace cada día más abundante. Un peligro se entrevé: siguiendo la lógica de la ley del péndulo (que hoy no tiene validez pero que aún subsiste...) puede suceder que la mujer quiera vengar la dominación que soportó por siglos y convirtamos la historia en un alternar varón-mujer el puesto de dominador/sometido.

La nueva imagen de pareja-familia en la nueva evangelización no puede continuar con la estructura de dominio; deberá optar por un nuevo modelo de *comunidad y de participación*.

Una educación para "la autonomía intersubjetiva"

La sociedad tradicional con su modelo de organización *tipo piramidal* educó al varón para el mando, para el ejercicio de la autoridad, mientras la mujer fue educada para obedecer. Con base en esta organización sobre una estructura de *amo/sirvienta* se fomentó la idea de que el varón estaba destinado a la *autonomía* mientras la mujer debía mantenerse siempre dentro de una *heteronomía*, en una actitud de humilde sumisión.

37. JUAN PABLO II. Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*. Sobre la dignidad y vocación de la mujer con ocasión del año mariano. 15 de Agosto de 1988.

La educación moderna para un nuevo modelo de pareja-familia deberá prescindir de los presupuestos de la educación tradicional porque no responde a la idea que hoy se está imponiendo del ser humano como *persona en relación*.

La nueva educación para responder a las exigencias de la cultura emergente, para contribuir a las expectativas de la nueva evangelización, deberá ser una educación para la autonomía de varón y mujer en su desarrollo psicoevolutivo experimentarán el paso por las diversas etapas de la madurez personal y comunitaria: anomía, heteronomía, socionomía, autonomía³⁸. Una madurez auténtica hará del varón, de la mujer, personas conscientes de su dignidad, de su vocación de personas, de su responsabilidad, de su conciencia de reciprocidad.

Una conciencia de autonomía no quiere decir independencia absoluta. Se trata de educar para una *autonomía intersubjetiva* que consiste en saber conjugar la autonomía del yo/tú en vista a la creación del *nosotros*; vuelve de nuevo la idea de *encuentro*: encuentro de dos personas con clara conciencia de su condición humana de personas, de su vocación de ser el uno para el otro, con clara conciencia de su capacidad de darse y acogerse libremente para compartir lo mejor de cada uno.

Este encuentro lo podemos traducir aquí como diálogo interpersonal; un diálogo que será dinámico porque deberá hacerse cada vez más profundo: desde la comunicación superficial sobre lo que sucede, lo que tengo, lo que hago, lo que pienso, lo que siento, hasta poder comulgar juntos en el nivel más hondo compartiendo lo que cada uno es, lo que somos

El diálogo interpersonal auténtico no es monólogo, no es silencio infecundo; no es renuncia a mi opinión personal, no es *chantaje*; no es indiferencia frente al parecer del otro, no es forcejeo de opiniones y de pareceres...sí es búsqueda conjunta de la verdad que no se deja monopolizar; es búsqueda de la verdad más plena a partir de la cuota de verdad que cada uno puede y debe ofrecer; diálogo interpersonal es la sabia integración de *una palabra que se da y un silencio que se acoge*; es la puesta en común de la riqueza personal para enriquecer y potenciar la verdad del *nosotros conyugal*; es el desarrollo genuino de la verdadera comunicación en que varón y mujer se intercambian los papeles de emisor-receptor haciendo una comunicación circular.

El Evangelio nos ofrece a este respecto una enseñanza de Jesús de Nazaret que Juan Pablo II siendo Cardenal de Cracovia comentó³⁹; es el texto de Lucas (9,24): "si alguno quiere seguirme, niéguese a sí mismo...porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda la vida por mí, ese la salvará". Siendo el amor

38. N. J. BULL, *La educación moral*, Stella (Navarra), 1976.

39. Cf. K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, Torino, 1968.

conyugal un encuentro, supone salir de sí para darse al otro; ser para el otro conlleva un olvidarse de sí, un perderse en sí mismo para enriquecer al otro, pero con la novedad de que se reencontrará en el otro más aquilatado aún de como partió de sí mismo. S. Pablo en la carta a los Efesios (5, 28-30) dice algo similar: "el que ama a su mujer se ama a sí mismo".

Uno y otro, varón y mujer, donándose reciprocamente con entrega total y fiel estarán revitalizando la creación del nosotros conyugal, del ser humano en su totalidad. Autonomía intersubjetiva quiere decir pues, saber conjugar la propia autonomía con el respeto y aprecio por la autonomía del otro; quiere poner de presente la libertad con que cada uno se da al otro para re-crear la comunidad de amor y de vida que los realiza en su plenitud como personas.

Una educación para vivir en una sociedad pluralista

Nuestra familia patriarcal sólo conoció el clima de uniformidad a todo nivel; al fin y al cabo, la estructura de dominador/dominado mantuvo el control de todas las estrategias para asegurar un modelo único de familia y de sociedad.

Vaticano II detectó la presencia de nuevos vientos (GS 4-9); cambios profundos y acelerados zarandean la sociedad en esta segunda mitad de siglo; si antes sólo se detectaba algún cambio de abuelos a nietos, hoy se percibe dentro de una misma generación: el hermano mayor no entiende el lenguaje de su hermano menor.

Este cambio no se obra en una única dirección, lo que nos llevaría en bloque a una cultura nueva, pero unificada. Es un cambio que nos coloca en direcciones diversas; es un cambio que desencadena toda una gama de modos de pensar y de actuar.

Ya en nuestras mismas familias podemos encontrar generaciones distintas que conviven: abuelos, hijos, nietos; cada generación con sus propios valores, con su visión propia del mundo y de la vida, con intereses y criterios diversos, muchas veces incluso contrapuestos.

Si observamos nuestra sociedad latinoamericana encontraremos otra expresión del cambio: son los diversos tipos de pareja-familia que comienzan a insinuarse en nuestro medio ambiente⁴⁰. Junto a la familia patriarcal coexiste la familia nuclear y con ellas coexisten igualmente otras formas como son, la madre soltera, el divorciado vuelto a casar, el viudo casado que ha unido su familia a la de su nueva esposa, las llamadas *uniones consensuales* o *matrimonios de hecho*. Es el fenómeno del pluralismo a nivel de familias.

40. CELAM, *Uniones consensuales. Familias incompletas*, n. 1. Bogotá, 1985.

Este fenómeno de la coexistencia de diversos modelos de familia dentro de un mismo grupo familiar y dentro de la sociedad está urgiendo una orientación; la crisis de generaciones, en buena parte se debe a la aparición de este pluralismo que nos ha tomado por sorpresa a todos.

Cómo orientar en esta coyuntura histórica de pluralismo a diversos niveles?. La heteronomía de otros tiempos, que resolvía los conflictos a partir de la autoridad de los padres de familia, hoy no funciona; el cinturón de la censura social que defendía las tradiciones de la comunidad se ha roto...el muro de la ley se ha derrumbado, y parecería que cada cual toma el camino que mejor le parece.

Esta situación de autonomía y de pluralismo nos pide una educación en los valores. Una educación en los valores va más allá de una formación en la heteronomía que consistió en la propuesta de la ley con la consiguiente respuesta de la obediencia (ciega).

Una educación en los valores la podemos sintetizar en estos cuatro pasos: en primer lugar se trata de aprender a descubrir el valor humano que una determinada ley quiere inculcar. Toda norma debe ser expresión de un valor humano, de un bien para la persona humana. Si una determinada ley no revela, no propone un valor humano, habrá que educar sobre la validez de tal norma.

Las nuevas generaciones son muy sensibles al discurso sobre los valores humanos (éticos). Y entre los valores que mayor simpatía suscitan entre los jóvenes, están la libertad, la equidad, el amor, la justicia, la solidaridad, la responsabilidad. Cuando un joven comprende que la norma descubre y propone un valor humano, descarga la rebeldía que siente contra la ley y se pone en actitud positiva: está dispuesto a colaborar.

Un segundo paso nos lleva a tomar estima y aprecio por un determinado valor; amamos la solidaridad, nos entusiasma la libertad, simpatizamos con la equidad. Quien aprecia la fidelidad conyugal como un valor familiar, estará dispuesto a defenderla, a sustentarla; quien estima la honestidad personal no necesita de una norma que lo impulse a ser honesto; no obedecemos porque algo esté mandado sino obedecemos porque es bueno, porque es un bien para mí, porque es un valor humano.

Un tercer momento -muy importante- es el aprendizaje de la jerarquización de los valores. No todos los valores tienen igual fuerza, igual prioridad; no todos los valores los podemos realizar al mismo tiempo; no todos los valores urgen de la misma medida. Jerarquizar los valores es establecer una escala de valores según un criterio determinado (necesidad o dignidad). Entre darme un buen paseo y comprar la medicina para mi madre, prima el bien del ser querido; entre comprar un par de tenis último modelo y pagar la matrícula en la universidad, prevalece este.

Es el momento en que el niño comprende que una justicia matemática se convierte en injusticia; de ahí que sea muy importante hacer comprender lo que es la justicia con equidad: a cada uno según sus necesidades y según sus posibilidades.

El último paso consiste en convertir este valor descubierto, un valor que aprecio, que estimo de verdad como un bien, debidamente jerarquizado..., en norma y ley de mi propia conducta, norma y ley de mi vida personal. Obedeceré a las exigencias que nacen en mi conciencia (de autonomía intersubjetiva) no porque mis padres me lo ordenen, no porque mis amigos me presionen, sino porque he hecho de tal valor una norma personal, una convicción de mi vida personal.

Creemos que es la única pedagogía válida para el momento presente. La juventud moderna, tan celosa de defender su autonomía, entiende el lenguaje de los valores humanos (éticos); estima los valores, acepta la razón de una justa jerarquización y comprende que la persona humana debe actuar en razón de valores humanos interiorizados.

CONCLUSION

La cultura emergente está creando un nuevo modelo de pareja-familia. La *nueva evangelización* quiere alimentar *las semillas del Verbo*, dispersas en el pluralismo de las culturas del mundo, con la savia del evangelio para humanizarlas.

Esta nueva evangelización, que la Iglesia inicia como un desafío para su labor pastoral en este comienzo del tercer milenio, deberá empezar por la renovación de la que es *célula primera y vital de la sociedad*, la familia.

Un nuevo ardor, un nuevo método, una nueva expresión son también los ingredientes de este renovado esfuerzo de evangelización de la familia. *Con nuevo ardor*, porque la familia es urgencia prioritaria en la coyuntura histórica de latinoamérica y en el mundo; *con nuevo método*, a partir de la educación en los valores; *con una nueva expresión* porque la familia es re-descubierta hoy como imagen y reflejo de la Trinidad Divina que es Comunidad de Amor y de Vida.

LA ESCUELA EN LA NUEVA EVANGELIZACION DE LAS CULTURAS

Enrique García Ahumada*

El tema de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano con que en 1992 la Iglesia celebra el quingentésimo aniversario de la llegada del Evangelio al Nuevo Mundo interesa profundamente a la escuela: "Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Jesucristo ayer, hoy y siempre". La Iglesia se propone mediante la escuela, sea católica o no, precisamente una nueva evangelización, la promoción humana y formar en lo posible en la comunidad educativa una cultura cristiana.

Los agentes de socialización de valores "son múltiples, pero pueden reducirse esencialmente a cuatro: la familia, la educación institucionalizada o formal, los medios de comunicación de masas y los grupos de pares"¹. De esos cuatro agentes, la educación formal y la comunicación masiva cuentan con profesionales capaces de programar sus objetivos y estrategias, lo cual las constituye en poderes culturales, para bien o para mal. Los responsables de señalar prioridades y estrategias pastorales han de notar que la escuela es lugar de comunicación de: a) la cultura popular o tradicional de las familias; b) la cultura oficial científico-técnica; c) la cultura de masas de la sociedad; d) la subcultura juvenil entregada entre pares.

El rol de los cristianos ante las culturas que circulan en la escuela es ante todo aprenderlas. No se evangeliza una cultura sin se la ignora. Después de aprenderlas hasta saber cada uno a qué atenerse para desempeñarse como cristiano en cada ambiente, se trata de perfeccionar esas culturas y de cuestionarlas desde el Evangelio (AG 11).

No es sólo una tarea intelectual. El antropólogo Gregory Bateson ha puntualizado que las culturas no contienen solamente ideas sino también "ethos" o

* Doctor en teología. Actual Visitador provincial de los Hermanos de las Escuelas Cristianas de Chile y experto en Catequesis. Chileno.

1. A. SOLARI, *Algunas reflexiones sobre la juventud latinoamericana*, Santiago de Chile, ILPES, 1971, 14.

sistema de valoraciones manifestadas en sentimiento de adhesión y repulsión². Para transmitir con vehemencia cálida sin fingimiento teatral esas valoraciones capaces de impregnar las culturas, son indispensables: 1) la reflexión basada en la razón y el Evangelio y 2) el arraigo en el sentimiento, que entre cristianos es fruto de la oración, donde se enardece el corazón guiado por el Espíritu de amor. La presente reflexión pretende suscitar un nuevo ardor para una nueva expresión del Evangelio en las culturas que se entrecruzan en la escuela, lo cual puede sugerir también nuevos métodos.

1. ANTE LA CULTURA TRADICIONAL DE LAS FAMILIAS

Los padres transmiten espontáneamente una mentalidad o cultura que puede ser rural o urbana, indígena, mestiza, de inmigrantes negros, amarillos o blancos, etc. Esta cultura se puede llamar popular aunque se diversifica en variados estratos socio-económicos. Contiene factores estáticos, simplemente repetidos de una generación a la siguiente, y también otros interactivos con la modernidad científico-técnica y con las demás fuerzas culturales.

La cultura transmitida intergeneracionalmente incluye en forma no muy discursiva pero efectiva una serie de valores, normas y actitudes sobre diversas situaciones humanas: noviazgos y prenoviazgo y su edad apropiada; agentes matrimoniales, incluido o no el párroco; relaciones sexuales premaritales, conyugales y extraconyugales; legalidad y formalidad de la unión de pareja; duración, estabilidad y modo de disolución de la pareja; intervalos proto e intergenésicos; número de hijos y su regulación; intervención médica antes, durante y después del parto; trabajo de la mujer dentro y fuera del hogar; métodos de crianza de los hijos; relaciones entre los cónyuges, relaciones individuales o compartidas de ellos con los hijos; acceso al sistema educativo y permanencia en él; ingreso de los hijos a la fuerza de trabajo durante o después de la etapa escolar; uso de la toma de decisiones y de la autoridad en la familia; participación del grupo familiar en las organizaciones sociales o autoexclusión de ellas; constitución del ingreso familiar; niveles de satisfacción de las necesidades básicas y de otros consumos; demanda de bienes y servicios a personal extrafamiliar³. Interesa considerar estos temas en las sesiones educativas y pastorales para padres y para alumnos.

Una manera inicial de conocer los rasgos claves de la cultura de las familias es escuchar qué motivaciones transmiten a sus hijos para estudiar, para trabar o

-
2. G. BATESON, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1973 (N.Y., Ballantine, 1972). *Mente y espíritu*, Buenos Aires, Amorrortu, 1985 (N.Y., Dutton, 1979). cit. M. BERMAN, *El reencantamiento del mundo*, Santiago, Cuatro Vientos, 1990 (Ithaca, Cornell University Press, 1981).
 3. C. BORSOTTI, *Notas sobre la familia como unidad socioeconómica*, Santiago de Chile, Cuademo de la CEPAL No. 22, 1978, 6.

rechazar amistades, para lograr estimación social, para ganar autoestima o "ser alguien". A veces las creencias y conductas transmitidas de padres a hijos son caprichosas e infundadas, de carácter mágico o puramente legendario (P 453, 456, 937); otras veces se asientan en la experiencia de lo que está ocurriendo en el mundo y los ha afectado, o en un amplio conocimiento aportado por su formación académica y por el ejercicio de una profesión o del poder social.

La inculturación es condición necesaria para evangelizar a partir de los valores ya aceptados y vigentes en un grupo social. De lo contrario, el Evangelio no tiene dónde poner pie. Cada vez que cambiamos de destinación necesitamos encarnarnos en un nuevo medio sociocultural, es decir, aprender una nueva cultura que no es la misma en Valparaíso, en Temuco o en Talca, ni siquiera en diversos sectores de una misma ciudad tales como La Reina, La Florida o La Granja en Santiago. Hemos aprendido una cultura cuando sabemos comportarnos como la gente normal en un ambiente determinado, siguiendo lo positivo del refrán: "donde fueres, haz lo que vieres". Es importante para evangelizar ser aceptados en el "nosotros", como uno más del lugar o del grupo sociocultural.

Además del criterio cristológico fundamental de encarnación, verbalizado por San Pablo al procurar ser judío con los judíos, gentil con los gentiles o no judíos y todo para todos, no sólo para hacerse simpático, sino con afán de salvar a todos los que pueda (1 Cor 8,19-22), es preciso mantener un criterio orientador expresado también por San Pablo al exhortarnos a atender a "todo lo que hay de verdadero, de noble, de justo, de limpio, de amable, de laudable, virtuoso y de encomiable" (Flp 4,8). Por ejemplo, en ambientes acomodados el cristiano no debe aburguesarse y entre los empobrecidos no debe vulgarizarse.

Ya que no es posible aquí sugerir estrategias comunes a situaciones tan diversas de las familias, baste reflexionar el caso de los sectores más pobres.

Hay familiar o grupos que por su condición carenciada o indigente tienen una manera propia y común de captar la realidad, de sentirla y de reaccionar ante ella, que se suele llamar la cultura de la pobreza⁵. Padecen hambre, frío, epidemias, ignorancia, tensiones, reciben y ejercen violencia, sobreviven a veces desde la niñez acudiendo aún al robo, a la prostitución hetero u homosexual, se entretienen con juegos de azar, tabaco, alcohol o algunos alucinógenos. En los casos extremos no hay domicilio, pero en muchos hay constante nomadismo según las oportunidades de subsistencia o de relación interpersonal que surgen, o debido a las

4. Un método para analizar la cultura de un grupo con el fin de evangelizarla está en E. GARCIA AHUMANA, *Antropología para personal apostólico*, Santiago de Chile, ONAC, 1981. Un caso de aplicación de un procedimiento similar está en JORNADA PASTORAL 1981, *Evangelizar la cultura*, Arzobispado de Santiago, Vicaría Zonal Oriente, 1981.

5. O. LEWIS, *Antropología de la pobreza*, México-Buenos Aires, F.C.E., 1961.

expulsiones que sufren en las reformas urbanas. En esos ambientes, muy variados, hay una diferenciación social por categorías de iguales, de personas o grupos apreciables y despreciables, la cual explica algunos valores tales como cierta confianza en los propios recursos, la audacia o la cautela, el compañerismo, la solidaridad, el adiestramiento y consejo unidireccional o mutuo, determinadas creencias. A menudo tienen una intuición religiosa profunda, capacidad de arrastrar el sufrimiento con valentía y abnegación, además de otros valores (P 413-414, 447-450, 454, 913, 935-936) con que evangelizan a quienes toman contacto con ellos.

Esos valores permiten desarrollar algunos procesos de crecimiento. Hay que establecer con las personas una relación de suficiente confianza en que no se romperán ciertas condiciones, expresas o tácitas, y establecer incentivos afectivos. Hay que evitar de humillar o manipular, lo cual hiere la sensibilidad a veces debido a factores tan impensados como un tono de voz demasiado seguro, locuciones ajenas al uso del ambiente o la prisa por obtener una respuesta.

Es prioritario en los sectores más pobres dedicar tiempo a la higiene mental, para ayudar a bajar los niveles de violencia verbal y física que tanto desgasta la vida y deteriora las relaciones interpersonales, para las cuales la gente carece de iniciación apropiada. La higiene mental, aunque nunca se nombre, debe ser allí un contenido importante en la pastoral familiar y en las llamadas escuelas para padres. Uno de sus objetivos importantes es elevar la autoestima, como condición para favorecer el desarrollo personal. Es preciso evitar metódicamente en los ambientes de baja escolarización los discursos muy prolongados. Son bien recibidos los lenguajes dramáticos y no verbales, corporales y visuales. Conviene intercalar momentos de humor, de canto y otras formas de desahogo afectivo, muy necesario en la monotonía y acosamiento constante que allí se sufre.

La Biblia, explicada conectando la persona de Jesucristo con la vida diaria, despierta profundo interés, hasta el punto de incentivar el ansia por la lectura personal de ese libro aunque no exista previamente ningún hábito de lectura. Se aprecia mucho también la oportunidad de participar en momentos de recogimiento y oración en que las personas se sienten admitidas a la más alta dignidad que es estar con Dios. La posibilidad de ayudar a otros en peor situación, tales como enfermos o ancianos abandonados, desarrolla la autoestima. La oración, la reflexión evangélica y el servicio misericordioso permiten integrarse de pleno derecho en un pueblo santo y universal. Estos recursos espirituales al alcance del pobre constituyen la preocupación típica de los cristianos que desde la escuela toman contacto con los más marginados por la modernidad.

La cultura transmitida por las familias tiene calidez emocional y por eso ejerce un impacto importante en la niñez y adolescencia. Los padres se enardecen, a veces hasta la violencia, al comunicar a los hijos lo que consideran importante. A menudo carecen de información y preparación para enfrentar la cultura científico-técnica,

la cultura de masas, la subcultura juvenil, o para transmitir la fe cristiana en el mundo de hoy. Es muy importante conquistar para el Evangelio la capacidad persuasiva de la familia, de modo que confluya con la escuela en la formación de cristianos.

La evangelización de la cultura popular o tradicional de las familias de todos los estratos sociales exige a la escuela organizar una progresiva y variada pastoral familiar que multiplique los consejeros individuales y los animadores grupales bien preparados, sobre todo laicos. Hay que hacer efectiva en la escuela la prioridad pastoral de la familia proclamada en Puebla como primer centro de evangelización, de comunión y de participación (P 617, 590). El proyecto educativo debe incluir a la familia, ojalá mediante la pareja cuando es posible, como agente del proceso educativo, indicando obligaciones y medios de participación.

2. ANTE LA CULTURA CIENTIFICO-TECNICA

En la actual etapa de la sociedad moderna prevalece la técnica, debido a la rapidez de los cambios que exigen adaptación. Según el sociólogo Pedro Morandé, la sociedad moderna se caracteriza por una diferenciación funcional de las relaciones humanas, superando la antigua diferenciación estamental oligárquica y la más primitiva diferenciación por relaciones de parentesco⁶. Las funciones dejan de ser propiedad de estamentos fijos y pueden traspasarse a grupos especializados, constituidos por personas capaces de adquirir esos roles aunque no los tengan adscritos desde su nacimiento. Al evaluar la escuela a los alumnos según sus logros y no según su origen familiar o su nivel socioeconómico, los incorpora a la cultura científico-técnica.

Para Martín Heidegger la técnica consiste en la capacidad de los sistemas materiales o sociales de aceptar sustitutos en sus funciones organizadas, para adaptarse mejor a las necesidades emergentes⁷. La producción económica reemplaza velozmente sus ofertas, lo cual requiere trabajadores antiguos o nuevos, aptos para atender nuevas producciones. La industria del espectáculo acepta sustitutos rápidamente para mantener la fascinación de las masas y conservar la iniciativa de la comunicación: el espectáculo prosigue aunque sea preciso cambiar emisores, actores, mensajes.

Ni la identidad personal ni la salvación pertenecen al funcionamiento propio de la sociedad en que viven hoy las personas y que condiciona sus valoraciones

6. P. MORANDE, "Tensiones y desafíos entre la Iglesia y la cultura de la modernidad", en SEPAC, *Evangelizar la modernidad cultural*, Bogotá, CELAM, 1991, 148s.

7. M. HEIDEGGER, *La pregunta por la técnica*, Santiago, Universitaria, 1984, cit. P. MORANDE, *Evangelizar la modernidad cultural*, 152.

espontáneas. La evangelización ha de penetrar y transformar la cultura en pos de la verdad y sentido de cada persona, el cual conocemos por don de Dios en el misterio de Cristo (GS 22). Por eso la Iglesia promueve el discernimiento y es proféticamente no conformista ante la cultura urbano-industrial a que conduce el modelo actual de desarrollo de la ciencia y de la técnica.

Los católicos no rechazamos la ciencia ni la técnica, como hacen ciertos grupos religiosos fundamentalistas; las enseñamos y las relacionamos con el Evangelio tal como lo enseña y aplica la Iglesia. San Juan Bautista De la Salle, proclamado patrono universal de los educadores por Pío XII en 1950, propuso programas de formación científica y profesional en los centros educativos que creó en Francia algunas décadas antes de la revolución industrial, para lo cual promovió en los educadores religiosos y seglares que formó una presencia sapiencial animada por el espíritu de fe⁸.

Para ser personas de fe inculturada en la modernidad científico-técnica necesitamos una constante actualización de nuestra mirada a los contenidos de cada ciencia y arte con los ojos de la fe. Es un peligro para los profesores ser inconscientemente instrumentos útiles a la idolatría de la ciencia y de la técnica (P 405).

El Evangelio nos insta a perfeccionar la cultura científico-técnica inyectando actitudes y valores humanos y cristianos:

- a) la búsqueda apasionada de la verdad por una curiosidad investigadora y por el análisis cuidadoso, experimental y experiencial, por sobre la memorización repetitiva de datos (estudio metódico tras la verdad)
- b) la persecución de síntesis que critican, relaciona lógicamente y jerarquizan las informaciones en pos de una sabiduría, en vez de acumularlas simplemente como hacen las máquinas, en lo cual contribuyen inteligentemente los niños y adolescentes con sus acertadas preguntas sobre el sentido de lo que les enseñamos (reflexión y diálogo humanista);
- c) el afán de coherencia entre ciencia o arte o demás disciplinas formativas y fe⁹, a la cual deben servir indispensablemente todos los docentes en un proyecto educativo cristiano (reflexión interdisciplinaria para unir fe y cultura científico-técnica);
- d) la eficiencia del trabajo bien hecho y a tiempo, que en sociedades abiertas

8. S. GALLEGO, *Vida y pensamiento de San Juan Bautista De La Salle*, Madrid, BAC, 1986, 2 vols.

9. I. VRANCKEN, *Las asignaturas y la visión cristiana del mundo*, Santiago, Paulinas, 1982. A. AMARANTE, *La evangelización por las asignaturas*, Buenos Aires, Stella, 1991.

actualmente al mercado mundial exige desempeños de calidad internacional (responsabilidad productiva).

En referencia a este último punto, es de sumo interés la propuesta de Ernesto Schieffelbein sobre educación para el trabajo¹⁰. Según él, no es necesario que la escuela dé preparación técnico profesional, lo cual exige grandes inversiones en edificios, equipamiento y mantenimiento, con la desventaja de una rápida obsolescencia de las maquinarias y de las destrezas para operarlas. Existe evidencia comprobada de que los egresados de la enseñanza científico-humanista aventajan al cabo de los años a los egresados de la enseñanza técnico-profesional en labores industriales, artísticas, comerciales o agrícolas, si cuentan con formación en cuatro aspectos: a) responsabilidad; b) capacidad de cumplir instrucciones precisas; c) capacidad de reconocer errores; d) capacidad de buscar información en personas, libros o instituciones. Las empresas privadas y fiscales costean la capacitación diversificada y progresiva de su personal, que seleccionan y promueven con base en dichas cuatro condiciones. La escuela puede desarrollar desde pequeños en varones y niñas estas capacidades con ejercicios apropiados, evaluando periódicamente el cumplimiento progresivo de estos cuatro objetivos, con un mínimo de equipamiento técnico-manual y de orientación a la investigación personal o grupal que ofrezca variadas opciones.

También el Evangelio exige cuestionar la cultura científico-técnica:

- a) su pretensión de autosuficiencia con menosprecio de la reflexión filosófica sobre el sentido y el valor de la vida, del saber, de los propósitos científicos mismos, y por ende, su prescindencia de la fe cristiana como aspecto relevante del saber, en lo cual incurren ingenuamente ciertos profesores, aun religiosos, demasiado cerrados al interior de la disciplina que enseñan, con lo cual sirven al cientismo y al secularismo (P 315, 435);
- b) su iluminismo no ya decimonónico sino dieciochesco, inconsciente de los límites de competencia epistemológica: lindes dentro de los cuales cada ciencia puede o no pronunciarse¹¹, carácter provisorio de sus afirmaciones y teorías complementarias sin exclusiones entre las diversas maneras de saber;
- c) su pretensión de objetividad libre de valoraciones subjetivas, aunque

10. Coordinador del Programa Regional de Información de UNESCO (Enrique Delpiano 2058, Plaza Pedro de Valdivia, Santiago).

11. Ver E. GARCIA, "Ciencia y fe", *Revista de Pedagogía* 343 (1991) 281-283. Hay algunas erratas importantes: en p. 282, col. 1, línea 31 donde dice "el modo" debe decir "el mundo"; la nota 3 debe decir nota 5; en p. 282, col. 1, línea 1 donde dice "hacer pensantes" debe decir "haber pensantes", y en la línea 19 de la col. 2 falta una línea: "el mundo material: segundo, las ciencias sociales que informan sobre".

transmite una mentalidad individualista, competitiva, tensionante por el afán de eficiencia productiva, agresiva, depredatoria, consumista, hedonista, desenfrenadamente erótica (ajena al compromiso sincero con la pareja y con la prole);

- d) su incapacidad de asignar regulaciones éticas con fines sociales a la ciencia y a la técnica, las cuales provienen de la sabiduría humanista y de la fe, que son exteriores al ámbito propio de la ciencia y de la técnica;
- e) su menosprecio por los valores éticos, estéticos y místicos, sobrevalorando los medios por olvidar los fines;
- f) su funcionalización excesiva de las relaciones sociales hasta prescindir de la afectividad, de la gratuidad, de la intimidad confiable, de las identidades personales;
- g) su discriminación efectiva de los beneficiarios del progreso, que concentra la modernización en los grupos de poder social y económico, manteniendo modos de vida más primitivos en las mayorías (P 417).

Quienes reconocen a la escuela un rol formativo y no sólo instructivo, incorporan lo que se comienza a llamar componentes transversales del currículum, porque atraviesan todas las áreas de estudios, las cuales desde el presente año serán obligatorias en Chile¹². Entre los objetivos transversales de la Iglesia debería incluir la reconciliación, la comunión y la participación democrática por ser parte de su vida y doctrina social que se deben asumir desde niños¹³ para enfrentar una sociedad cada vez más individualista, violenta y excluyente.

La evangelización de la cultura científico-técnica por la escuela exige a la Iglesia una renovación de la formación de educadores y una pastoral de profesores con suficiente apoyo teológico aplicado a las necesidades actuales de renovación educativa, que estén animadas de una radiante espiritualidad del ministerio de la educación cristiana, aporte original de San Juan Bautista de La Salle¹⁴.

-
- 12. L. ANTELICES, "Algunas orientaciones para operacionalizar el desarrollo de las componentes transversales del nuevo currículum de la educación chilena", *Evangelizar educando* 10 (1991) 26-31.
 - 13. Una propuesta de contenidos escalonados desde niños, algunos de los cuales se pueden transformar en objetivos, en E. GARCÍA, "Lo social en la catequesis de niños, adolescentes y adultos", *Sinite* 86 (1987) 431-458.
 - 14. R. DEVILLE, *L'école française de spiritualité*, Paris, Desclée, 1987, 130. Ver. S. GALLEGU, *Vida y pensamiento de San Juan Bautista De La Salle*, Madrid, 633-678.

3. ANTE LA CULTURA DE MASAS

La creciente rapidez de las comunicaciones acelera los procesos históricos. Esto exige una formación para la madurez y sabiduría frente a los cambios.

Al perfeccionarse y difundirse los medios de comunicación, el espacio público concentrado anteriormente en los actos del Estado, fue ocupado por espectáculos ahora accesibles a las multitudes dispersas, los cuales entretienen y emocionan, escandalizan y entusiasman con temas variados: el deporte, la música, la guerra, la religión, la economía, el turismo, el arte. Lo que confiere espectacularidad a un tema es simplemente la capacidad de impactar afectivamente. El dominio de esta capacidad puede caer en manos de los agentes de represión, de la violencia, de la pornografía, del narcotráfico o al menos de la vulgaridad y de lo trivial¹⁵. La sociedad del espectáculo por sí sola no puede garantizar una vida mejor.

Todos formamos hoy parte de la masa expuesta al influjo de los medios de difusión. El público en cuanto masa reacciona según se lo excite o se lo aburra, no simplemente por la verdad o el bien de lo que se propone.

Los obispos latinoamericanos han declarado: "La comunicación social es hoy una de las principales dimensiones de la humanidad" (Medellín, 16.1). Sin embargo, "salvo contadas excepciones, no existe todavía en la Iglesia en América Latina una verdadera preocupación para formar al pueblo de Dios en la comunicación" (P 1077).

La inculturación del Evangelio en la escena audiovisual contemporánea nos exige:

- a) Elaborar los mensajes educativos en lenguaje novedoso, variado, emocionante, dotado de suspenso, colorido, dinamismo, sonoridad, para superar proféticamente el tedio y la indiferencia típicos de los televidentes de alta frecuencia. Sólo si usamos ese lenguaje podemos transmitir algún mensaje sobre el bien y la verdad, o nos desecharán como quien cambia de canal para no aburrirse.
- b) Desarrollar una creatividad audiovisual para enseñar a ser sujetos y no sólo receptores de comunicación, conocedores del lenguaje y de la manera de elaborar mensajes eficaces, en lo posible, evangelizadores.
- c) Formar el espíritu crítico con criterios evangélicos, para que cada perceptor sepa a qué atenerse como cristiano ante el escenario público

15. Ver G. LIPOTEVSKY, *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 1987.

común a las multitudes dispersas de hoy.

- d) Apoyar los valores consonantes con el Evangelio transmitidos en la actualidad (preocupación por la dignidad y derechos de las personas y especialmente por la mujer y por el niño, el cuidado del ambiente natural, la solidaridad con los sufrientes, etc).
- e) Orientar con oportuna información calificada según su calidad humana y cristiana, sobre artículos y los medios de prensa diaria, semanal y mensual, sobre programas radiales y televisivos, sobre cine, sobre audio y videograbaciones, sobre teatro, danza, música, recitales poéticos y otros acontecimientos o recursos culturales públicos.

Necesitamos además cuestionar la cultura de masas manteniendo hacia ella una distancia crítica a pesar del atractivo contagioso técnicamente programado por sus emisores:

- a) Señalar la pasividad inducida en los eternos espectadores de sofá (manejables por los poderes políticos y económicos), practicando y sugiriendo formas creativas de aprender, de actuar y de recrearse inspiradas por el amor y la justicia.
- b) Denunciar la frivolidad del conformismo por la moda en los entretenimientos, gustos, vestimentas y demás hábitos de consumo.
- c) Cuestionar los recursos frecuentes de la publicidad "a los instintos, el egoísmo y deseo de un triunfo fácil, perdiendo todo norte ético"¹⁶.
- d) Identificar como desechable y efímera (sin valor para la vida eterna) la gran mayoría de las informaciones y experiencias vicarias recibidas de los medios de difusión.
- e) Alertar acerca del nivel adolescente de la madurez mental requerida por los programas que buscan audiencia más amplia, nivel precario de madurez en el cual se estabilizan sus espectadores habituales.
- f) Destacar el valor de la cultura impresa o gutemberguiana, educando para la lectura comprensiva como un medio para sobreponerse a la esclavitud por lo audiovisual y espectacular (de la cual los líderes sociales actuales cuidan bien de estar libres), y para acoger reflexivamente la palabra de Dios.

16. CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE, *Nueva evangelización para Chile. Orientaciones pastorales 1991-1994*, n. 14.

- g) Hacer, notar la ficción propia del arte pero no de la realidad, en espectáculos donde se presenta el acoplamiento sexual y aún la primera cópula de una pareja como la cumbre de la felicidad; donde las parejas no tienen niños pequeños (inexistentes en casi todas las películas cinematográficas y series televisivas por la natural dificultad de contar con buenos actores infantiles); donde las guerras muestran colorido pero ocultan el sufrimiento y suprimen la fetidez de los muertos; donde el bien y el mal residen en personajes diferentes y no en un mismo corazón humano necesitado de redención y educación permanente; donde las situaciones corresponden a sociedades ajenas muchas veces a América Latina y generalmente a sectores con pautas de consumo elevadas.
- h) Estimular y exigir mediante las asociaciones de padres de familia y demás instituciones educativas, el cumplimiento de un compromiso de autorregulación ética como el contraído en Chile por los canales de televisión y las organizaciones de publicidad¹⁷.

Para evangelizar la cultura audiovisual de masas en la escuela, debe inculcarse como un objetivo transversal de todo el plan curricular católico la formación creativa y crítica con criterios evangélicos para la comunicación. Es arrolladora la capacidad de la comunicación masiva para crear mentalidades con sus gustos y rechazos espontáneos. Aquí hay un desafío de novedad para la Iglesia en educación. Existen recursos metodológicos¹⁸. No debe limitarse este aporte a la educación para la televisión, ya que al no tener la mayoría de los niños y adolescentes control sobre un aparato de televisión, dedican mucho más tiempo a escuchar radio o audiocassettes, además de leer impresos dedicados a ellos. Tampoco debe limitarse esta programación de objetivos a la comunicación masiva, ya que el problema de jóvenes y adultos es hoy la falta de comunicación íntima y confiable en un ambiente inundado de mensajes para todos.

4. ANTE LA SUBCULTURA JUVENIL TRANSMITIDA ENTRE PARES

La mentalidad infantil, adolescencial y juvenil es una subcultura inmersa en la cultura popular de las familias y está muy marcada hoy por la cultura de masas, además de incorporar fácilmente mitos de cultura científico-técnica. Tiene además de lenguajes verbales y no verbales generalmente pasajeros, algunos

17. "La televisión como servicio a la comunidad". Declaración del 26.11.90, *Mensaje* 396 (1991) 51s.

18. FUNDACION EDUCACIONAL CENTRO BELARMINO, *Programa de Educación para la televisión. 1o. básico - 4o. medio*, Santiago, Galdoc, 1985. (Almirante Barroso 24, Casilla 10445, Santiago).

V. FUENZALIDA (Ed.), *Educación para la comunicación televisiva*, Santiago, CENECA, 1986, (José Benavente 327, Ñuñoa, Chile).

V. FUENZALIDA y M. HERMOSILLA, *El televidente activo*, Santiago, CENECA, 1991

símbolos y normas adoptados generalmente por cada grupo con un compromiso de no revelarlos al exterior, y ciertos valores relativos¹⁹.

La inculturación con fines evangélicos en ese mundo joven no supone adoptar sus maneras adolescentes, que ellos reconocerán forzadas y torpes, sino comprenderlas y orientarlas hacia la madurez, acogiendo lo positivo:

- a) Favorecer su afán de participación responsable y creativa en acciones humanizantes y evangelizadoras.
- b) Escuchar paciente y comprensivamente sus anhelos y dificultades, encaminando los casos hacia quienes pueden y deben darles solución, con el propio aporte de cada joven.
- c) Apoyar las organizaciones poco estructuradas que ellos crean para atender necesidades o proyectos circunstanciales.

Obviamente, es preciso cuestionar las normas, símbolos y valores de esa subcultura juvenil que no concuerdan con el Evangelio:

- a) la pasividad cómoda de mantenerse indiferente o crítico sin aportar a la renovación de la sociedad;
- b) la violencia verbal o física que puede llegar a ser delictual y terrorista como reacción destructiva ante una sociedad insatisfactoria;
- c) la docilidad acrítica ante líderes sociales, políticos o religiosos que arrastran a los jóvenes sin garantizar mejoramientos efectivos para ellos, sus familias y el conjunto de la sociedad;
- d) ciertos errores sobre hombría y feminidad, patriotismo, modernidad y otros conceptos, vinculados o no a actitudes ante el sexo opuesto, el tabaco, el alcohol y otras drogas;
- e) la eventual incoherencia entre sus exigencias y sus comportamientos.

La necesidad de cercanía dialogante con cada niño, adolescente o joven, si se quiere llegar a evangelizarlos desde su propia cultura de pares, requiere una renovación de la formación inicial y permanente de educadores profesionales y familiares, y una nueva pastoral infantil, prejuvenil y adolescencial que puede cambiar el rostro de la escuela.

19. El concepto de subcultura juvenil es utilizado en E. ERICKSON, *Youth: change and challenge*, New York, Basic Books, 1963, pero es negado como fuente original de valores, normas y símbolos por F. MUSGROVE, "The problem of youth and the structure of society in England", *Youth and Society* 1 (1969), cit. A. SOLARI, *Algunas reflexiones sobre la juventud latinoamericana*, 23.

