

INSTITUTO TEOLOGICO PASTORAL DEL CELAM

**ME
DE
LLIN**

TEOLOGIA Y PASTORAL
PARA AMERICA LATINA

Santafé de Bogotá - Colombia
Septiembre - 1991

© Instituto Teológico Pastoral del CELAM
Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253353
Edición No. 67 - 1500 ejemplares
ISSN 0121-4977
Santafé de Bogotá, septiembre de 1991
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

PRESENTACION

Empieza hoy nuestra revista ofreciendo la segunda parte del artículo de Julio Jaramillo M., sobre "La experiencia religiosa de Israel", al que ya le hacíamos la presentación en el número anterior. Ofrecemos, luego, tres artículos que están estrechamente vinculados al tema de la Promoción Humana sugerido por el Papa para la Conferencia de Santo Domingo.

Carlos Ignacio González se propone explicitar la continuidad profunda que hay entre la reciente encíclica social del Papa Centesimus Annus y la tradición patristica. Continuidad que, guiada por la palabra de Dios, se ha mantenido siempre presente y actuante en estos dos mil años de existencia eclesial. El estudio del Padre González hace referencia a lo que sobre el punto central de la encíclica, "la propiedad privada y la destinación universal de los bienes", han enseñado en los primeros siglos los Padres de la Iglesia.

Tony Mifsud, iluminado por la parábola del Buen Samaritano se acerca al tema de la responsabilidad social de la Iglesia. La doctrina social, definida por Mifsud, a partir de las necesidades sociales que van surgiendo y situada por él mismo, en el campo de la modalidad cristiana para responder a dichas necesidades, se constituye en signo de gran importancia porque resalta al necesitado como una presencia privilegiada de Dios, estimula a la sociedad a preocuparse por sus miembros más desvalidos como criterio de auténtico desarrollo y progreso, y, finalmente, hace creíble la palabra de la Iglesia sobre el amor cristiano.

El 30 de junio de 1988 apareció un documento de la Santa Sede titulado "Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes". La finalidad de dicho documento, publicado precisamente después del Sínodo sobre los laicos y antes del Sínodo sobre la formación de los sacerdotes, es que la doctrina social sea enseñada en la formación de los sacerdotes y a través de su ministerio, sea elemento de formación cristiana de los laicos. Ricardo Antoncich se acerca a este documento para señalar sus aportes: la clara explicación de la naturaleza de la doctrina social, su historia, principios, criterios de juicio y normas de acción que brotan de esa doctrina.

Luego, ofrecemos tres valiosos artículos orientados, desde diversas perspectivas, al tema de la Nueva Evangelización.

En el primero de ellos, Antonio González Dorado, con la capacidad intuitiva y visionaria que lo caracteriza, después de pasar revista por las principales características del nuevo contexto cultural en el que se mueve hoy la evangelización, se pone en la tarea de pensar las características que debe tener la Iglesia de la Nueva Evangelización.

La moral latinoamericana de hoy, la llamada ética de la liberación, recoge la herencia de un período de luchas por la igualdad, libertad y dignidad humanas, por el respeto y la justicia en las relaciones entre los pueblos, por el real reconocimiento de todos los derechos humanos, por la superación de todas las situaciones de opresión y dependencia. Es esta la herencia de la mejor teología moral del siglo XVI, inspirada en los principios antropológicos, evangelizadores y filosófico-políticos de Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas. A esta conclusión llega Luis Antonio Nova, después de su breve, pero profunda y serena presentación del marco histórico y las implicaciones éticas de la conquista de América.

Por último, ponemos la mirada en un tema que en Puebla adquirió un puesto fundamental como categoría evangelizadora y que últimamente se ha descuidado. Es el tema de la comunicación. El doctor Jeremiah O'Sullivan, experto en la cuestión, nos ofrece algunas sugerencias prácticas para el uso pastoral de la moderna tecnología de la comunicación y la informática en la Iglesia; a la vez nos brinda una información sencilla y asequible sobre los principales medios tecnológicos. Es un tema que seguramente tendrá que ser tenido en cuenta en Santo Domingo por su importancia para la Nueva Evangelización y como medio de inculturación del Evangelio.

L.A.C.D.

Santa Fe de Bogotá, 15 de septiembre de 1991

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE ISRAEL

(II Parte)

Julio Jaramillo M. Pbro.*

Encuentro de Moisés con Yahveh

Aspectos de la vida de Moisés en Madián

En el numeral anterior se ha explicitado el sentido religioso de Madián en la vida de Moisés; se decía que Moisés accede a la religión de los padres a través de Madián. Hasta aquí se tiene una personalidad compleja de Moisés: de un lado es descendiente de una tribu de Leví (Moisés es israelita por la sangre), en segundo lugar, Moisés es educado según el canon del saber egipcio; por último, a nivel religioso, confiesa la fe en el Dios de los padres. Desde su nacimiento hasta su estancia en Madián la vida de Moisés ha estado afectada por situaciones históricas (coyuntura egipcia), naturales (desierto) y humano-religiosas (Madián) que hacen difícil definir su personalidad, es un ser enigmático, en él se conjugan múltiples aspectos; es una personalidad enigmática pero indudablemente rica, Moisés es muchas cosas al mismo tiempo. El toque clarificador de la personalidad de Moisés lo va a aportar la revelación en el monte Horeb. A partir de aquí su vida va a tener un camino definido, será Dios quien oriente su vida y no ya las circunstancias.

Previa a la teofanía en el monte Horeb, el libro del Exodo sugiere que Moisés estuvo un largo período con los madianitas (2,23) se hizo pastor del rebaño de Jetró, su suegro (3,1).

Henri Cazelles⁵⁴ afirma que durante la estancia de Moisés en Madián, éste lleva una vida sin perspectivas ambiciosas, sin preocupaciones ideológicas y políticas; su vida pastoril estaba alimentada por momentos de profunda

* Jefe de Formación avanzada y profesor de teología en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Colombiano.

54. Cfr. H. CAZELLES, *En busca de Moisés*, 41-64.

reflexión; piensa en su destino extraño, y en la situación de los israelitas en Egipto, ¿Por qué la oposición entre egipcios e israelitas? ¿Por qué aquellas tribus semitas se negaban a ser asimiladas? Esta serie de preguntas surgen de aquello que Moisés iba viviendo en la religión patriarcal.

Afirma además Cazelles que, Jetró se convierte en el interlocutor de Moisés, hablan de la religión de los padres, de las costumbres de los madianitas; Moisés establece diferencias entre el modo como los israelitas vivían a Dios en Egipto, y percibe en los madianitas una religión más pura, en el sentido de no contaminar de otros cultos y prácticas religiosas. Moisés, pese a la comodidad en la que vivía, no olvida su extraño destino, su historia, ha perdido a Egipto, pero ha conquistado una estabilidad en Madián.

En suma, durante este período, de estabilidad, Moisés es influenciado y alimentado a nivel religioso por la cultura madianita. Piensa en la esclavitud de sus hermanos israelitas pero no se decide a solidarizarse, el conocimiento que tiene de Egipto y del faraón