EL LAICO LATINOAMERICANO Y LA NUEVA EVANGELIZACION A LA LUZ DE LA *CHRISTIFIDELES LAICI*

Eduardo Peña*

Los fieles laicos -debido a su participación en el oficio profético de Cristo- están plenamente implicados en esta tarea de la Iglesia. En concreto, les corresponde testificar cómo la fe cristiana -más o menos conscientemente percibida e invocada por todos- constituye la única respuesta plenamente válida a los problemas y expectativas que la vida plantea a cada hombre y a cada sociedad. Esto será posible si los fieles laicos saben superar en ellos mismos la fractura entre el Evangelio y la vida, recomponiendo en su vida familiar cotidiana, en el trabajo y en la sociedad, esa unidad de vida que en el Evangelio encuentra inspiración y fuerza para realizarse en plenitud (ChL 34).

La tarea eclesial a la que se refiere Juan Pablo II es la de la Nueva Evangelización. Tarea que presenta retos muy particulares para el laico y en especial si se trata de un laico que vive su existencia en el contexto latinoamericano. Profundicemos en estos aspectos desarrollando los elementos que constituyen el título de este aporte.

1. EL LAICO EN LA *CHRISTIFIDELES LAICI*

El Sínodo de 1987 analizó la "Vocación y misión del laico en la Iglesia y en el mundo". Su principal aporte fue el de volver a colocar sobre el tapete, la reflexión de un tema central en las orientaciones del Vaticano II. El período de preparación del Sínodo, permitió rescatar las ideas valiosas de *Gaudium et Spes*, *Lumen Gentium* y *Apostolicam Actuositatem*, principalmente. Ya en el Sínodo extraordinario de 1985, se había recordado la vigencia de las enseñanzas conciliares y había sido presentado a las jóvenes generaciones, el mensaje que nos hizo vibrar a quienes tuvimos la fortuna de vivir los primeros años del post-concilio.

El Papa Juan Pablo II recoge los aportes de los padres sinodales y los organiza de tal manera que su exhortación apostólica *Christifideles laici* es hoy punto obligado de referencia, tanto para el pastor como para el laico que quiere conocer

* Sociólogo. Experto en planificación pastoral. Colombiano.

su vocación y asumir su misión, para ser fiel al seguimiento de Jesús.

Rescatemos las ideas centrales de la *Christifideles laici* sobre el laico, su lugar en la Iglesia y en el mundo, su vocación y misión como hombre de mundo en el corazón de la Iglesia y hombre de Iglesia en el corazón del mundo.

La identidad del laico

La perspectiva: la eclesiología de comunión y participación:

Sólo dentro de la Iglesia como misterio de comunión se revela la "identidad" de los fieles laicos, su original dignidad. Y sólo dentro de esta dignidad se pueden definir su vocación y misión en la Iglesia y en el mundo (8).

Una definición positiva:

Con el nombre de laicos se designan aquí todos los fieles cristianos a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso sancionado por la Iglesia; es decir, los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el Bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes a su modo del oficio sacerdotal, profético y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos les corresponde (LG 31) (9).

Miembros de la Iglesia: "no son simplemente los obreros que trabajan en la viña sino que forman parte de la viña misma: "Yo soy la vid; vosotros los sarmientos" (Jn 15, 5), dice Jesús" (8).

Su posición en la Iglesia:

se encuentran en la línea más avanzada de la vida de la Iglesia; por ellos la Iglesia es el principio vital de la sociedad humana. Por tanto ellos, ellos especialmente, deben tener conciencia, cada vez más clara, no sólo de pertenecer a la Iglesia, sino de ser la Iglesia; es decir, la comunidad de los fieles sobre la tierra bajo la guía del Jefe común, el Papa, y de los Obispos en comunión con él. Ellos son la Iglesia" (Pío XII) (9).

La novedad del bautismo:

sólo captando la misteriosa riqueza que Dios dona al cristiano en el santo Bautismo es posible delinear la "figura" del fiel laico.... toda la existencia del fiel laico tiene como objetivo el llevarlo a conocer la radical novedad cristiana que deriva del Bautismo, sacramento de la fe, con el fin de que pueda vivir sus compromisos bautismales según la vocación que ha recibido de Dios (9 y 10).

La vocación del laico

Llamado personal: "los fieles laicos son llamados personalmente por el Señor, de quien reciben una misión en favor de la Iglesia y del mundo" (2).

Llamado a la santidad:

La dignidad de los fieles laicos se nos revela en plenitud cuando consideramos esa primera y fundamental vocación, que el Padre dirige a todos ellos en Jesucristo por medio del Espíritu: la vocación a la santidad, o sea a la perfección de la caridad... que la vida según el Espíritu se expresa particularmente en su inserción en las realidades temporales y en su participación en las actividades terrenas... La unidad de vida de los fieles laicos tiene una gran importancia. Ellos, en efecto, deben santificarse en la vida profesional y social ordinaria. Por tanto, para que puedan responder a su vocación los fieles laicos deben considerar las actividades de la vida cotidiana como ocasión de unión con Dios y de cumplimiento de su voluntad, así como también de servicio a los demás hombres, llevándoles a la comunión con Dios en Cristo (16 y 17).

Una vocación particular:

el carácter peculiar de su vocación, que tiene de modo especial la finalidad de "buscar el Reino de Dios tratando las realidades temporales y ordenándolas según Dios" (L G 31)... "El carácter secular es propio y particular de los laicos" ..el "mundo" se convierte en el ámbito y el medio de la vocación cristiana de los fieles laicos...son llamados por Dios para contribuir, desde dentro a modo de fermento, a la santificación del mundo" (9 y 15).

La misión del laico

...los fieles laicos participan, según el modo que les es propio, en el triple oficio -sacerdotal, profético y real- de Jesucristo...

Los fieles laicos participan en el oficio sacerdotal,... en el ofrecimiento de sí mismos y de todas sus actividades (cf. Rm 12, 1-2)...los laicos, como adoradores que en todo lugar actúan santamente, consagran a Dios el mundo mismo (LG 34)...

La participación en el oficio profético de Cristo,...habilita y compromete a los fieles laicos a acoger con fe el Evangelio y a anunciarlo con la palabra y con las obras, sin vacilar en denunciar el mal con valentía... Son igualmente llamados a hacer que resplandezca la novedad y la fuerza del Evangelio en su vida cotidiana, familiar y social, como a expresar con paciencia y valentía, en medio de las contradicciones de la época presente, su esperanza en la

gloria "también a través de las estructuras de la vida secular (LG 35).

Por su pertenencia a Cristo, Señor y Rey del universo, los fieles laicos participan en su oficio real y son llamados por El para servir al Reino de Dios y difundirlo en la historia. Viven la realeza cristiana, antes que nada, mediante la lucha espiritual para vencer en sí mismos el reino del pecado (cf. Rm 6, 12); y después en la propia entrega para servir, en la justicia y en la caridad, al mismo Jesús presente en todos sus hermanos, especialmente en los más pequeños (cf. Mt 25, 40)... están llamados de modo particular para dar de nuevo a la entera creación todo su valor originario....

Precisamente porque deriva de la comunión eclesial, la participación de los fieles laicos en el triple oficio de Cristo exige ser vivida y actuada en la comunión y para acrecentar esta comunión (14).

La misión en la Iglesia

El laico y la comunión eclesial:

La comunión eclesial es un don; un gran don del Espíritu Santo, que los fieles laicos están llamados a acoger con gratitud y al mismo tiempo, a vivir con profundo sentido de responsabilidad. El modo concreto de actuarlo es a través de la participación en la vida y misión de la Iglesia, a cuyo servicio los fieles laicos contribuyen con sus diversas y complementarias funciones y carismas... El Espíritu del Señor le confiere, como también a los demás, múltiples carismas; le invita a tomar parte en diferentes ministerios y encargos; le recuerda, como también recuerda a los otros en relación con él, que todo aquello que le distingue no significa una mayor dignidad, sino una especial y complementaria habilitación al servicio (20).

La comunión y la misión:

La comunión y la misión están profundamente unidas entre sí, se compenetran y se implican mutuamente, hasta tal punto que la comunión representa a la vez la fuente y el fruto de la misión: la comunión es misionera y la misión es para la comunión...en el contexto de la misión de la Iglesia el Señor confía a los fieles laicos, en comunión con todos los demás miembros del Pueblo de Dios, una gran parte de responsabilidad" (32).

La evangelización como tarea del laico:

Los fieles laicos, precisamente por ser miembros de la Iglesia, tienen la vocación y misión de ser anunciadores del Evangelio: son habilitados y comprometidos en esta tarea por los sacramentos de la iniciación cristiana y por los dones del Espíritu Santo (33).

Una grande, comprometedora y magnífica empresa ha sido confiada a la Iglesia: la de una nueva evangelización, de la que el mundo actual tiene una gran necesidad. Los fieles laicos han de sentirse parte viva y responsable de esta empresa, llamados como están a anunciar y a vivir el Evangelio en el servicio a los valores y a las exigencias de las personas y de la sociedad (64).

Participación en la vida eclesial:

Los fieles laicos participan en la vida de la Iglesia no sólo llevando a cabo sus funciones y ejercitando sus carismas, sino también de otros muchos modos....Tal participación encuentra su primera y necesaria expresión en la vida y misión de las Iglesias particulares, de las diócesis... La participación de los fieles laicos en estos Consejos (Pastorales diocesanos que son "la principal forma de colaboración y de diálogo, como también de discernimiento, a nivel diocesano") podrá ampliar el recurso a la consultación y hará que el principio de colaboración -que en determinados casos es también de decisión - sea aplicado de un modo más fuerte y extenso... en los Sínodos diocesanos y en los Concilios particulares, provinciales o plenarios. Esta participación podrá contribuir a la comunión y misión eclesial de la Iglesia particular, tanto en su ámbito propio, como en relación con las demás Iglesias particulares de la provincia eclesiástica o de la Conferencia Episcopal... Así, los problemas comunes podrán ser bien sopesados y se manifestará mejor la comunión eclesial de todos (25).

El laico y la parroquia:

Los fieles laicos deben estar cada vez más convencidos del particular significado que asume el compromiso apostólico en su parroquia... Los laicos han de habituarse a trabajar en la parroquia en íntima unión con sus sacerdotes, a exponer a la comunidad eclesial sus problemas y los del mundo y las cuestiones que se refieren a la salvación de los hombres, para que sean examinados y resueltos con la colaboración de todos; a dar, según sus propias posibilidades, su personal contribución en las iniciativas apostólicas y misioneras de su propia familia eclesiástica (AA 10)... pueden y deben prestar una gran ayuda al crecimiento de una auténtica comunión eclesial en sus respectivas parroquias, y en el dar nueva vida al afán misionero dirigido hacia los no creyentes y hacia los mismos creyentes que han abandonado o limitado la práctica de la vida cristiana (27) (Se menciona también la participación del laico en los Consejos pastorales parroquiales).

El apostolado personal: capilar, constante e incisivo:

Es absolutamente necesario que cada fiel laico tenga siempre una viva conciencia de ser un "miembro de la Iglesia", a quien se le ha confiado una tarea original, insustituible e indelegable, que debe llevar a cabo para el bien

de todos... "El apostolado que cada uno debe realizar, y que fluye con abundancia de la fuente de una vida auténticamente cristiana (cf. Jn 4, 14), es la forma primordial y la condición de todo el apostolado de los laicos, incluso del asociado, y nada puede sustituirlo. A este apostolado, siempre y en todas partes provechoso, y en ciertas circunstancias el único apto y posible, están llamados y obligados todos los laicos, cualquiera que sea su condición, aunque no tengan ocasión o posibilidad de colaborar en las asociaciones (AA 16)... A través de esta forma de apostolado, la irradiación del Evangelio puede hacerse extremadamente capilar, llegando a tantos lugares y ambientes como son aquéllos ligados a la vida cotidiana y concreta de los laicos... Se trata de una irradiación constante, pues es inseparable de la continua coherencia de la vida personal con la fe; y se configura también con una forma de apostolado particularmente incisiva, ya que al compartir plenamente las condiciones de vida y de trabajo, las dificultades y esperanzas de sus hermanos, los fieles laicos pueden llegar al corazón de sus vecinos, amigos o colegas, abriéndolo al horizonte total, al sentido pleno de la existencia humana: la comunión con Dios y entre los hombres (28).

El apostolado asociado:

La comunión eclesial, ya presente y operante en la acción personal de cada uno, encuentra una manifestación específica en el actuar asociado de los fieles laicos... es un "signo de la comunión y de la unidad de la Iglesia en Cristo" (AA 18)... que debe manifestarse en las relaciones de "comunión", tanto dentro como fuera de las diversas formas asociativas, en el contexto más amplio de la comunidad cristiana (29).

Ante todo debe reconocerse la libertad de asociación de los fieles laicos en la Iglesia... es un verdadero y propio derecho que no proviene de una especie de "concesión" de la autoridad, sino que deriva del Bautismo, en cuanto sacramento que llama a todos los fieles laicos a participar activamente en la comunión y misión de la Iglesia... Se trata de una libertad reconocida y garantizada por la autoridad eclesiástica y que debe ser ejercida siempre y sólo en la comunión de la Iglesia... Todos, Pastores y fieles, estamos obligados a favorecer y alimentar continuamente vínculos y relaciones fraternas de estima, cordialidad y colaboración entre las diversas formas asociativas de los laicos. Solamente así las riquezas de los dones y carismas que el Señor nos ofrece puede dar su fecunda y armónica contribución a la edificación de la casa común (29 y 31).

La misión en el mundo

La secularidad del laico:

El carácter secular es propio y peculiar de los laicos" (LG 32)... "viven en

el mundo, esto es, implicados en todas y cada una de las ocupaciones y trabajos del mundo y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, de la que su existencia se encuentra como entretrejida (LG 31)... No han sido llamados a abandonar el lugar que ocupan en el mundo..." son llamados por Dios para contribuir, desde dentro a modo de fermento, a la santificación del mundo mediante el ejercicio de sus propias tareas, guiados por el espíritu evangélico y así manifiestan a Cristo ante los demás, principalmente con el testimonio de su vida y con el fulgor de su fe, esperanza y caridad ...el ser y el actuar en el mundo son para los fieles laicos no sólo una realidad antropológica y sociológica, sino también, y específicamente, una realidad teológica y eclesial (15).

El laico en la Iglesia servidora de la humanidad:

Acogiendo y asumiendo el Evangelio con la fuerza del Espíritu, la Iglesia se constituye en comunidad evangelizada y evangelizadora y, precisamente por esto, se hace sierva de los hombres. En ella los fieles laicos participan en la misión de servir a las personas y a la sociedad... En esta contribución a la familia humana de la que es responsable la Iglesia entera, los fieles laicos ocupan un puesto concreto, a causa de su "indole secular", que les compromete, con modos propios e insustituibles, en la animación cristiana del orden temporal (36).

El Papa Juan Pablo II enuncia ocho campos de acción en los cuales el laico realizan su servicio al hombre y a la sociedad. Estos campos son:

- 1- la promoción de la dignidad de la persona humana;
- 2- la promoción y defensa del derecho a la vida humana;
- 3- la lucha por y el reconocimiento de la libertad religiosa;
- 4- la defensa y cuidado de la familia;
- 5- la caridad y la solidaridad con las necesidades del hombre;
- 6- la participación en la política;
- 7- la organización económico-social y
- 8- la evangelización de la cultura y las culturas del hombre.

Es en estos campos donde el laico contribuye efectivamente a la ordenación del orden temporal de acuerdo con el Plan de Dios y en consecuencia donde realiza su vocación particular. En todos ellos el espíritu de la nueva evangelización está

presente, para que efectivamente puedan ser orientados en la perspectiva del Reino de Dios. Volveremos sobre ellos más adelante.

Analicemos ahora cuáles son las exigencias que hace la Nueva Evangelización a la labor del laico, de acuerdo con los numerales 34 y 35 de la *Christifideles laici*.

2- EXIGENCIAS DE LA NUEVA EVANGELIZACION

El Papa analiza dos realidades que requieren de la nueva evangelización: una la de los países donde en épocas pasadas el cristianismo fue floreciente y dinámico y que ahora se ven afectados por el indiferentismo, el secularismo y el ateísmo (Cfr ChL 4). La otra realidad es la de aquellos lugares donde es viva la piedad y la religiosidad popular, que está amenazada por la secularización y la difusión de las sectas.

La primera situación corresponde a los países desarrollados, la segunda a los países subdesarrollados. En aquellos la fe fue viva y operativa pero ahora se vive "como si no hubiera Dios" exponiendo "al hombre contemporáneo a inconsolables decepciones, o a la tentación de suprimir la misma vida humana".

Para los países subdesarrollados surge la necesidad de "asegurar el crecimiento de una fe límpida y profunda", que sea capaz de hacer de esas prácticas religiosas de la piedad popular, "una fuerza de auténtica libertad".

A lo largo del texto Juan Pablo II señala las exigencias de la nueva evangelización, que aparecen como resultados a lograr, como condiciones a tener en cuenta. Veamos cuáles son esas exigencias.

- "Ciertamente urge en todas partes rehacer el entramado cristiano de la sociedad humana. Pero la condición es *que se rehaga la cristiana trabazón de las mismas comunidades eclesiales que viven en estos países o naciones*"

Dicho de otro modo, no es posible aportar a una mejor organización social de un país sino en la medida en que las mismas Iglesias particulares se constituyan en verdaderas comunidades eclesiales. Lo cual significa para el laico un esfuerzo para aportar a la comunión eclesial, en la perspectiva de la eclesiología de comunión y participación.

- Consecuente con lo anterior señala el Papa que la nueva evangelización "está destinada a la *formación de comunidades eclesiales maduras*". Y señala las características de madurez de esas comunidades como espacios donde: la fe consiga liberar y realizar todo su originario significado de adhesión a la persona de Cristo y a su Evangelio, se dé el encuentro y la comunión sacramental con El, se viva la existencia en la caridad y en el servicio".

Los laicos tienen tareas que cumplir en este cometido: participar activa y responsablemente, aportar su testimonio, contribuir "con el empuje y la acción misionera entre quienes todavía no creen o ya no viven la fe recibida con el Bautismo"

A los laicos "les corresponde testificar cómo la fe cristiana -más o menos percibida e invocada por todos- constituye la única respuesta válida a los problemas y expectativas que la vida plantea a cada hombre y a cada sociedad"

Para lograr esto el Papa señala el camino:

superar en ellos mismos la fractura entre el Evangelio y la vida, recomponiendo en su vida familiar cotidiana, en el trabajo y en la sociedad, esa unidad de vida que en el Evangelio encuentra inspiración y fuerza para realizarse en plenitud.

Es el testimonio de vida la forma de responder a este reto. Por eso añade:

La síntesis vital entre el Evangelio y los deberes cotidianos de la vida que los fieles laicos sabrán plasmar, será el más espléndido y convincente testimonio de que, no el miedo, sino la búsqueda y la adhesión a Cristo son el factor determinante para que el hombre viva y crezca, y para que configuren nuevos modos de vida más conformes a la dignidad humana.

Esto nos remonta a las palabras de Pablo VI, en la *Evangelii Nuntiandi* cuando al retomar las preguntas del Sínodo de 1974, nos invitaba a verificar nuestro convencimiento sobre la fuerza transformadora del Evangelio para el hombre de hoy (Cfr. EN 4) y nos llamaba a reconocer la importancia primordial del testimonio de los cristianos en la comunidad humana (Cfr. EN 21).

También señala Juan Pablo II, que las diferentes formas de asociación laical que se encuadran en una auténtica eclesialidad, han de asumir un "decidido ímpetu misionero que les lleve a ser, cada vez más, sujetos de una nueva evangelización" (ChL 30).

- Para las jóvenes generaciones el Papa propone "una sistemática labor de catequesis" ya que todo bautizado tiene derecho "de ser instruido, educado, acompañado en la fe y en la vida cristiana".

Aquí los laicos juegan un papel fundamental, principalmente como padres cristianos ya que son los primeros catequistas de sus hijos, y también como catequistas de los niños y jóvenes.

- La nueva evangelización

no puede sustraerse a la perenne misión de llevar el Evangelio a cuantos -y son millones y millones de hombres y mujeres- no conocen todavía a Cristo Redentor del hombre. Esta es la responsabilidad más específicamente misionera que Jesús ha confiado y diariamente vuelve a confiar a su Iglesia.

Aquí el Papa destaca la labor de los laicos misioneros, ya individuos, ya matrimonios cristianos, e invita a una relación e intercambio de energías y medios, entre las Iglesias particulares más jóvenes y las antiguas, para beneficio mutuo.

El laico participa en la medida en que con su testimonio de vida y acción, favorece "la mejora de las relaciones entre los seguidores de las *diversas religiones*" y cuando en las familias cristianas ayudan al surgimiento y maduración de las "vocaciones específicamente misioneras"

- Ampliar e intensificar la conciencia sobre la dignidad de la mujer y su aporte decisivo a la labor eclesial como a la "humanización de las relaciones sociales" (Cfr. ChL 49).

En esta dimensión la tarea no es exclusiva del laico sino de toda la Iglesia, como lo señalaron los Obispos participantes en el Sínodo, invitando a reconocer y traducir en "vida concreta" para que la misión de la Iglesia se "haga más eficaz".

3. EL LAICO LATINOAMERICANO

Para continuar analizando el tema propuesto, considero importante establecer una tipología del laico latinoamericano. Las orientaciones de la *Christifideles laici* se dirigen a todos los fieles laicos, pero la realidad nos muestra que es necesario adelantar una labor de evangelización entre los bautizados para superar la ignorancia y la actitud de simple observación y poder llegar a encarnar en la realidad los compromisos concretos que surgen del seguimiento de Jesús, en un continente como el latinoamericano, donde el laico es protagonista de esa enorme tarea eclesial de la nueva evangelización.

Tipología del laico latinoamericano

En mi opinión y a partir de un buen número de años de experiencia, me permito sugerir los siguientes tipos de laico, anotando desde ya que cada tipo presenta retos muy específicos para la labor pastoral de la Iglesia:

1. Los *simplemente bautizados*, que recibieron el bautismo y aún los demás sacramentos de iniciación cristiana, como parte de su vivencia cultural tradicional. Estas prácticas se reducen hoy en los sectores urbanos, más

secularizados. Si son preguntados sobre su credo religioso, se confiesan "católicos pero no practicantes". Para ellos el ser cristiano no significa algo en especial. Si hubiesen nacido en un ambiente musulmán, serían musulmanes. Son ellos, punto de mira de las tareas de proselitismo de las sectas.

2. Los *bautizados con práctica ocasional*, que al igual que los anteriores forman parte de la Iglesia por decisión de sus padres, pero que reconocen algún valor al ser cristiano, por eso acuden a la misa dominical ocasionalmente o cuando participan en alguna ceremonia de bautismo, primera comunión, confirmación, matrimonio o defunción de un familiar o amigo. Son los "cometas" que llama el P. José Marín cuando promueve las comunidades eclesiales de base. Son "nómadas" con quienes es difícil adelantar un proceso de pastoral.

Estos dos primeros tipos de bautizados constituyen un 80 a 90% de nuestras Iglesias particulares.

3. Los *bautizados de misa dominical*, que cumplen con este precepto y ocasionalmente reciben la Eucaristía, consideran que la Reconciliación no les atañe porque ellos no hacen mal a nadie, dan limosna y cumplen una que otra obra de caridad y tienen alguna devoción o práctica de religiosidad popular. Se consideran buenos católicos. Son cerca de un 5% a un 15% del total de bautizados, menor en la medida en que el ambiente es más urbano.
4. Los *bautizados que pertenecen a un movimiento o asociación laical*, quienes han descubierto que el seguimiento de Jesús exige un compromiso de servicio a la comunidad. Aquí hay también una variada gama de matices, que van desde quienes conforman las cofradías y grupos de adoración nocturna, cuya proyección es eminentemente religiosa, intraeclesial; pasando por grupos de oración y de crecimiento espiritual que concentran su atención en los miembros del grupo o movimiento; hasta los grupos que desarrollan acciones en favor de la comunidad mediante cooperativas, juntas de vecinos, acciones comunales o muchas otras formas.

A este tipo pueden sumarse los cristianos que sin pertenecer a un movimiento o grupo eclesial tienen y desarrollan una acción comprometida en el mundo y/o en la Iglesia, animados por el Evangelio. Este grupo reúne alrededor de un 5% del universo de bautizados.

5. Los *bautizados que forman parte de comunidades eclesiales de base o pequeñas comunidades cristianas*, es decir aquellos que han descubierto que el cristianismo se vive mejor en comunidad. Aquí se logra una mayor integración entre fe y vida, el Evangelio se encarna en la cultura, en el estilo de vida cotidiano. Este tipo de laicos varía en su proporción, de acuerdo con la realidad de las Iglesias particulares, pues así como hay aquellas que han hecho una opción clara por las comunidades eclesiales de base y cuentan con

un buen número de ellas, hay muchas otras donde ni se menciona este tema. Por esto es difícil apreciar la proporción de fieles que forman este tipo de laico. Sin embargo, estimo que un 10% a un 15%, corresponde a aquellas diócesis que caminan por este modelo eclesial.

6. Los bautizados que están comprometidos como agentes de la pastoral, en sus diferentes vertientes y niveles y que desarrollan tareas concretas en la labor evangelizadora. Su acción generalmente se concentra al interior de la Iglesia. Existen también los que ayudan en el servicio a la sociedad. Constituyen alrededor del 1% del conjunto de fieles laicos.

Tenemos así una pirámide, similar a la pirámide social o a las pirámides de población, que son características de nuestros países, con amplias bases que incluyen a las mayorías y se constituyen en un reto para las "cúpulas".

Estos seis tipos de fieles laicos requieren una atención particular para poder asumir a cabalidad la vocación y misión que les corresponde como miembros de la Iglesia, como seguidores de Jesucristo. Y es este un reto grande que ha de resolver efectivamente la Nueva Evangelización en general y particularmente la tarea de promoción y formación del laico.

Aquí cabría incluir un aporte valioso de Juan Pablo II, hecho en la Carta Encíclica *Redemptoris missio* acerca de tres situaciones que ha tener en cuenta la evangelización:

- "el primer anuncio dirigido a aquellos *"contextos socioculturales donde Cristo y su Evangelio no son conocidos o donde faltan comunidades cristianas suficientemente maduras como para poder encarnar la fe en el propio ambiente y anunciarla a otros grupos. Esta es propiamente la misión ad gentes"*
- "la atención pastoral en aquellas *"comunidades cristianas con estructuras eclesiales adecuadas y sólidas; tienen un gran fervor de fe y vida; irradian el testimonio del Evangelio en su ambiente y sienten el compromiso de la misión universal"*
- la nueva evangelización necesaria en aquellos *"países de antigua cristiandad, pero a veces también en las Iglesias más jóvenes, donde grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe o incluso no se reconocen ya como miembros de la Iglesia, llevando una existencia alejada de Cristo y su Evangelio"*. (RM 33) (Subrayado por el autor).

Entre estas actividades evangelizadoras no existen barreras sino una "real y creciente interdependencia...cada una influye en la otra, la estimula y la ayuda". (RM 34).

Las tres situaciones se dan en nuestras Iglesias particulares. Los diferentes tipos de laicos nos indican, por ejemplo, la urgencia de realizar el *primer anuncio* y la *nueva evangelización* para las bases de nuestra pirámide laical y llevar a cabo una cuidadosa *atención pastoral* con los tipos de laicos que constituyen esa "cúpula" o vértice de la pirámide, a fin de que contribuyan en las otras actividades evangelizadoras. En resumen, no podemos continuar con actividades "genéricas", "multidestinatarios" si pretendemos lograr un compromiso vivo del laico, tanto en lo eclesial como en lo social.

Además enfrentamos un desafío fundamental, la necesidad de hacer pasar al laico de ser un simple observador a ser protagonista de la nueva evangelización, de la evangelización de la cultura, de la promoción humana y social. Este paso, supone un proceso educativo y la creación de condiciones que favorezcan ese protagonismo. Ya Puebla indicó unas pistas cuando señaló: "Se requiere la participación del laicado no sólo en la fase de ejecución de la pastoral de conjunto, sino también en la planificación y en los mismos organismos de decisión" (P 808).

La *Christifideles laici*, como se consignó atrás, también insiste en el protagonismo del laico, en su participación activa en la misión evangelizadora de la Iglesia y señala pistas de participación. El desafío pues es el de poner en práctica esas orientaciones, para que la Buena Nueva pueda llegar a todos los ambientes.

América Latina en la década de los 90

Para comprender la magnitud de la tarea que enfrenta el laico es imprescindible observar el panorama en el cual ha de desarrollar su compromiso como evangelizador y como servidor del hombre y la sociedad latinoamericanos.

América Latina inicia su peregrinar hacia el final del milenio en un escenario que ha vivido y sufrido grandes modificaciones y en el cual se han agudizado algunas situaciones de antaño, que afectan su proyección hacia el futuro porque constituyen un peso que debe ser aligerado para poder avanzar con seguridad hacia una vida más humana, digna y justa.

El marco mundial en el cual se inscribe hoy nuestro continente puede caracterizarse por la presencia e influencia de los siguientes hechos:

1. Los bloques políticos e ideológicos han sido sustituidos por nuevos bloques económicos. El conflicto Este-Ceste ha dado paso al surgimiento de los bloques conformados por una Europa unificada y la cuenca del Pacífico. Alemania y Japón surgen como las nuevas grandes potencias económicas. Ayer derrotadas en la guerra política, hoy triunfantes en la guerra del mercado y la producción. Su poderío económico es enorme y crece cada día. Los Estados Unidos, se enfrentan al ocaso de su imperio, lo que no significa su desaparición, sino su menor peso en el concierto mundial. Su fuerza hoy sigue

residiendo en las armas nucleares y en unos pocos campos de la tecnología.

9. La tensión Norte - Sur se acrecienta por el aumento de la brecha entre los países ricos y los países pobres. "En 1960, el 20% más rico de la población mundial registraba ingresos 30 veces más elevados que los del 20% más pobre. En 1990, el 20% más rico está recibiendo 60 veces más. Esta comparación se basa en la distribución entre países ricos y pobres. Si, además, se tiene en cuenta la distribución desigual en el seno de los distintos países, el 20% más rico de la gente del mundo registra ingresos por lo menos 150 veces superiores a los del 20% más pobre"¹

Las materias primas reducen sus precios y también su demanda, porque los avances tecnológicos apuntan a la miniaturización, al empleo de nuevos materiales. Nos queda como argumento para ofrecer en el mercado mundial, nuestros recursos naturales, especialmente los bosques y selvas que sirven como pulmón que purifica el ambiente, que es contaminado por todos, especialmente por los países ricos y nuestras industrias obsoletas, que emplean tecnologías desechadas y vendidas por quienes nos exigen que cuidemos el habitat.

Nos enfrentamos al hecho no pensado antes, de que ya no importa la relación dominación-dependencia sino que estamos ante el hecho de la prescindencia, de la no significación para el resto, si no de la humanidad, si del mercado mundial. Un gigantesco tablero de ajedrez, es el mundo, en el que somos nosotros los peones que se sacrifican para defender al rey.

Jacques Attali, presidente del Banco Europeo de la Reconstrucción y del Desarrollo de la Europa del Este, en su libro *Milenio* anota: "El muro de Berlín será sustituido por un muro entre el Norte y el Sur. Incluso entre las capitales del Sur y el resto de sus territorios"² Tremendo augurio de un especialista en el tema.

3. La nueva configuración mundial exige la integración de los pequeños o atrasados países del tercer y cuarto mundo a los bloques económicos emergentes. La integración se ofrece como única salida a la ruina total. Se habla de integración mundial, cuando en realidad se trata de integración a un bloque, que busca defenderse del contrario y para ello establece barreras que impidan el ingreso de los productos que aquel produce.

Hablar de la integración es fácil, es difícil hacerla realidad como nos muestran

1. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Desarrollo humano: Informe 1992*, Bogotá, Tercer Mundo, 1992, 18

2. J. ATTALI, *Milenio*, Bogotá, Seix Barral, 1991, 96.

las experiencias del mercado latinoamericano, centroamericano y demás intentos regionales. La integración pareciera ser aceptable cuando nos es favorable porque es el otro quien cede y negativa cuando somos nosotros los que tenemos que hacerlo.

El citado Informe 1992 sobre el Desarrollo Humano anota al respecto: "Los mercados globales no operan libremente. Esto unido a su condición de socios desiguales, le cuesta a los países en desarrollo US\$ 500.000 millones anuales, o sea 10 veces más de lo que reciben en ayuda exterior"³.

4. La democracia se extiende por todo el mundo. América Latina marca una pauta en ese esfuerzo por superar las dictaduras, las cuales sin embargo están dispuestas a tomar nuevamente el poder, como nos lo han indicado los recientes sucesos de Venezuela, Haití y Perú.

En la democracia juegan un papel determinante los partidos políticos. Hoy están en decadencia los partidos tradicionales y surgen, aunque con cierta vacilación, los movimientos populares o cívicos. Los políticos de oficio parecen no captar que hoy la democracia se enfrenta con el reto de ser eficaz, de ser eficiente en el logro del bienestar del pueblo. Las solas ideas ya no conmueven, se requieren los hechos.

Los países en desarrollo deberán adoptar políticas mejoradas de gobierno nacional a fin de poder responder cabalmente a las necesidades de sus pueblos. Esto podría incluir un gobierno más abierto, basado en el respeto por los derechos humanos y una participación más amplia, tanto en la vida política como en la planeación para el desarrollo⁴.

5. La situación de pobreza y miseria en que viven grandes sectores de la población mundial. La pobreza ya no es exclusiva del tercer y cuarto mundo, pues también aparece en los países desarrollados, aplicada a los grupos minoritarios o marginados por cuestiones raciales o culturales.

Un factor que agrava la situación de pobreza entre nosotros es el limitado acceso al saber, a la ciencia, que es hoy por hoy, el factor decisivo para lograr el desarrollo. Sin creación, sin desarrollo de la "industria del conocimiento" es difícil salir adelante. Los países en desarrollo, "a menos que adquieran un mayor control sobre la "industria del conocimiento" en proceso de expansión, permanecerán por siempre rezagados en la producción de bajo valor agregado"⁵.

3. PNUD, *Desarrollo humano: Informe 1992*, pg. 25

4. *Idem.* 33

5. *Idem.* 25 y 100

"La ausencia de compromiso político, y no la falta de recursos financieros, es con frecuencia la causa verdadera del abandono en que se encuentra el hombre"⁶. Esta afirmación revela un hecho clave: somos pobres no por falta de recursos sino por falta de las decisiones políticas en favor de la superación de la pobreza. Nunca antes la humanidad tuvo la capacidad de abatirla, pero carece del sentido moral para tomar las decisiones pertinentes.

6. La preocupación ecológica generalizada y que incluye la destrucción de los recursos naturales, el aumento de los residuos sólidos, la disminución del agua potable, la desaparición de los bosques y de las especies vivientes -12 millones de hectáreas de bosque y cerca de 5.000 especies desaparecen cada año-⁷ siendo positiva tiene sin embargo una "doble moral". Reclamamos cuando alguien causa un daño ecológico, pero no cambiamos nuestro estilo de vida en sus efectos contaminantes. Esto es más significativo en los países desarrollados, que son los que más contaminan. Entre nosotros falta mucho por hacer en este campo, especialmente en los sectores urbanos e industriales.

Un elemento común a estos hechos es la creciente conciencia de que estos problemas, junto con los de la superpoblación, el consumo y tráfico de drogas, el armamentismo, la desnutrición infantil, sólo podrán ser resueltos con un esfuerzo mundial. Ningún país, continente o bloque económico aislado, por fuerte que sea, logrará resolver estas amenazas al futuro de la humanidad. Es una tarea de todos en los diferentes niveles mundiales y de cada sociedad.

Los latinoamericanos enfrentamos la posibilidad de ser considerados "enemigos de la humanidad" en razón de nuestro crecimiento poblacional y de la producción y tráfico de drogas; que ante la caída del comunismo como "enemigo de la humanidad" ofrecen argumentos para captar la atención pública en los países desarrollados y los recursos económicos necesarios a los programas destinados a combatirlos.

4. EL LAICO LATINOAMERICANO Y LA NUEVA EVANGELIZACION.

Avanzando en nuestra reflexión, reunamos los términos que constituyen el tema de este artículo: laico latinoamericano, nueva evangelización y *Christifideles laici*.

El análisis del universo de fieles laicos, nos muestra una gama de bautizados

6. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Desarrollo Humano: Informe 1991*, Bogotá, Tercer Mundo, 1991, pg.17.

7. J. ATTALI, *Milenio*, 100

que va desde aquellos que se reconocen cristianos pero que no tienen conciencia de las consecuencias que trae el seguimiento de Jesús, hasta aquellos pocos que participan activamente, tanto en la vida eclesial como en la vida social. Un compromiso fundamental: pasar de observadores a protagonistas.

Estos fieles laicos, se encuentran ubicados en un continente que tiene ante sí los retos más desafiantes de toda su historia. Si hace 500 años, América Latina ingresó en la economía "mundial" de la época, con su aporte del indispensable oro para el desarrollo mercantil del momento y posteriormente del desarrollo industrial; y con sus aportes de productos exóticos, que hoy o son producidos por otros o son pagados al menor precio posible; nuestro continente enfrenta nuevamente la tarea de ingresar al mercado mundial, aparentemente abierto para todos, pero efectivamente reservado para los más fuertes e influyentes. Si ayer el centro geográfico, político y económico era el Atlántico, hoy lo es el Pacífico, en ambos océanos tenemos espacio de proyección.

La nueva evangelización presenta unas exigencias y retos a la acción de la Iglesia en general y del laico en particular, que tienen que ver con la formación de comunidades cristianas, donde se viva íntegramente el Evangelio y se supere la separación entre fe y vida, con efectos renovadores en la vida eclesial para que se haga más servidora del hombre y de la sociedad y contribuya de esa manera a la construcción de un mundo más justo, humano y fraterno, de acuerdo con el Plan de Dios. Estas exigencias se hacen más apremiantes en los momentos que atraviesa el continente ahora y en los próximos años, donde la situación de las mayorías pobres se hará más insostenible, por la dureza de las medidas de ajuste a una economía de mercado.

La *Christifideles laici* recuerda el horizonte en el cual se inscribe la identidad, vocación y misión del laico y abre unas perspectivas enormes para la acción pastoral. Su mensaje se refuerza con los aportes de *Redemptoris Missio*, *Centesimus Annus* y *Pastores dabo vobis* de Juan Pablo II y seguramente recibirá iluminaciones y orientaciones de la próxima IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

Como el principal compromiso del laico se lleva a cabo en el cumplimiento de su "índole secular", a continuación retomo la misión del laico en el mundo, aplicando las orientaciones de Juan Pablo II a la realidad latinoamericana y en la perspectiva de la nueva evangelización. No quiere esto decir que no haya tareas para el laico al interior de la Iglesia, en la perspectiva de la nueva evangelización, las cuales ya fueron de alguna manera señaladas anteriormente, sino que es necesario reflexionar sobre las que le corresponden como hombre de Iglesia en el corazón del mundo.

Ya mencionamos los ocho campos sociales donde el laico tiene una misión que desarrollar en la perspectiva del Reino de Dios que "es fuente de plena liberación

de salvación total para los hombres" (ChL 36). Intentaré señalar en cada campo el principio o valor central, los retos que se detectan en nuestra realidad latinoamericana y las acciones que ya se desarrollan o que sería necesario adelantar para responder a las exigencias de una nueva evangelización.

El laico como promotor de la dignidad de la persona humana

En *Christifideles laici* 37, el Papa Juan Pablo II señala esta tarea como "una tarea esencial, central y unificante" del servicio de la Iglesia y del laico a la familia humana.

El valor clave es pues la dignidad de la persona humana, que hunde sus raíces en el hecho de ser el hombre creado por Dios Padre, redimido por Jesucristo y llamado a ser templo del Espíritu Santo. Está destinado a la comunión con Dios.

Esta dignidad del hombre, es su bien más precioso e indestructible, la base de la igualdad de todos los hombres y el fundamento de la participación y solidaridad de todos los hombres.

Los retos surgen cuando analizamos las condiciones de vida en que viven grandes sectores de la sociedad latinoamericana, que tienen niveles infrahumanos, donde la dignidad del hombre parece no existir. Las viviendas, los "trabajos" que han de ejecutar para sobrevivir, la carencia de educación y de alimentación mínimas que faciliten el acceso a mejores oportunidades. Todos y cada uno de estos factores demanda una acción fuerte y decidida, especialmente en el campo político para tomar los correctivos reales.

Las faltas contra la dignidad de la persona no sólo se dan en los grupos más pobres. También los sectores medios y altos sufren de atentados contra su dignidad, como son el uso de la droga, la invasión de la pornografía y el "sexo recreativo", la corrupción y el tráfico de influencias. Además, todos aquellos que atentan contra la dignidad del otro, atentan contra su propia dignidad.

Los comités por la promoción, educación y defensa de los derechos humanos, las denuncias de las violaciones de la dignidad de la persona, el testimonio real del valor de la persona, aparecen como acciones necesarias para hacer realidad este servicio del laico a la persona y la sociedad.

El laico como defensor y promotor del derecho a la vida

El derecho a la vida es el "derecho primero y fontal, condición de todos los derechos de la persona" según expresión de Juan Pablo II.

El valor clave es la vida misma en todas sus diferentes fases de desarrollo.

Los retos, principalmente surgen de la pérdida del respeto a la vida, ya sea por el aborto, la violencia, el secuestro, el terrorismo; como también de la manipulación genética, que han hecho afirmar, ya no solamente al Papa sino a humanistas y científicos sociales, expresiones como la siguiente:

Para proteger a la especie humana...las matrices de vida -tanto el embrión como el gen- deberán ser declarados propiedad inalienable de la especie, santuario absoluto, no manipulable, incluso aunque ello implique la negativa a tratar de corregir un defecto genético. Asimismo, se procurará evitar que se emprendan evoluciones genéticas irreversibles⁸.

La información amplia, sencilla a la comunidad sobre el valor de la vida, sobre los experimentos que se desarrollan actualmente y la atenta vigilancia sobre las manipulaciones genéticas, que desemboquen en expresiones masivas de rechazo de los diferentes atentados contra la vida, parecen ser ejemplos de acciones en favor de la vida. También todas aquellas que contribuyan a reducir el aborto, como la educación sexual integral, el apoyo a las madres solteras, la alternativa de la adopción para los bebés no deseados; la protección de los derechos de los ancianos y jubilados para que se aproveche su experiencia y sabiduría y no se les considere como seres "improductivos".

Conviene tener presente la indicación del Papa Juan Pablo II, cuando señala:

Urge hoy la máxima vigilancia por parte de todos ante el fenómeno de la concentración del poder, y en primer lugar del poder tecnológico. Tal concentración, en efecto, tiende a manipular no sólo la esencia biológica, sino también el contenido de la misma conciencia de los hombres y sus modelos de vida, agravando así la discriminación y la marginación de pueblos enteros (ChL 38).

El laico como promotor y defensor del derecho a la libertad religiosa

Con la creciente presencia de nuevos movimientos religiosos, de sectas y confesiones orientales, ha surgido entre nosotros el reto de la libertad religiosa, de la libertad de conciencia. Las Iglesias cristianas no católicas tradicionales también enfrentan el mismo reto.

La libertad religiosa no es solamente individual sino social y mundial, pues tiene que ver con la dimensión moral.

Entre nosotros el reto está en lograr un mutuo respeto con los nuevos movimientos religiosos sin perder el derecho a la búsqueda y anuncio de la verdad religiosa. El tema de las "sectas" es motivo de preocupación y ha servido de acicate

8. Idem. 103 - 104.

en muchos lugares para la tarea evangelizadora. La actitud más simple es la del rechazo, que se muestra en los carteles que se colocan en muchas puertas y ventanas: "Somos católicos y no queremos cambiar de religión, no insista" u otros similares. La más exigente está en la formación seria de los laicos para que puedan dar razón de su fe.

La familia como primer compromiso social del laico

La clave está aquí en la convicción profunda del "valor único e insustituible de la familia para el desarrollo de la sociedad y de la misma Iglesia" (ChL 40). El objetivo de la acción del laico es "asegurar a la familia su papel de lugar primario de "humanización" de la persona y la sociedad".

El mismo Papa Juan Pablo II indica dos medios para lograr ese objetivo: "convencer a la misma familia de su identidad de primer núcleo social de base y de su original papel en la sociedad" y "hacerla protagonista activa y responsable del propio crecimiento y de la propia participación en la vida social" (ChL 40).

El reto que enfrentamos es la disolución de la familia, ya sea por la desintegración producida por el divorcio y la separación como por la no integración de la familia por el aumento del madre solterismo, la unión libre, el concubinato. Los jóvenes no quieren llegar al matrimonio.

Parece indispensable desarrollar la idea del matrimonio y la familia como una vocación humana y cristiana, que requiere preparación y acompañamiento. De igual manera que oramos por las vocaciones sacerdotales y religiosas, necesitamos orar por las vocaciones al matrimonio y la vida familiar.

Además es indispensable establecer condiciones más favorables para la vida familiar, especialmente la vida de pareja que es el punto más débil de la familia actual. La Iglesia particular que se preocupa no sólo de que los jóvenes reciban el sacramento del matrimonio, sino que los acompaña en la construcción de su familia, mediante la colaboración de otras parejas y con servicios oportunos de asesoría y educación familiar, está trabajando efectivamente por la familia.

El laico como agente de la caridad y la solidaridad

"La caridad es el más alto don que el Espíritu ofrece para la edificación de la Iglesia y para el bien de la humanidad. La caridad, en efecto, anima y sostiene una activa solidaridad, atenta a todas las necesidades del ser humano" (ChL 41).

Caridad y solidaridad van juntas, se reclaman para promover al hombre y a la sociedad. En nuestro contexto así como hay necesidades que demandan una acción caritativa y solidaria, así también tenemos expresiones muy ricas de esa solidaridad y caridad, especialmente entre los más necesitados.

La perspectiva de la institucionalización de la economía de mercado acentúa la diferencia entre ricos y pobres y obliga, no sólo al Estado, sino a todas las instituciones sociales a buscar mecanismos de ayuda para los más necesitados, en forma de redes de seguridad social, de solidaridad, que permitan acceder a niveles básicos de consumo y condiciones de vida que no sean infrahumanas, sino que permitan la vivencia de la dignidad de la persona humana.

El reto es entonces de doble vía: por un lado es necesario desarrollar formas solidarias, especialmente en los años de *apertura* económica que se avecinan con motivo de la apertura económica al mercado mundial. Parece que van juntas: *apertura* y *apertura*.

El otro reto está en el apoyo y estímulo a las organizaciones populares, a las diversas formas de solidaridad que han surgido en los últimos años. En ellas reside un potencial enorme de construcción del futuro, pero requieren nuestro aporte para poder crecer y multiplicarse. Allí aprenderemos a unir la fe y la vida.

El laico como destinatario y protagonista de la política

Los fieles laicos de ningún modo pueden abdicar de la participación en la "política"; es decir, de la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común (ChL 42).

La caridad exige la justicia y ellas dos reclaman los derechos de la persona y esto se constituye en el bien común que ha de guiar al laico en su tarea política. Bien común que ha de ser para todo el hombre y para todos los hombres.

El tema merecería una reflexión amplia, porque constituye la política un campo donde el laico tiene derechos y deberes que cumplir, defender y promover.

Aquí los valores claves son el bien común y el servicio. Entender la tarea política, búsqueda del bien común, en sus diferentes niveles, como un servicio a la persona y a la sociedad. Junto con estos valores esenciales Juan Pablo II señala los siguientes valores humanos y evangélicos: la libertad y la justicia, la solidaridad que lleva a una participación activa y responsable, la dedicación leal y desinteresada al bien de todos, el sencillo estilo de vida y el amor preferencial por los pobres y los últimos.

El principal reto que tenemos aquí es el de la educación política del laico. Durante muchos años se ha "satanizado" la política y los políticos. Se requiere empezar la formación o fortalecer la conciencia ciudadana, inculcar los principios de la auténtica democracia participativa, entrenar en el análisis de la realidad social y política, brindar criterios para un discernimiento personal y comunitario, orientar sobre los medios lícitos de acción política; en fin crear un ambiente favorable para que los laicos salgan de su apatía

e indiferencia y se comprometan en la consecución del bien común, como una tarea primordial en el seguimiento de Jesús.

No podemos olvidar que será en este nivel donde se tomarán la mayor parte de las decisiones que tienen que ver con el futuro de América Latina, con la construcción de un determinado tipo de sociedad y en consecuencia, será aquí donde estarán presentes o ausentes los principios cristianos, en la construcción de ese nuevo orden social.

El laico en la vida económico-social

El valor clave es el destino universal de los bienes, que da el sentido preciso a la propiedad privada y al trabajo, como también a la ecología ambiental y humana.

La economía de mercado es el escenario en el cual se ha de debatir cualquier propuesta sobre la organización económica y social, no sólo de América Latina sino de todo el mundo. El tema del desarrollo auténticamente humano es un tema central en la Doctrina Social de la Iglesia. Hoy por coincidencia, las ciencias sociales han desarrollado el concepto de "desarrollo humano" que muestra numerosos puntos de contacto con el pensamiento social de la Iglesia. Es decir tenemos una coyuntura donde el diálogo entre ciencias sociales y ciencias religiosas, puede ser fructífero para la sociedad entera. Se requiere que los laicos acepten el reto y que junto con sus pastores, reflexionen, discernan, propongan alternativas y se comprometan efectivamente en experiencias concretas que muestren la viabilidad de un concepto de desarrollo más acorde con la dignidad del hombre.

En este marco aparece como reto el problema del desempleo y el subempleo, que en nuestros países ha dado oportunidad al surgimiento de la llamada "economía informal", como forma de supervivencia y que ha permitido que el malestar social causado por las enormes diferencias económico-sociales no haya alcanzado niveles explosivos y destructores.

Además del compromiso diario en la labor asumida como miembro de la organización económica, el laico enfrenta el reto de vivir de acuerdo a un estilo de vida que no tenga como foco central el consumismo, que impulsa la economía de mercado.

En los niveles de las decisiones económicas y políticas, es el laico el defensor del principio de la ordenación de lo económico al servicio del hombre y no al revés. Son ilustrativas estas expresiones del PNUD: "Los hombres, las mujeres y los niños deben ser el centro de atención y a su alrededor debe forjarse el desarrollo. No se puede permitir que ellos se forjen alrededor del desarrollo"⁹.

9. PNUD, *Desarrollo Humano: Informe 1991*, 17

El laico evangelizador de la cultura y de las culturas

El servicio a la persona y a la sociedad se manifiesta y actúa a través de la creación y la transmisión de la cultura, que especialmente en nuestros días constituye una de las más graves responsabilidades de la convivencia humana y de la evolución social... Sólo desde dentro y a través de la cultura, la fe cristiana llega a hacerse histórica y creadora de historia (ChL 44).

Esta afirmación de Juan Pablo II hace eco de la expresión de Pablo VI, en *Evangelii Nuntiandi*, cuando señaló la ruptura entre el cristianismo y la cultura como el principal drama de nuestro tiempo.

La cultura es hoy el campo sobre el cual se fijan las miradas no sólo de la Iglesia sino de las mismas ciencias sociales, que analizan y profundizan las diversas expresiones y formaciones culturales, que estudian los estilos de vida que las personas, grupos y comunidades adoptan diariamente, que tratan de establecer las consecuencias reales en la vida cotidiana de las decisiones económicas y políticas tomadas en nombre del desarrollo¹⁰.

El tema y la tarea de la Evangelización de la Cultura tienen en el laico un punto de referencia central, tanto en los análisis como en las acciones tendientes a hacer de la cultura un ámbito, un hogar, para la realización plena del hombre. No puede ser un simple observador. Se requiere que sea protagonista.

La IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano iluminará este tema y trazará líneas de acción para que los valores cristianos puedan contribuir a la humanización de la cultura que esta surgiendo en nuestro continente.

Confiemos en la sabiduría del Espíritu y en la generosidad y disponibilidad de nuestros pastores, para que esas líneas sean suficientemente enriquecedoras y orientadoras de la acción de toda la Iglesia.

Confiemos también en el empuje y compromiso de los laicos, acompañados por sus pastores, para hacer realidad en la vida diaria y en los diferentes niveles, familia, comunidad, barrio, municipio y sociedad nacional y latinoamericana, las orientaciones episcopales para que la nueva cultura latinoamericana se aproxime más al designio de Dios y en consecuencia a la dignidad del hombre y mujer, que encuentran su plenitud en la persona de Jesucristo, ayer, hoy y siempre.

Sólo en la medida en que más laicos sean fieles a su vocación, que es vocación a la santidad, viviendo su misión en el aquí y ahora de América Latina, podremos decir que la nueva evangelización ha producido los frutos necesarios. De no ser así, habremos perdido una ocasión histórica de ajustar el rumbo de nuestra acción social y eclesial, hacia la plenitud del hombre en el Reino prometido.

10. Como ejemplo de estos análisis ver: VARIOS, *El desafío neoliberal. El fin del tercermundismo en América Latina*, Bogotá, Norma, 1992; I. CALVINO, *Seis propuestas para el próximo milenio*, Bogotá, Ediciones Siruela, 1990 y el ya citado, *Milenio de J. ATTALI*.

LAS SECTAS, DESAFIO A LA NUEVA EVANGELIZACION

Angel Salvatierra*

INTRODUCCION

Comienzo la presentación de este artículo adelantándome a señalar lo que no pretendo con él y situando su alcance y los objetivos a que apunta.

No pretendo hacer una clasificación y estudio sociológicos de los diversos grupos que englobamos con el término *sectas*, descubriendo y analizando los factores internos y externos de su presencia. Me limitaré más bien a presentar sucintamente su actuación, su doctrina y sus formas de penetración.

Para el tema central me detendré en ofrecer algunos elementos que sirvan para un análisis de las sectas y presentaré luego las consecuencias negativas de su actuación y sus valores positivos.

Hay dos vertientes en la temática principal: el desafío que implica la presencia y actuación de las sectas y el aspecto de la nueva evangelización (en qué consiste esta, cuáles son su contenido y características, cómo la desafían las sectas, cómo responder a su desafío, etc.).

Este desafío se sitúa en un momento estratégico de la vida de nuestra Iglesia, especialmente en América Latina: la búsqueda de una nueva evangelización *en su ardor, en sus métodos y en su expresión*¹, al aproximarnos a la conmemoración del V Centenario de la Primera Evangelización de América Latina.

Me extenderé en el reto de las Iglesias pentecostales. Son ellas las que desafían de modo particular la búsqueda de nueva evangelización y pueden ser un impulso para lograrla con mayor coherencia y coraje.

* Secretario Ejecutivo de la Comisión Episcopal de magisterio de la Iglesia y encargado del Departamento de Catequesis de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana. Español.

1 Cf. Alocución del Papa Juan Pablo II, XIX Asamblea Plenaria del CELAM, Haití 1983.

1. RASGOS GENERALES SOBRE LAS SECTAS

Doy por sabida la clasificación de las sectas o los nuevos movimientos religiosos, como prefiere llamarlos la Santa Sede², en cristianas, para-cristianas y no-cristianas. Aun cuando, por interés del tema central, me voy a extender en las sectas pentecostales, no está de más hacer una alusión a las restantes.

Sectas para-cristianas y no-cristianas

Se llaman sectas para-cristianas aquellas que, teniendo elementos del cristianismo, no consideran a Jesucristo como Hijo de Dios o poseen, además de la Biblia, otros libros revelados. Son concretamente los testigos de Jehová, los adventistas y los mormones.

Se llaman sectas no-cristianas todos aquellos cultos que se originan de fuentes distintas al cristianismo. Se incluyen aquí grandes religiones como el judaísmo, el Islam y el budismo, otros cultos de origen oriental y religiones de pueblos indígenas. En cuanto a estas últimas vale señalar, tratándose de América Latina, la fusión que se da de diferentes formas con la religión cristiana, dando como resultado una religiosidad popular con caracteres de sincretismo. Este es un reto muy importante para evangelizar la religiosidad de tales pueblos dentro de la perspectiva de la nueva evangelización. Hay también grupos indígenas que mantienen su religiosidad propia sin influencia del cristianismo.

Sectas cristianas

De entre todas las sectas que proliferan en América Latina predominan las de origen cristiano, particularmente las *Iglesias pentecostales*. Me detendré en estas, de suerte que los desafíos que proceden de ellas sirvan de muestra y orientación para la relación con los demás grupos religiosos.

Se calcula que más de dos terceras partes de los miembros que adhieren a las sectas pertenecen a Iglesias pentecostales. Entre estas se destacan las siguientes: Asambleas de Dios, Iglesias de Dios, Evangelio cuadrangular, Evangelio completo, Pentecostales unidas y muchas más.

En cuanto a su actuación destacamos estos elementos: ante la búsqueda de transcendencia, ofrecen una visión religiosa de la vida sobre la base de la Biblia y de la acción de Espíritu Santo; buscan respuestas concretas ante las necesidades materiales y espirituales; hay acercamiento personal y preocupación por los problemas personales; crean espacio de encuentro y de comunidad; dan facilidad para la participación y el compromiso; ofrecen formas espontáneas y populares de celebrar la fe.

2. Cf. "Sectas o nuevos movimientos religiosos. Desafíos pastorales", de varios Secretariados de la Santa Sede, 1.1.

En cuanto a su doctrina, vale señalar que se centra en dos pares de oposiciones: este mundo/el otro mundo (el reino de los cielos); la sociedad/la Iglesia (comunidad). Para los pentecostales, el mundo es perverso y no tiene sentido cambiarlo; hay que dejar esta tarea al designio de Dios. Lo único que cuenta es la conversión personal y el participar en la "misión", anunciando a Jesucristo, que es el único que salva. La misión cristiana está impulsada por la acción del Espíritu Santo. La pneumatología y la escatología son áreas especialmente trabajadas por la Iglesias pentecostales.

En cuanto a las tácticas de penetración se subraya la propaganda elitista incansable, yendo de puerta en puerta y predicando el Evangelio en las calles y plazas públicas; asimismo la utilización masiva e insistente de los medios de comunicación social; también se habla de compra, engaño, calumnia, intimidación, llegando hasta el *lavado de cerebro* y fanatizando a sus seguidores³.

Factores de la penetración de las sectas

En una visión demasiado rígida y unilateral suelen destacarse los factores externos como causa principal de la penetración de las sectas. De todos es conocido el Informe *Rockefeller* del año 69, en que el famoso político estadounidense, después de un recorrido por América Latina, propone el envío de sectas espiritualistas y ultraconservadoras, para contrarrestar el influjo liberador de la Iglesia católica tras el Concilio Vaticano II y la Conferencia General de Medellín.

Mucho se ha hablado y se ha escrito sobre la penetración del capitalismo de Estados Unidos con la cobertura de las sectas. Hay datos claros que sustentan esta influencia. Los *Documentos de Santa Fe* confirman la injerencia del Gobierno de EE. UU. para favorecer a las sectas, en contra de la búsqueda de caminos de liberación que cuentan con el apoyo de sectores comprometidos de la Iglesia católica y de otras Iglesias históricas en América Latina. En la misma línea iría la denominada *Iglesia electrónica*, que tiene una función socio-política e ideológica: sirve de legitimación religiosa de los ideales norteamericanos, cuando las Iglesias establecidas (católica y protestantes) no están dispuestas a cumplir esta función⁴. Hugo Assmann llega a hablar de "movimiento idolátrico" acerca de la *Iglesia electrónica*.

Todo esto es exacto y habrá que tenerlo en cuenta a la hora de los desafíos. Con todo, me parece que el reto más importante de las sectas no viene de este lado, corrupto y alienante. Abundar en la supuesta conspiración ideológica del imperia-

3. Cf. Ibid.

4. Cf. H. ASSMANN, *La Iglesia electrónica y su impacto en América Latina*, reseña bibliográfica de Andrea P. De Vita, Servicio de Informaciones Religiosas, Suplemento nº 1, p. 26, Año XI, Abril 1988, Buenos Aires - Argentina; P. A. JIMENEZ, "Religión electrónica y predicación protestante", *Rev. Pasos*, 13 (1987) 10-13.

lismo es taparse los ojos para no ver la realidad bajo todos sus aspectos. En esta línea se presenta el informe citado de la Santa Sede⁵.

Hay lugares donde las Iglesias pentecostales se han afincado, se han encarnado y han llegado a ser verdaderas *Iglesias locales*⁶. Más adelante expondremos sus valores positivos. Por aquí se abren desafíos que cuestionan la labor de la Iglesia católica y la comprometen a promover la nueva evangelización, ensayando formas nuevas de acción pastoral y renovando sus estructuras.

2. ELEMENTOS PARA UN ANALISIS DE LAS SECTAS

Para lograr un acercamiento crítico a las sectas, voy a atender a varios aspectos, viendo su relación: con la teología protestante, con el pueblo y su religiosidad, con la postmodernidad, y con los poderes socio-económicos del sistema social vigente.

Relación con la teología protestante

Se pueden sintetizar los fundamentos de la teología protestante en estos principios: sacerdocio universal de los fieles, sólo la Sagrada Escritura tiene autoridad (ni la Tradición ni el Magisterio), salvación por la sola fe y no por las obras.

Es interesante comprobar cómo las sectas acogen, subrayan y aun radicalizan estos principios. Adelanto como interpretación general que su práctica pastoral es una especie de protesta popular, de la base, contra el elitismo que se da en las Iglesias históricas.

De acuerdo a la interpretación que hacen los protestantes sobre el sacerdocio común, no hay una jerarquía de derecho divino; pero en la práctica se ha dado la jerarquía de los expertos en la Biblia, que son quienes pueden llegar a ser pastores y ocupar las principales responsabilidades. Frente a tal jerarquía, los pentecostales promueven la participación de todos sus miembros, aun de los iletrados. Prácticamente anulan la distinción entre agentes cualificados del discurso religioso (el clero profesional) y el pueblo creyente.

5. Cf. "Sectas o nuevos movimientos religiosos", 1.6.

El artículo de A. ALAIZ, publicado en un pliego de *Vida Nueva*, "El desafío de las sectas: las termitas que lo invaden todo", año 1991, pág. 521-528, resalta el gran negociado que representan muchas sectas en España, con consecuencias destructoras para sus adeptos. Los datos sin duda son correctos; pero creo que esta perspectiva no agota la realidad ni el desafío de las sectas que proliferan en América Latina, especialmente de las Iglesias pentecostales.

6. Cf. Aportes de la Conferencia Episcopal de Bolivia para la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Anexo 2, 3.3.

Esto explica, en parte, el fundamentalismo en la lectura de la Biblia, pues permite que la gente sencilla se sienta autorizada para interpretarla bajo la inspiración del Espíritu Santo. Los pobres se toman el desquite de esta manera.

La salvación por la sola fe tiene también connotaciones populares. El pueblo siente que su vida deja mucho que desear; pero esto no importa si cree en Jesucristo y se convierte, pues *Jesucristo es quien salva*. Obviamente esto tiene que expresarse en una vida moral coherente, aunque la base de la salvación esté en la fe. Nuevamente aquí se da la interpretación popular. El pueblo no tiene protagonismo dentro de la sociedad, creada por los poderosos. Por ello, el plano socio-político no le incumbe. Pero, en cambio, el pueblo tiene fe; le va la dimensión de transcendencia, que es la que subrayan los pentecostales.

Este conjunto de aspectos nos permiten hablar de protesta popular y de religión popular en el caso de los pentecostales.

Relación con el pueblo y su religiosidad

Ya hemos adelantado que la actuación pastoral de los pentecostales tiene carácter popular⁷. Podemos recordar algunos aspectos, además de los anotados en el apartado anterior: celebración festiva de la fe⁸; liberación de tensiones con oraciones y plegarias espontáneas y aun con gestos corporales (brazos en alto, brincos, contorsiones, llanto, risa, etc.); acercamiento a los sectores marginados; convocatoria personal, que hace sentirse importante a la gente que no tiene importancia social. Sus características corresponden a las prácticas religiosas populares, que se diferencian de las prácticas de la religión letrada, marcadas por la sobriedad, la uniformidad y los ritos estereotipados⁹.

EIP. José Comblin reconoce el valor excepcional del contacto personal. "Las Iglesias protestantes tienen un ropaje pésimo, están llenas de defectos culturales, no tienen ninguna adaptación a la cultura moderna, son retrógradas, fundamentalistas. Mas con el peor de los ropajes tienen éxito, porque anuncian el Evangelio e invitan a las personas una a una" (traducción personal)¹⁰.

Como elemento popular importante está el hecho de haber llegado a ser a veces

7. Cf. "Sectas o nuevos movimientos religiosos", 2.1.4.

8. Cf. W. PARRAGUEZ, "Cultos evangélicos: con la fuerza de la Palabra", *Pastoral Popular*, 210 (1991) 10-11.

9. Cf. L. SAMANDU, "El pentecostalismo en Nicaragua y sus raíces religiosas populares", *Revista Pasos*, 17 (1988) 6.

10. J. COMBLIN, "Ressurgimento do tradicionalismo na teologia latinoamericana", *Revista Eclesiástica Brasileira*, 197 (1990) 65.

Iglesias locales, como hemos señalado. El proceso de inculturación e indigenización que ha llegado a darse es un dato de singular importancia que explica también el atractivo para una parte de la población.

Relación con la postmodernidad

Es interesante analizar el auge de las sectas de toda índole en un acercamiento al fenómeno de la postmodernidad. Lo que voy a exponer vale para las diferentes formas de religiosidad popular y, en primer lugar, para la del pueblo católico.

La postmodernidad supone una crítica de la modernidad tanto desde el punto de vista de la racionalidad científica como desde la racionalidad socio-política. En el plano socio-económico, la racionalidad científica y técnica no ha podido responder a las necesidades de subsistencia y de bienestar de grandes sectores de la población. En el plano socio-político, la racionalidad no ha podido plasmar una sociedad en justicia, libertad y fraternidad para todos, que eran los valores democráticos de la modernidad. Quizás se deba esto a que, en el fondo, se ha pretendido una racionalidad secularista, sin base ética. Los grandes principios de la igualdad, la libertad y la fraternidad perdieron su sustento religioso y, finalmente, su sustento humanista, con graves consecuencias de destrucción y muerte para la humanidad.

La postmodernidad es una crítica a la modernidad por las graves limitaciones señaladas. Un aspecto importante de la postmodernidad es que empieza a recuperarse la faz positiva del fenómeno religioso contra la crítica radical a la religión que se dio en la modernidad. "Se reconoce que existe hoy en día un retorno a lo sagrado, y que algunos candidatos satisfacen su necesidad de lo sagrado a través de las sectas"¹¹. Hay quien piensa que tal vez no fue tan radical dicha crítica religiosa. "Antes de hablar de *retorno a lo sagrado*, primero deberíamos estar seguros de que lo sagrado ha sido de verdad abandonado. Parece mejor hablar de *las mutaciones de lo sagrado*" (traducción personal)¹².

Esta recuperación de la religiosidad se une a otro fenómeno interesante: la afirmación de los valores democráticos de la modernidad (igualdad, libertad y fraternidad) con perspectiva ética y, ante todo, como solidaridad. La solidaridad postmoderna es una nueva lectura más existencial y vitalista de los valores democráticos proclamados por la modernidad.

La postmodernidad se ha dado en América Latina antes que en el Hemisferio Norte por la afirmación de la religiosidad popular. Esto, que vale del catolicismo

11. "Sectas o nuevos movimientos religiosos", 5.1.

12. Cf. *New religious movements and the Churches*, edited by A. R. BROCKWAY and J. P. RAJASHEKAR, WCC Publications, 1987, 61.

popular, en primer término, creo que puede sustentarse "mutatis mutandis" del auge de las sectas. Estas son un fenómeno postmoderno. Se adelantan a la crítica postmoderna a la diosa-razón desde una afirmación de la trascendencia y de los valores religiosos en general.

También conviene ver la relación de las sectas con la modernidad. Si bien son críticos de esta, hay un campo que han sabido manejar bien: los medios de comunicación social, esto es, la *cultura audio-visual*, para lograr éxito.

Relación con los poderes socio-económicos

En casos como el de la *Iglesia electrónica* puede asegurarse que las sectas están siendo vehículo de una ideología espiritualista, alienante y foránea, que hace de cortina de humo ante las necesidades vitales del pueblo y sus derechos históricos. Ello favorece los intereses del sistema capitalista y mantiene la dependencia de los Estados Unidos, bloqueando salidas y alternativas populares.

Fuera de la Iglesia electrónica se acusa también del mismo problema a la mayoría de las sectas o nuevos movimientos religiosos¹³. Este aspecto es uno de los más críticos sobre su actuación, pues resultan desmovilizadoras y conservadoras, dando legitimación pasiva al "status quo". De todos modos no vale ver las sectas sólo ni principalmente como agentes de penetración imperialista. Además, habría que probarlo en cada caso y tener apertura para ver los cambios que se están operando cuando algunas Iglesias, como las pentecostales, van independizándose de las Iglesias-madre de Estados Unidos. "En vistas a una respuesta a esta situación, no vinculemos apresuradamente el efecto con una opción política determinada. Lo que prevalece en el fondo de todo esto son los grupos sociales, huérfanos del sentido vital para orientarse en la realidad crítica en la que viven, quienes encuentran respuestas satisfactorias, según su cultura y creencias populares, en el Pentecostalismo"¹⁴.

3. CONSECUENCIAS NEGATIVAS Y VALORES POSITIVOS DE LAS SECTAS

Son muchas y graves las consecuencias negativas de la presencia de las sectas. Los siguientes aspectos se señalan como los más relevantes: lectura fundamentalista de la Biblia, que impide toda conciencia crítica; confusión y división entre el pueblo; complejo de superioridad; espiritualismo desencarnado; falta de compromiso social y posición conservadora; dependencia, sobre todo de Estados Unidos, de modo que vienen a resultar un caso de neo-colonialismo cultural-religioso.

13. Cf. "Sectas o nuevos movimientos religiosos", 4.

14. L. SAMANDU, *Pasos* 17 (1988) 9.

Sin pasar por alto las consecuencias negativas, quisiera extenderme en presentar los valores positivos que tienen, sobre todo, las Iglesias pentecostales. Debemos empezar reconociendo que llegan, preferentemente, a los sectores populares marginados. Entre estos florecen con ciertas características positivas. Su constancia en predicar el Evangelio y su acercamiento a cada persona terminan convenciendo a bastantes católicos.

Presentan un cristianismo vivencial. Tienen un gran sentido de la trascendencia, remarcando la actuación del Espíritu Santo. Muestran gran interés por la Biblia y por la oración. Dan apertura a la colaboración misionera y ministerial de los laicos. Llevan una vida comunitaria entre sus miembros. Se da una recuperación moral de muchos de sus adeptos. Promueven un culto espontáneo y participativo, vivencial y alegre. En su conjunto, podemos afirmar que constituyen una especie de religión popular.

Voy a hacerme eco de un aporte que la Conferencia Episcopal de Bolivia ha presentado al CELAM para la IV Conferencia General de Santo Domingo. Entresaco algunos párrafos significativos.

"En las últimas décadas se han extendido fuertemente diferentes movimientos pentecostales y neo-pentecostales. Tienen, generalmente, un talante muy popular y su religiosidad tiene características que son comparables con las de la religiosidad popular católica"¹⁵.

Se suele denunciar el carácter exógeno y extranjerizante de la "invasión de las sectas"; pero a veces "más que *invasión* o *imposición foránea*, representan formas de vivencia religiosa que se alimentan primordialmente en el compromiso de la comunidad local... Muchas han logrado un alto grado de nacionalización e indigenización"¹⁶.

*Varias comunidades cristianas no-católicas han logrado un mayor grado de inculturación en los pueblos indígenas y afroamericanos que la Iglesia católica... La mayoría de las comunidades cristianas no-católicas y de las 'sectas' cristianas han llegado a ser 'Iglesias locales', cuya religiosidad ha sido asumida y desarrollada por los pueblos en que se han asentado*¹⁷.

En un artículo de Luis Samandú, a propósito de la actuación de los pentecostales en Nicaragua, se afirman cosas similares. El articulista habla de que existe bastante coincidencia en su actuación con las comunidades eclesiales de base: en su

15. Aportes de la Conferencia Episcopal de Bolivia, Anexo 2, 1.2.3.

16. *Idem.* 2.3.

17. *Idem.* 3.3.

significación sociológica, en el papel de los laicos, en la Biblia como fuente principal del mensaje divino, en la celebración alegre de la fe, como forma de vivir lo religioso en los sectores populares, etc.¹⁸.

Otro aspecto importante que se debe considerar es que hay pentecostales ecuménicos en varios países de América Latina (Chile, Cuba, Venezuela, Argentina y Costa Rica). En la primera "Consulta de Obispos y Pastores de América Latina y El Caribe", realizada en Cuenca (Ecuador) del 4 al 10 de noviembre de 1986, participaban miembros de algunas comunidades pentecostales de varios países (Chile, Argentina y Venezuela). Ellos mismos hicieron su propia presentación, al sentirse incómodos por las críticas indiscriminadas a todos los pentecostales. Comunicaron que eran aproximadamente el 10% de los pentecostales de América Latina. Manifestaron dos aspectos que considero de especial importancia: trataban de vivir con toda coherencia la opción preferencial por los pobres y se habían independizado de las Iglesias-madre de Estados Unidos.

Se llega a afirmar que la apertura ecuménica estaría apuntando a la superación de la *herencia fundamentalista* y de las posiciones de rechazo al mundo, a la sociedad y al ámbito socio-político. ¿Será esto lo que explica la participación electoral que están teniendo últimamente bastantes miembros de las sectas, en concreto en Guatemala y Perú?

5. CONTENIDO Y CARACTERISTICAS DE LA NUEVA EVANGELIZACION

Me permito hacer una presentación de los elementos que considero más importantes sobre la nueva evangelización¹⁹. En relación con ellos veremos después los desafíos de las sectas. Los sintetizo en varios apartados: anuncio de Jesucristo, opción por los pobres, evangelización liberadora e inculturación del Evangelio, comunidades cristianas y participación de los laicos, y visión pastoral de la realidad.

Anuncio de Jesucristo

En fuerza de su vocación evangelizadora, la Iglesia sólo tiene una respuesta, que está en el corazón mismo de su experiencia de fe: Jesús de Nazaret, Hijo de Dios e Hijo de María. En Jesús toda realidad ha sido asumida definitivamente y transformada radicalmente por el misterioso gesto de su Encarnación. El es el hombre nuevo, el modelo de hombre y el horizonte de toda humanización. El es

18. Cf. L. SAMANDU, *Pasos* 17 (1988) 5-6.

19. Cf. "Aporte de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana para la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Santo Domingo", 121-127.

la clave para dar un sentido a los enigmas que aquejan a la existencia humana. El es el único camino normativo que inspira toda lucha liberadora, toda transformación de estructuras de pecado y toda opción preferente por el pobre. El es la gran respuesta del Padre a los interrogantes de la vida.

Jesús mismo propone a su Iglesia como signo que se acoge, expresando así la acogida que se hace de El mismo. El anuncio de Jesucristo supone, por tanto, vivir el sentido de la Iglesia, que prolonga su presencia en la historia humana (cf. Mt 28,20; Lc 24,48).

Opción por los pobres

No se puede pensar en la nueva evangelización sin tener en cuenta la realidad de pobreza creciente del Continente latinoamericano. Esto nos lleva a reafirmar la opción preferencial por los pobres, exigencia del seguimiento de Jesucristo, que ha sido impulsada con fuerza por Medellín y Puebla (cf. DP 1134). La opción preferencial por los pobres es el presupuesto más importante para la nueva evangelización. Ellos son preferidos de Dios, no por ser buenos, sino por ser víctimas del pecado de sus hermanos. Dios expresa su bondad mostrándose protector y defensor de los pobres y los débiles. Se trata, por lo tanto, de una clave evangélica fundamental.

Optar por los pobres no significa sólo denunciar la opresión de que son víctimas o considerarlos meramente destinatarios de la evangelización. Es también considerarlos como sujetos activos de la evangelización y protagonistas del cambio de la sociedad. Optar por los pobres implica finalmente desprenderse de los bienes materiales que esclavizan y compartirlos con el necesitado; en esto radica la "pobreza de espíritu o evangélica" (cf. Lc 1,46-55).

Evangelización liberadora e inculturación del Evangelio

Según la práctica de Jesús, el Reino de Dios se concibe como salvación-liberación de todas las necesidades concretas, incluidas las de orden material; pero la liberación que Dios quiere para sus hijos no es una liberación meramente temporal, socio-económico-política, sino integral, que supone, en primer término, la liberación del pecado y de todas las esclavitudes que de él se derivan (cf. Lc 5, 18-25). Tal liberación es fruto de la acción de Cristo, quien nos trajo la libertad de los hijos de Dios (cf. Rm 8,21; Ga 5,1).

Considerando el desafío actual de los pueblos y culturas indígenas y afroamericanas, debemos ver el problema de la inculturación del Evangelio, como requisito para que este sea acogido y penetre en el corazón de los hombres. No hay crecimiento ni liberación sino desde la identidad de cada pueblo y cultura, según el principio de San Ireneo: *no se redime lo que no se asume*. La inculturación del Evangelio debe presentarse en relación con los principales misterios cristianos:

Encarnación, Pascua (muerte y resurrección) y Pentecostés.

La evangelización supone descubrir las semillas del Verbo presentes en toda cultura (cf. AG 11), según el misterio de la Encarnación; pero no se detiene ahí. Ayuda, además, a desarrollar y purificar los valores de cualquier cultura a la luz del misterio pascual. El misterio de Pentecostés nos ilumina sobre la creación de las Iglesias particulares, autóctonas, con su originalidad en cuanto a formación de comunidades cristianas, liturgia, catequesis, expresión misma de la fe e incorporación de ministros propios.

Comunidades cristianas y participación de los laicos

La Iglesia está conformada por las comunidades reunidas en el nombre del Señor (cf. Hch 2,42-47; 4,32-37). Por ello, la nueva evangelización se caracteriza por la creación de comunidades eclesiales maduras (cf. ChL 34). Entre ellas se distinguen las denominadas comunidades eclesiales de base, "donde se hace posible -a nivel de experiencia humana- una intensa vivencia de la realidad de la Iglesia como Familia de Dios" (DP 239). "Las Comunidades Eclesiales de Base son expresión del amor preferencial de la Iglesia por el pueblo sencillo; en ellas se expresa, valora y purifica su religiosidad y se le da posibilidad concreta de participación en la tarea eclesial y en el compromiso de transformar el mundo" (DP 643).

La propuesta de la comunidad cristiana se ofrece, en primer lugar, a los pobres, pero está abierta a cuantos quieren de verdad seguir a Jesús.

Las comunidades cristianas son lugar fecundo de participación de los laicos. Su participación es una de las fuentes de mayor dinamismo y de mayor alcance para la nueva evangelización. Es preciso subrayar que el papel propio del laico es la transformación del mundo a través de la familia, el trabajo, la profesión, el testimonio y la palabra. Allí ejerce su misión evangelizadora, en primer lugar. La Iglesia acepta también su participación en la educación en la fe y en la construcción de la comunidad eclesial a través de los ministerios laicales, mas sin dejar su papel específico (cf. ChL 2, 15 y 23).

Visión pastoral de la realidad

La fe cristiana proyecta su luz sobre la realidad. Nos lleva a descubrir las luces y las sombras, para aprender del pasado, a rectificar errores y a rendir gracias a Dios por todo lo bueno que a través de los hombres se manifiesta. Así reconocemos la presencia de Dios en nuestro pueblo y el rechazo de su presencia por el pecado humano.

Desde Medellín y Puebla, la visión pastoral de la realidad ha entrado como característica de una evangelización que trata de responder al llamado del Señor ante

los desafíos del presente. Indicamos algunos criterios: para tal visión pastoral hace falta un análisis evangélico, que ayude a focalizar las víctimas de la sociedad, cuyo exponente más visible son *los pobres*, y se requiere, además, descubrir los "signos de los tiempos", e.d., cuanto impulsa la liberación de los pobres y del pecado y promueve una humanidad cada vez más humana (PP 21). Se trata de la doble dimensión de la tarea profética: denuncia y anuncio; este último en primer lugar.

Por el lado del anuncio hay que reconocer todos los esfuerzos reales de los pobres por ayudarse a sobrevivir con dignidad a pesar de todo, las formas de comunitarismo y los signos de solidaridad que se dan con y entre los sectores populares. Las organizaciones auténticas de los sectores marginados y empobrecidos (indígenas, trabajadores, desempleados y subempleados, la mujer, etc.), la lucha por la defensa de la vida y las agrupaciones en pro de los derechos humanos están entre los signos de esperanza.

En nuestra sociedad hay que denunciar especialmente los ídolos del poder, del tener y del placer²⁰. Se trata de una idolatría secularizada, que por eso mismo pasa desapercibida. El poder, el tener y el placer, al ser absolutizados, esclavizan al hombre con la secuela de víctimas humanas por el hambre y la miseria y por la violación de los derechos humanos.

6. DESAFIOS PRINCIPALES QUE PLANTEAN LAS SECTAS

Se presentan los desafíos de las sectas en relación a los elementos enumerados de la nueva evangelización. El reto es doble: por un lado, el que supone la actuación misma de las sectas y, por otro lado, el que procede de la realidad concreta que vive nuestro pueblo²¹. Los desafíos tienen un doble aspecto: las sectas desafían la nueva evangelización porque la impiden con su propuesta evangelizadora alienante y, también, porque son como un acicate que espolea a nuestra Iglesia a correr la aventura de la nueva evangelización, buscando respuestas más evangélicas y más fieles a las necesidades y esperanzas del pueblo latinoamericano y caribeño.

Anuncio de Jesucristo

El primer y gran desafío de las sectas es la proclamación de Jesucristo, que sepa unir la dimensión horizontal (encarnación en lo humano) y la dimensión vertical de su persona divina. La evangelización debe poner énfasis en que Jesucristo es el Mediador por excelencia y en que la salvación es fruto de su muerte y resurrección. Cualquier reduccionismo a este respecto destruye la auténtica evangelización. Tiene que quedar claro que el Reino de Dios que predicamos implica el anuncio de Jesucristo, sin el cual pierde su identidad (RM 16).

20. Cf. Carta Apostólica de S.S. Juan Pablo II a los Religiosos y Religiosas de América Latina, n° 17.

21. Cf. "Comunicado de la Consulta de Obispos de América Latina y El Caribe a nuestras Iglesias", Cuenca-Ecuador, 4-10 noviembre 1986, 7.

La devoción a la Virgen y a los santos, bien orientada, parte de la centralidad de Jesucristo y nos lleva hacia El. Los santos son precisamente los principales seguidores de Jesús. El seguimiento de Jesucristo es un aspecto clave de la nueva evangelización, que está ausente de la religiosidad popular.

Opción por los pobres y evangelización liberadora

La opción por los pobres es otro gran desafío. La Iglesia debe hacerse presente, en primer lugar, allí donde están las grandes mayorías, pobres y creyentes a la vez, a donde acuden preferentemente las sectas. Debe hacerlo para descubrir la presencia del Señor en la vida de los pobres, para denunciar todo lo que atenta contra la vida y la dignidad humana y para apoyar sus esfuerzos por una vida digna. Se debe ir reconociendo las necesidades reales de los pobres, de orden material y espiritual. Hay que hacerse presentes entre ellos reconociéndolos como primeros destinatarios y portadores del Evangelio.

Mucho cabría decir del desafío de la *evangelización liberadora*, que está obstruida por la actuación de las sectas, al descuidar la dimensión social del compromiso cristiano. Pero la liberación o es *integral* o no es cristiana. De ahí, pues, la necesidad de reconocer la primacía de la dimensión de transcendencia, sin descuidar la dimensión de inmanencia. Para que la evangelización sea liberadora debe contar con los propios destinatarios como sujetos de la evangelización.

Las sectas nos llevan a reconocer la *importancia de la visión pastoral de la realidad*, que una la objetividad de los estudios científicos con la preocupación por las víctimas de la sociedad y por los signos esperanzadores que vayan surgiendo. Así podrá impulsarse la liberación social. La visión crítica de la realidad es uno más de los lugares bloqueados por la actuación de las sectas, que se desentienden de este mundo y ponen una cortina de humo que impide reconocer los hilos sutiles del pecado humano en la historia, frenando la responsabilidad social. Esto nos desafía a buscar caminos de justicia, libertad y hermandad desde la identidad de nuestros pueblos y sacudiéndonos formas de dependencia que traban las legítimas aspiraciones de liberación.

Iglesia, comunidad ministerial

El anuncio de Jesucristo se une al anuncio de la *Iglesia*. Ella es la presencia de Cristo resucitado en la historia. Esto más que una afirmación triunfalista sobre la identidad de la Iglesia es una exigencia de fidelidad y coherencia. Hay siempre el peligro de insistir más en la dimensión institucional que en la entidad profunda del ser de la Iglesia²².

22. Cf. A. GONZALEZ DORADO, "La Iglesia ante el fenómeno social de las sectas", *Proyección* 38 (1991), 59.

La Iglesia se mide por su vida comunitaria. De ahí la necesidad de reforma de la Iglesia, de la renovación de sus estructuras, para que la institución esté al servicio y no sea freno de la vida comunitaria.

La creación de *comunidades cristianas*, donde se experimenta la gratuidad del amor de Dios y se practica la fraternidad desde la opción preferencial por los pobres (cf. Hch 2,42-47 y 4,32-37), es una dimensión clave de la nueva evangelización, a la que nos retan las sectas. Ellas crean un ambiente de fraternidad entre sus miembros, que echamos en falta en la mayoría de los católicos. La renovación de las estructuras de la Iglesia ha de estar al servicio de esta causa. Allí donde proliferan las comunidades eclesiales de base, no tienen éxito las sectas.

De igual modo las sectas comprometen a seguir impulsando la *participación de los laicos*. La afirmación del sacerdocio ministerial debe estar avalada por el empeño en promover una *Iglesia ministerial* en todos sus miembros. El sacerdocio ministerial se justifica como servicio al crecimiento de toda la comunidad y no como concentración de responsabilidades que reduce a los demás miembros a *ovejas silenciosas*. La participación de los laicos ha de ir unida a la creatividad y participación en la *liturgia*, para que esta sea una celebración gozosa del amor de Dios que se nos ha comunicado.

Inculturación del Evangelio e Iglesia particular autóctona

Acaso uno de los desafíos más radicales que proceden de las sectas viene de la *inculturación del Evangelio*²³. Las sectas, por un lado, destruyen la cultura del pueblo con ideologías foráneas; pero simultáneamente son expresión de inculturación e indigenización cuando llegan a ser *Iglesias locales*; y, además, tienen connotaciones de religiosidad popular. He aquí uno de los retos fuertes que se presentan a la Iglesia católica, que, aferrada a la cultura occidental, ha hecho poco esfuerzo por valorar en profundidad a los pueblos y culturas autóctonas del Continente latinoamericano y no ha sabido encarnar adecuadamente el Evangelio y su expresión (liturgia, catequesis, teología, ministros propios) en tales culturas²⁴. Tenemos, pues, el reto y la tarea de crear la *Iglesia particular autóctona*, con rostro indígena, afroamericano o mestizo. Lamentablemente, cuando hay ensayos de inculturación e indigenización, a menudo se mira con sospecha a los promotores de la misma.

Ecumenismo

El problema de las sectas nos lleva a recordar que un aspecto fundamental que

23. Cf. "Sectas o nuevos movimientos religiosos", 3.4.

24. Cf. J. M. ROJO, "¿Las sectas, al servicio del Imperio?", *Revista del Departamento de Animación Misionera del I.E.M.E.*, 50.

atañe al modo de evangelizar es "promover la restauración de la unidad de todos los cristianos" (UR 1). Es lo que intenta el *ecumenismo* frente al escándalo que produce la división existente. He aquí uno de los grandes desafíos que tenemos. En verdad está resultando difícil el camino del ecumenismo en América Latina por la agresividad de las sectas. De todas formas habría que reconocer también sinceramente la resistencia que existe en bastantes pastores de nuestra Iglesia, por temor a perder presencia social. Con todo, no se puede descuidar esta dimensión esencial de la evangelización. Por de pronto hay una exigencia de orar unidos (cf. UR 8). El Concilio pone, además, como uno de los lugares de encuentro el campo social: "Como en la época actual se está imponiendo por todas partes la colaboración en el campo social, todos los hombres sin excepción están llamados a una empresa común, y con mayor razón los que creen en Dios, y de modo muy particular todos los cristianos, por estar honrados con el nombre de Cristo" (UR 12).

Por su parte, el Papa Juan Pablo II reconoce que las sectas desafían no sólo a la Iglesia católica sino también a las otras Iglesias cristianas históricas. "La actividad ecuménica y el testimonio concorde de Jesucristo, por parte de los cristianos pertenecientes a diferentes Iglesias y comunidades eclesiales, ha dado ya abundantes frutos. Es cada vez más urgente que ellos colaboren y den testimonio unidos, en este tiempo en el que sectas cristianas y paracristianas siembran confusión con su acción. La expansión de estas sectas constituye una amenaza para la Iglesia católica y para todas las comunidades eclesiales con las que ella mantiene un diálogo. Donde sea posible y según las circunstancias locales, la respuesta de los cristianos deberá ser también ecuménica" (RM 50). Con ello el Papa nos hace comprender que la respuesta a este desafío ha de ser ecuménica. Solo unidos a las otras Iglesias cristianas históricas cabe una respuesta eficaz al reto de las sectas. También para el estudio o la investigación del fenómeno de las sectas se requiere la colaboración ecuménica²⁵.

Vacíos pastorales

Las sectas nos ayudan a reconocer nuestros vacíos, nuestros errores y nuestras desorientaciones pastorales²⁶. La concentración de ministerios y servicios en manos de los presbíteros bloquea la dimensión misionera de los fieles cristianos. Esto también es causa de la desatención de ciertos sectores humanos, especialmente de los suburbios de las ciudades y de lugares apartados del campo, que, por otra parte, debieran ser privilegiados de la atención pastoral de la Iglesia, por ser pobres y marginados.

Las parroquias actuales se reducen con frecuencia a ser centros de adminis-

25. Cf. *Idem*, 6.

26. Cf. *Idem*. 1.6; 3.

tración de sacramentos y no lugares de vida comunitaria, como lo fueron las parroquias rurales cuando se creó esta estructura eclesial. La parroquia, siendo un centro fundamental de comunión y de participación, no se basta para ser por sí misma experiencia de vida comunitaria, a no ser que se haga "comunidad de comunidades"²⁷.

Podemos también hablar de otros sectores sociales que no pueden ser atendidos debidamente por las parroquias actuales: obreros, estudiantes, profesionales, intelectuales, etc.

Hay que asumir el reto de la pneumatología y la escatología, impulsadas por las Iglesias pentecostales. También hay que aceptar el reto del uso adecuado de los medios de comunicación social²⁸: e.d. la utilización correcta de la cultura audiovisual, que tanto impacto tiene sobre el pueblo. Es el desafío de la comunicación del mensaje, usando tanto los métodos tradicionales -por ej. la predicación- como los medios de comunicación social. Debemos ser mejores comunicadores²⁹.

Crecimiento de las sectas

Podemos hablar de otros retos de las sectas. Al menos creo que hay uno que preocupa especialmente: es el *crecimiento acelerado* de los nuevos movimientos religiosos en las últimas décadas³⁰. En once países de América Latina, entre 1960 y 1985, creció el porcentaje entre tres y seis veces (y aún algo más de seis veces en Colombia y Guatemala). En seis creció más de dos veces en el mismo tiempo. Sólo en cuatro países el crecimiento fue menos de dos veces. Las estimaciones son escalofriantes si se considera que para el año el 2010, el 57,4% de la población de Brasil pertenecería a alguna de las sectas. Bolivia y Chile tendrían la tercera parte y aún algo más. Los porcentajes en Centro América son todavía más elevados, alcanzando incluso a los dos tercios de la población en el Salvador y algo parecido en Guatemala. Se piensa que, al ritmo actual de crecimiento, las sectas representarían en 2010 cerca del 50% de la población de América Latina y El Caribe.

¿Qué decir de este reto? Pienso que debemos decir honestamente, si aceptamos la libertad religiosa aprobada por el Concilio, que no nos preocupa tanto el perder poder social cuanto la desorientación y desunión del pueblo y todas las otras consecuencias negativas que acarrearán las sectas. El amor al pueblo tiene que

27. Cf. Idem. 3.1.

28. Cf. Idem. 3.2.

29. Cf. P. A. JIMENEZ, *Pasos* 13 (1988) 13.

30. Cf. D. STOLL, *Is Latin America Turning Protestant?*, University of California Press, 1990, 337-338.

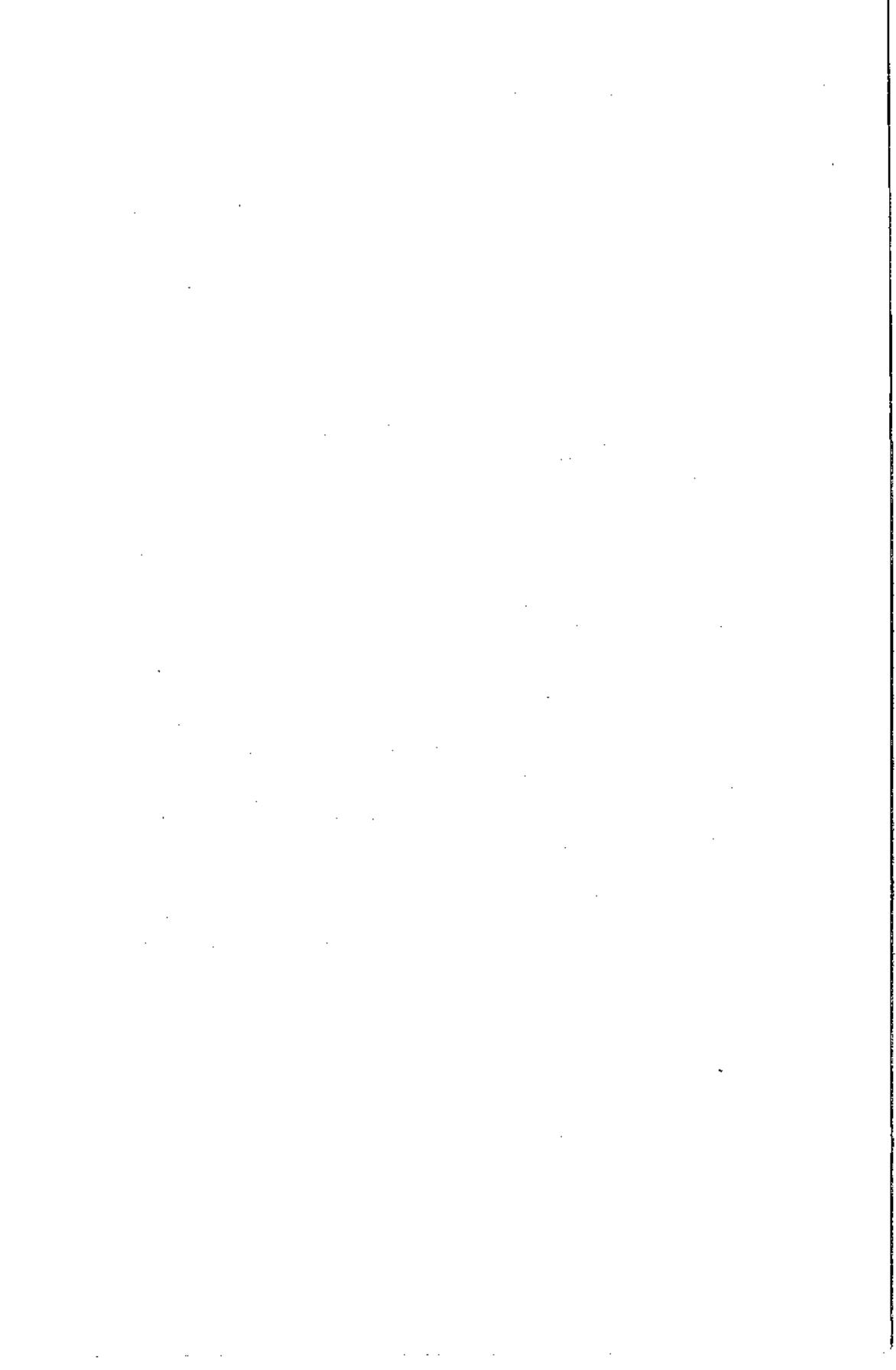
comprometernos a servirlo más y mejor, no con una apologética simplona y con meras actitudes de autodefensa sino con una propuesta de nueva evangelización.

CONCLUSIONES

Presento en forma de propuestas pastorales las conclusiones más importantes. Tienen sabor a repetición, pero ofrecen la ventaja de la síntesis. Ante el desafío de las sectas debemos comprometernos a:

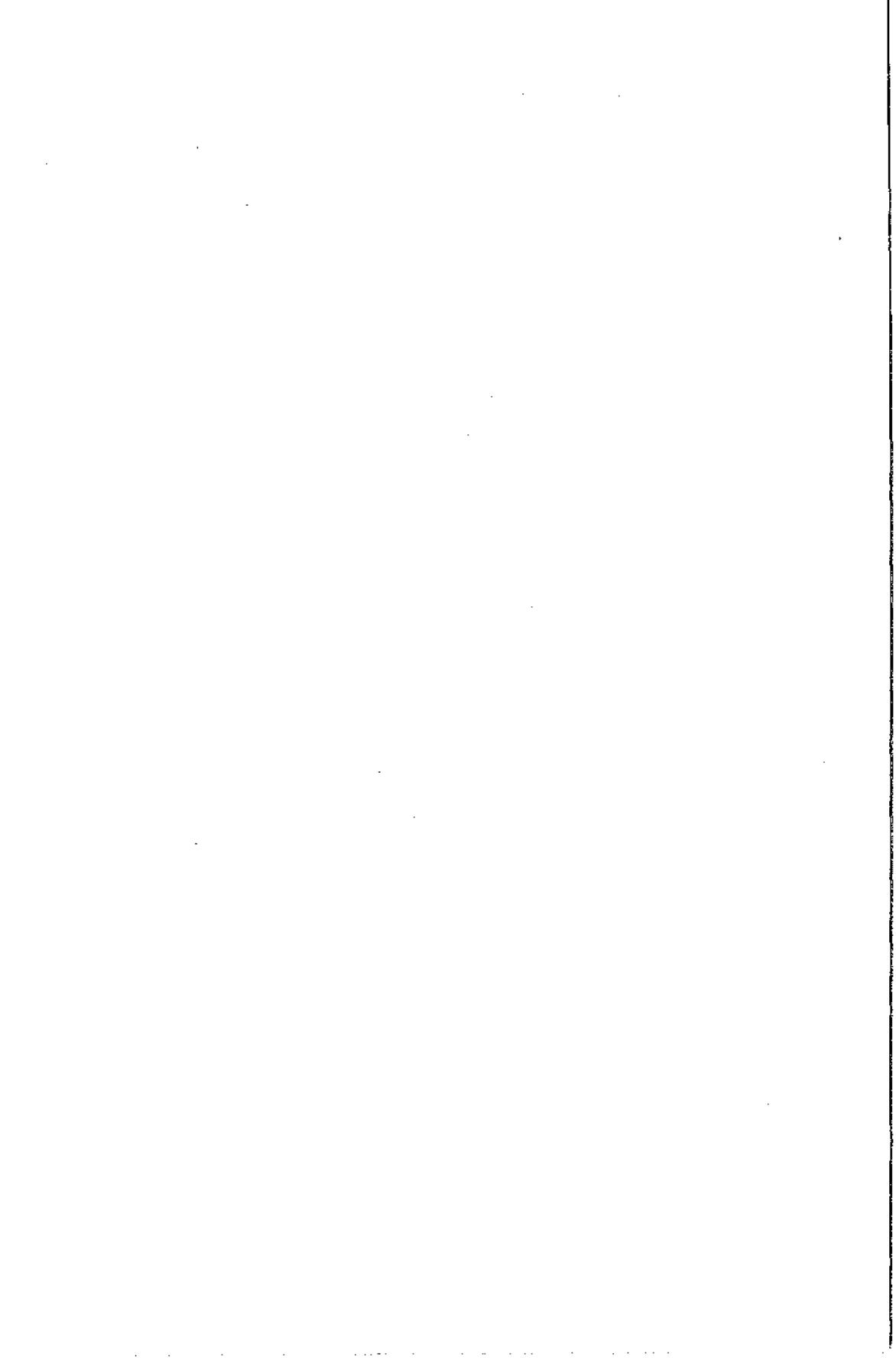
- Anunciar a Jesucristo, vivo en la historia, como el Hermano Mayor que va trazando el camino de amor a Dios y de servicio al hombre. Presentar hoy a Cristo implica reconocerlo en los rostros sufrientes de los pobres y marginados de nuestro pueblo, con los que Cristo se identifica de modo particular. El seguimiento de Jesucristo va necesariamente vinculado a la opción preferencial, solidaria y profética por los pobres.
- Hacernos presentes, mediante la acción evangelizadora, allí donde residen las grandes mayorías, pobres y creyentes a la vez. Los pobres no sólo piden pan y justicia; quizá con mayor insistencia reclaman el Pan de la Palabra, que convoca y anima la comunidad y la orienta en torno al sentido de la vida y del mundo. Esta acción evangelizadora deberá ir unida a la búsqueda de respuestas eficaces a las necesidades de subsistencia de los pobres: tierra, trabajo, pan, techo, salud, cultura. Se trata de derechos humanos fundamentales, basados en el derecho primordial a una vida humana digna.
- Crear la Iglesia particular autóctona, ante la conmemoración de los 500 años de la primera evangelización: Iglesia que reconoce las "semillas del Verbo" presentes en las culturas indígenas y afroamericanas, que alienta un nuevo ardor misionero de santidad, promueve nuevos métodos de evangelización, busca expresiones nuevas en la liturgia, la catequesis y la teología y abre el campo a la participación de servidores laicos y de ministros autóctonos, formados en su propia cultura.
- Apoyar y acompañar las comunidades eclesiales de base, que crecen preferentemente en los sectores populares. Son auténtica alternativa eclesial de vivencia comunitaria, de opción por los pobres y de auto-evangelización del pueblo. Conviene tener presente que la propuesta de comunidad debe estar abierta a todos cuantos quieren seguir de verdad a Jesucristo.
- Promover la participación creciente de los laicos en la Iglesia y en el mundo, para que cumplan la misión evangelizadora recibida del mismo Cristo por la consagración bautismal. De modo particular hay que insistir en el compromiso temporal, propio del carácter secular del laico, por la práctica de la solidaridad con los pobres y con las organizaciones auténticamente populares.

- Evangelizar la religiosidad popular, expresión de la sabiduría del pueblo, desde la centralidad de Jesucristo. Se requiere especialmente orientar la devoción a la Virgen y a los santos, principales seguidores de Jesús, que son un gran baluarte de la identidad de la fe cristiana y católica frente a la desorientación que acarrear las sectas.
- Recuperar el conjunto de símbolos y prácticas religiosas a través de los cuales nuestro pueblo expresa su fe, para orientar su religiosidad con sentido liberador. En este orden de cosas hay que crear un culto religioso vivencial, ameno y participativo, que incorpore con sentido creativo las formas de expresión sensible del pueblo, procurando que las expresiones simbólicas del culto estén vinculadas a su vida real y le sirvan para celebrar y alentar la liberación real de las angustias que padece.
- Ayudar a la concientización del pueblo para contrarrestar el influjo alienante de las sectas y aun de los medios de comunicación social, utilizando las ciencias humanas como auxiliares de una pastoral comprometida y profética.
- Contribuir a que el pueblo desarrolle su identidad cultural, su creatividad y su sabiduría en todos los ámbitos de la vida: economía, salud, vivienda, política, etc.
- Propiciar un serio ecumenismo, con verdadero discernimiento a la luz de la fe, reconociendo que es más lo que nos une que lo que nos separa de las Iglesias históricas, para estimular el acercamiento y la unión de todos los cristianos e impulsar de este modo la evangelización del mundo sobre la base del testimonio común de Cristo. La práctica de la solidaridad será un lugar privilegiado del acercamiento ecuménico.
- Vivir una espiritualidad profunda y adecuada, basada en la conversión a Cristo y signo del ardor de la nueva evangelización. No es la espiritualidad de la fuga del mundo; antes, al contrario, es espiritualidad del compromiso fraterno, que se nutre del contacto con Cristo en la oración y en los pobres.



PROMOCION HUMANA

**DOCTRINA SOCIAL
DE LA IGLESIA**



EFFECTOS Y DESARROLLO DE LA PROMOCION HUMANA EN LA IGLESIA LATINOAMERICA

Héctor Fabio Henao*

1. UNA REFLEXION PASTORAL.

Para aproximarse a los efectos y desarrollo de la promoción humana hoy en la Iglesia Latinoamericana, es necesario enmarcar la reflexión dentro del proceso vivido por nuestros pueblos a lo largo de estos 500 años como un camino lleno de circunstancias y acontecimientos diversos pero siempre en avance. Se trata de recorrer una experiencia colectiva, más que un discurso o los avatares de una teoría.

En América Latina es necesario colocarse en el ámbito de la historia marcada por la unidad de este camino dentro de la diversidad de nuestros pueblos. Existen factores económicos, antropológicos, lingüísticos, etc que deben ser tenidos en cuenta cuando se plantea la acción de la promoción humana, o mejor la relación entre las comunidades cristianas y las situaciones sociales vividas a partir de la llegada del Evangelio al continente. Si se desconoce este factor se podría caer en una serie de abstracciones que impedirían descubrir la verdadera realidad de las comunidades cristianas hoy en América Latina y sus tomas de posición y actitudes frente al poder y a los retos de la vida social.

Antes de iniciar la exposición sobre el tema debo hacer dos aclaraciones: la primera es que no soy un experto en "Historia de la Iglesia en América Latina" y que si toco aspectos de esta historia es porque los considero útiles para crear el espacio necesario que nos conduzca al centro de este artículo que es la reflexión e interpretación sobre la promoción humana en el continente Latinoamericano. Ha sido necesario partir de los datos del proceso para poder analizar las posiciones y situaciones que hoy se viven frente a este tema y para mostrar la importancia del momento actual en la vida de la comunidad cristiana latinoamericana.

El segundo aspecto que me parece importante tocar antes de iniciar es el siguiente: no ha sido posible separar la alusión a los temas teológicos de los históricos y sociales durante esta reflexión. Cuando se habla de las posiciones y

* Doctor en ciencias sociales. Vicario episcopal para la pastoral social en la Arquidiócesis de Medellín, Colombia. Colombiano.

actitudes de una comunidad cristiana es muy difícil hacer de entrada una separación entre estos factores que están tan estrechamente ligados. Las circunstancias históricas de la explotación y la dominación están tan profundamente vinculadas a la historia de las comunidades cristianas en el continente latinoamericano que no sería posible hablar de la práctica de su fe sin hacer referencia a estas circunstancias.

Las ciencias sociales han hecho aportes muy importantes al análisis de las realidades que vive América Latina, pero mi experiencia como sociólogo y docente universitario en este campo es que estas ciencias no permiten siempre una adecuada comprensión de los problemas que vive nuestro pueblo. Por ello voy a abordar el tema no sólo desde el aspecto estrictamente científico sino desde el campo humano en el cual hoy se presenta una problemática a cuyo análisis puede aportar considerablemente la teología y la vida de la fe. Quiero decir con ello que ante todo trataré de compartir mi vivencia de Latinoamericano católico y de mi compromiso social con las comunidades más pobres en las cuales he aprendido una manera de ver la historia y la vida desde el punto de vista de la esperanza que nace del sufrimiento y del esfuerzo.

2. EL PROYECTO DE EXPANSION A TODO EL PLANETA

El 12 de octubre de 1492 Cristóbal Colón pisó una tierra nueva y desconocida para él y sus compañeros de viaje. Paradójicamente esa tierra no llevaría su nombre sino el del cartógrafo que diseñó su mapa. En ese momento se inició la gran aventura del hombre europeo que comienza a realizar un proyecto de expansión y hegemonía en todo el planeta. Este proyecto tuvo un carácter definitivamente económico: de ello da testimonio la capitulación firmada entre Colón y los Reyes de España en 1492, desde entonces la historia de América Latina está vinculada a occidente y a su sistema de producción capitalista. Por ello se introdujo la idea de que sólo se puede hacer historia si se entra en relación con occidente y nosotros aparecimos ante el resto del mundo identificados con una historia ajena y dependientes. El europeo pudo hablar de un descubrimiento que le permitía autoafirmarse y señalar su proyecto histórico.

Han transcurrido 500 años de divergir con respecto a los modelos importados por Europa, 500 años de inventar maneras de adaptar, enriquecer o hacer sincréticas las formas culturales traídas desde fuera. También en las comunidades cristianas este proceso se ha vivido en la religiosidad popular, en sus posiciones frente a los problemas de la injusticia y del desarraigo. La historia de estos 500 años ha estado marcada en este sentido por una polémica que todavía tiene sus implicaciones y que fue convocada por Carlos V para que dos célebres polemistas, Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, expusieran y resolvieran ante la *Junta de los Catorce* el asunto de la identidad de los *indios*. Cabía la pregunta de si podían ser considerados verdaderamente hombres, si se podían incorporar a

la concepción occidental de hombre y a su historia.

La historia posterior de América Latina quedó marcada por la forma como se resolvió esa polémica: aunque la razón intelectual de Las Casas y su teoría de que el indio es un ser racional salió vencedora, en el campo político las cosas se resolvieron haciendo que el indio se sintiera perteneciente a una *raza* física e intelectualmente inferior. Esta discusión aportó a la elaboración del Derecho de Gentes y del Derecho Internacional y en ese sentido sigue siendo vencedora teórica esa posición, pero en la práctica todavía hoy el desconocimiento del pleno derecho de los pueblos pobres de América Latina representa y recuerda la derrota política sufrida por los defensores del indígena. Ambas teorías siguen vigentes en América Latina con intereses diversos: unos en la búsqueda de la identidad del hombre latinoamericano, otros en el proyecto de su desconocimiento. Para los primeros el elemento central de su argumento los llevaba, como consecuencia, a proclamar la necesidad de la separación entre evangelización y conquista, para los segundos existía el interrogante sobre si se justificaba el esfuerzo evangelizador. La espada y la cruz fueron signos de este proceso.

Sin embargo fue la presencia de la Iglesia la que permitió esta primera afirmación de la identidad del hombre nativo latinoamericano y la obtuvo no sólo gracias a la elaboración de una tesis teológica, sino ante todo gracias a una acción permanente que tuvo sus manifestaciones en la inserción sacramental de los indios y en instituciones como los hospicios, misiones, escuelas y en la nueva organización social en general. En estas actitudes se fue construyendo la *vocación cristiana y católica de América Latina* profundamente marcada por la caridad. La evangelización realizada en esta fase se caracterizó por unir la dimensión sobrenatural del anuncio del mensaje de salvación y la promoción humana. En este sentido es importante recordar las homilias de Fray Antonio de Montesinos sobre el derecho natural y la teoría de Santo Tomás y el derecho de gentes: con ello denunciaba que los pueblos estaban sometidos a la muerte temprana bajo el dominio de la codicia del oro.

Esta realidad marcó los procesos de evangelización y de inserción de los hombres de este continente a la Iglesia. El proceso estuvo marcado por luces y sombras, y en él fue definitivo el deseo de España y de Occidente de dominar y de ampliar sus riquezas; la religión y la Iglesia fueron utilizadas en muchos casos como arma ideológica para someter al indígena: una larga historia de martirio llevó a los pueblos latinoamericanos a sufrir el desconocimiento de su cultura y de su capacidad creativa; martirio sufrido por la explotación y la esclavitud y martirio sufrido por la imposición de patrones de comportamiento ajenos. En medio de esas sombras del proceso se conformaron los primeros grupos de hombres comprometidos por la promoción humana, a ellos Puebla los califica de "intrépidos luchadores por la justicia, evangelizadores de la paz", quienes compartieron con el indígena la resistencia frente al encomendero y al conquistador aún con la propia vida, como es el caso del Obispo Antonio Valdivieso y con su compromiso como

Antonio de Montesinos, Juan de Zumárraga, Toribio de Benavente "Motolinia", Vasco de Quiroga, Juan de Valle, José de Anchieta y otros, ellos cuestionaron el hecho de que se sirvieran del cristianismo para justificar la servidumbre.

A partir de este proceso de martirio y de vida, de luces y sombras, ha sido necesario recorrer un largo camino en la búsqueda de la identidad del ser católico latinoamericano. En ésta búsqueda de identidad la conciencia de pertenecer a este pueblo ha llevado a interrogarse sobre los valores propios que le dan originalidad, que le permiten aportar frente a los elementos que vinieron de fuera, aún frente a la fe. Quienes actuaron en este proceso lo hicieron como hombres de acción, con la convicción de que era necesario unir la práctica de la promoción humana y del compromiso social con la fe y con la doctrina. El Papa Juan Pablo II el 12 de octubre de 1984 habló en Santo Domingo de este proceso de "autoconciencia" como uno de los desafíos de la Nueva Evangelización que debe despertar la memoria del pasado y llevar al pueblo latinoamericano a asumir la evangelización en el presente con una "lúcida visión de sus orígenes y actuación". Ese proceso, fundamental en una auténtica promoción humana con dimensión histórica, nos llevará a resolver adecuadamente los "retos del momento", y a plantear los desafíos para la evangelización y promoción que nacen de "una mirada hacia el futuro".

Podemos decir con toda claridad que América Latina enriqueció el contexto católico universal desde el primer momento. Se trataba de todo un continente en proceso histórico de formación a nivel nacional, cultural, político e incluso religioso. En este proceso es de vital importancia el asumir nuestro mestizaje racial y cultural y sobre él construir la unidad de pueblo y nación latinoamericano. Ese mestizaje coloca problemas que el pensamiento cristiano tiene que abordar hoy para descubrir la clave de cómo ser originales sin afirmar una cultura para negar la otra, con la conciencia de que si no somos consecuentes con nuestro pasado y nuestra triple herencia indígena, occidental y africana, nos negamos a nosotros mismos. Sobre todo, el trabajo de promoción humana no puede olvidar y encubrir, en nombre del mestizaje, las diferencias y particularidades de los pueblos y hombres que viven en América Latina porque ello conllevaría a un trabajo abstracto de espaldas al carácter pluricultural del continente. Finalmente la tarea es asumir nuestro pasado con todas sus implicaciones y expresiones, incluida la dependencia y con visión autocrítica del papel jugado por los cristianos.

Este proceso, de dar una visión histórica al trabajo de promoción humana nos deja tareas urgentes: una es asumir el hecho de nuestra herencia europea, el proyecto de superioridad y discriminación con el cual occidente se lanzó a la conquista de nuestro mundo, para poder afirmar la conciencia de nuestra propia humanidad y así superar el complejo social de inferioridad y finalmente interpretar y reasumir el proyecto de nuestra relación con occidente y la dependencia que ha marcado nuestra historia. La promoción humana ha evolucionado en el continente a medida que se han ido comprendiendo estas urgencias de superación y de afirmación de nuestra identidad.

El continente ha vivido a partir de estos hechos etapas que es necesario retomar y que hoy tienen plena vigencia frente al V centenario y a la convocatoria a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que se reunirá en Santo Domingo.

En estas etapas la unidad y diversidad del continente se ha reflejado en la unidad y diversidad de la reflexión eclesial y de las prácticas frente a las realidades sociales. Hoy lo importante es asumir este momento del continente, con visión histórica, como ocasión para colocarse ante el futuro y para reflexionar sobre el sentido de los compromisos que se deben asumir.

3. LOS SABERES EN EL PROCESO HISTORICO

Las primeras reflexiones latinoamericanas en el terreno de la promoción humana se originaron en la discusión sobre la humanidad de los indígenas. A partir de ese momento se ha desarrollado una larga cadena de aproximaciones y tomas de posición frente a la realidad social del continente que es necesario conocer para abordar la dimensión actual del tema de la promoción humana y su novedad en el conjunto de la tarea evangelizadora. La relación entre fe y sociedad está "escrita" en gran parte a lo largo de estas reflexiones y en la forma como las comunidades han vivido y padecido la historia.

El origen de una reflexión teológica moral y social propia de América Latina no es identificable con un proceso o con un personaje concreto de la historia de esta Iglesia. Lo cierto es que este origen está estrechamente relacionado con las respuestas que las comunidades han dado frente a la situación política y de organización social existentes en América Latina.

Existe un saber teológico venido de Europa que se ha transmitido de generación en generación. Desde el principio hubo una tradición teológica y pastoral que en la Colonia fue asimilada por un grupo de estudiosos y de jerarcas. Al mismo tiempo el pueblo fue creando su asimilación de la fe y en muchos casos un sincretismo con formas de expresión espiritual y de vivencias religiosas y culturales que estaban vinculadas con el pasado indígena. Las enseñanzas clásicas de la teología iluminaron durante siglos el quehacer de la Iglesia y asumieron el reto de integrar los fenómenos en los cuales el pueblo formó la identidad de una cristiandad primitiva indiana, y vio en los símbolos como las apariciones de la Virgen de Guadalupe la expresión de sus sentimientos internos. Así se formó al lado de la religiosidad popular un sentimiento, una virtud, que está en la base de la promoción humana que las comunidades cristianas han realizado en el continente: la solidaridad.

Este proceso tuvo delante de sí el reto de asimilar las consecuencias del impacto cultural de la llegada del hombre europeo con su proyecto colonizador,

la situación del indígena con su indefensión jurídica y política y con la expropiación económica que vivió, y finalmente la situación de los africanos venidos a América marcados por el comercio de la economía esclavista.

Los misioneros jugaron un papel central dentro de este proceso por haber introducido diferentes formas de asistencia social y de promoción humana vinculadas a las expresiones culturales, económicas y organizativas de las comunidades. Grandes expresiones culturales nacieron en torno al trabajo catequético y a las celebraciones litúrgicas: la creatividad jugó allí un papel importante. Las iniciativas como las misiones jesuitas y de otros órdenes crearon un ambiente en gran escala para la promoción humana.

4. PODERES, CRISIS, COMPROMISOS Y DISTANCIAMIENTOS

La época de la colonia exigió que se definieran las competencias y jurisdicciones políticas y luego también eclesiásticas. Inicialmente el patronato había dispuesto que la autoridad real se ejerciera también sobre la organización eclesiástica en el cobro de diezmos y en la administración del personal consagrado. En esa época nacieron las primeras estructuras de la Iglesia en América Latina. Los efectos de estos hechos hicieron que al interior de la Iglesia se fuera dando una toma de posición que en muchos casos significó la sumisión de estas estructuras al poder de la corona Española, aunque no se fundieran por el patronato el poder civil y el eclesiástico.

Alternaron grandes esfuerzos misioneros con una creatividad extraordinaria para asumir la realidad de los pueblos de América Latina con formas de despojo de la riqueza del pueblo latinoamericano y de sumisión al poder civil. Ambas tendencias influyeron en la relación entre comunidad cristiana y poder político durante ésta época. Tal vez vale la pena resaltar la dinámica evangelizadora y la creatividad de los misioneros que emprendieron la tarea de establecer diferencias entre la colonización y la evangelización.

La época de la emancipación en América significó un momento de grandes discusiones en el interior de la comunidad cristiana dividida por posiciones y politizaciones a favor del realismo o del republicanismo. Tensiones y rupturas en la Iglesia marcaron su posición en las nacientes repúblicas: algunos personajes jugaron un papel positivo como Simón Bolívar quien logró suavizar la posición de la Santa Sede por medio de sus contactos y de sus viajes. Los problemas de *dependencia-independencia* jugaron un papel muy importante en la elaboración del pensamiento religioso y de esa época. Hoy esa temática se ha transformado en la reflexión sobre la relación *dominación-liberación*. Más que una verdadera teología lo que se dió en principio alrededor de estos temas fue una elaboración y reflexión sobre circunstancias concretas con un transfondo de método y de aproximación teológicos.

En medio de esas circunstancias políticas las comunidades cristianas se vieron purificadas por la pérdida del tipo colonial de relación y dependencia con el poder y el surgimiento de un nuevo tipo de presencia dentro de la comunidad civil. La práctica de las comunidades siguió marcada durante el siglo XIX por las tendencias que representaban quienes buscaban una ruptura con la tradición cultural española y quienes consideraban que los valores españoles hacen parte de la identidad católica y latinoamericana.

El proceso de las relaciones durante el siglo XIX y XX con la mentalidad y la práctica liberal y positivista trajo retos políticos, ideológicos y sociales de gran importancia para las comunidades cristianas. La mentalidad positivista en el poder proclamaba el mito del hombre blanco y del racionalismo llegando a ser tan fuerte que el tipo español, latino y la mentalidad católica fueron subestimados. La *leyenda negra* se alimentó de estos prejuicios. En la práctica se deseaba demostrar que el desarrollo de la civilización en América Latina tenía un obstáculo en la herencia católica y española. Muchos análisis antihispanistas buscaban establecer la comparación entre la colonización *sajona* en norteamérica y la *hispanolusitana* en el sur. En la práctica la tendencia del Estado fue a mantener un discurso europeizante que proclamaba el progreso y la técnica al servicio de la civilización, mientras la situación social y económica de las masas desposeídas continuaba sin solución: el nuevo proyecto liberal y positivista miraba hacia el hombre blanco pero ignoraba el indígena, al negro y al marginado.

Para analistas de la época como Juan Agustín García, con su libro *La ciudad indiana*, la concepción cristiana basada en el amor y la fe había sufrido una crisis en América Latina y había perdido su nobleza de la edad media al confundirse en estas tierras con una empresa de explotación humana y territorial.

En este contexto la concepción ideológica dominante hizo ver como una amenaza para la estabilidad política la presencia de la Iglesia y su red de organizaciones de asistencia y promoción. Al intentar reducir la fe al ámbito de lo privado, la acción de la Iglesia fue obligada a convertirse en filantropía y se le quitó progresivamente el sentido de elevamiento de la condición humana y social de un pueblo.

Las comunidades cristianas inician allí una larga búsqueda de un nuevo tipo de acción con resonancias sociales y con un proyecto en el cual se posibilite la participación humana en el amor trinitario. Este proceso de búsqueda se intentará en distintos tipos de experiencias, hasta que el surgimiento de la Doctrina Social de la Iglesia recoja esas experiencias y abra nuevos horizontes.

Allí se dan testimonios de compromiso social que hacen que no se pueda negar ni en la colonia ni en el período republicano una corriente de la Iglesia que asumió las tareas de promoción humana y cristiana representada por personajes y comunidades comprometidos en la construcción de relaciones sociales basadas en la solidaridad con los pobres y los marginados del sistema social.

Las ideas reinantes a partir de la emancipación del poder español, hicieron entrar a América Latina en una lógica cuyo objetivo central era comerciar, obtener materias primas, transformar productos y obtener ganancias. En ese contexto la nueva mentalidad europea que llega a América Latina y su forma de organización política crea un ambiente en el que no importa la reivindicación social de los grupos marginados sino los negocios y las ganancias de las grandes compañías comerciales. Se atenúa el interés del Estado por la relación con un proyecto evangelizador y éste aparece con una visión más pragmática y racionalista. Se introduce el afán por la civilización y el progreso; la técnica desplaza el interés por el pensamiento humanista. La conciencia cristiana debe afrontar en muchos casos el rechazo de las instituciones estatales que en nombre del antidespotismo cuestionan su presencia. Se abre paso un nuevo tipo de colonialismo europeo, una nueva forma de dependencia y un nuevo tipo de relación de las comunidades cristianas con la situación social y la política institucionalizada.

En nombre de este pensamiento civilizador se había generado desde la emancipación un proceso de crítica a la colonización española y portuguesa; se comenzó a hablar de los derechos de los hombres y de los pueblos, se lanzaron gritos de libertad desde todos los ángulos, pero este discurso carecía de un proyecto alternativo frente a la dependencia económica y a la explotación. Paradójicamente los movimientos con mayores raíces populares quedaron como *revoluciones inconclusas*. Este discurso tuvo consecuencias políticas y sociales en la era republicana del siglo XIX: hacer que los pueblos se quedaran en el estado en que se encontraban sin poner trabas al comercio de las grandes metrópolis, a sus intereses y a la explotación. Se impuso una situación en la que no se incorporaron estos pueblos al proceso vivido en Europa en nombre de una proclamada libertad que sólo benefició a los comerciantes de la metrópoli. Quedamos teóricamente libres pero dependiendo de la economía de la metrópoli en la venta de los productos y en el consumo de lo que sus industrias producen. La única forma de incorporación posible fue por medio de la producción en beneficio de los nuevos colonizadores.

En este contexto aparece un contraste entre la forma cristiana de entender al hombre y de pensarlo, y la antropología occidental del momento que asume el estudio de los hombres y de las culturas dentro de los parámetros de su relación con el hombre civilizado occidental. Tomados como una especie rara, objeto de estudio, los latinoamericanos y allí las comunidades cristianas, comienzan a tener conciencia de su atraso y de su dependencia, una conciencia tan débil que no alcanzó a generar alternativas frente a la incorporación en términos de explotación dentro del nuevo contexto internacional.

La historia de América Latina ha estado siempre vinculada a la presencia de la Iglesia. De esta forma la organización política y estatal no ha estado excluida del influjo del pensamiento cristiano. La historia reciente de las repúblicas puede marcar un indicador de lo que significa la acción de la Iglesia en el continente Latinoamericano. Durante el siglo XIX la Iglesia jugó un papel en la conformación

de los Estados Nacionales en América Latina. Ella fue el elemento integrador, unificador y constructor de las jóvenes naciones. Ninguno duda hoy en afirmar este papel positivo jugado por la Iglesia en las primeras prácticas del Estado en nuestro continente. La conformación de los Estados Nacionales y la concepción jurídica que los acompañó tuvo en muchos momentos y sitios una clara influencia de la doctrina cristiana sobre la sociedad y el hombre.

En medio de este vacío de pensamiento humanista y de análisis social era muy difícil que se produjera prácticamente de cero una reflexión teológica que respondiera plenamente a los retos que mostraba el pensamiento civilizador. Se multiplicaron las posiciones eclesíásticas de condena frente a los esquemas de pensamiento deshumanizante, se generaron múltiples movimientos sociales en los cuales el clero y las comunidades asumieron su propia presencia, nació una nueva actitud frente al Estado y a la nueva colonización, pero en las diferentes formas de pensamiento reinaba una pérdida de la vitalidad y de la dinámica que por fuerza se expresó en las reflexiones eclesíásticas.

Finalmente la opresión asfixiante de muchos gobiernos republicanos frente a la Iglesia la llevó a perder "gran parte de sus bienes y de su influencia en los altos niveles de decisión", pero la llevó también en forma paralela a purificarse y a salir adelante de la prueba.

5. NUEVAS CIRCUNSTANCIAS HISTORICAS EL SURGIMIENTO

La historia del pensamiento "auténtico" latinoamericano y su inicio tiene que ver con la conciencia progresiva del pasado, de los efectos de los proyectos colonizadores que vinieron de fuera de América Latina, con el análisis de las transformaciones y dependencias a todos los niveles, incluso en el nivel cultural. De esa conciencia sale una antropología que nos habla del hombre latinoamericano, que ha protagonizado y sufrido esta historia y también de allí nace una sociología, una filosofía y una reflexión teológica sobre esta historia.

El impacto de la expansión occidental creó en el hombre latinoamericano y en las comunidades cristianas la búsqueda de una identidad cultural y nacional propia. Esta necesidad la vivieron los indígenas conquistados, los negros esclavizados, los criollos y mestizos. Las comunidades cristianas formadas por todos estos grupos humanos emprenden esa tarea al unísono con toda la sociedad latinoamericana y con quienes reflexionan y actúan dentro de ella.

Durante este siglo en toda América Latina creció la actividad intelectual, económica, estética y universitaria. Esto hizo que aparecieran interrogantes, inquietudes sobre los nuevos problemas sociales. Al mismo tiempo se aceleró la problemática de la urbanización y de la pobreza colectiva. En este contexto nacen

las urgencias de respuestas pastorales y de reflexiones teológicas que iluminen nuevas tomas de posición.

Indudablemente que el auge de ideologías occidentales llegadas a América Latina como respuesta a estos problemas, tales como el marxismo y las corrientes socialistas o ideologías que justificaban la situación desde ciertas interpretaciones positivistas, hicieron que surgieran opciones frente a los problemas planteados y en muchos sectores de la Iglesia se buscó asimilar estos discursos. Asimilación que creó tensiones y conflictos al interior de la comunidad y de la jerarquía.

En principio se repitieron simplemente los textos que comienzan a recibirse de Europa con documentos críticos que invitan a reflexionar sobre las relaciones con el poder político y a presentar alternativas, acciones en consonancia con las necesidades populares inmediatas. Se trataba de textos que daban las soluciones descubiertas en Europa y los movimientos históricos que allí se estaban generando.

En este contexto aún la tarea académica se entendía como repetición de un saber totalmente elaborado y terminado, cuya comprensión no se dió totalmente porque no se había hecho una reflexión profunda propia sobre el origen y la forma de la elaboración de estos textos.

En este período fueron creadas en América Latina las Caritas por la cooperación de Caritas Internationalis y con una mentalidad que obedecía a la óptica con la cual actuaban en ese momento las Caritas Europeas: la *acción caritativa*. La historia del continente fue propicia para que se confundieran entonces *acción caritativa* con *acción asistencial* y fue esta modalidad la que primó en un momento inicial.

6. RENOVACION Y PROMOCION HUMANA

En América Latina la elaboración de textos teológicos que respondieran a las necesidades populares y a los problemas políticos fue abriéndose paso poco a poco, desde las cartas pastorales en las que se condenaban las ideologías reinantes hasta el momento en que el Concilio Vaticano II abrió una nueva época y caminos para la renovación eclesial. A este Concilio, de América Latina "asistieron 601 Obispos participantes frente 849 europeos...La confrontación entre la Iglesia europea y latinoamericana se hace inevitable, siendo el carácter predominante de nuestros obispos su condición de pastores".

A partir de ese momento comienzan a tomar fuerza en la Iglesia Latinoamericana dos movimientos: por una parte la necesidad de comprender el pensamiento teológico contemporáneo y por otra la necesidad de avanzar a saltos para asumir los avances del análisis social existentes sobre la realidad del continente. Existía un grupo que comenzaba a elaborar un pensamiento angustiando frente a la

necesidad de comprender a fondo, en sentido estructural, la problemática del pueblo, sus necesidades y ambiciones. En ambos casos se experimenta la necesidad de superar la incompreensión que nacían no de la falta de presencia histórica en el continente o de desinterés por el pensamiento contemporáneo, sino de que no se tenían las herramientas e instrumentos técnicos para abordar ese tipo de problemáticas.

En el Concilio los Obispos se dieron a la tarea de asumir esos retos y los animó en particular la Encíclica con la cual Paulo VI clausuró esa etapa: la *Populorum Progressio* publicada en 1967.

La renovación pastoral e intelectual de la Iglesia latinoamericana se comenzó a recorrer sobre la base de asumir el conocimiento de las raíces del pensamiento social de la Iglesia y las nuevas condiciones de vida del continente. Para lograr ubicarse ante el primer reto fue necesario emprender de nuevo el camino hacia la lectura y comprensión de la Sagrada Escritura y de la patrística con sus implicaciones políticas y sociales; para el segundo, fue necesario revisar y analizar la práctica de la presencia de la Iglesia en el continente. Se pasó de una noción vaga del conjunto de problemas que conllevaba el pertenecer a una región del mundo históricamente dependiente y marginada, a la conciencia de que era necesario abordar las alternativas frente a esa dependencia internacional y frente a la injusticia reinante en los países.

Las luchas de los pueblos de América Latina fueron más fuertes en ese momento posterior al Concilio y comenzó a crecer y a desarrollarse un movimiento contestatario alimentado en muchos casos por el marxismo y con raíces definitivamente urbanas. La experiencia cubana había hecho un efecto demostrativo de la posibilidad de crear otro tipo de sistema social en el continente. Las guerrillas en varios países comenzaron a hacer un tipo de política informal y a crear estados paralelos. Había grupos de cristianos que se acercaban a los movimientos guerrilleros porque encontraban en ellos la respuesta a su búsqueda de una sociedad más humana: cada día era más urgente una formación científica para abordar el acompañamiento de las comunidades cristianas desgarradas en medio de las luchas políticas.

7. ANTE LA INJUSTICIA INSTITUCIONALIZADA

En este período se reúne la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín: El tema de Medellín marcó huella profunda: *La Iglesia en la transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Los Obispos, a nombre de sus Iglesias, en unión con el Papa y el Concilio, proponen una Iglesia al servicio de todos los hombres, especialmente de los más necesitados.

Medellín, proyección y aplicación del Concilio para América Latina, dió

muchas luces, generó grandes optimismos y esperanzas y, eventualmente, como el Concilio mismo, dió lugar a diversas interpretaciones. Su impacto, sin lugar a dudas, ayudó a dar gran vigencia a la renovación conciliar en todo el continente” (Prima Relatio de la preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano).

Existe la conciencia clara en este momento de que para dar una respuesta acorde con la situación y con el Magisterio eclesial es necesario conocer en forma científica la realidad, con visión pastoral y recibir los aportes de las elaboraciones teológicas universales y los elementos que brindan las ciencias sociales. Se comprende que para asumir en profundidad el reto de la opción por los pobres y lograr un verdadero *desarrollo integral*, había que realizar planes en mayor escala y elaborados con una visión interdisciplinaria que ayudara a los hombres del continente a *ser más* en todos los planos de la realidad humana.

Así se fueron gestando las condiciones para que surgiera una reflexión de fe sobre la realidad social contemporánea latinoamericana y una pastoral consecuente con esta reflexión: la pastoral social. El proceso fue largo y vivido en una tensión dinámica de aportes y críticas. Se daba un paso adelante frente a quienes conocieron los primeros brotes de esta reflexión y se enamoraron del quehacer teológico y su reflexión sobre la realidad social y quienes comenzaron a pensar como católicos latinoamericanos fieles a la Iglesia y a la realidad de su pueblo.

Fieles a ambas cosas, porque comprendían auténticamente el sentido de ser católico y el reto de estar en América Latina. Se trataba de asumir los grandes problemas de la injusticia institucionalizada, de las violaciones a los derechos humanos y de los pueblos y la miseria, de la misma manera como habían sido capaces de plantearse sus retos históricos en Europa. La meta es hacer una reflexión teológica viva, emergida desde las circunstancias históricas latinoamericanas: pensar y repensar como cristianos en América Latina y encontrar soluciones a nuestros problemas, con nuestros recursos, conocer y vivir intensamente los procesos de promoción humana que se viven en el continente. Se descubría la necesidad de emprender una acción pastoral con implicaciones sociales y con expresiones comunitarias tales que se generara el cambio de mentalidad social y se pudiera aportar al surgimiento de un mundo más humano y cristiano.

Las circunstancias históricas en que nace esta reflexión dieron origen también a nuevas posturas pastorales y eclesiales de crítica frente a los abusos del poder político y económico. Existían inevitablemente dudas sobre si este nuevo proyecto no conllevaría a una ideologización sistemática de la fe; en este terreno existieron muchas discusiones siempre con la seguridad de que una toma de posición auténticamente latinoamericana tendría que superar esa malformación. El proyecto de construir una patria común mejor para todos los latinoamericanos tenía que hacer que los ojos se colocaran en el futuro y que se superara el resentimiento frente al pasado, frente a occidente y frente a Europa. Allí nació el reconocimiento de que

somos dependientes pero que el futuro tiene que construirse sobre la base de la superación de esa dependencia con el aporte de todos, muy especialmente de las comunidades cristianas. Estas sin ánimo triunfalista comenzaban a ubicar su papel y su identidad frente a ideologías y a otros proyectos. La unidad en torno a esta meta quitaba las tensiones originadas en el temor a la politización e ideologización de la fe e impedía que la comunidad católica se fraccionara inevitablemente en dos grupos.

El temor a las ideologizaciones conllevaba el planteamiento de un reto sobre la capacidad histórica de los latinoamericanos de hacer algo original, una verdadera creación espiritual que nos saque de la condición de repetidores de los europeos y de sus propuestas políticas.

Ese temor y el reto que se presentaba a los pensadores y pastoralistas latinoamericanos de aportar algo propio a la Iglesia Universal, de dar soluciones concretas a los problemas que se estaban presentando, dió origen a dos o tres formas de abordar el problema. Para unos se trataba de hacer una reflexión teológica y práctico-pastoral como se hacía en Europa, partiendo de grandes temas como la pascua, los pobres, la liberación y a partir de allí hacer aportes a la reflexión universal sobre problemas sociales con dimensiones y urgencias especiales en América Latina. Para otros se trataba de pensar los temas como la liberación, los pobres y la dependencia en América Latina y desde América Latina. Un tercer grupo hacía énfasis en la necesidad de asumir la riqueza espiritual del pueblo latinoamericano en este proceso.

Todo esto tenía implicaciones en la manera de asumir el poder y la política, con tendencias más marcadas hacia la participación en un cambio de estructuras o hacia la reforma de las estructuras existentes. Se abría paso la necesidad de un compromiso social y político de los cristianos pero muchas experiencias cuestionaban el acompañamiento de estos grupos que habían sido animados para asumir una tarea de crítica al sistema y de cuestionamiento de las estructuras del estado y del poder y que en ciertas circunstancias terminaban generando un compromiso parcial, vinculado a los intereses de grupos reducidos de la sociedad.

8. POLITICA Y EVANGELIZACION

La publicación de la encíclica *Evangelii Nuntiandi* del Papa Paulo VI trajo una serie de aportes a las reflexiones que se hacían en América Latina y dió el marco global al tema que trató la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*.

Este período fue muy rico en América Latina. La discusión previa a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunido en Puebla en 1979, desarrolló esta dinámica de confrontación sobre si la opción por los pobres exigía

en forma urgente una crítica a las ideologías desde el punto de vista de las implicaciones de la fe o si el énfasis debía colocarse en el plano de la lucha contra la injusticia y en la denuncia de la situación de los pobres. La discrepancia, en mi criterio, se sitúa en que para unos el problema de la injusticia del continente latinoamericano exige prioritariamente la adopción de un distanciamiento frente a esquemas políticos importados para no incurrir en un compromiso antieclesial y contrario a la cultura del mismo pueblo latinoamericano; mientras que para otros el problema está en que el compromiso con la justicia y con el pueblo creyente exige opciones y tiene implicaciones prácticas en las que hay que asumir la relación con grupos que predicán ideologías para poder ofrecer alternativas frente a la injusticia y los discursos que justifican la opresión.

Aunque parezcan totalmente irreconciliables estas posiciones, lo que impidió que la Iglesia se sumiera en una crisis que la condujera hasta la ruptura fue el hecho de que existía una meta común: hacer efectivo el Evangelio en la nueva realidad latinoamericana. Ambas posiciones se encontraron en la Conferencia de Puebla y la comunidad cristiana se enriqueció de la confrontación en el momento en que Nicaragua adoptaba un camino de cambio con amplia participación de sectores cristianos y en principio de la misma jerarquía.

El período posterior a Puebla fue de maduración porque la Iglesia en el continente fue descubriendo cada vez más el horizonte de la opción por los pobres como un camino saludable para todos. La Pastoral Social se consolidó como la respuesta frente al llamado de Cristo de hacer presentes los valores del Evangelio en todas las realidades sociales. Se llegó a una constatación: "Se debe reconocer, ante todo, que la Iglesia ha conocido sus mejores momentos cuando se ha hecho solidaria con los pobres, con los marginados, con los vencidos... Para una Iglesia llamada a ser libre y profética, siempre será necesario discernir con lucidez las consecuencias de sus relaciones con los Estados, las ideologías y los distintos estamentos de la sociedad" (Prima Relación de la preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano).

Existe la conciencia clara en un gran sector de la Iglesia de que el ser latinoamericanos nos exige asumir la riqueza de la Iglesia Universal, más aún los valores que nos vienen desde la reflexión que se hace en Europa y continuar reflexionando desde América Latina con sentido de compromiso frente a los grandes problemas de nuestra realidad.

9. 500 AÑOS DESPUES

En la etapa actual el CELAM ha emprendido la tarea de preparar la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Vale la pena recordar que el Consejo Episcopal Latinoamericano -CELAM- es un organismo creado en 1955 para servir a la Iglesia en América Latina y a su unidad. "Las Conferencias Generales no son propiedad del CELAM, son encomienda recibida del Santo

Padre. El es quien aprueba su celebración, señala el tema de reflexión, las convoca y aprueba sus respectivos documentos”.

La preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se ha realizado en dos fases: la primera luego de que se tuvo una primera respuesta de la Santa Sede en torno a la posible celebración de otra Conferencia a los 10 años de Puebla y con motivo del V Centenario. En ese momento se elaboró un texto que circuló en los países; “Elementos para una reflexión pastoral en preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”.

Finalmente fue el Papa Juan Pablo II quien definió el tema de la Conferencia el 12 de diciembre de 1990: “Nueva Evangelización - Promoción humana - Cultura Cristiana” - “Jesucristo ayer, hoy y siempre”.

Esta temática de la IV Conferencia llama la atención sobre tres aspectos: el primero obedece al acontecimiento del V Centenario de la Evangelización y coloca la meta: Nueva Evangelización. El segundo aspecto apunta hacia la temática tratada en el Documento de Medellín y continuada en Puebla: la situación de injusticia y la búsqueda de alternativas y la tercera vuelve a ubicar en el centro de la reflexión un tema que en Puebla ocupó un sitio privilegiado en las discusiones y elaboraciones: la cultura y su relación con el tema de la evangelización. Este último aspecto llama la atención sobre los retos que el mundo actual coloca a la Iglesia, en la transformación de la mentalidad, de las concepciones de la vida; y también hace un reclamo a la actitud histórica asumida frente a los grupos étnicos, a las minorías, frente a las culturas autóctonas y a sus manifestaciones religiosas.

Al colocar en la temática de la IV Conferencia General el asunto de la promoción humana se ubica una vez más el compromiso con los pobres dentro del *espíritu de la evangelización*. Es un acierto indudable afirmar que para hablar de una Nueva Evangelización en el continente latinoamericano, para ofrecer la luz de Cristo al hombre de hoy es necesario identificar las actitudes y acciones que lleven a la realidad social esa luz.

Algunas líneas de esta promoción humana urgentes hoy en el continente son las siguientes:

* Evangelización de las relaciones sociales. El significado de esta expresión nos lleva a comprometernos en el surgimiento de una nueva mentalidad y práctica social en la cual exista auténtica solidaridad con la vida, con los pobres y con el pueblo latinoamericano.

A las puertas de la celebración del V Centenario de la Evangelización del continente se hace urgente que los cristianos asumamos un nuevo método en la evangelización de las relaciones sociales y políticas dentro de las posibilidades que nos ofrece hoy la organización social y el Estado de Derecho y de acuerdo a las necesidades del pueblo pobre en América Latina. Un nuevo método basado en la

práctica de la participación consciente de todos, en la responsabilidad social, en el testimonio de vida de los cristianos y en la verdad, la libertad, la justicia y la solidaridad.

Todo invita a colocar los esfuerzos y creatividad de la Iglesia en América Latina al servicio de la evangelización de las nuevas relaciones que nacen en el continente dentro del Estado de Derecho, la democratización de la vida social y el ejercicio de la economía al servicio del hombre. La evangelización de las relaciones sociales exige que se ponga en movimiento la búsqueda de realización de proyectos de sociedad acordes con la concepción evangélica y que asuman la construcción de la civilización del amor. Conservando la identidad del papel que corresponde a la jerarquía dentro de la búsqueda del bien común y a los laicos dentro de su compromiso en las organizaciones temporales, la tarea de evangelización y humanización de estas relaciones lleva a que se fortalezcan los mecanismos de animación de las iniciativas para construir una sociedad latinoamericana más justa y acorde con el Evangelio.

- Animación de la creatividad y compromiso de la comunidad eclesial. Se trata de hacer que en toda la comunidad eclesial se reconozca la promoción humana como expresión del proceso evangelizador en un mundo pobre. De allí nace una espiritualidad de la promoción humana y un compromiso en la Nueva Evangelización. Los métodos y las expresiones de este proceso han de estar en consonancia con la participación de las comunidades en la identificación de sus necesidades, en la creación de organismos de solidaridad y en la ejecución de tareas que lleven al bien común. Al interior de cada comunidad cristiana es muy importante que se viva la caridad y la fraternidad como esfuerzo para que todos "sean más".
- Compromiso con la nueva sociedad. Se trata de la presencia en el mundo que está naciendo: en las estructuras de integración latinoamericana, tanto a nivel continental como a nivel nacional; presencia en la búsqueda de mecanismos que conduzcan hacia la democracia y la participación efectiva de todos. La presencia de los cristianos y de la Iglesia en la sociedad que está gestándose hará que con los valores evangélicos pueda atravesar el conjunto de la sociedad latinoamericana del futuro.

La Iglesia Latinoamericana ha emprendido un camino en el cual no aparece como yendo hacia los hombres pobres, hacia "el otro", sino que asume su situación, vive con él la proclamación del mensaje evangelizador y liberador y se compromete con su historia, actúa con él, construye con él y desde su situación la comunidad. Se trata de entrar de nuevo en la historia. La primera vez fue hace 500 años como receptores de los conceptos de occidente y dependientes de su organización social y económica, hoy se trata de entrar en la historia universal como hombres, sujetos de nuestra historia y constructores de nuestro destino. Para lograrlo hoy más que nunca es necesario inventar en América Latina, descubrir horizontes y asumir la herencia del mestizaje como opción para construir la nueva historia.

DINAMISMO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA A PARTIR DE LA *RERUM NOVARUM*

Consideración desde la perspectiva latinoamericana*

Juan Carlos Scannone **

1. RERUM NOVARUM Y EL DIALOGO CON LOS TIEMPOS MODERNOS

Según Pío XI lo expresó 40 años después de la encíclica *Rerum Novarum*, ésta buscó resolver el "difícil problema de humana convivencia que se conoce bajo el nombre de 'cuestión social'" (QA 2 ¹), problema eminentemente moderno. Sin embargo estoy de acuerdo con quienes estiman que la finalidad histórica mediata de la encíclica y, con ella, de toda la DSI es el diálogo de la Iglesia con el mundo moderno, de modo que su "temática general... es la formulación de la relación entre la Iglesia y el mundo"², fundamentalmente el *mundo moderno*, caracterizado no sólo por la revolución industrial y tecnológica, de la cual resulta la *cuestión social* arriba mencionada, sino también por las revoluciones científicas, política y cultural (la ilustración)³.

* Presentamos el original castellano del texto del autor, leído en inglés con ocasión de "The 11th International Symposium 100 Years of Social Teaching of the Church", organizado por la Sophia University (Tokio), del 6 al 8 de diciembre de 1991.

** Filósofo y experto en Doctrina Social de la Iglesia. Director del Colegio Máximo San José en Argentina. Argentino.

1 Usaré las abreviaturas usuales para designar los documentos del magisterio, y las abreviaturas DSI y TL para significar, respectivamente, la doctrina social de la Iglesia y la teología de la liberación.

2 Cf. G. FARRELL, "Desarrollo histórico de las concepciones de la doctrina social católica en el magisterio pontificio", en: P. HUERMANN - J. C. SCANNONE (compiladores), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán*, tomo I, Buenos Aires, 1992. Allí mismo el autor cita su libro: *Doctrina Social de la Iglesia. Introducción e historia de los documentos sociales y del Episcopado latinoamericano y argentino*, Buenos Aires, 1983, p. 29 ss. (la 3. edición, revisada y aumentada es de 1991).

3 Sobre esa caracterización de la "modernidad" cf. A. JEANNIERE, "Qu'est-ce que la modernité?", *Etudes* 373 (1990), 499-510.

De ahí que toda la dinámica de la DSI desde *Rerum Novarum* a *Centesimus Annus* pueda caracterizarse mediante las dos frases siguientes: *cuestión social y diálogo entre la Iglesia y el mundo moderno*, pues es precisamente el *diálogo* la forma de relación con éste que -según Pablo VI- adoptó la Iglesia desde León XIII (cf. ES 61), cambiando así su primera actitud, más bien reticente, ante la modernidad⁴. Claro está que el diálogo con ésta no excluye, sino que implica la crítica de lo criticable y la asunción de lo asumible de la misma, a partir de un atento discernimiento de lo que favorece o, por el contrario, amenaza la humanidad del hombre como la concibe el Evangelio.

Según lo dijo recientemente el Papa actual, "desde sus orígenes hasta hoy, la Iglesia se ha encontrado y confrontado siempre con el mundo y sus problemas, iluminándolos a la luz de la fe y de la moral de Cristo", favoreciendo así "la formación y el resurgimiento, a lo largo del arco de la historia, de un cuerpo de principios de moral cristiana, conocido hoy como DSI"; pero la importancia *fundadora* de León XIII con *Rerum Novarum* radica en que por primera vez trató

*antes que nadie, de darle un carácter orgánico y sintético. Así comenzó por parte del Magisterio la nueva y delicada tarea, que es también un gran compromiso, de elaborar para un mundo en cambio continuo, una enseñanza capaz de responder a las exigencias modernas, así como a las transformaciones de la sociedad industrial; y, al mismo tiempo, apto para tutelar los derechos de la persona humana, como de las jóvenes naciones que entran a formar parte de la comunidad internacional*⁵.

La novedad se da, entonces, no sólo porque así León XIII establecía "un paradigma permanente para la Iglesia" (CA 5), sino porque trataba de "las cosas nuevas" (*res novae*), es decir, la sociedad y cultura *modernas*, y porque enfocaba de una *nueva* manera la relación de la Iglesia con ellas. Pues debido a

4 En cambio, *Mirari Vos*, de Gregorio XVI (1832) y el *Syllabus* de Pío IX (1864) se limitaban a condenar los errores modernos, actitud que -sin dejar de condenar lo condenable- cambia con la *Rerum Novarum*. Siguiendo esa tradición de la encíclica *Ecclesiam suam* (1964), de Pablo VI, está precisamente centrada en el tema del diálogo entre Iglesia y mundo. Recordemos que la constitución conciliar *Gaudium et Spes* (inmediatamente posterior: 1965) está también dedicada a la relación (dialógica) entre la Iglesia y el mundo actual e influyó en los planteamientos postconciliares de la teología latinoamericana sobre los cuales hablaré algo más abajo.

5 Cf. Juan Pablo II, "La encíclica *Rerum Novarum* en el 90 aniversario de su aparición" (13 de mayo 1981), *L'Osservatore Romano* (ed. semanal en esp.) Nro. 646 (17 de mayo 1981), p. 287, párrafo 6. Entre otros testimonios semejantes baste con citar a Juan XXIII y Pablo VI, cuando dicen, respectivamente: "Fue... la encíclica *Rerum Novarum* la que formuló, por primera vez, una construcción sistemática de los principios y una perspectiva de aplicaciones para el futuro" del mensaje social de la Iglesia (MM 15); "el diálogo debe caracterizar nuestro ministerio apostólico, herederos como somos de un estilo y de una orientación pastoral que nos han sido transmitidos por nuestros predecesores del último siglo a partir del magno y sabio León XIII, quien... emprendía majestuosamente el ejercicio del magisterio católico haciendo objeto de su riquísima enseñanza los problemas de nuestro tiempo considerados a la luz de la palabra de Cristo" (ES 61).

la nueva situación creada en el siglo XIX en Europa y en parte de América como consecuencia de la revolución industrial, del liberalismo, del capitalismo, y del socialismo, ... no pocos católicos... promovieron el despertar de la conciencia cristiana ante las grandes injusticias surgidas en aquella época. Comenzó así a delinearse una concepción más moderna y dinámica de la forma en la que la Iglesia debería estar presente y ejercitar su influencia en la sociedad. Se comprendió la importancia de su presencia en el mundo y el estilo de actuación que los nuevos tiempos pedían⁶.

Por lo tanto la DSI es fruto de esa concepción *más moderna y dinámica* y, según ya queda dicho, *dialógica*, de la presencia de la Iglesia en el mundo *moderno*: así responde a los desafíos humanos -éticos y evangélicos- creados al hombre por las sociedad y la cultura de nuestro tiempo. Ahí radica como luego diremos -una de las principales razones del dinamismo, siempre renovado, de la DS.

Como el horizonte de mi exposición es latinoamericano, permítaseme recordar que hay autores para quienes "el primer planteo que de algún modo obligó a definir la nueva relación entre la Iglesia y el mundo"⁷ en los tiempos modernos fue anterior tanto a la revolución francesa como a la revolución industrial. Se trataría de la nueva actitud de fray Bartolomé de las Casas y su escuela en su controversia con Juan Ginés de Sepúlveda acerca del método de evangelización de los pueblos indígenas de América Latina, en los albores de los tiempos modernos. Pues ambos teólogos presuponían concepciones distintas acerca de la relación Iglesia-mundo. Mientras que para Sepúlveda se justificaba un método evangelizador que se valía del poder político y aún militar de los conquistadores, para Las Casas dicho método debía por lo contrario fundarse en el respeto y el diálogo con personas y con pueblos. Tal concepción de Las Casas respondía simultáneamente a la genuina sensibilidad cristiana y a la sensibilidad humanista moderna.

Recordemos además que de esas discusiones promovidas por los misioneros de la América hispánica surgirán, ya en el siglo XVI, tanto el cuestionamiento teológico de la escuela de Salamanca al derecho de conquista de América por los reyes de España cuanto las primeras elaboraciones del derecho de los pueblos (*jus gentium*) moderno con Francisco de Vitoria y Francisco Suárez. Gracias a todo ello fue España la única potencia imperial que vio cuestionado su derecho de conquista por sus propios teólogos.

Se ha dicho que las posiciones de Vitoria son el preanuncio de la teología de

6 Cf. Congregación para la educación católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes* (diciembre de 1988), párrafo 19.

7 Cf. G. FARRELL, "Desarrollo histórico de las concepciones de la doctrina social católica en el magisterio pontificio". Sobre las Casas ver también: G. GUTIERREZ, *Dios o el oro en las Indias* (s. XVI), Lima, 1989.

la liberación latinoamericana⁸. Pues bien, también podría considerarse a Las Casas -gracias a su lucha por la justicia debida al indio- como precursor no sólo de dicha teología sino también de la doctrina social de la Iglesia en América Latina como -por ejemplo- la desarrollaron las Conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979). Pues Las Casas, la teología de la liberación y la enseñanza social de esas Conferencias convergen en reafirmar la prioridad evangélica de la opción preferencial por los pobres.

2. POR QUE DEL DINAMISMO DE LA DSI

De acuerdo a lo dicho el dinamismo de la DSI le viene, en primer lugar, de su ubicación en el diálogo entre Iglesia y mundo. Pues -por un lado- se trata del mundo moderno, consciente de su propia dinámica, de su historicidad, de la creatividad humana y de un ritmo de cambio cada vez más acelerado; por otro lado, de parte de la Iglesia se trata del Espíritu de Dios que la impulsa a humanizar -siempre en forma renovada- ese mundo desde el Evangelio.

En segundo lugar, su dinamismo le viene a la DS del hecho de que ella no nace de cualquier tipo de encuentro de la Iglesia con el mundo actual, sino ante todo con sus situaciones *deshumanizantes* de injusticia, conflicto, subdesarrollo y miseria semejantes a la que encontró *Rerum Novarum* y denominó "cuestión social", desafíos que todavía hoy se dan en gran parte del mundo, como lo testimonió nuevamente la encíclica *Centesimus Annus* (CA 8). Por eso algunos autores afirman que la experiencia fundante de la DSI es la de la *justicia*⁹: la DS es la respuesta de la Iglesia ante la dignidad humana socialmente conculcada, que desafía e interpela a la conciencia cristiana.

Sin embargo hoy la DSI también responde a un nuevo tipo de situaciones sociales deshumanizantes como son las provocadas por el superdesarrollo, de las que hablan las dos encíclicas sociales más recientes (a saber, SRS y CA). Estoy refiriéndome al economicismo, el materialismo, el individualismo, el consumismo, la reducción de lo humano al mero bienestar, y -como contracara de ello- a la falta de solidaridad entre los hombres y los pueblos cuando la brecha entre ricos y pobres y entre naciones ricas y pobres, en vez de disminuir, se acrecienta en forma casi abismal.

Tanto en el caso del subdesarrollo como en el del superdesarrollo se trata de

8 Cf. C. MATIELLO, "Francisco de Vitoria: ¿Un precursor de la teología de la liberación?", *Stromata* 30 (1974), 257-293 y 471-502.

9 Cf. J. B. LIBANIO, "Reflexiones a partir de la teología de la liberación. La implicación mutua entre la doctrina social de la Iglesia y la teología de la liberación", en P. HUERMANN - J. C. SCANNONE (compiladores), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán*, tomo I.

dos caras del mismo mundo moderno y de lo que en él afecta la dignidad humana, así como de la solicitud de la Iglesia por el hombre, en cuanto vive y convive en sociedad (familiar, nacional e internacional).

Su única finalidad- afirma Juan Pablo II- ha sido la atención y la responsabilidad hacia el hombre confiado a ella por Cristo mismo... No se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de cada hombre, porque a cada uno llega el misterio de la redención y con cada uno se ha unido Cristo para siempre a través de este misterio (CA 53).

Por ello del dinamismo de la DSI la llevó a ampliar cada vez más sus perspectivas al mismo tiempo que las iba progresivamente concretando. Amplió sus perspectivas acerca de la *cuestión social* desde su primera preocupación por la *cuestión obrera* -origen de la *Rerum Novarum*- hasta su solicitud por las graves cuestiones internacionales de la paz, el desarrollo de los pueblos, la justicia y el bien común universales. Así fue ya desde los radiomensajes de Pío XII durante la segunda guerra mundial, la encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII (1961) y el Concilio Vaticano II, y se hizo cada vez más evidente con las encíclicas sobre el desarrollo integral de los pueblos: *Populorum Progressio* (1967) y *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), y con la última encíclica social, que tiene en cuenta la situación de cada gran ámbito sociocultural del mundo actual, después de los acontecimientos de 1989. Por fin, desde el Concilio y Pablo VI, pero sobre todo con el Papa actual, la DSI -sin descuidar la *cuestión social* tanto nacional como internacional, ensanchó su preocupación por el hombre también a la problemática de la cultura y de las culturas de los pueblos, que hoy se encuentran desafiadas por la civilización universal.

Esa mayor amplitud no niega sino que supone una mayor concentración de la DS, pues cada vez se ha hecho más evidente que se trata del hombre, de todos los hombres y de todo el hombre, considerado a la luz de Cristo, quien para la Iglesia no sólo revela a Dios, sino también al hombre. Todo lo que afecta al hombre y a cada hombre desafia a la misión social de la Iglesia.

No se crea que la DSI es menos universal porque, aunque se interesa por el hombre, lo considera a la luz del Evangelio. Por el contrario, ya desde el principio recurrió para hacerlo al derecho natural y a lo "recto por naturaleza", sirviéndose así de la reflexión y argumentación racionales. Luego, desde *Mater et Magistra* (1961) las encíclicas papales se dirigen explícitamente no sólo a los católicos o cristianos, sino a "todos los hombres de buena voluntad". Y aun ahora, que se ha hecho cada vez más claro el estatuto epistemológico de la DSI como perteneciendo "al ámbito de la teología" (CA 55; SRS 41), ella sin embargo no deja de tener validez universal¹⁰. Así es, en primer lugar, porque se trata de *lo humano del*

10 Sobre ese asunto ver mi artículo: "El estatuto epistemológico de la doctrina social de la Iglesia y el desarrollo teológico en América Latina", *Stromata* 48 (1992) 1-2.

hombre, que todo hombre también puede reconocer; y, además, porque todo hombre de corazón recto puede aceptar aun aquello del hombre que la Iglesia conoce a partir del Evangelio y puede interpretarse como específicamente cristiano -por ejemplo, el espíritu de las bienaventuranzas- en cuanto se trata de algo *profundísimamente humano* y, por lo tanto, universal.

Otra fuente del dinamismo de la DSI está dada por la mirada atenta de la comunidad cristiana para "escrutar los signos de los tiempos e... interpretarlos a la luz del Evangelio" (GS 4; PP 13; SRS 7 etc.), es decir, para escrutar y discernir "los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren" -notemos que no habla sólo de los cristianos- pues ellas "son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo" (GS 1). De ahí que para la DS se trate primero de *ver* y analizar la situación histórica de cada pueblo y de todos los pueblos -a fin de *juizar* la realidad social histórica desde la comprensión del hombre implicada por el Evangelio, para así luego *actuar* a fin de transformar el mundo en más justo, más solidario y más humano.

Este método de *ver, juzgar y obrar* (MM 236) es otra fuente importante del dinamismo de la DS, que muestra la capacidad de *continuidad y renovación* (SRS 5) que la caracteriza. Pues no sólo el *ver* y el *actuar* cambian en cada época y en cada ámbito sociocultural, sino que también el mismo *juizar* de la DSI, aunque tiene la fuente de su perennidad en el Evangelio, también sabe aprender de todo lo humano que le enseñan tanto el progreso de las ciencias como su renovado encuentro con las distintas culturas de los pueblos. Algo diremos más abajo de cómo la DSI dinamizó la sociedad latinoamericana, pero a su vez asumió el dinamismo que le vino del encuentro con ella y con la cultura que le es propia.

3. DINAMISMO DE LA DSI EN AMERICA LATINA

Lamentablemente no existe una historia global de la DSI en el Subcontinente latinoamericano, ni siquiera en cada país, sino sólo contribuciones aisladas. Sin embargo algunas líneas pueden ser trazadas para mostrar dicho dinamismo, su crisis de crecimiento y su actual repotenciación. Dividiré la exposición de este capítulo en tres momentos: 1) el influjo de *Rerum Novarum*, 2) el momento de "eclipse" de la DSI, 3) su confrontación con la TL y su actual revalorización.

El influjo de *Rerum Novarum*

El primer influjo de *Rerum Novarum* en América Latina fue desigual. En algunos países -como Chile, Uruguay y Costa Rica- los episcopados escribieron sendas cartas pastorales aplicando la doctrina de la encíclica a la situación respectiva. En otras partes, como en Venezuela, el diario eclesiástico, interpretando probablemente el sentir de sus obispos, juzgaban entonces que

esta encíclica no afecta a los países de América del Sur en su principal objeto porque el socialismo no ha llegado todavía a echar raíces entre nosotros... En estos pueblos incipientes, la división de pobres y ricos casi no existe, las industrias apenas asoman en tímidos proyectos, y la escasez de la población hace fácil la vida para todos¹¹.

El autor no llegó a ver entonces que la *cuestión social* no sólo afectaba a los obreros industriales, sino que también incidía en la *cuestión agraria*, la cual iba a ser puesta sobre el tapete poco tiempo después por la revolución mexicana de 1910. Mucho menos la conectó con la *cuestión indígena* o la *afroamericana*, que aún ahora siguen siendo actuales.

En otras regiones, quizás debido a la incipiente formación del proletariado, los entonces llamados *católicos sociales* recibieron su inspiración de la encíclica leonina. Así nacieron, por ejemplo, en la Argentina, los *Círculos de Obreros*, impulsados por el P. Grote y un grupo de laicos. La idea había sido anterior a la *Rerum Novarum*, pues la conciencia cristiana se había ya visto cuestionada por la nueva situación e inspirado en modelos europeos; pero gracias al impulso eficaz de la encíclica, el P. Grote fundó los círculos ya en 1892, según las estrategias de ese tiempo: mutualismo, coordinación, formación humana, social, moral y religiosa de los obreros, actividades recreativas. Algo más tarde vendrá la iniciativa -por ejemplo, en la misma Argentina- de formar círculos universitarios de estudios sociales (1897), movimientos políticos de carácter cristiano, como la Liga demócrata cristiana (1902), y gremios profesionales inspirados por la DSI (también en 1902)¹².

No podemos seguir el ulterior desarrollo del movimiento social-cristiano en América Latina, que llevó a formar cátedras y hacer estudios sobre la DSI, a fundar sindicatos de esa orientación (hoy confederados en la CLAT) y una Universidad de los Trabajadores (la UTAL, en Venezuela); a crear partidos demócrata-cristianos, que varias veces llegaron al poder, como en Chile, Venezuela y distintos países de América Central; y que influyó también en movimientos de índole populista como el justicialismo en la Argentina, consiguiendo así que la gran mayoría de la clase trabajadora argentina se preservara del influjo marxista etc.

11 Cf. esa cita del periódico caraqueño "La Religión" (del 23 de septiembre de 1891) en: N. SUAREZ, "La expresión venezolana de la Doctrina Social de la Iglesia", *SIC* 54 (1991) 155.

12 Sobre todo lo dicho acerca de la DSI en la Argentina de ese tiempo cf. N. T. AUZA, *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino. I: Grote y la estrategia social (1890-1912)*, Buenos Aires, 1987. Para el tiempo posterior pueden consultarse asimismo los tomos siguientes de la misma obra, a saber, II: Monseñor de Andrea. Realizaciones y conflictos (1912-1919), Buenos Aires, 1987; III: El proyecto episcopal y lo social (1919-1930), Buenos Aires, 1988; y IV: La acción social y la crisis del 45 (1930-1945) (en preparación).

El "eclipse" de la DSI en América Latina.

Una de las muestras más claras del dinamismo de la DSI en América Latina ha sido su capacidad de superar la aguda crisis que la hizo crecer y transformarse, así como la de asimilar importantes aportes de la TL -que para algunos era su rival y oponente- y de discernir sus riesgos. Otra prueba de dicho dinamismo es la fuerza del magisterio social latinoamericano en las conferencias episcopales de Medellín y Puebla, que se autocomprendieron en la clave de la opción preferencial por los pobres, llegando a influir luego en ese sentido tanto en el magisterio social universal como en el de otras regiones, por ejemplo, en el de los obispos norteamericanos¹³.

Primero diré algo sobre la crisis de la DSI en los años 60 y sus causas. Luego consideraré la superación de esa crisis y la asunción crítica por la DSI de importantes contribuciones de la TL.

De un "eclipse" de la DSI en América Latina hablan -entre otros- el Documento de Consulta para la Conferencia de Puebla (1978) y la obra publicada por el Departamento de Acción Social del CELAM sobre la DSI en América Latina (1981)¹⁴. Entre sus causas principales puede enumerarse la comprensión de la DS que habían propagado algunos de sus especialistas y sistematizadores: se la consideraba una especie de sistema cerrado, abstracto y ahistórico, que luego debía aplicarse en forma deductiva a las distintas realidades históricas y culturales. Tal comprensión no tenía suficientemente en cuenta la dimensión histórica de la DSI, y que la misma *Rerum Novarum* había sido una respuesta de la Iglesia a desafíos históricos y a las experiencias prácticas de los cristianos para responder a ellos¹⁵. Detrás de esas sistematizaciones ahistóricas de la DS estaba la concepción

13. Aludo a la pastoral "Economic Justice for all: Catholic Social Teaching and of U.S. Economy", Washington, 1986.

14. Cf. Documento de Consulta, Bogotá, 1978, Nro 744 y nota 89; DEPAS-CELAM, *Fe cristiana y compromiso social. Elementos para una reflexión sobre América Latina a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1983, p. 149-154. Sobre ese tema ver también mi obra: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987, 148-173.

15. Juan Pablo II dice de la encíclica leoniana:

El Pontífice se inspiraba, además, en las enseñanzas de sus Predecesores, en muchos Documentos episcopales, en estudios científicos promovidos por seglares, en la acción de movimientos y asociaciones católicas, así como en las realizaciones concretas en el campo social, que caracterizaron la vida de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XIX (CA 4).

Acerca de esas experiencias y movimientos (particularmente en Alemania) cf. L. ROOS, "Kapitalismus, Sozialreform, Sozialpolitik", en: A. RAUSCHER (ed.), *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1963 II*, München, 1982, 109 s. Todo ello muestra que la DSI tiene una dimensión histórica, además de sus dimensiones teóricas y prácticas.

aristotélica de la ciencia -o mejor, su interpretación neoescolástica- aplicada a la DSI¹⁶.

A eso se agregaba que tal sistema era concebido como intermediación entre la realidad histórica y la Palabra de Dios. Se le criticaba por dificultar la suficiente consideración de la novedad histórica impredecible y de las nuevas experiencias prácticas, así como también por no dar una lectura propiamente *teológica* de las mismas. Para muchos se trataba de una mediación fundamentalmente filosófica¹⁷, según la concepción neoescolástica -ahistórica- del derecho natural¹⁸. Por todas esas razones el término "doctrina" causaba entonces frecuentes malentendidos, pues a algunos les parecía significar esa concepción ahistórica y deductiva del derecho natural, sin *interrelación* con la experiencia histórico-social y cultural y con la praxis histórica. Por ello mismo se suscitó también la sospecha de que hubiera elementos ideológicos en la DS, en cuanto podían considerarse algunos elementos históricos como si pertenecieran al acervo perenne del derecho natural¹⁹. Para contradistinguirse de esa posición algunos autores distinguen ahora dicha comprensión estrecha de jusnaturalismo, por un lado, y, por otro, el "derecho natural en sentido amplio" o reconocimiento de lo *justo por naturaleza*, que es esencial de la DSI²⁰.

-
- 16 Cf. P. HUNERMANN, "Kirche-Gesellschaft-Kultur. Zur Theorie Katholischer Soziallehre", en P. HUNERMANN y M. ECKHOLT (ed.), *Katholische Soziallehre-Wirtschaft-Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm I*, Mainz-München, 1989, 12 ss. El autor hace ver cómo la teoría aristotélica de la ciencia no es adecuada para pensar epistemológicamente la DSI y, luego, le aplica el método teológico empleado desde el Concilio en las teologías dogmática y moral postconciliares.
- 17 Cf. G. COLOMBO, "Per l'idea della dottrina sociale della Chiesa", *La Scuola Cattolica* 117 (1989), 330-340. No estoy de acuerdo con ese autor cuando atribuye a Juan XXIII y a su encíclica *Mater et Magistra* esa concepción "filosófica" de la DSI: cf. *ibidem* 334 ss.
- 18 Sobre el cambio en la concepción del derecho natural que sirve de presupuesto filosófico a la DS cf. W. KERBER, "Katholische Soziallehre", en: *Demokratische Gesellschaft. Konsensus und Konflikte II*, München, 1975, 572 ss.; O. HOFFE, "Riflessioni metodiche sulla dottrina sociale della Chiesa", en: *Il Magistero Sociale della Chiesa. Principi e nuovi contenuti. Atti del Convegno di Studio Milano*, 14-16 aprile 1988, Milano, 1988, 58 ss.
- 19 Así lo decía entonces J. RATZINGER, cf. "Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwagungen zum Thema", en: K. von BISMARCK y W. DIRKS (ed.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart-Berlin-Mainz, 1964, 24-30. La posición de Ratzinger no es la misma que la de M.-D. Chenu, quien designa como ideología a la DSI anterior a Juan XXIII: cf. La "doctrine sociale" de l'Eglise comme idéologie, Paris, 1979; contra esa opinión cf. G. COTTIER, "La 'doctrine sociale' de l'Eglise comme non-idéologie", *Communio* 6 (1981), 35-47.
- 20 Cf. O. HOFFE, "Riflessioni metodiche sulla dottrina sociale della Chiesa", 57 ss. Ese autor prefiere hablar hoy simplemente de "justicia (política)", *ibidem* p. 58. Se ha de notar que el magisterio actual evita hablar de "derecho natural", para prevenir malentendidos; sin embargo no deja de presuponer el "derecho natural en sentido amplio" (Hoffe) al hablar de los derechos humanos y de la justicia debida al hombre porque es hombre, fundamentándose en la antropología cristiana.

Según mi opinión la crisis se debió sobre todo a que los teólogos que exponían la DS dejaron de lado precisamente los factores de su dinamismo que he señalado al comienzo de mi trabajo, y que habían incidido desde el principio en el magisterio social, a saber, un auténtico diálogo entre la Iglesia y el mundo moderno, en el cual -como en todo diálogo- se comunica y se recibe *por ambas* partes; y, por otro lado, el uso consecuente del método (ya explicitado por Juan XXIII): "*ver, juzgar y obrar*" (MM 236). Como consecuencia de ese olvido, la dimensión teórica de la DS se *yuxtapuso* extrínsecamente a sus dimensiones históricas y práctica, sin que hubiera una verdadera interpretación entre ellas. No se fue entonces fiel a la misma constitución epistemológica de la DS, pues ella "comporta una triple dimensión, a saber: teórica, histórica y práctica. Estas dimensiones configuran su estructura esencial, y están relacionadas entre sí y son inseparables"²¹.

Superación de la crisis y teología de la liberación

Tal crisis, que se dio primeramente en Europa, tuvo su manifestación latinoamericana en ciertas posiciones de la TL²². Pues ésta recalcó desde el principio su punto de partida *histórico y práctico* en la realidad de los pobres y en la opción preferencial por ellos, así como el carácter no filosófico sino teológico de sus reflexiones teóricas, pues se autocomprende como "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra de Dios"²³. Por otro lado la TL explicitó claramente el papel imprescindible de la mediación intrínseca de las ciencias humanas y sociales para la lectura y el discernimiento teológicos de la realidad social²⁴.

Pienso que, a pesar de todas las opciones aparentes y reales, la DSI y la TL se enriquecieron mutuamente, sin perder cada una de ellas su idiosincracia, lo que

-
- 21 Cf. Congregación para la educación católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes* (dic. 1988), párrafo 6. Sobre ese tema ver mi trabajo: "Reflexiones epistemológicas sobre las tres dimensiones (histórica, teórica y práctica) de la doctrina social de la Iglesia", en el tomo 1 de la primera obra cit. en la nota 2.
 - 22 Cf. C. BOFF, "Doctrina social de la Iglesia y teología de la liberación: ¿prácticas sociales opuestas?", *Concilium* 170 (1981) 468-476; J. B. LIBANIO, "Reflexiones a partir de la teología de la liberación. La implicación mutua entre la doctrina social de la Iglesia y la teología de la liberación". Trato de hacer ver las convergencias y las diferencias entre TL y DSI en mi trabajo: "Doctrina social de la Iglesia y teología de la liberación. Dos epistemologías", que publicará próximamente el Centro Juan XXIII, de Río de Janeiro.
 - 23 Cf. G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1972 (la primera edición está fechada en Lima, 1971).
 - 24 Cf. C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca, 1980 (la edición en portugués es de 1978). Ver también mis trabajos: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia* (ya citado), sobre todo el cap. 2; y "Mediaciones teóricas y prácticas de la doctrina social de la Iglesia", *Stromata* 45 (1989), 75-96.

especialmente a del dinamismo de ambas. Ya desde el comienzo fue indudable el influjo de la constitución conciliar *Gaudium et Spes* en el método de la TL²⁵, y de la encíclica *Populorum Progressio* en su contenido, así como el de las conferencias episcopales de Medellín en ambos, sin olvidar tampoco la influencia decisiva de algunos de los teólogos de la liberación en esa conferencia²⁶. No sólo Medellín asumió rápidamente la nueva problemática de liberación, sino que, luego, los Sínodos de 1971 sobre la justicia en el mundo y de 1974 sobre la evangelización, se hicieron eco de la TL. Su problemática y su discernimiento eclesial fueron retomados luego por Pablo VI en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975). Allí el Papa asume también otros dos temas que habían surgido en la que algunos consideran la corriente argentina de la TL: los de la evangelización de la cultura y la religiosidad popular²⁷. Por su parte la reflexión teológica argentina había encontrado esa problemática al tratar de reflexionar la realidad latinoamericana iluminándola con el capítulo de la *Gaudium et Spes* dedicado a la cultura. Luego esos dos temas fueron retomados por el Documento de Puebla en respectivos capítulos e incidieron también en otras corrientes de la TL.

De paso conviene notar que, al mismo tiempo, también las teologías africana y asiática (entre éstas, las de Sri-Lanka y la India) influyeron en la corriente principal de la teología de la liberación, de modo que ayudaron a promover su interés en los temas -arriba mencionados- de la cultura, la religión y la religiosidad popular. Me refiero especialmente a las discusiones tenidas en el marco de la Asociación Ecuménica de los Teólogos del Tercer Mundo, sobre todo en los encuentros de New Delhi (1981) y Oaxtepec (México; 1986).

Entre los principales aportes de la TL a la DSI se cuentan además sin duda la clara explicación de la opción preferencial por los pobres y la del uso mediador de las ciencias sociales por la teología, así como el concepto de "estructuras de pecado"²⁸. La primera es aceptada como opción prioritaria por el Documento de Puebla (DP 1134 etc.) y, luego, por Juan Pablo II (cf. SRS 42; ver también LC 68); el concepto de *pecado social* y de *estructuras de pecado* fue asumido asimismo por

25 Cf. M. McGRANTH, "The impact of *Gaudium et Spes*: Medellín, Puebla, and Pastoral Creativity"; J. C. SCANNONE, "Evangelisation of Culture, Liberation, and 'Popular' Culture: The New Theological Pastoral Synthesis in Latin America", en: J. GREMILLION (ed.), *The Church and Culture since Vatican II. The Experience of North and Latin America*, Notre Dame, 1985, respectivamente: 61-73 y 74-89.

26 Sólo unos meses antes de Medellín (1968), G. Gutiérrez quien participó como experto en esa conferencia -había tenido ya una exposición titulada "Hacia una teología de la liberación", editada luego por el MIEC-JECCI en Montevideo, 1969.

27 Típico exponente es el libro de F. BOASSO, *¿Qué es la pastoral popular?*, Buenos Aires, 1974, que recoge las reflexiones de un grupo de teólogos liderado por L. Gera. Sobre esa corriente de la TL cf. mis obras *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976, cap. 4; *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia* (ya citada), cap. 1, 2 y 3; y, sobre todo, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990 (con bibliografía).

Puebla y profundizado después por el mismo Papa (cf. *Reconciliatio et paenitentia* 16; SRS 36); y el uso de las ciencias por la teología es reconocido explícitamente tanto por la Congregación para la doctrina de la fe (LN VII, 3, 10; LC 72) como por la última encíclica social (cf. CA 54, 59). Por otro lado, el énfasis puesto por Juan Pablo sobre el carácter *teológico* de la DSI (cf. SRS 41; CA 55) sería resultado -según algunos comentaristas²⁹- del cuestionamiento provocado por la TL, que siempre enfatizó el carácter teológico de su lectura de la realidad histórica "a la luz de la Palabra de Dios"³⁰.

Por su parte la DSI, sobre todo a través de *Evangelii Nuntiandi*, el Documento de Puebla, las dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe (*Libertatis Nuntius* y *Libertatis Conscientia*, fechadas respectivamente en 1984 y 1986) y el magisterio de Juan Pablo II, a la vez que valorizó muchos aspectos de la TL, le ayudó en su tarea crítica de discernimiento, en especial referido al uso del análisis marxista como mediación socioanalítica para interpretar y juzgar teológicamente las realidades sociales. Testigo de la asunción de ese discernimiento es la nueva edición de la obra fundamental de Gutiérrez, quien refundió totalmente el capítulo titulado anteriormente: *Fraternidad cristiana y lucha de clases*. En la nueva redacción Gutiérrez prescinde de la terminología anterior, influida por el marxismo -la cual podía dar lugar a malentendidos-, para hacer uso de enfoques como los de la encíclica *Laborem exercens* al hablar del conflicto entre capital y trabajo³¹.

Tal esfuerzo eclesial de discernimiento de la TL sirvió a su vez para revitalizar la DSI con esa problemática. Así es como el Papa llegó por un lado a decir que, en la medida en que está "en armonía y coherencia con las enseñanzas del evangelio, de la tradición viva y del perenne magisterio de la Iglesia" "la TL no sólo es oportuna, sino útil y necesaria"; aún más:

ella debe constituir una etapa nueva -en estrecha conexión con las anteriores- de esa reflexión teológica iniciada con la tradición apostólica y continuada con los grandes Papas y doctores, con el magisterio ordinario y extraordinario y, en época más reciente, con el rico patrimonio de la DSI³².

28 Cf. M. SIEVERNICH, "Konzeption einer interkulturellen Theologie", *Zeitschrift für katholische Theologie* 110 (1988), 257-283.

29 Cf. G. COLOMBO, "Per l'idea della dottrina sociale della Chiesa", 338 s.

30 En general sobre la contribución de la TL a la DSI cf. F. MONTES, "Aportes de la teología de la liberación a la doctrina social de la Iglesia", *Mensaje* 41 (1992), 9-17.

31 Cf. G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas. Con una nueva introducción: Mirar lejos* (7. edición revisada y corregida), Lima, 1990, p. 396-407.

32 Cf. JUAN PABLO II, "Mensaje a la Conferencia Episcopal de Brasil (9 de abril 1986)", *L'Osservatore Romano* (ed. semanal en español), 904 (1986), párrafo 5.

33 Cf. mi artículo: "La doctrina social de la Iglesia y la liberación de América Latina en la 'Centesimus

Así como en ese texto aparece la TL en su relación con la DSI, por otro lado el mismo Pontífice hace ver la relación opuesta al afirmar:

A quienes hoy día buscan una nueva y auténtica teoría y praxis de liberación, la Iglesia ofrece no sólo la DS, en general, sus enseñanzas sobre la persona redimida por Cristo, sino también su compromiso concreto de ayuda para combatir la marginación y el sufrimiento (CA 26).

Pues no sólo el discernimiento eclesial de la TL sino también los acontecimientos en Europa Oriental han mostrado lo caduco de los intentos de "buscar por diversos caminos un compromiso imposible entre marxismo y cristianismo", pero a su vez llevaron también "a reafirmar la positividad de una auténtica teología de la liberación humana integral" (ibidem).

Así es como hoy se abren nuevos caminos y se presentan nuevos desafíos a la DSI en América Latina. Gracias al dinamismo que ella ha mostrado a través y más allá de su "eclipse" y de su mutua fecundación con la TL, ha sido de nuevo plenamente revalorizada por la teología y por gran parte del laicado cristiano en nuestro Continente³³. Sin duda ocupará un lugar importante en la próxima IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano, que se reunirá en Santo Domingo, y en las tareas de nueva evangelización, promoción humana e inculturación del Evangelio que allí se proyecten.

Estimo que a la teología latinoamericana le toca ahora rendir nuevos aportes al dinamismo de la DSI mediante un intenso diálogo interdisciplinar con las ciencias humanas y sociales y con la praxis histórica³⁴, para ponerse al servicio del magisterio social local y lograr la aplicación, el "aggiornamento" continuo y la inculturación de la DSI en América Latina. Y a los laicos latinoamericanos, haciendo uso de su autonomía secular, les toca proponer proyectos históricos y modelos sociales, culturales, políticos, jurídicos y económicos que, inspirados en la DSI y la antropología cristiana que es su fundamento, respondan eficazmente al ansia de justicia y liberación "tan largamente esperadas" por el pueblo latinoamericano.

33 Cf. mi artículo: "La doctrina social de la Iglesia y la liberación de América Latina en la 'Centesimus annus'", *L'Osservatore Romano* (ed. sem. en esp.), 23 (1992) 614.

34 Cf. mi artículo: "Teología e interdisciplinariedad: presencia del saber teológico en el ámbito de las ciencias", *Theologica Xaveriana* 40 (1990) 63-79.

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, EXIGENCIA DE LA FE

Alejandro Goic K.*

Desde hace años, estas Semanas Sociales han constituido un importante momento de encuentro y estudio, de reflexión común y divulgación de la enseñanza social de la Iglesia; al mismo tiempo de ser un necesario espacio de diálogo sobre los problemas de nuestra sociedad que desafían la fidelidad y creatividad del Pueblo de Dios que peregrina en esta historia.

Detrás del conjunto de temas que en estas Semanas Sociales son tocados - como son la sagrada dignidad de la persona humana, las exigencias del bien común y de la solidaridad, las justas reivindicaciones de los pobres, la dignidad del trabajo, el quehacer político, etc... y, últimamente, los desafíos que nos pone delante la crisis ecológica- subyace una realidad que es el objeto específico de la reflexión que comparto esta tarde con ustedes, me refiero al hecho que la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) es para el discípulo de Jesucristo una exigencia de su misma fe; es decir, que *la práctica eclesial de la fe posee, estructuralmente, una dimensión social.*

A lo largo de sus veinte siglos, la Iglesia ha vivido y afirmado -de diversos modos y con diversas intensidades- esta intrínseca dimensión social de la fe, dimensión que se funda en la unidad establecida por Jesucristo entre el amor al prójimo y el amor a Dios (cf Mt 22, 36-40). Unidad que en la conocida escena imaginaria del juicio final (cf Mt 25, 31-46) es el criterio de verificación del efectivo reconocimiento de Dios. "Tuve hambre y me diste de comer...": en este pasaje se condensa el núcleo de la enseñanza moral y religiosa de Jesús.

Al referirnos a la intrínseca dimensión social que posee la fe cristiana estamos, pues, ante uno de los elementos que constituyen el núcleo de nuestra identidad de creyentes. Siempre nos será necesario volver, una y otra vez, a la raíz evangélica de todo nuestro quehacer social: allí somos configurados en nuestra identidad.

Consideramos que la afirmación -por el ejemplo y la palabra de la relevancia

* Obispo auxiliar de Talca. Ponencia leída en la XX Semana Social de Chile. Chileno.

de lo social y sus exigencias de justicia y solidaridad es un aporte necesario de los cristianos ante el momento actual de la sociedad y la cultura, la cual en muchos de sus niveles creadores de opinión y generadores de prácticas vive -aquello que llaman- el tránsito de la compleja modernidad a la liviandad de lo postmoderno: el retorno narcisista al individuo, la búsqueda de un esteticismo fugaz, la relativización de todo criterio trascendente, el refugio de un intimismo hedonista; todo esto, ante la miseria creciente de los pobres y marginados, para los cuales no hay ni modernidad ni postmodernidad, sino elemental lucha por la vida. Pareciera que en el momento actual de la sociedad y la cultura, las causas sociales tienen muy poca cabida. Esta situación me trae a la memoria la imagen de Nerón tocando la lira durante el incendio de Roma.

Más complejo aún se torna el desafío al considerar la crisis de la ideologías y, particularmente, la crisis de los llamados *socialismos reales*, pues el afortunado desenmascaramiento del totalitarismo -y de todas sus secuelas de injusticia y opresión- que sustentaba tales proyectos sociales, tiende a hacer poco creíble y sin fuerza movilizadora la tarea de la justicia social, en la medida que tales proyectos intentaron levantar la bandera de la justicia social como sus únicos y auténticos portadores. El fracaso de tales proyectos históricos tiende a parecer para muchos como el fracaso de todo ideario de justicia social, no quedando más remedio que someterse a las universales y totalitarias -también- leyes del mercado; así, todo parece disolverse en la lucha por una solución individual, y los pobres quedan abandonados a sus propias fuerzas ya diezmadas por la lucha de la sobrevivencia cotidiana.

Aún a riesgo de parecer exagerado, me atrevería a afirmar -en un juicio que requeriría de varios matices y precisiones- que si en otros momentos de la historia el movimiento de la sociedad y la cultura nos empujó a los cristianos a profundizar en la dimensión social de nuestra confesión de fe, hoy día somos -entre otros- los cristianos los que estamos llamados a poner la "cuestión social" en el centro de nuestra sociedad y su cultura.

De este modo, nuestra reflexión es una invitación a profundizar en nuestra identidad de creyentes en Jesucristo, a quien creemos en el corazón y a quien queremos testimoniar con nuestra palabra y acción, y es una invitación a actuar proféticamente, sintiendo la injusta pobreza de los pobres, en el corazón de nuestras sociedad y cultura. Queremos, pues, acoger con fidelidad y creatividad la invitación que hace cien años nos hacía el Papa León XIII en la primera encíclica social -la *Rerum Novarum*- cuando concluye su llamado de justicia diciendo:

Cada uno haga la parte que le corresponde y no tenga dudas, porque el retraso podría hacer más difícil el cuidado de un mal ya tan grave (...) Por lo que se refiere a la Iglesia, nunca ni bajo ningún aspecto ella regateará su esfuerzo (n. 41).

1. LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y SUS FUENTES

Una opinión bastante frecuente, aún entre cristianos, es aquella que considera la DSI como un conjunto de documentos de la Iglesia, especialmente encíclicas de los Papas, que se refieren a diversos temas sociales; conjunto de documentos que tiene su primera expresión en 1891, con la encíclica *Rerum Novarum*, del Papa León XIII.

Tras este modo de presentar las cosas subyace la representación -no siempre inocente- de la DSI como una creación del magisterio a fines del siglo pasado, y que desde entonces ha venido desarrollándose -según algunos- conforme a una indebida intervención eclesial en "asuntos de este mundo", o -según otros- conforme a la nostalgia de poder temporal por parte de la Iglesia. Pareciera que este modo polémico de mirar la DSI tiene poca relevancia en la actualidad; sin embargo, queda en pie la necesidad de una adecuada comprensión de lo que llamamos DSI, de su pertinencia y normatividad en la vida del creyente, más allá del mero conocimiento de un cuerpo documentario -lo cual la reducirá a un tema de especialistas-: tal tarea excede con mucho los límites de esta reflexión, de manera que me limitaré a recoger y señalar sintéticamente algunos puntos fundamentales.

- a) Cuando hablamos de DSI, nos referimos a un *conjunto de enseñanzas que posee y entrega la Iglesia sobre materias de orden social*. No hay enseñanza cristiana, que sea tal, que no tenga su fuente en la Sagrada Escritura y en la Tradición: este es el horizonte en que es preciso situar y comprender la enseñanza social de la Iglesia.
- b) Siendo la Sagrada Escritura el punto de arranque de una ética social cristiana, es preciso considerar que *entre el testimonio bíblico y nosotros hay una larga historia de intervenciones de la Iglesia sobre materias de orden social*: los testimonios de la Padres de la Iglesia en los primeros siglos, las predicaciones de los pastores, el ejemplo de los santos, una gran cantidad de resoluciones sinodales y conciliares, reflexiones de los moralistas, intervenciones de los Papas en encíclicas u otros documentos, e intervenciones episcopales, sean a nivel continental, como las Conferencias de Medellín y Puebla, sean a nivel nacional, a través de los diversos documentos de nuestra Conferencia Episcopal.
- c) A lo largo de este proceso que atraviesa la historia de la Iglesia, desde sus orígenes, ha ido madurando un cuerpo de enseñanzas sociales, el cual *tiene un momento importantísimo hace cien años, con la aparición de la encíclica Rerum Novarum*, iniciándose así una formulación más sistemática de la enseñanza social de la Iglesia o DSI.

- d) *El magisterio de la Iglesia al presentar la DSI, no hace otra cosa que intentar cumplir con su misión de anunciar la Palabra de Dios, entregándola a la conciencia de todos los creyentes y proponiéndola a todos los hombres de buena voluntad. Se trata, pues, de un servicio del magisterio a la Palabra de Dios que le ha sido confiada y, por tanto, a la cual él mismo está sometido (cf. DV 10).*
- e) *La DSI no constituye, así, un todo definitivo y acabado, de una vez para siempre, sino que en continuidad con sus raíces en la Sagrada Escritura y en la Tradición de la Iglesia, continúa su proceso de elaboración y sistematización ante "las cosas nuevas" de cada tiempo, pues, en palabras del Concilio Vaticano II, "es deber de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio" (GS 4).*
- f) *La DSI en su proceso de sistematización, intenta tocar hondamente la inteligencia y el corazón de todos los creyentes, desde las raíces mismas de la experiencia de la fe y herencia espiritual del Pueblo de Dios, y nunca como un añadido posterior a la fe que pudiera resultar optativo para el creyente. Así, la DSI tiene la tarea permanente de hacerse creíble desde la misma vida de la Iglesia, so pena de quedar reducida a unas afirmaciones de principios -por muy importantes que sean- pero que son irrelevantes en la historia de la comunidad humana a causa de que la propia Iglesia los hace irrelevantes en su vida. La comunidad evangelizadora sólo puede ser tal en la medida que ella vive sometida -en primer lugar- al mensaje que anuncia y a su dinámica de conversión; una Iglesia que permanentemente se deja evangelizar, evangeliza, y en esa misma medida es capaz de proclamar que sin la práctica de la DSI la evangelización no está completa.*
- g) *En definitiva, la DSI que nos llega en la enseñanza del magisterio no es otra cosa que la sistematización doctrinal de las prácticas sociales que en la experiencia y herencia del pueblo de Dios aparecen como indisociables de la confesión de Jesucristo como nuestro único Señor y único Maestro.*

2. NUESTRA EXPERIENCIA DE FE

A la luz de lo dicho, se impone dirigir nuestra mirada hacia aquello que es fundamental en nuestra experiencia de fe, es decir, hacia Dios revelado en Jesucristo, el iniciador y consumidor de la fe (cf. Heb 12, 2), para percibir el fundamento último y permanente de toda nuestra práctica social de cristianos.

El acontecimiento decisivo y salvador en nuestras vidas es la gratuita intervención del Espíritu que nos conduce a experimentar la paternidad de Dios trascendente y creador en la persona de Jesús de Nazaret, el Enviado del Padre. En virtud de este don, nos unimos a la actitud agradecida y a la oración confiada de San Pablo cuando afirma:

por eso doblo mis rodillas ante el Padre, a quien debe su existencia toda la familia en el cielo y en la tierra, para que os conceda, según la riqueza de su gloria, que sedáis fortalecidos por la acción de su Espíritu en el hombre interior, que Cristo habite por la fe en vuestros corazones, para que arraigados y cimentados en el amor, podáis comprender con todos los creyentes cuál es la hechura y la longitud, la altura y la profundidad, y conocer el amor de Cristo, que superó todo conocimiento, para que os vayáis llenando hasta la total Plenitud de Dios (Ef 3, 14-19).

Estas palabras del apóstol Pablo nos ofrecen una síntesis agradecida y orante del diseño de Dios en que somos introducidos por la fe. Se trata del reconocimiento del Dios trascendente y creador, ante quien la creatura agradecida dobla sus rodillas, pero no en el servilismo del esclavo, sino en la respuesta de amor del hijo ante su Padre por la habitación de Jesucristo -el Hijo- en el corazón de cada creyente; esta es la acción del Espíritu que nos edifica interiormente y nos introduce en el despliegue del diseño de Dios en esta historia, en toda su extensión, de modo que conociendo el amor manifestado en Jesucristo, conozcamos nuestro mundo como mundo de Dios y seamos sus colaboradores (cf. 1 Cor 3, 9) en una obra que no está cerrada sobre sí misma ni acabada, sino en camino a una plenitud que "ni ojo vió ni oído escuchó" (1 Cor 2, 9), cuando "Dios sea todo en todo" (1 Cor 15, 28).

Nuestra experiencia de fe en Jesucristo nos introduce en el misterio de la comunión divina, en el cual la clave viene dada por la *relación* de las Personas, y nos pone en relación unos con otros y con la naturaleza como colaboradores en camino a la plenitud de toda relación: hasta que Dios sea todo en todo.

En la fe, conocemos y habitamos nuestro mundo como mundo amado de Dios, y peregrinos hacia la tierra nueva y cielo nuevo que Dios nos quiere dar, *colaboramos en su designio construyendo relaciones en nuestra historia que den testimonio del Espíritu que nos habita* y que está conduciendo nuestra historia hacia su plenitud. De este modo, como afirma el Concilio Vaticano II,

la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo (GS 39).

La confesión de fe cristiana es, pues, tan radicalmente social como escatológica. Juan Pablo II, en su encíclica *Redemptor Hominis* ha expresado claramente esta tensión al señalar que

la Iglesia, que está animada por la fe escatológica, considera esta solicitud por el hombre, por su humanidad por el futuro de los hombres sobre la tierra y, consiguientemente, también por la orientación de todo el desarrollo y del

progreso, como un elemento esencial de su misión, indisolublemente unido con ella. Y encuentra el principio de esta solicitud en Jesucristo mismo, como atestiguan los Evangelios (n. 15).

En esta perspectiva, situados en el único designio creador y salvador de Dios, confesar nuestra fe significa, necesariamente tomar en cuenta las condiciones concretas de la vida de los hombres y sus relaciones, y la condición y relación elemental es que todo hombre tenga la posibilidad de ser verdaderamente hombre viviendo una vida verdaderamente humana, lo cual supone, a su vez, la organización de la vida colectiva en la justicia y en el respeto a la sagrada dignidad y libertad de la persona humana.

El designio universal de salvación nos es revelado a través del misterio de la encarnación del Hijo, que se hizo semejante a nosotros en todo, menos en el pecado (cf. Heb 4, 15). El misterio de la encarnación significa que Dios asume salvíficamente, desde dentro, toda la trama de relaciones que constituyen la existencia humana y la historia de la misma humanidad: nada de aquello que pertenezca al hombre y su historia queda al margen del universal designio de salvación manifestado en Jesucristo, y en El, todo adquiere su real dimensión y significado, pues "todo tiene en El su consistencia" (Col 1, 17).

Esta impronta cristológica de toda la creación e historia humana es la que enseña el Concilio Vaticano II en un texto ampliamente citado por el magisterio posterior:

En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir (cf. Rom 5, 14), es decir, Cristo Jesús, nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación (...). El que es imagen de Dios invisible (Col 1, 15), es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también a nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido en cierto modo con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado (GS 22. Subrayado mío).

Al final de esta larga cita, en su encíclica *Redemptor Hominis*, Juan Pablo II exclama con entusiasmo: "El, el redentor del hombre!" (n. 8).

A la luz del misterio de la encarnación, confesar nuestra fe significa reconocer la sagrada dignidad de la persona humana, a cuya naturaleza se une el Verbo,

significa reconocer a cada persona como una página de la biografía de Jesucristo que se ha unido a todo hombre y a todo el hombre, destruyendo la inhumanidad del pecado; significa reconocer y asumir desde la fe el valor divino de todo lo humano, y que es la misma presencia escondida de Dios la que late en las aspiraciones, proyectos y acciones con que los hombres intentan contruir una vida más humana.

En este designio universal de salvación somos introducidos por el Espíritu Santo que forma en nosotros al hombre interior (cf. Ef 3, 16). En este Espíritu que ha sido derramado sobre toda carne (cf. Hech 2, 17) el que anima la historia de los hombres conduciéndola hacia la plenitud de Dios, y es el Espíritu que edifica la Iglesia (Cf. 1 Cor 3, 9; 1 Pe 2, 5) como "morada de Dios en el Espíritu" (Ef 2, 22), constituyéndonos en "colaboradores de Dios" (1 Cor 3, 9). La edificación de la Iglesia es en su llamada a ser testigo del destino de toda la humanidad como único Pueblo de Dios: un pueblo sacerdotal, es decir, que tiene pleno acceso a Dios en Jesucristo, y que vive de esa relación de acogida y respuesta a la iniciativa de Dios; un pueblo real, es decir, libre, liberado de toda opresión y que vive de una relación de amor.

Confesar nuestra fe desde la experiencia del Espíritu que ha sido derramado sobre toda carne, significa discernir la presencia operante del Espíritu en la historia de los hombres y colaborar allí con la obra que Dios está realizando; significa acoger el designio de Dios en medio de la rica y, a veces, complejamente ambigua historia humana, en todas sus dimensiones (sociales, familiares, políticas, económicas, laborales, artísticas, etc...); es allí donde está actuando Dios, el cual trabaja siempre (cf. Jn 5, 17). Significa no retroceder hacia seguridades paralizantes ni refugiarse en formulaciones abstractas ante la creciente complejidad de la historia, pues esa misma complejidad es la que es asumida en la tipología bíblica al presentar la plenitud final bajo la imagen de una ciudad: la Nueva Jerusalén (cf. Ap 21-22); la Biblia asume en las imágenes de su tipología la creciente complejidad de la historia, al presentarnos a esta como el proceso que va del sencillo ámbito rural del jardín del Edén hasta el intrincado entramado de la vida urbana en la imagen de la ciudad de la plenitud que Dios da a los hombres: la Nueva Jerusalén. La complejidad de la historia requiere de nuestra inteligencia y discernimiento espiritual para asumir las mediaciones -siempre necesarias y parciales- que nos permitan colaborar con el designio de Dios en la historia de los hombres.

Confesar nuestra fe en la experiencia del Espíritu, significa acoger a la Iglesia como don, y colaborar en su edificación como una verdadera comunidad de testigos en misión, en modo que los problemas que la interpelen como llamadas del Espíritu sean los del mundo por evangelizar en un proceso de liberación integral, y no permitir que se convierta en un grupo vuelto sobre sí mismo y sus propios problemas, de espaldas a su misión en el mundo.

Nuestra confesión de fe cristológica y trinitaria nos abre a un universo nuevo de relaciones: a la relación con Dios, que cualifica toda otra relación; a la relación con nosotros mismos, con los demás hombres, con los procesos de la historia, con el trabajo, con la naturaleza. El universo del creyente es un universo de relaciones; de ahí que la práctica eclesial de la fe posea, estructuralmente, una dimensión social, y ésta dimensión es uno de los ámbitos privilegiados en que el creyente acoge, vive y es llamado a testimoniar el don de la vida nueva en Jesucristo.

De aquí al hecho que la Iglesia formule su DSI sólo hay un paso, el cual es recorrido en el proceso histórico de la comunidad eclesial, la cual en un momento determinado -hace 100 años, con la *Rerum Novarum*- inicia la sistematización doctrinal a nivel magisterial de las consecuencias sociales que en la experiencia y herencia espiritual del Pueblo de Dios aparecen como indisolubles de su acción de fe.

Sin embargo, hay todavía un aspecto de nuestra confesión de fe en Jesucristo que cualifica y especifica toda la DSI, y que intencionalmente he dejado para el final -aunque bien podría haber estado al inicio- en modo de resaltar su originalidad y radical oposición con la lógica de este mundo.

En la experiencia de fe nos acogemos al amor de Dios manifestado en Jesucristo, "el cual siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin que os enriqueciera con su pobreza" (2 Cor 8, 9). El misterio de la encarnación es la revelación de Dios en el pobre; la condición de pobreza de Cristo forma parte del misterio de su humillación y anonadamiento. Esta identificación de Jesucristo como hombre pobre es la revelación del Mesías Pobre que desde los pobres (cf. Mt 25, 31ss) llama a solidarizarnos con Él.

La revelación del Mesías Pobre es una llamada a la libertad y responsabilidad de todos los hombres, pues en el pobre, Dios se presenta como el Dios Pobre y no como el Dios rico en favores. De allí nos invita a dar el paso de la fe en un Dios que dá, a la fe en un Dios que llama; de un Dios que soluciona a un Dios que responsabiliza; de un Dios que infantiliza a un Dios que cristifica.

El misterio de la encarnación y revelación del Mesías Pobre es una llamada a nuestra libertad frente al pobre que interpela a nuestra solidaridad, al amor, al servicio, a la justicia.

En esta dimensión de nuestra fe cristológica y las consecuencias que ella implica para nuestro universo de relaciones, es lo que la DSI ha asumido y formulado en las últimas décadas como *opción preferencial por los pobres*. Estamos, entonces, ante una opción teológica, no meramente sociológica, pues

la Iglesia abraza a todos los afligidos por la debilidad humana, más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre

y humilde, se esfuerza en aliviar sus necesidades, y pretende servir en ellos a Cristo (LG 8. Subrayado mío).

Esta opción eclesial es por los pobres y contra la pobreza; por los pobres como "los primeros destinatarios de la misión (cf. Lc 4, 18-21) y su evangelización es por excelencia señal y prueba de la misión de Jesús" (DP 1142), y "el servicio a los pobres es la medida privilegiada aunque no excluyente de nuestro seguimiento de Cristo" (DP 1145). De esta manera, en palabras de Juan Pablo II,

La Iglesia en virtud de su compromiso evangélico, se siente llamada a estar junto a esas multitudes de pobres, a discernir la justicia de sus reclamaciones y a ayudar a hacerlas realidad sin perder de vista al bien de los grupos en función del bien común (SRS 39).

Esta opción por los pobres, fundada en nuestra opción por Jesucristo, el Mesías Pobre, es la que sitúa toda la DSI como una llamada permanente a la conversión al designio de Dios que anuncia buenas noticias a los pobres (cf. Lc 4, 18) y quiere conducir a todos los hombres a su plenitud.

De esta manera, desde la injusta pobreza de los pobres, *desde aquellos que no pueden esperar,*

para la Iglesia -señala Juan Pablo II en su reciente encíclica Centesimus annus- el mensaje social del Evangelio no debe considerarse como una teoría, sino, por encima de todo, un fundamento y un estímulo para la acción. (...) Hoy más que nunca, la Iglesia es consciente de que su mensaje social se hará creíble por el testimonio de las obras, antes que por su coherencia y lógica interna. (...) El amor por el hombre y, en primer lugar, por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la promoción de la justicia (nn. 57 y 58).

3. DESAFIOS

Sin duda que el desafío permanente de la DSI, en cuanto enseñanza social de la Iglesia, es el de hacerse creíble desde la vida misma de la Iglesia. La DSI se manifestará como real camino a ser transitado por la comunidad humana sólo en la medida en que haya una comunidad eclesial que busca hacerla vida desde su experiencia de fe.

Si la DSI es una exigencia de nuestra fe, en cuanto enseñanza que sistematiza las consecuencias y práctica sociales implicadas en nuestra confesión de fe, significa que esa enseñanza interpela, en primer lugar, a la misma Iglesia, llamándola a conversión para ser testigo del designio de Dios.

En esta línea, quisiera plantear algunas preguntas que nos pueden ayudar en

este examen de conciencia, son preguntas que un hermano sacerdote proponía en una reflexión sobre la DSI y que nos enfrentan a nosotros mismos, y que no podemos eludir con respuestas evasivas o seguridades incuestionables:

- ¿Vive la Iglesia en su interior la DSI?;
- ¿Hay en ella auténtico respeto y promoción de la persona humana, vida de comunión y participación, búsqueda de bien común que es Cristo?;
- ¿Se ejerce en la Iglesia la autoridad tal como la DSI se lo pide a los que detentan poder en el mundo de la economía y de la política?;
- ¿Qué importa más de hecho en la Iglesia: Jesucristo o su propia institución?;
- ¿Cómo alimentamos en la Iglesia la vitalidad comunitaria?;
- ¿Participan en ella la mujer y el laicado en general?.

Concluía sus preguntas, este hermano sacerdote, afirmando que

*sobre todo en un punta la Iglesia debía ser pionera: en darle a los pobres, a los más empobrecidos de la sociedad, no sólo un lugar, sino un espacio de privilegio, donde su palabra y sus demandas resuenen, donde sus valores se irradian, donde su vida sea conocida y donde el evangelio pueda ser vivido por ellos como una buena noticia. Sólo así la DSI será parte integral del evangelio que proclamamos*¹.

Estamos conscientes que el primer medio de evangelización es nuestro testimonio de vida, pues

será sobre todo mediante su conducta, mediante su vida, como la Iglesia evangelizará al mundo, es decir, mediante un testimonio vivido en fidelidad a Jesucristo, de pobreza y desapego de los bienes materiales, de libertad frente a los poderes del mundo, en una palabra: de santidad (EN 41).

El primer desafío que nos pone la DSI como exigencia de la fe, es nuestra propia conversión personal y comunitaria; sólo desde aquí será eficaz en la fe nuestra palabra y enseñanza. Al mismo tiempo, sólo desde aquí podremos acoger y discernir en el Espíritu los variados y complejos desafíos que el mundo pone a la Iglesia y a su enseñanza social.

No me detengo a tratar esos desafíos, sólo los enumero, pues ellos serán objeto del trabajo a realizar en esta Semana Social:

- a) En primer lugar, la injusta pobreza de los pobres que crece día a día ante la opulencia de un sector social minoritario y ante la creciente indiferencia de muchos hacia las causas sociales; la estadística -ya necesitada de actualiza-

1. C. LLONA, "Meditación libre sobre la Doctrina Social de la Iglesia", en *Teología y Esperanza* 6 (1990) 32.

ción- de los cinco millones de pobres en nuestro país, parece no sacudir nuestra conciencia colectiva;

- b) la urgente tarea de aunar voluntades, conocimientos y capacidades en la elaboración de una "economía de la solidaridad"; tarea que implica no la sustitución de la ciencia económica por la doctrina, sino la necesaria contribución al perfeccionamiento de la ciencia económica en su reencuentro con la filosofía moral, y transformarla de acuerdo a criterios evangélicos;
- c) la difícil y dramática situación de los jóvenes, especialmente aquellos de sectores poblacionales, que parecen no tener cabida en nuestra sociedad y van sumándose al ejército de cesantes con empleos ocasionales y, en muchos casos, configurando una cultura de la marginalidad;
- d) las graves dificultades que enfrenta la tarea de la reconciliación nacional, particularmente acrecentadas por las elementales demandas de justicia no resueltas;
- e) los complejos problemas que implica la crisis ecológica con sus exigencias de solidaridad con la especie humana, especialmente para aquellos sectores sociales y económicos más contaminantes y depredadores del hábitat de todos; exigencias de solidaridad que significan la elaboración de una "cultura ecológica", en la cual la relación del hombre con la naturaleza asuma el designio de Dios creador que confió el mundo al hombre "para que lo trabajase y lo cuidase" (Gn 2,15);
- f) la urgente tarea de animar y acompañar en una práctica transparente de "ese arte tan difícil y tan noble -que es la política" (GS 75); tarea en la cual no basta con "moralizar" la práctica de la política, sino su permanente transformación al servicio de una verdadera liberación integral.

En fin, estos y otros son los desafíos apremiantes que nuestro mundo pone a la Iglesia y su enseñanza social; de las reflexiones, diálogos y reuniones de estudio de esta Semana Social, esperamos los frutos de una mejor comprensión de los problemas, de las llamadas con que dichas situaciones sociales interpelan a nuestra conciencia y práctica de cristianos; esperamos poder acoger en nuestro ámbito local el patrimonio universal de la DSI y encontrar -con fidelidad y creatividad- nuevos estímulos y caminos para nuestra acción de colaboradores en el designio de Dios.

Concluamos, pues, esta reflexión, teniendo presente que es nuestra conversión personal y eclesial a la DSI -como respuesta desde la fe a las interpelaciones de nuestra sociedad, y particularmente de los pobres- donde reside la verdadera eficacia de la enseñanza social de la Iglesia: que el Espíritu nos ilumine y todo el trabajo de esta Semana Social contribuya a esta conversión.

LA DOCTRINA SOCIAL Y LA PROMOCION HUMANA EN LA NUEVA EVANGELIZACION

Ricardo Antoncich*

En esta reflexión pretendemos mostrar la íntima relación que existe entre la Doctrina Social de la Iglesia y la Nueva Evangelización, en orden a un servicio eclesial para la promoción humana. En la Encíclica *Centesimus Annus* el Papa Juan Pablo II establece con claridad la dimensión evangelizadora de la Doctrina Social. Nuestras reflexiones quieren seguir esa línea.

En la primera parte mostraremos la vinculación entre el anuncio del Evangelio y la promoción humana. En la segunda, destacaremos el carácter instrumental de la Doctrina Social para realizar esa acción pastoral.

1. PROMOCION HUMANA Y NUEVA EVANGELIZACION

Es evidente que la proclamación del Evangelio al mundo constituye la tarea central de la Iglesia. Repetidas veces, sobre todo desde el Sínodo sobre la Evangelización y el riquísimo documento de Pablo IV *Evangelii Nuntiandi*, el Magisterio ha afirmado con claridad la absoluta prioridad de la evangelización como la razón de ser de la existencia de la Iglesia. Existe para evangelizar, y sin la evangelización la Iglesia pierde su sentido de ser. La evangelización como tarea fundamental fue el eje que articuló todo el encuentro de Puebla, cuyo tema fue la Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina.

Partiendo, pues, de esta evidencia, el tema no presentaría dificultades. Pero nos encontramos con corrientes de pensamiento eclesial que oponen, de alguna manera, el trabajo de la promoción humana y la misión evangelizadora de la Iglesia.

Para quienes piensan de este modo, la misión de evangelizar es entendida en un sentido estrictamente *espiritual*, que podríamos resumir en estas dos características: mover a la conversión personal delante de Cristo como Hijo de Dios, Redentor y Salvador, y así abrirse para la salvación eterna. La Iglesia es vista como

* Filósofo, teólogo, sociólogo, experto en pastoral social de la Iglesia. Profesor invitado en varias universidades latinoamericanas. Peruano.

esa comunidad de convertidos, bautizados, y que trabajan por su salvación con las ayudas de los sacramentos y conducidos por los Pastores de la Iglesia.

Por otro lado, para esa corriente de pensamiento, la promoción humana es tarea social, colectiva, referida a la existencia temporal del ser humano, a su bienestar en este mundo.

No faltan motivos, en quienes piensan de esta manera, para mostrar la oposición irreconciliable entre una misión sobrenatural y espiritual, y una tarea temporal e histórica. No tener en cuenta la diversidad de estos dos campos de acción, conduciría a *secularizar* la misión de la Iglesia, reduciéndola a una mera tarea temporal, semejante a la de cualquier organización de buena voluntad y solidaridad.

Sin embargo, desde la perspectiva del Magisterio de la Iglesia, tal oposición no se da, cuando tanto la promoción humana como la misión evangelizadora de la Iglesia se entienden adecuadamente, conforme a las enseñanzas de los últimos Pontífices.

En los textos que vamos a recordar parece presuponerse que la conversión personal a Jesucristo no nos hace abandonar las tareas y responsabilidades delante de la sociedad, y más aún, que precisamente de esa conversión y de las verdades de la fe en que se apoya, derivan dinamismos y luces que se proyectan sobre la promoción humana enriqueciéndola en su contenido, en sus horizontes, en sus métodos y estrategias. Esta unidad entre la fe y la promoción del hombre, aparecerá vigorosamente marcada, por el claroscuro de la negación de la fe y el fracaso en la promoción humana.

Comencemos por esclarecer que la promoción humana ha sido entendida como desarrollo, pero explicitado como desarrollo integral. Pablo VI en *Populorum Progressio*, nn.20-21, presenta en forma breve y profunda el concepto cristiano de un desarrollo integral.

El verdadero desarrollo es el paso para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas. Menos humanas: las carencias materiales de los que están mutilados por el egísmo. Menos humanas: las estructuras opresoras, que provienen del abuso del tener o del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores, o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento en la consideración de la dignidad de los demás; la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación en el bien común, la voluntad de paz. Más humanas todavía: el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos, y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin. Más humanas, por fin

y especialmente: la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar, como hijos, en la vida de Dios vivo, Padre de todos los hombres.

Por su parte, Juan Pablo II ha dedicado toda una encíclica, *Sollicitudo Rei Socialis* a desarrollar y aplicar a las circunstancias contemporáneas el pensamiento de Pablo VI sobre el desarrollo. Partiendo del estrecho concepto económico de desarrollo y -en oposición- de subdesarrollo, el Papa se ha preguntado si un desarrollo económico unilateral, puede ser un auténtico desarrollo humano. Apunta la paradoja de que pueblos subdesarrollados económicamente pueden ser profundamente ricos en aspectos culturales de sus tradiciones y nos hace evocar la bella afirmación del Concilio: "Muchas naciones económicamente pobres, pero ricas en sabiduría pueden ofrecer a las demás una extraordinaria aportación" (GS 15).

La experiencia eclesial latinoamericana sensibilizada al tema del desarrollo en la década de los años 60, percibió, sin embargo, que el desarrollo no es un proceso fácil, pues existen *obstáculos y barreras* que impiden o frenan el movimiento de desarrollo. Por eso en Medellín y Puebla se han acentuado las características de injusticia que marcan esos obstáculos y barreras. En efecto, es diferente un obstáculo natural, como una grande montaña en el momento de construir una carretera, y los *obstáculos humanos* creados por el hombre mismo. La ignorancia es un hecho humano, no de la naturaleza exterior; los obstáculos burocráticos o la corrupción dependen de la voluntad humana; los intereses egoístas, manipulaciones de las leyes, abusos del poder, etc. todos estos obstáculos al desarrollo son más duros que los de las fuerzas de la naturaleza, todavía no superadas.

Por eso, con profunda razón puede decir Juan Pablo II, en su discurso a los campesinos de Oaxaca, que el mundo rural tiene derecho a que se le quiten esas barreras. Hablar de *derecho* es hablar de las relaciones entre personas, entrar en el campo de la justicia o de la injusticia, cuando esos derechos se respetan o se ignoran. Las barreras de las que habla el Papa no son barreras naturales, son las creadas por la sociedad, por la injusticia de sus estructuras.

Si todo lo mencionado hasta este momento, nos muestra un rico concepto de promoción humana, que ha merecido la atención explícita de los Sumos Pontífices en tanto maestros de la fe, se comprende por qué el tema de la promoción humana no puede separarse de la nueva evangelización.

Deducir esta consecuencia de lo expuesto hasta aquí es perfectamente legítimo, cuando se tiene en cuenta que el Papa señala a la Doctrina Social de la Iglesia un lugar especial en la Nueva Evangelización. Es evidente que el Evangelio que quiere ser anunciado proclama la integral promoción humana, que no se reduce a la esfera temporal, pero que la incluye dentro de una realidad más rica, englobante y totalizante.

2. LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, INSTRUMENTO EVANGELIZADOR PARA LA PROMOCION HUMANA

Acabamos de celebrar el primer centenario de la Encíclica *Rerum Novarum* que abre, en forma brillante, el magisterio social en esta era industrial.

La constante preocupación de los Papas en estos cien años ha sido la de afirmar una presencia de la Iglesia en la integral promoción humana. Pero en repetidas ocasiones, los Sumos Pontífices han tenido que aludir a las incomprensiones, por parte de algunos miembros de la Iglesia, sobre el sentido evangelizador del compromiso por la justicia y la promoción humana. Las resistencias no han sido sólo exteriores, sino interiores, y esas resistencias muestran un *error* que no es simplemente 'antropológico' sino -lo cual es más grave- eclesiológico, como lo mostraremos al final de nuestras reflexiones.

Queremos, en un breve recorrido histórico, mostrar cómo el Magisterio Social ha unido intrínsecamente la fe religiosa con la promoción humana. Para los Sumos Pontífices es una evidencia clara que los conflictos sociales y los obstáculos a la promoción humana radican en la falta de espíritu religioso (RN 1) y que, por el contrario, "La Iglesia saca del Evangelio las enseñanzas en virtud de las cuales se puede resolver por completo el conflicto o, limando sus asperezas, hacerlo más soportable..." (RN 12). La riqueza de la fe urge a la Iglesia a contribuir en los problemas sociales (RN 21).

No puede existir verdadera promoción humana sin la presencia de la dimensión religiosa. "El hombre, separado de Dios, se torna inhumano para sí mismo y para sus semejantes" (MM215). Por eso, el influjo positivo de la fe irradia en frutos de verdadera promoción humana, pero en cambio el debilitamiento de la inspiración cristiana "radica en la incoherencia entre su fe y su conducta" (PT 152).

El camino fundamental de la promoción humana es el trabajo.

Por este motivo, desde el Magisterio de la Iglesia, el trabajo es tema no sólo por la eficacia económica de la producción o política de la fuerza de los sindicatos y grupos organizados de trabajadores, sino sobre todo, por la dimensión de la espiritualidad del trabajo. Hablando de la *espiritualidad del trabajo* Juan Pablo II ha unido en forma intrínseca y permanente lo más radical de la promoción humana con lo más rico del anuncio del Evangelio. Para el Papa el Evangelio mismo es el "Evangelio del trabajo" ya que Jesús fue trabajador y enseñó con sus parábolas, siempre referidas al trabajo humano la buena nueva del Reino.

Hasta qué punto existe la relación entre evangelización y promoción humana es posible deducirlo de las afirmaciones sobre la ausencia de Dios o su negación y la alienación humana.

Podríamos considerar como el término opuesto a la promoción humana el de la alienación humana. Por lo menos, en el sentido de que la alienación expresa una promoción deshumanizante en el sentido integral.

Precisamente en el magisterio de Juan Pablo II donde tan claramente se habla de la doctrina social de la Iglesia como parte de la evangelización, es donde se ha mostrado, como en claro-oscuro, la relación entre la ausencia de Dios y el fracaso de los sistemas sociales que intentaron, una vez, propiciar la promoción humana, sin haberlo conseguido.

Aquí se encuentra el nudo de la cuestión, porque, en efecto, si la promoción humana se frustra por la ausencia de Dios y la Iglesia puede anunciar su presencia, ¿no se haría culpable de un silencio enorme, cuando no anuncia a Dios o anunciándolo no contribuye a una auténtica promoción humana?

La nueva evangelización no puede dejar de lado la promoción humana, dándole su sentido cabal. En esta tarea es de gran utilidad la reflexión sobre el número 41 de *Centesimus Annus*, referido a la alienación, que como hemos expresado, es el polo opuesto de la promoción humana. En efecto, la promoción puede ser urgente donde existe la miseria y el subdesarrollo, pero cuando el progreso obtenido ha sido divinizado y el ser humano queda enajenado por el propio producto de su esfuerzo, la aparente promoción conseguida oculta el total empobrecimiento de la persona. Por eso el desarrollo integral de toda la persona y de todos los seres humanos expresa la única promoción humana digna de este nombre: la que da al ser humano su lugar en el cosmos y en la historia.

El número que queremos analizar es importante por explicar el fracaso de los países socialistas, pero al mismo tiempo por iluminar la raíz de ese fracaso, que se encuentra también en los países capitalistas, y que de no corregirse conducirá también a la ruina del sistema y de la ideología en la que el mundo occidental pone su esperanza.

El Papa comienza por una crítica de la crítica que el marxismo ha hecho de la sociedad capitalista como alienada. Crítica la perspectiva, los argumentos, el reduccionismo a la esfera puramente económica, pero, en realidad, mantiene la necesidad de criticar las alienaciones presentes en la cultura occidental. El Papa descende a dos casos concretos:

- a) la alienación del consumo "cuando el hombre se ve implicado en una red de satisfacciones falsas y superficiales en vez de ser ayudado a experimentar su personalidad auténtica y concreta" (CA 41b).
- b) La alienación del trabajo "cuando se organiza de tal manera que *maximaliza* solamente sus frutos y ganancias y no se preocupa de que el trabajador, mediante el propio trabajo, se realice como hombre, según que aumente su

participación en una auténtica comunidad solidaria, o bien su aislamiento en un complejo de relaciones de exacerbada competencia y de recíproca exclusión, en el cual es considerado sólo como un medio y no como un fin" (CA 41b).

Después de haber criticado las dos ideologías por los gérmenes de alienación que contienen, el Papa describe lo que constituiría un modo cristiano de juzgar la alienación: lo que debe ser considerado como *medio* es absolutizado, impidiendo de esta manera la realización de aquello hacia donde estos medios deberían apuntar: la comunión entre las personas. Sólo la subjetividad humana es el espacio de los fines; la objetividad de los productos y las necesidades humanas que a ellos se vinculan se mueven en el campo de los medios:

Es necesario iluminar desde la concepción cristiana, el concepto de la alienación, descubriendo en él la inversión entre los medios y los fines: el hombre, cuando no reconoce el valor y la grandeza de la persona en sí mismo y en el otro, se priva de hecho de la posibilidad de gozar de la propia humanidad y de establecer una relación de solidaridad y comunión con los demás hombres, para lo cual fue creado por Dios (CA 41c).

La auténtica promoción humana se realiza por la donación del ser humano a los demás o a Dios. Con mucha razón afirma Juan Pablo II que "El hombre no puede darse a un proyecto solamente humano de la realidad, a un ideal abstracto ni a falsas utopías. En cuanto persona, puede darse a otra persona o a otras personas y, por último, a Dios que es el autor de su ser y el único que puede acoger plenamente su donación" (CA 41c).

Por estas reflexiones deducimos que la promoción humana no consiste en tener más, ni en desarrollar ciertos aspectos unilaterales de la vida, sino en formar una verdadera comunidad de personas libres y liberadoras. Tanto la persona como la sociedad alienadas, son aquellas que "en sus formas de organización social, de producción y consumo, hace más difícil la realización de esta donación y la formación de esa sociedad interhumana" (CA 41c).

Desde esta perspectiva, no puede reducirse la promoción humana a mejorar las condiciones materiales de vida del Tercer Mundo, por el contrario, es necesario atacar la raíz de esta miseria que se encuentra en las alienaciones propias de los países industrializados.

En la sociedad occidental se ha superado la explotación, al menos en las formas analizadas y descritas por Marx. No se ha superado, en cambio, la alienación en las diversas formas de explotación, cuando los hombres se instrumentalizan mutuamente y para satisfacer sus necesidades particulares y secundarias, se hacen sordos a las principales y auténticas, que deben regular incluso el modo de satisfacer otras necesidades. El hombre que se

preocupa sólo o prevalentemente de tener y gozar, incapaz de dominar sus instintos y sus pasiones y de subordinarlas mediante la obediencia a la verdad, no puede ser libre (CA 41d).

La libertad, para Juan Pablo II está en íntima relación con la verdad sobre Dios y sobre el hombre. Si la verdad sobre el hombre inspira la promoción humana, la verdad sobre Dios manifiesta las exigencias y tareas de la Nueva Evangelización.

Si, por un lado, los errores antropológicos que se revelan en las alienaciones humanas, son correlativos a los errores teológicos de negar o deformar la imagen de Dios, por el otro, la verdad antropológica y la teológica deberían estar unidas. "Por eso la antropología cristiana es en realidad un capítulo de la teología" dice Juan Pablo II (CA 55b). Y prosigue: "La dimensión teológica se hace necesaria para interpretar y resolver los actuales problemas de la convivencia humana. Lo cual es válido -hay que subrayarlo- tanto para la solución *atea* que priva al hombre de una parte esencial, la espiritual, como para las soluciones permisivas o consumísticas, las cuales, con diversos pretextos tratan de convencerlo de su independencia de toda ley y de Dios mismo, encerrándolo en un egoísmo que termina por perjudicarlo a él y a los demás" (CA 55b).

Quiero citar un texto escrito por mí en otra oportunidad: "Afirmar que la consideración de Dios evita la violación de los derechos humanos es audaz. Porque muchos podrían citar, con abundante documentación histórica, que en nombre de Dios se han cometido muchísimas violaciones de los derechos humanos. No basta decir que en estos casos se trataba de *errores teológicos* que producían los *errores antropológicos*, porque esos errores eran aceptados y mantenidos por la mayor parte de la cristiandad. Con sencillez y humildad debemos pensar que la afirmación del Papa es exacta, en cuanto que una verdadera noción de Dios asegurará siempre la auténtica dignidad humana, pero al mismo tiempo debemos afirmar nuestra situación de caminantes, en un permanente proceso de conocimiento de Dios y las innumerables manipulaciones que hemos hecho en su nombre. Para la Nueva Evangelización es crucial que el Dios a quien nos referimos, sea verdaderamente la fuente y garantía de una humanidad nueva".

El contexto de la nueva evangelización da, pues, a la Doctrina Social una extraordinaria importancia. En nuestra América Latina donde la injusticia coexiste con la fe, lo cual, en el sentir de nuestros Obispos en Puebla (n.28) es un *escándalo* y una *contradicción*, la doctrina social está llamada a ser una expresión de la fe cristiana delante de las tareas sociales de la promoción humana.

A estos argumentos nacidos de la coyuntura latinoamericana, se unen las explícitas frases del Papa Juan Pablo II que establecen en forma inequívoca la vinculación entre Doctrina Social y Nueva Evangelización.

El Papa recuerda que la encíclica *Rerum Novarum*

establecía un paradigma permanente para la Iglesia. Esta, en efecto, hace oír su voz ante determinadas situaciones humanas, individuales y comunitarias, nacionales e internacionales, para las cuales formula una verdadera doctrina, un corpus, que le permite analizar las realidades sociales, pronunciarse sobre ellas y dar orientaciones para la justa solución de los problemas derivados de las mismas (CA 5d).

Juan Pablo II advierte que esta voz de la Iglesia no fue pacíficamente aceptada.

En efecto prevalecía una doble tendencia: una, orientada hacia este mundo y esta vida, a la que debía permanecer extraña la fe; la otra, dirigida hacia una salvación puramente ultraterrena, pero que no iluminaba ni orientaba su presencia en la tierra (CA 5e).

Esta voz de la Iglesia nace de lo íntimo de su ser.

Para la Iglesia enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano ya que esta doctrina expone sus consecuencias directas en la vida de la sociedad y encuadra incluso el trabajo cotidiano y las luchas por la justicia en el testimonio de Cristo Salvador. Así mismo viene a ser una fuente de unidad y de paz frente a los conflictos que surgen inevitablemente en el sector socio-económico. De esta manera se pueden vivir las nuevas situaciones, sin degradar la dignidad trascendente de la persona humana ni en sí misma ni en los adversarios y orientarlas hacia una recta solución (CA 5e).

La vinculación de la doctrina social con el Evangelio queda clarificada, pues, por la cita ofrecida. Pero hay algo más, el Papa se refiere explícitamente a la *nueva evangelización*, término que se comprende mejor en el contexto latinoamericano de celebración del quinto centenario de la llegada de la fe al continente.

La nueva evangelización de la que el mundo moderno tiene urgente necesidad y sobre la cual he insistido en más de una ocasión, debe incluir entre sus elementos esenciales el anuncio de la doctrina social de la Iglesia, que como en tiempos de León XIII, sigue siendo idónea para indicar el recto camino a la hora de dar respuesta a los grandes desafíos de la edad contemporánea, mientras crece el descrédito de las ideologías. Como entonces hay que repetir que no existe verdadera solución para la cuestión social fuera del Evangelio y que por otra parte, las cosas nuevas pueden hallar en él su propio espacio de verdad y el debido planteamiento moral (CA 5f).

Más adelante, el Papa retorna a la idea del valor evangelizador de la doctrina social. Si la Iglesia habla de temas sociales, económicos o políticos es en relación con el misterio de la redención. El valor de la *Rerum Novarum* es ser

un documento del Magisterio que se inserta en la misión evangelizadora de la Iglesia, junto con otros muchos documentos de la misma índole. De esto se deduce que la doctrina social tiene de por sí el valor de un instrumento de evangelización: en cuanto tal, anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre, y por la misma razón, revela al hombre a sí mismo. Solamente bajo esta perspectiva se ocupa de los demás: de los derechos humanos de cada uno, y en particular del proletariado, la familia y la educación, los deberes del Estado, el ordenamiento de la sociedad nacional e internacional, la vida económica, la cultura, la guerra y la paz, así como del respeto a la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte (CA 54b).

La revelación que desde Cristo abre al ser humano a la profundidad de su misterio toca la integridad del ser del hombre, y por tanto no sólo las dimensiones internas de su ser, sino también las externas de sus relaciones sociales.

Al reflexionar en el tema de la promoción humana debemos recordar que el no haber comprendido la totalidad de lo humano que es confrontado con Dios en el misterio de la encarnación del Hijo de Dios, es la raíz profunda de la incompreensión de la doctrina social. En este sentido no es suficiente una *ortodoxia cristológica* que confiesa la divinidad y la humanidad de Cristo, pero sin vincularla con la totalidad del ser humano, reduciéndolo al encuentro interior, individual e intimista. La *ortodoxia cristológica* que afirma las dos naturalezas puede estar ligada al *error antropológico* que considera como campo de presencia del misterio de Cristo, las dimensiones individuales de la persona humana, pero no las sociales. La doctrina social de la Iglesia tiene presupuestos diferentes.

Nos toca, en la nueva evangelización a la que somos convocados por la Iglesia servir a la causa de la promoción integral de la persona y de la sociedad, con el instrumento evangelizador de la Doctrina Social de la Iglesia.

LA VERDAD SOBRE EL SER HUMANO Y EL RESULTADO DE LOS SISTEMAS ECONOMICOS EN LA ENCICLICA *CENTESIMUS ANNUS*

Ricardo Antoncich*

La Encíclica *Centesimus Annus* pone en relación, casi desde el inicio (Cf CA 4e) el problema de la verdad y el de la libertad. En el segundo término, el de la libertad, pueden ser considerados los sistemas sociales y políticos, ya que todos ellos han querido, de alguna manera, alcanzar grados de mayor libertad, sea considerando que ésta es el fruto de un desarrollo económico estimulado por el interés personal y la propiedad privada; sea considerando, por el contrario, que la libertad verdadera sólo puede nacer de una visión colectivista que elimine desigualdades y dé a todos oportunidades de sobrevivencia.

Para el Papa Juan Pablo II, la vinculación entre libertad y verdad es de evidente raíz evangélica. Sólo la verdad nos hará verdaderamente libres, ha repetido innumerables veces. Lo que aparece en CA es la explicitación, pocas veces considerada, de la relación, en el mismo magisterio de León XIII, entre su encíclica social *Rerum Novarum*, y la otra encíclica *Libertas praestantissimum*. Sobre ésta última, Juan Pablo II dice que en ella "se ponía de relieve la relación intrínseca de la libertad humana con la verdad, de manera que una libertad que rechazara vincularse con la verdad, caería en el arbitrio y acabaría por someterse a las pasiones más viles y destruirse a sí misma. En efecto, ¿de dónde derivan todos los males frente a los cuales quiere reaccionar la *Rerum Novarum*, sino de una libertad que, en la esfera de la libertad económica y social, se separa de la verdad del hombre?" (CA 4e)

La relación entre libertad y verdad será un *leit motiv* de toda la Encíclica, explicando los fracasos del socialismo en el este europeo, por motivos antropológicamente más profundos que los de la simple ineficiencia técnica de un sistema particular.

Este esfuerzo permanente por situar los hechos sociales y económicos en sus fundamentos antropológicos ha caracterizado todo el magisterio social de Juan Pablo II. Aparece ya en *Laborem Exercens*, interpretando el movimiento obrero

* Filósofo, teólogo, sociólogo, experto en pastoral social de la Iglesia. Profesor invitado en varias universidades latinoamericanas. Peruano.

y sus reacciones como justa indignación ética por la degradación del trabajo, y dando al conflicto capital-trabajo, una original interpretación que se distancia de la lucha de clases marxista, para revelar un antagonismo ético más profundo entre el egoísmo y la solidaridad. Aparece igualmente en *Sollicitudo Rei Socialis*, entendiendo los problemas de desarrollo y subdesarrollo no como meros fenómenos económicos de situaciones de progreso, sino como verdadera expresión del sentido integral de la vida humana y de su realización en este mundo; por tanto el contraste entre avanzados desarrollos económicos, coexistentes con notables subdesarrollos morales, cuestiona, de raíz, el concepto de desarrollo utilizado para evaluar un pueblo.

En este estudio queremos poner de relieve la importancia de una adecuada concepción de la verdad del hombre para el buen resultado de un sistema socioeconómico. Por un lado, trataremos de entender el nivel donde el Papa se sitúa para juzgar el fracaso del socialismo; pero, por otro lado se harán más evidentes las condiciones para que no fracase igualmente el sistema capitalista en sus posibles versiones. Ante estos dos sistemas se mostrará la urgencia de que la Iglesia, conocedora de la verdad del hombre recibida por la revelación, asuma un papel profético de crítica y vigilancia sobre el sentido humano integral de la libertad.

1. LA VERDAD DEL HOMBRE Y EL FRACASO DEL SOCIALISMO

El atribuir el fracaso del socialismo a un *error antropológico* es un tema recurrente de la CA que aparece varias veces. La primera se encuentra en CA 13ab, en donde se establece una especie de paralelismo entre la implícita filosofía del socialismo y el cristianismo.

El error antropológico en torno al sentido de la persona.

Una primera contraposición es el distinto sentido de la persona humana. Según Juan Pablo II, en el socialismo, el hombre es considerado como una molécula del organismo social, y el bien del individuo se subordina al funcionamiento del mecanismo económico-social, que puede alcanzar sus objetivos sin tener en cuenta la libertad de la persona en sus opciones y responsabilidades. Frente a esta concepción del hombre-molécula, que se integra en un estado todopoderoso, la concepción cristiana subraya la dignidad de la persona y sus opciones y responsabilidades, y los caminos de socialización intermedia, como la familia, los grupos económicos y sociales, políticos y culturales. Según una concepción cristiana existe una *subjetividad de la sociedad*, que respeta la subjetividad de los individuos. Ambas dimensiones de subjetividad juzga el Papa que son suprimidas por el socialismo real.

Errores antropológicos y sus consecuencias sociales.

De un error o de una verdad antropológica, surgen consecuencias socioeconómicas. Para el Papa, en el socialismo

el hombre queda reducido a una serie de relaciones sociales, desapareciendo el concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral, que es quien edifica el orden social mediante tal decisión. De esta errónea concepción de la persona proviene la distorsión del derecho, que define el ámbito del ejercicio de la libertad y la oposición a la propiedad privada. El hombre, en efecto, cuando carece de algo que pueda llamar 'suyo' y no tiene posibilidades de ganar para vivir por su propia iniciativa, pasa a depender de la máquina social y de quienes la controlan, lo cual crea dificultades mayores para reconocer su dignidad de persona y entorpece su camino para la constitución de una auténtica comunidad humana (CA 13a).

La cita, un poco extensa, es necesaria para aquilatar por una parte los problemas que surgen de un error antropológico existente en el socialismo, pero por otra para señalar el acierto tan profundo de que el ser humano, todo ser humano, pueda unir el llamar *suyo* a algo, con la realización de su persona. El no poder hacerlo, sea porque el Estado, de iure, quita a la persona el llamar *suyo* a algo, o porque un sistema, de facto, impone la miseria a muchas personas como sucede en el Tercer Mundo, no deja de tener consecuencias como obstáculos para que la persona descubra su propia dignidad y su papel de integración en una comunidad. Este error antropológico del capitalismo, cuando no ha encontrado su responsabilidad social, es paralelo al error antropológico del socialismo aquí mencionado. En efecto, en el sistema capitalista, cuando aparece en su forma *salvaje*, el poder llamar *suyo* a algo, es privilegio de los pocos que poseen; con justicia pueden ser aplicadas a estas manifestaciones del sistema liberal las advertencias sobre el error antropológico que el Papa muestra en el caso del socialismo.

La raíz de los errores: negación de Dios.

Al poner la raíz de estos errores antropológicos en la dimensión religiosa, es decir, en la negación de Dios, el Papa toca un punto importante: "La negación de Dios priva de su fundamento a la persona, y consiguientemente, la induce a organizar el orden social prescindiendo de la dignidad y responsabilidad de la persona" (CA 13c). De alguna manera podría afirmarse, de modo inverso, que la afirmación de Dios garantiza un orden social justo. De aquí nacería, por una parte, la inevitable exigencia de explicar por qué algunos países y continentes, incluso cristianos, están profundamente marcados por la injusticia¹ y, por otra, el auténtico

1. El n. 28 del Documento de Puebla, señala como una nota característica de nuestra realidad latinoamericana, la coexistencia de la fe y de la injusticia, enunciando al mismo tiempo un juicio teológico de gran importancia: esta coexistencia es una "contradicción" y un "escándalo".

desafío de permitir, a la fe cristiana y sus concepciones sobre la verdad del hombre, el que lleguen a mostrar en plenitud su fecundidad histórica y social. Dejamos, por ahora, planteado el problema, que será estudiado en la tercera parte de este artículo.

Errores antropológicos en torno a la conflictividad

Unido al ateísmo, como negación de Dios y de los valores de trascendencia que fundamentan la dignidad de la persona humana se encuentran las expresiones de la conflictividad. En el socialismo, el conflicto social fué interpretado en forma sistemáticamente filosófica y aplicado en una coherente teoría y praxis de lucha de clases, conforme a sus principios.

En punto tan importante de conflictividad es notable el empeño del Papa por precisar exactamente los límites y las razones del rechazo a la lucha de clases. En primer lugar no hay que confundir toda *lucha por la justicia social* con la lucha de clases condenada por la Iglesia, ya que a esa lucha por la justicia social corresponde la solución del conflicto contemporáneo entre capital y trabajo, para lograr la prioridad del trabajo sobre el capital; en segundo lugar, incluso cuando sea entendida la lucha por la justicia social en términos de lucha de clases, existen formas de llevarlas a cabo que no son excluidas por el magisterio. Juan Pablo II cita aquí una expresión de Pío XI en *Quadragesimo Anno* que contribuye a precisar el punto en discusión: "El efecto, cuando la lucha de clases se abstiene de los actos de violencia y del odio recíproco, se transforma poco a poco en una discusión honesta fundada en la búsqueda de la justicia" (Citado en CA 14a).

La razón formal de la condena de la lucha de clases, no es el deseo de llegar a la justicia social, ni el que las mismas clases sociales se encuentren en discusión entre sí, sino específicamente:

Lo que se se condena en la lucha de clases es la idea de un conflicto que no está limitado por consideraciones de carácter ético o jurídico, que se niega a respetar la dignidad de la persona en el otro, y por tanto, en sí mismo, que excluye, en definitiva, un acuerdo razonable y persigue no ya el bien de la sociedad, sino más bien un interés de parte que suplanta al bien común y aspira a destruir lo que se le opone (CA 14b).

Ahora bien, analizando específicamente aquello que el Papa encuentra como condenable en la lucha de clases, eso mismo aparece en otras manifestaciones ideológicas ajenas al socialismo marxista e incluso opuestas a él. En primer lugar, el militarismo e imperialismo, que no son fenómenos exclusivamente nacidos del socialismo, puesto que lo anteceden históricamente, y le suceden aun después de los acontecimientos de 1989. En efecto, en 1991, han vuelto a manifestarse el militarismo e imperialismo como caminos de solución de conflictos que no eran ya ideológicos sino de intereses económicos y geopolíticos. (Cf. CA 14b).

En segundo lugar, la lucha ideológica contra el socialismo marxista, ha tomado de hecho, formas exactamente repudiables, y ello a partir de los mismos argumentos mencionados por el Papa. "Existen, además, otras fuerzas sociales y movimientos ideales que se oponen al marxismo con la construcción de sistemas de *seguridad nacional* que tratan de controlar capilarmente toda la sociedad para imposibilitar la infiltración marista. Se proponen preservar del comunismo a sus pueblos exaltando e incrementando el poder del estado, pero con esto corren el grave riesgo de destruir la libertad y los valores de las personas, en nombre de los cuales hay que oponerse al comunismo" (CA 19c)

En este sentido, el fin no justifica los medios, y el maquiavelismo político que, por medio de la persecución del marxismo, pretende conquistar mayores grados de poder en la esfera civil, es repudiable porque acude "a la destrucción del poder de resistencia del adversario, llevada a cabo por todos los medios, sin excluir el uso de la mentira, el terror contra las personas civiles, las armas destructivas de masa..." (CA 14b).

Los errores antropológicos y los acontecimientos de 1989.

Los *errores antropológicos* del socialismo son retomados nuevamente en el capítulo III de la encíclica, donde el Papa estudia en forma particular el año 1989, por la significación social, económica y política de la caída de los regímenes comunistas del Este de Europa. Este análisis es verificado todavía con mayor exactitud por los hechos posteriores a la aparición de la misma encíclica, como los separatismos de naciones violentamente integradas en un único estado, e incluso las verdaderas guerras internas dentro de estos estados, como el caso de la URSS o de Yugoslavia.

Para el Papa, el proceso actual tiene su origen en Polonia y en la reivindicación del movimiento Solidaridad. Juan Pablo II piensa que este hecho es significativo precisamente porque los países socialistas se habían calificado como los defensores de los derechos de los trabajadores. El rechazo del sistema socialista precisamente por un movimiento sindical era una excelente demostración de las contradicciones internas ocultadas por las ideologías. Por otro lado, el hecho de que este movimiento surgiera en un país de mayoría católica, implicaba por el mismo gesto, una presencia masiva de la Iglesia y un reencuentro del mundo obrero y de la Iglesia, después del largo paréntesis del predominio marxista en la lucha de los trabajadores.

Con todo, analistas políticos no dejarán de subrayar los contrastes que aparecen en las elecciones en Polonia (octubre 1991), que han revelado una vigorosa presencia, esta vez democrática, del partido socialista, y la atomización del mismo movimiento Solidaridad. Una plausible explicación es que el aprendizaje de la democracia no se da de un día para otro; otra explicación apuntaría a mostrar que los profundos intereses de un pueblo no siempre se hacen evidentes,

puesto que la lectura de los errores antropológicos no es fácil ni inmediata. En este sentido, la explosión consumista que el capitalismo ha exportado a los países socialistas ofusca las mentes y los corazones. Con gran acierto el Papa ha señalado una falsa estrategia de los países capitalistas en su oposición al marxismo:

Otra forma de respuesta práctica está representada por la sociedad del bienestar o sociedad de consumo. Esta tiende a derrotar al marxismo en el terreno del puro materialismo, mostrando cómo una sociedad de libre mercado es capaz de satisfacer las necesidades materiales humanas más plenamente de lo que aseguraba el comunismo y excluyendo también los valores espirituales. En realidad, si bien por un lado es cierto que este modelo social muestra el fracaso del marxismo para construir una sociedad nueva y mejor, por otro, al negar su existencia autónoma y su valor a la moral y al derecho, así como a la cultura y a la religión, coincide con el marxismo en el reducir totalmente al hombre a la esfera de lo económico y a la satisfacción de las necesidades materiales (CA 19d).

El error antropológico que se esconde en el fracaso del socialismo reside en no haber dado al trabajo humano su verdadera dimensión y dignidad. Esto puede parecer paradójico tratándose de un sistema y de una ideología que se levantó precisamente contra la injusticia del predominio del capital sobre el trabajo. Pero es profundamente verdadero si el trabajo quedó reducido a un mero factor de producción, aun dentro de un sistema de propiedad socializada de los medios instrumentales. Considerado así el trabajo, otros aspectos quedaban radicalmente olvidados, como el de la personal responsabilidad en la construcción de la sociedad, y, sobre todo, el de la espiritualidad del trabajo, profunda fuente de su dignidad y sin embargo sistemáticamente excluida por el ateísmo marxista,

Pero junto a este hecho, el socialismo tampoco respetó los "derechos humanos a la iniciativa, a la propiedad y a la libertad en el sector de la economía" (CA 24a) y en conjunción con estos derechos, los valores de la cultura.

Aunque la complementariedad cultural no es todavía por sí misma la del horizonte ético de la actividad humana, no hay duda de que la ética misma se va a transmitir a través de canales y expresiones culturales. Por eso es importante constatar su valor:

No es posible comprender al hombre considerándolo unilateralmente a partir del sector de la economía, ni es posible definirlo simplemente tomando como base su pertenencia a una clase social. Al hombre se le comprende de una manera más exhaustiva si es visto en la esfera de la cultura a través de la lengua, la historia y las actitudes que asume ante los acontecimientos fundamentales de la existencia, como son nacer, amar, trabajar, morir. El punto central de toda cultura lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el misterio más grande: el misterio de Dios (CA 24a).

Errores antropológicos y alienación humana.

Uno de los temas de apasionante discusión es el de la *alienación humana*. Surge precisamente en el contexto de dar al ser humano su verdadera dignidad y sentido. Para que este tema fuera adecuadamente planteado era necesario un giro antropocéntrico en la cultura y la historia del pensamiento.

Desgraciadamente, muchas de las aspiraciones de vencer la alienación humana se vieron frustradas desde sus propias raíces. Por eso el tema del *error antropológico* en ningún momento es tan decisivo como en el tema de la alienación.

Para el Papa Juan Pablo II, este tema no es extraño. Aparece ya en su primera encíclica *Redemptor Hominis* al hacer un análisis de nuestra civilización contemporánea. Aparece repetidas veces en la polaridad: ética/técnica; trabajo/capital; ser humano/cosas; espíritu/materia; formulando la prioridad de cada uno de estos elementos en el orden antropológico y ético, para constatar después, cómo en la realidad se da una inversión de estas *primacías* o *prioridades*². La alienación se revela en la inversión de valor: aquello que es construido por el ser humano, y/o debe estarle sometido, viene a ponerse en primer lugar y por tanto aplastar al hombre mismo.

El Papa Juan Pablo II señala el acierto de la crítica marxista a la civilización capitalista: "El marxismo ha criticado las sociedades burguesas y capitalistas, reprochándoles la mercantilización y la alienación de la existencia humana" (CA 41a). Este reproche crítico, aunque a su vez no provenga de una adecuada fundamentación antropológica y merezca ser también criticado, no por eso deja de tocar verdaderamente algunos aspectos alienantes del sistema capitalista. Por su importancia, dejamos este punto para la segunda parte de nuestras reflexiones, porque sólo un capitalismo no alienante puede ofrecer garantías para una humanidad mejor. A su vez, en la tercera parte, nos tocará apuntar el papel desalentante de la fe después de haberse purificado ella misma de los riesgos de alienación.

Nos basta, por ahora, exponer la alienación limitada al socialismo y como consecuencia de sus errores antropológicos.

Para Juan Pablo II el error antropológico del materialismo vicia en su raíz la crítica que el marxismo hace de la alienación occidental. La reducción economicista de la vida humana y de la persona, según el Papa, es el motivo de poner la alienación únicamente en la esfera de las relaciones de producción y de propiedad (Cf. CA

2. Algunas reflexiones sobre la importancia y el papel de estas polaridades y la primacía de uno de los elementos sobre el otro, como índice seguro para identificar si nuestra sociedad es espiritualista o materialista, se encuentran en mi artículo: "La Doctrina Social de la Iglesia como praxis de liberación ante el secularismo y el materialismo", *Medellín*, 49 (1987) 74-90

41a). Una verdad antropológica hubiera permitido descubrir la alienación que el mismo socialismo engendraba dentro de sí cuando realidades sociales como el partido, creado por el hombre y con la finalidad de servirlo, se tornaba un verdadero *dios* al cual había que servir con toda fidelidad. La absorción de la persona humana por el estado totalitario revela una alienación que toca la esencia misma de lo religioso, porque la persona debía absoluta sumisión a un estado todopoderoso.

Si el fracaso del sistema socialista es una lección para no repetir los mismos errores de la historia, esto tiene particular aplicación al sistema capitalista. Porque muchos de los errores señalados se encuentran íntimamente establecidos en el interior del sistema. De no ser corregidos, todos sabremos a donde nos conducirá el sistema, si la tesis fundamental del Papa es verdadera: los sistemas sociales no prosperan y se destruyen si no están edificados sobre la verdad antropológica.

2. CONDICIONES DE VERDAD DEL HOMBRE PARA EL BUEN RESULTADO DEL CAPITALISMO

Los errores antropológicos se dan también en la ideología liberal. El Papa no la menciona explícitamente, como lo hace en el caso del socialismo, pero sí la describe por sus efectos. Para la CA, la encíclica RN señala en el fondo:

las consecuencias de un error de mayor alcance en el campo económico-social...una concepción de la libertad humana que la aparta de la obediencia a la verdad y, por tanto, también del deber de respetar los derechos de los demás hombres. El contenido de la libertad se transforma entonces en amor propio, con desprecio de Dios y del prójimo: amor que conduce al afianzamiento ilimitado del propio interés y que no se deja limitar por ninguna obligación de justicia (CA 17a)

Cuando se compara esta descripción con la que aparece en *Laborem Exercens* sobre el espíritu economicista y materialista cuyos principios rigen el surgir del proceso industrial, no cabe duda de a qué ideología se está refiriendo Juan Pablo II. Las guerras, lo mismo que la lucha de clases se ven envueltas por la misma lógica destructiva, por el total desprecio de la persona del otro, por el impulso de su exterminio total. Muchos párrafos de la CA se dedican a deplorar la espiral de violencia que las guerras dejaron detrás de sí, aun cuando habían sido pretendidamente legitimadas como búsquedas de una paz más estable. Es evidente para todos que muchas guerras han tenido en su origen precisamente los mismos intereses que el capitalismo ha propiciado como el dinamismo de su progreso. Las guerras, el militarismo y el imperialismo son formas de expresión de las dos ideologías que aquí consideramos, sin que ninguna pueda arrojar *la primera piedra* a la otra.

Errores antropológicos en la empresa y en el mercado.

Los errores del economicismo y materialismo apuntados en *Laborem Exercens* 13, son verdaderos *errores antropológicos* que el capitalismo no ha superado suficientemente. El economicismo y materialismo se muestran en varios aspectos de la empresa y del mercado ³.

Fundamentalmente en la *empresa*, considerada como lugar de encuentro de personas y no meramente de elementos de producción pueden darse explotaciones por salarios insuficientes, por reducción del trabajo a mero instrumento productivo⁴, por evaluar el éxito de la empresa exclusivamente por el índice de los buenos beneficios ⁵, y otras manifestaciones que revelan la prioridad del capital sobre el trabajo y de la técnica sobre la ética.

También en el *mercado* el error economicista y materialista puede expresarse absolutizando lo material, ignorando dimensiones humanas que no pueden objetivarse en el nivel de mercancías ⁶, el mercado puede volverse el instrumento de una mentalidad consumista (CA 36b) y degenerar claramente en hechos degradantes como el consumo de la droga (CA 36c).

También en estos hechos del sistema capitalista se revela aquella misma raíz del ateísmo que es el racionalismo iluminista que concibe la realidad humana y social de manera mecanicista, negando la trascendencia frente al mundo material; se niega también la contradicción entre el deseo de plenitud y la incapacidad de realizarlo y por tanto la necesidad de salvación. En la medida en que la tensión entre el deseo de plenitud y los logros humanos se reduzca porque la plenitud se desfigura

-
3. Sobre este tema ver mi artículo "La Encíclica 'Centesimus Annus': empresa y mercado en el capitalismo", en *Medellín* 69 (1992) 52-74.
 4. Hay que recordar aquí las enérgicas expresiones de CA 8a sobre la agresión al trabajador cuando su trabajo no es remunerado con justicia y el temor de que este hecho, propio del 'capitalismo salvaje' puede repetirse hoy día con la misma gravedad.
 5. "Es posible que los balances económicos sean correctos y que al mismo tiempo los hombres que constituyen el patrimonio más valioso de la empresa, sean humillados y ofendidos en su dignidad. Además de ser moralmente inadmisibles, esto no puede menos de tener reflejos negativos para el futuro, hasta para la eficiencia económica de la empresa" (CA 35c)
 6. El mercado se muestra eficaz, pero "esto vale sólo para aquellas necesidades que son 'solventables', con poder adquisitivo y para aquellos recursos que son 'vendibles' esto es, capaces de alcanzar un precio conveniente. Pero existen numerosas necesidades humanas que no tienen salida en el mercado. Es un estricto deber de justicia y de verdad impedir que queden sin satisfacer las necesidades humanas fundamentales y que perezcan los hombres oprimidos por ellas" (CA 34a).

a los bienes materiales, el ser humano pierde el profundo dinamismo interior que esa tensión debería provocar en él y termina por creerse salvado por sí mismo. No necesita más de un Salvador y Redentor.

Las alienaciones en el capitalismo.

Hemos considerado en la primera parte las alienaciones en el socialismo. Muchas de las críticas que el socialismo hizo sobre las alienaciones en el capitalismo revierten sobre el mismo socialismo. Pero habíamos hecho notar que el Papa no descarta la objetividad de muchas de las críticas hechas al capitalismo.

La experiencia histórica de Occidente, por su parte, demuestra que, si bien el análisis y el fundamento marxista de la alienación son falsos, sin embargo, la alienación, junto con la pérdida del sentido auténtico de la existencia, es una realidad incluso en las sociedades occidentales (CA 41b).

Hemos mencionado dos campos de alienación, la empresa y el mercado. A ellos se refiere explícitamente el Papa:

La alienación se verifica en el consumo cuando el hombre se ve implicado en una red de satisfacciones falsas y superficiales, en vez de ser ayudado a experimentar su personalidad auténtica y concreta. La alienación se verifica también en el trabajo cuando se organiza de manera tal que 'maximaliza' solamente sus frutos y ganancias y no se preocupa de que el trabajador, mediante el propio trabajo, se realice como hombre, según que aumente su participación en una auténtica comunidad solidaria, o bien su aislamiento en un complejo de relaciones de exacerbada competencia y de recíproca exclusión, en la cual es considerado sólo como un medio y no como un fin (CA 41b).

Aunque en la sociedad occidental se han superado algunas de las alienaciones, como la explotación (al menos en las formas analizadas y descritas por Marx),

no se ha superado en cambio la alienación en las diversas formas de explotación, cuando los hombres se instrumentalizan mutuamente y, cuando para satisfacer cada vez más refinadamente sus necesidades particulares y secundarias, se hacen sordos a las principales y auténticas, que deben regular incluso el modo de satisfacer otras necesidades (CA 41d).

En coherencia con este principio, se plantea también el problema de la deuda externa. "No es lícito, en cambio, exigir o pretender su pago cuando este vendría a imponer de hecho opciones políticas tales que llevaran al hambre y a la desesperación a poblaciones enteras. No se puede pretender que las deudas contraídas sean pagadas con sacrificios insostenibles" (CA 35e)

3. RESPONSABILIDAD PROFETICA DE LA IGLESIA ANTE LA RELACION DE VERDAD SOBRE EL HOMBRE Y BUSQUEDA DE LIBERTAD.

No basta percibir que una equivocada idea de la verdad del hombre incide en conceptos desviados de la libertad y por tanto en el fracaso, a corto o largo plazo, de un sistema socio-político. Es necesario que la verdad que la Iglesia posee sobre el hombre sea comunicada. Es una verdad que no constituye su patrimonio particular, sino destinada, como toda la Buena Nueva Evangélica a ser transmitida a todos los hombres.

Pero también esta verdad tiene que encontrar el clima de libertad para poder expresarse. Las limitaciones de esta libertad le pueden venir de fuera, cuando, por ejemplo, se niega el ejercicio de la libertad religiosa de expresión de la fe y de su culto. En estos casos, la Iglesia del silencio puede seguir hablando a través de su heroico testimonio de fidelidad.

Más serias y graves son las limitaciones que le vienen de dentro, es decir, cuando la Iglesia misma o importantes sectores de ella piensan que ella no tiene una verdad que comunicar, o que la verdad que debe ser dicha no toca la esfera de los problemas socio-económicos.

La Iglesia no podría señalar que el error antropológico es la raíz del fracaso de un sistema, si ella no habló cuando tuvo la libertad para hacerlo. Forzada al silencio por la presión exterior, no es culpable del fracaso de un sistema. Pero si tenía la libertad para hablar y no lo hizo, le resta autoridad moral, hablar a posteriori del fracaso mismo, porque en cierto sentido fue cómplice por su silencio.

Por eso es de importancia fundamental subrayar que el derecho/deber de la Iglesia tiene que ser reconocido. Precisamente en un contexto adverso a este reconocimiento es donde surge la *Rerum Novarum*.

En tiempos de León XIII semejante concepción del derecho/deber de la Iglesia estaba muy lejos de ser admitido comunmente. En efecto, prevalecía una doble tendencia: una orientada hacia este mundo y esta vida, a la que debía permanecer extraña la fe; la otra dirigida hacia una salvación puramente ultraterrena, pero que no iluminaba ni orientaba su presencia en la tierra. La actitud del Papa al publicar la Rerum Novarum, confiere a la Iglesia una especie de 'carta de ciudadanía' respecto a las realidades cambiantes de la vida pública y esto se corroboraría aún más posteriormente (CA 5e).

En consecuencia, no hay que pensar que la *Doctrina Social de la Iglesia* sea una parte marginal, mera pieza de adorno de la fe cristiana. "...para la Iglesia enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano, ya que esta doctrina expone sus consecuencias

directas en la vida de la sociedad y encuadra incluso el trabajo cotidiano y las luchas por la justicia en el testimonio a Cristo Salvador" (CA 5e)

Son bastante conocidas las seculares represiones que los regímenes comunistas impusieron a la Iglesia. Fue llamada, con verdad, la *Iglesia del silencio*. De esta Iglesia no puede exigirse cuentas por no haber hablado sobre los errores antropológicos de un sistema que lo conducirían al fracaso.

Pero en situación bastante distinta se encuentra la Iglesia en los sistemas capitalistas. Se le reconoce el derecho de hablar, no se la persigue ni obstaculiza. Pero ¿es verdad la existencia de tal libertad?

Una gama de situaciones eclesiales explica diversas relaciones en tiempos y lugares diferentes, del sistema capitalista con la Iglesia. Cuando es tan importante, para el mundo contemporáneo, la difusión masiva de los mensajes por los medios de comunicación, encontramos que la libertad de expresión de la Iglesia es sometida y filtrada por los criterios de los intereses del capitalismo y su propia ideología.

La obediencia a la verdad sobre Dios y sobre el hombre es la primera condición de la libertad que le permite ordenar las propias necesidades, los propios deseos y el modo de satisfacerlos según una justa jerarquía de valores, de manera que la posesión de las cosas sea para él un medio de crecimiento. Un obstáculo a esto puede venir de la manipulación llevada a cabo, por los medios de comunicación social cuando imponen, con la fuerza persuasiva de insistentes campañas, modas y corrientes de opinión, sin que sea posible someter a un examen crítico las premisas sobre las que se fundan (CA 41d)

Los medios de comunicación en el mundo capitalista saben distinguir muy bien entre un mensaje verdaderamente profético de la Iglesia que cuestiona y llama a la conversión a las personas y a los sistemas sociales, y otros mensajes que por la forma ambigua o unilateral en que son presentados, pueden ser fácilmente instrumentalizados con fines ideológicos. Resulta impresionante constatar cómo encíclicas sociales que son verdaderas fuentes de orientación espiritual, son prontamente despachadas, superficialmente comentadas o sin más ignoradas, para dar espacio, desproporcionado casi siempre, a noticias más polémicas, a sanciones vaticanas contra teólogos, o a temas que pueden ser esgrimidos como apoyo de una posición teológica, apostólica o espiritual, en contra de otra, igualmente legítima y conducida por el Espíritu.

Si bien es verdad que la ideología capitalista, sin reprimir formalmente como lo hizo el socialismo aunque las represiones capitalistas en forma incluso clara y declarada contra el profetismo de la Iglesia, abundan en los países del Tercer Mundo, tiene sus formas de silenciar, arrinconar e ignorar el magisterio eclesial. Con todo, el problema todavía queda exterior a la propia Iglesia.

La gravedad del silencio o de formas ambiguas de expresión eclesial se vuelve más radical cuando la propia Iglesia juzga que no tiene un mensaje o lo ofrece de forma poco evangélica. Así como existen *errores antropológicos* cuyas consecuencias son muy serias para el desarrollo de los sistemas sociales, así también existen verdaderos *errores eclesiológicos* como aquel que el Papa Juan Pablo II mencionaba entre aquellos que no admitían el derecho/deber de la Iglesia de enseñar y difundir su doctrina social, como parte esencial del mensaje cristiano y de la misión evangelizadora de la Iglesia (CA 5e). Ahora bien, estos *errores* no eran externos, sino internos a la misma Iglesia, es decir, parte de ella no aceptaba el magisterio social y lo marginó con mucha habilidad o lo interpretó siempre en beneficio de sus propios intereses. Podríamos enumerar textos pontificios aludiendo a estas interpretaciones como la de aquellos que "calumnian al Sumo Pontífice y aun a la Iglesia misma de ponerse de parte de los ricos contra los proletarios" (QA 44), o la de aquellos que acusaban a la Iglesia "como si ésta ante la cuestión social se limitase a predicar a los pobres la resignación y a los ricos la generosidad" (*Mater et Magistra* 16). Pero lo que particularmente duele a los Papas en su magisterio social es la actitud de aquellos que

confesándose católicos, apenas si se acuerdan de esa sublime ley de justicia y caridad, en virtud de lo cual estamos obligados no sólo a dar a cada uno lo que es suyo, sino también a socorrer a nuestros hermanos necesitados, como si fuera el propio Cristo nuestro Señor, y lo que es aún más grave, no temen en oprimir a los trabajadores con espíritu de lucro. No faltan incluso quienes abusan de la religión misma y tratan de encubrir con el nombre de ella sus injustas exacciones, para defenderse de las justas reclamaciones de los obreros. Ellos son la causa, en efecto, de que la Iglesia aunque inmerecidamente, haya podido parecer y ser acusada de favorecer a los ricos, sin conmoverse en cambio, lo más mínimo ante las necesidades y las angustias de aquellos que se veían como privados de su natural heredad (QA 125).

El *error eclesiológico* aquí mencionado, es sumamente grave porque impide a la Iglesia ejercer su profetismo ante los errores antropológicos. La permanente conversión permite a la Iglesia poder ser transparente en su mensaje sobre la alienación humana.

Mensaje de la Iglesia ante la alienación humana.

Aunque hemos hablado en las dos primeras partes de la alienación, todavía no hemos ofrecido un concepto clarificador sobre sus rasgos esenciales. Aunque la alienación como enajenamiento del hombre, de su poder sobre sí mismo, es un concepto moderno, propio del antropocentrismo de la cultura contemporánea, las manifestaciones de la alienación en otros campos, como el religioso son, de hecho muy antiguas, aunque recibieran nombres diferentes.

La alienación fundamentalmente fue explicada por Feuerbach y retomada por

Marx como un fenómeno humano, por el cual, la inestabilidad sea psicológica, como social, es decir, la tensión y lucha entre aspectos incompatibles, como bien y mal, desgracia y deseo de felicidad, conduce a *proyectar* los deseos (bien, felicidad) hacia afuera y juzgar equivocadamente que ellos recobran una existencia independiente del hombre. En cuanto que el ser humano es origen de la proyección, es siempre superior a lo proyectado que sale fuera de sí, y es, por tanto, su obra y expresión de su ser. Hasta aquí no habría alienación.

La alienación comienza verdaderamente cuando lo proyectado desborda la capacidad del hombre de controlarlo o reconocerlo como algo salido de sí mismo. La proyección se ontologiza, se vuelve subsistente, deviene no sólo independiente del hombre, sino que se pone encima de él y reclama de él la entrega y el servicio incondicional. De esta manera el ser humano acaba adorando el objeto mismo de su propia proyección; al adorar ese objeto deja de ser sujeto de ello, se vacía de sí mismo, se deja gobernar y poseer por algo exterior, que en realidad no es otra cosa que su ser mismo, pero objetivado fuera de sí.

La alienación así entendida, fué aplicada al capitalismo que arrebató al obrero el fruto de su trabajo para convertirlo en *fetiché de mercancía*, y por tanto objeto de su adoración y esclavitud en el mercado. El trabajo del ser humano, objetivado, adquiere una consistencia superior al hombre mismo. En vez de ser la persona quien configura el orden de las cosas, son éstas las que por ejemplo, en el consumismo van conformando a la persona misma. Nuestros grandes problemas espirituales contemporáneos nacen de una civilización que fué hecha por los seres humanos y acaba siendo incontrolable por ellos, y por el contrario, controlando a los mismos seres humanos y *creándolos a su imagen y semejanza*.

Por eso, la alienación siempre toca en el fondo el ámbito religioso. Lo expresó en forma bellísima el Antiguo Testamento al decir que el artista que hizo una figura *que tiene ojos que no ven* acaba poniéndola en un altar y venerándola, olvidando que el ser humano sí es aquel *que tiene ojos que ven*. El ídolo sustituye entonces el lugar de Dios, que es el único ser que puede estar encima del hombre y reclamar el homenaje de su adoración.

En el fondo deshumanizante de toda alienación se encuentra el hecho de degradarse el ser humano a adorar lo no adorable. Esto ha aparecido ya en los rasgos arriba mencionados del economicismo, materialismo; en la absolutización de los valores de la empresa o del mercado que olvidan los encuentros humanos que ellos convocan.

A nuestro juicio el problema más serio lanzado por el marxismo contra la Iglesia fué el de considerar la misma fe como alienación humana. Por eso es extraño que este tema tan candente en las relaciones del cristianismo con el marxismo no haya sido tocado en la Encíclica, la cual aborda explícitamente el tema de las alienaciones tanto en el socialismo como en el capitalismo.

Nos proponemos por tanto, esbozar brevemente lo esencial de la acusación del marxismo contra la religión considerándola como alienante, y la esencial refutación de la fe a esta objeción. Dado este paso nos parece despejado el camino para el bello aporte que la Encíclica CA ofrece sobre el mensaje de la Iglesia ante la alienación.

La acusación de la alienación religiosa en el cristianismo.

Para explicar la religión, Feuerbach sugiere que la permanente insatisfacción humana por ver insuficientemente realizado el bien, la justicia y la verdad, conduce al ser humano a la proyección fuera de sí de esa aspiración. Esta proyección es divinizada, es decir, puesta encima del hombre mismo, sujeto de esas aspiraciones, y ontologizada como un ser personal, divino, Dios, en suma.

Partiendo de aquí Feuerbach y todos quienes se suman a él en el *humanismo ateo*, postulan que sólo la negación de Dios puede devolver al hombre a sí mismo, hacerle recuperar la realidad de sus propias aspiraciones que salieron de él por la proyección y divinización subsiguiente. El ateísmo humanista se define, por tanto primariamente como amor al hombre y secundariamente por su ateísmo. La creencia religiosa aparece como un obstáculo para la realización de la vocación humana. Hay que arrancar ese *dios* de su conciencia, que la falsifica, la empobrece, la somete a alguien fuera de sí mismo cuando sólo en sí mismo puede encontrar su verdadera grandeza.

Si la experiencia secular no hubiera mostrado suficientes ejemplos de esta alienación, no se hubiera sostenido la teoría ante los hechos. Pero en la historia del cristianismo, junto a las grandes luces de magníficas realizaciones humanas conseguidas precisamente por la ardiente fe religiosa, se encuentra mezclada también la dolorosa experiencia de manipulaciones religiosas increíbles, guerras religiosas que desangraron la tradicional Europa cristiana, y proyectos de cruzadas y conquistas militares para imponer la fe a los otros pueblos del mundo. En suma, si el cristianismo ha producido, junto a la santidad, el pecado de la deshumanización en nombre de Dios, es lógico que apareciera en forma dicotómica e incompatiblemente opuesto el amor a Dios y el amor al hombre. El ateísmo humanista no es otra cosa que el reverso del teísmo deshumanizante. En otros términos estas dos posiciones extremas tienen el mismo presupuesto: no se puede amar al mismo tiempo a Dios y al hombre, es necesario escoger, un *aut / aut* que no admite componendas.

Planteadas así las cosas es evidente que no corresponden a la verdad misma de los hechos, es decir, no todo teísmo deshumanizó, sino por el contrario, fue fuente de crecimiento espiritual. Pero si se ve esta paja en el ojo ajeno, es necesario ver la viga en el propio, porque la visión cristiana de los humanismos ateos, los ha condenado con mucha frecuencia, a priori, sin distinguir lo que se quería afirmar de amor a la humanidad y lo que existió como generosidad y donación de sí, aun

en aquellos que proclamaban la negación de Dios.

Hablando teológicamente y recordando por tanto el esfuerzo de la teología negativa que proclamaba que de Dios es más lo que no sabemos que lo que sabemos de El, todo acto de fe verdadera implica correlativamente el rechazo de una falsa fe. Los primeros cristianos fueron llamados *ateos* precisamente porque se negaron a dar culto divino al emperador romano. Para ellos la confesión de la divinidad en la humanidad de Jesucristo exigía en forma absolutamente clara negar cualquier divinidad a la humanidad del César.

La negación de Dios, cuando se lo piensa como mera proyección del espíritu humano, es hasta coherente con el sentido mismo de Dios. El error del ateísmo marxista fué el no seguir buscando el Absoluto, que no aliena sino que vuelve el hombre hasta lo más profundo de sí mismo y lo descubre como ser en relación con los otros y con el Otro. Descartado un *dios falso* mera proyección humana, no fué buscado aquel Dios verdadero que no es proyección, sino por el contrario, negación misma de esa proyección que quiere divinizarse.

Cuando las tesis de Feuerbach son aplicadas por Marx al fenómeno religioso, se traduce en clave social lo que en Feuerbach era pensado en términos abstractos y genéricos. Las clases oprimidas, permanentemente explotadas e insatisfechas encuentran en la proyección al futuro de un cielo eterno, el opio necesario para calmar su insatisfacción y dolor.

Para escapar del sufrimiento humano presente, los acusadores de la alienación del cristianismo, imaginan que hay que *subir* hasta un gozar eterno y divino. Dios y sufrimiento humano se oponen radicalmente, como el *valle de lágrimas* se distancia del cielo.

Cualquier religión que subraye exclusivamente la trascendencia de Dios podría ser afectada por esta alienación. Dios, en su trono, eternamente feliz y distante de los hombres, indiferente y ajeno al sufrimiento de ellos, juez supremo que castiga y premia, pero sin haber experimentado nunca ni la miseria ni la grandeza de la existencia humana en este mundo.

Un pasaje de Mateo 16, conocido como la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo es sumamente ilustrativo de lo que queremos decir. Se trata de un texto fundamental, piedra de toque en todos los argumentos en favor del Primado de Pedro en la Iglesia. Confesar que "*Tú, Jesús de Nazaret, eres el Cristo, Hijo de Dios*" es haber recibido del Padre el don de este reconocimiento, en la humanidad de Jesús de la divinidad del Cristo. Pero la misma Confesión no está exenta de una comprensión todavía imperfecta de lo divino: el hecho de que el Cristo confesado por la fe, será crucificado, es decir sometido a la ignominia y al sufrimiento, como tantos seres humanos, es para Pedro un verdadero escándalo. El rechaza esta posibilidad y escucha de Jesús, las frases más duras salidas de sus labios: tentador, Satanás...

En el corazón de la humanidad entera se encuentra el mismo sentimiento de Pedro: lo divino es incompatible con el sufrimiento humano. No se puede reconocer a Jesús como el Cristo y al mismo tiempo admitir que el Cristo sea un crucificado. Por eso no es de extrañar que en el fondo de toda acusación de alienación religiosa se esconda siempre esta convicción humana generalizada, que ya apareció en la primitiva filosofía griega ante la existencia del dolor: si el dolor existe es porque Dios no lo impide, sea porque no ama o porque no puede; si no ama no es Dios y si no puede, tampoco lo es. Por tanto la existencia del dolor remite a la inexistencia de Dios. La variante que el ateísmo humanista contemporáneo ofrece es que el hombre tiene que superar el dolor de la humanidad por sus propias fuerzas, sin distraerse por ese bello deseo de Dios, pero que embota sus energías y su capacidad de hacer humano el mundo de aquí y ahora en una historia construída por los hombres.

¿Por qué este ateísmo humanista que es postcristiano, es decir, nace en un continente ya evangelizado con largos siglos de tradición religiosa, no percibió en el dogma de la Encarnación y de la Pascua del Hijo de Dios la respuesta a este problema de la alienación?

En efecto, si la alienación es un dejar la propia realidad del dolor y miseria del hombre, para evadirse a lo eterno y feliz de Dios, la Encarnación es exactamente lo contrario, es decir, un descender de las prerrogativas del Hijo del Padre para hacerse esclavo, uno de tantos, confundido con la humanidad y compartiendo los sufrimientos de ésta. El Dios cristiano no nos aleja de la historia y de la vida, al contrario nos remite más a ella. Donde hay un sufrimiento humano hay un icono vivo del crucificado. Por eso se da de comer y beber al mismo Cristo cuando se practica esto con el hambriendo y el sediento.

La alienación no puede tener cabida en el auténtico cristianismo y este mide su autenticidad, como lo dijo muy bellamente Puebla, por el servicio al pobre y por el descubrimiento de Cristo en los rostros del pobre.

Este tipo de cristianismo está nutrido por el Magisterio de la Iglesia, y específicamente por su magisterio social. Como hemos visto más arriba en la cita de CA 5e, el enseñar y difundir la doctrina social pertenece a la misión evangelizadora de la Iglesia y forma parte esencial del mensaje cristiano.

Desde aquí podemos comprender el mensaje que la Iglesia tiene sobre la alienación.

Mensaje de la Iglesia sobre la alienación humana.

El condensado texto sobre el sentido cristiano de la alienación, verdadera respuesta a las alienaciones del socialismo y del capitalismo, y por tanto expresión de la verdad del hombre ante los *errores antropológicos* debe ser atentamente

desmenuzado analíticamente para percibir su riqueza.

1. En el concepto cristiano de alienación se descubre "la inversión entre los medios y los fines" (CA 41c). En efecto, es necesario que lo que es medio sea situado en su condición de tal, para lo cual es necesario reconocer dónde se encuentra el fin. Ya había establecido Manuel Kant que el básico principio de una ética consistía en tratar a todos los hombres como fines y nunca como medios. Los errores antropológicos arriba mencionados, caen todos en el mismo denominador de instrumentalizar el hombre y su trabajo o dignidad, para fines extrínsecos a él, como puede ser la utilidad de la empresa, el beneficio del mercado. Es verdad que estas realidades económicas pueden estar al servicio del hombre, pero los errores antropológicos inciden en la instrumentalización del hombre, en reducirlo a la condición de medio, al menos de unos hombres-medios para otros hombres-fines, sean los de los intereses individuales capitalistas o los del estado colectivista.
2. El no descubrir el valor absoluto de la persona humana es una herida en la propia humanidad.

El hombre cuando no reconoce el valor y la grandeza de la persona en sí mismo y en el otro se priva de hecho de la posibilidad de gozar de la propia humanidad y de establecer una relación de solidaridad y comunión con los demás hombres, para lo cual fue creado por Dios (CA 41c).

En esta frase rica de Juan Pablo II se afirma que no hay intrínseca oposición entre la grandeza de Dios y la del hombre. La propia humanidad y la relación de solidaridad y comunión con Dios, no sólo no es algo no deseado, algo así como si la soberanía de Dios pudiera estar en peligro cuando los hombres se unen entre sí, porque pueden amenazar su poder sino, por el contrario es algo explícitamente deseado, porque tal solidaridad y comunión no es otra cosa que la perfecta expresión del ser divino. Por eso Juan Pablo II en *Sollicitudo Rei Socialis* partiendo de la solidaridad como fenómeno sociológicamente visible, camina hacia el misterio teológico de la Trinidad, fuente invisible de la solidaridad humana, la cual reviste, de alguna manera, un carácter sacramental del misterio divino.

3. Antropológicamente el Papa afirma, al llegar a este punto, que "es mediante la propia donación libre como el hombre se realiza auténticamente a sí mismo, y esta donación es posible gracias a la esencial 'capacidad de trascendencia' de la persona humana" (CA 41c). La realización humana en nombre de la cual toda crítica de alienación ha sido formulada, no consiste en la posesión de cosas, y ni siquiera en la propia posesión de sí mismo. El tener y tener más no son en sí mismos un camino del ser y del ser más. Las cosas poseídas no hacen crecer el ser de un sujeto personal. La suma de objetos no cualifican al sujeto; es éste el que cualifica y da valor a las cosas poseídas al inserirlas dentro de

un proyecto de realización humana; al fin y al cabo las cosas sólo son medios, nunca fines.

La realización del ser personal humano sólo se da por el encuentro intersubjetivo, el yo sólo es descubierto cuando hay un tú. El lenguaje que en el amanecer bíblico de la creación parece ya existir porque Adán da el nombre a las cosas, no ha comenzado todavía a ser pleno hasta que se puede pronunciar los nombres que designan cosas ante otro ser personal, con el cual se establece la comunicación. Sólo con Eva, Adán comienza a comunicarse y los sonidos articulados que representaban los objetos, se vuelven palabras comunicativas entre sujetos.

Pero el otro puede ser también *objetivado*, es decir, reducido a la condición de un medio para los fines del sujeto más interior a cada uno de nosotros, el yo. Interesantes y sutiles análisis filosóficos expresan en nuestro pensamiento contemporáneo el problema de la totalidad que reduce al otro al mundo poseído por el sujeto, sin respetar la alteridad del otro en cuanto tal. Hasta se cuestiona si el conocer en cuanto tal no se vuelve *objetivante* incluso referido a un sujeto, y la necesidad de *pensar con toda el alma* como decía Gabriel Marcel para corregir lo universalizante y objetivante de mis ideas con lo individualizante y personalizante del afecto y de la acción. Es más, el extraordinario avance de la ciencia y de la técnica, corre el riesgo de volver al ser humano refractario a otro tipo de pensar y de actuar sobre el mundo que no sea el de las leyes científicas deterministas, y de los objetos sometidos a manipulación técnica. Por mucho que este tipo de conocimiento y de acción tengan un papel en el progreso contemporáneo es necesario volver a otros modos de pensar y de actuar para no atrofiar las capacidades verdaderamente humanas, que pueden *oxidarse* por el desuso.

Para evitar la *objetividad* del otro es necesario reconocer su *subjetividad*, y ésta nunca es tan afirmada como cuando se produce la *donación de sí mismo*. Por la entrega amorosa del propio ser al ser del otro, se lo reconoce un tú, y se reconoce que lo que poseemos e incluso somos, puede formar parte de aquel a quien amamos, sin nunca dejar nosotros de ser nosotros mismos, sino por el contrario, por el fenómeno del amor, siéndolo aún más plenamente.

4. Aquí se encuentra la crítica más profunda que el cristianismo puede hacer desde su sentido cristiano de la alienación. Si el ser humano es fin y no medio, si la salida del sujeto sólo puede darse hacia otro sujeto, es verdadera alienación poner un medio encima del hombre mismo. "No está hecho el hombre para el sábado sino el sábado para el hombre". Esta es la crítica cristiana a todas las alienaciones, inclusive religiosas, como cuando el sábado institución religiosa de culto es excusa para no servir al hermano enfermo y necesitado de curación, como lo demuestra el contexto en que Jesús afirmó este principio.

Por eso el Papa expresa:

El hombre no puede darse a un proyecto solamente humano de la realidad, a un ideal abstracto, ni a falsas utopías. En cuanto persona sólo puede darse a otra persona o a otras personas y, por último, a Dios, que es el autor de su ser y el único que puede acoger plenamente su donación (CA 41c).

La subjetividad de la entrega que se inicia desde un sujeto, no puede tener más término que otro sujeto. El hombre no puede adorar las cosas hechas por el hombre. Nos encontramos en el pleno centro de lo que Feuerbach y Marx habían pensado como crítica de la alienación religiosa. Si Dios es un invento del hombre no debe ser adorado, porque el inventor es más grande que su propio invento, no importa lo genial que pueda ser lo inventado. Si excluimos a Dios del espacio de lo adorable, nada es adorable, porque el que una persona adore a otra igual a ella sería igualmente alienante por otorgar carácter divino a un ser humano, por introducirlo en el espacio de la adoración. Pero ¿podría decirse que "un ideal abstracto" o una "utopía" podrían cumplir el requisito para entrar en el espacio de lo adorable?. La respuesta del Papa es categórica: No. Siguen siendo productos del hombre, de su mente pensante, de sus aspiraciones humanas proyectadas; en definitiva medios e instrumentos mentales, psíquicos, en función de algo que el hombre debe hacer por sí mismo y para sí mismo.

Si la donación de sí mismo cobra un carácter de absoluto, sólo Dios es digno de ella. Y si la realización humana consiste en la donación de sí mismo a los demás, este camino de realización sólo puede completarse cuando el sujeto que la recibe es el Absoluto mismo. Por tanto, lejos de constituir una amenaza la existencia de Dios para la realización del hombre es su más fuerte garantía.

Podemos concluir el mensaje de la Iglesia sobre la alienación con la cita que encierra el tercer párrafo del n.41 de la CA.

Se aliena el hombre que rechaza trascenderse a sí mismo y vivir la experiencia de la autodonación y de la formación de una auténtica comunidad humana, orientada a su destino último que es Dios. Está alienada una sociedad que, en sus formas de organización social, de producción y consumo, hace más difícil la realización de esta donación y la formación de esa solidaridad interhumana.

Como puede observarse el Papa contrapone un doble nivel de alienación, el personal y el social. En el nivel personal, la negación de la autodonación, por paradójico que parezca, conduce a la alienación. En otros términos, si la persona rehusa entregarse por la comunión a otras personas, terminará entregándose a una falsa imagen de su ser personal, encerrado en sus egoísmos, o a las cosas que pueden revestirse de ideales, ideologías, utopías u otras formas de expresión de los deseos humanos, pero que están sustituyendo al mismo ser humano como término

de la autodonación personal. Pero por otra parte, la sociedad misma, alienada se vuelve alienadora porque en su modo de organizarse estructuralmente en el campo económico o político, puede crear barreras para la autodonación. La reducción del trabajo a la condición de mercancía, la reducción del intercambio humano a las relaciones de mercado, donde muchos bienes humanos no son vendibles ni comprables, ni muchas necesidades humanas pueden ser expresadas para ser satisfechas, todo ello, constituye un impedimento para la autodonación, y por tanto, un impulso para seguir alienando al ser humano.

A todo lo aquí expresado puede añadirse el mensaje específicamente cristiano. El Dios que acoge nuestra donación al término de ella, en la Persona del Padre, está con nosotros mismos en el camino de la donación misma, en la Persona de Cristo y en la presencia interior del Espíritu que es amor y enseña a amar; que en sí mismo es la mutua autodonación eterna de las divinas personas del Padre y del Hijo.

Por tanto el mensaje de la Iglesia sobre la alienación humana no sería completo si al mismo tiempo que se denuncian las fuerzas alienantes de nuestra historia, no se anunciaran las fuerzas del Poder de Dios que desalienan al hombre. Si el camino para salir de las alienaciones es la donación de sí, ese camino lo aprende la Iglesia en la persona de Jesucristo, y lo vive bajo la acción del Espíritu Santo. Una básica convicción de la verdad sobre el hombre, que es *imagen y semejanza del Creador*, quedaría así confirmada. El misterio de la autodonación de las Tres Divinas Personas es la fuerza mas desalienante que la fe puede ofrecer. Como amor-fuente, lanza a la humanidad a un camino histórico hacia el amor-meta. Y entonces sólo lo adorable es adorado, y nada de lo no adorable es adorado. La alienación humana queda vencida.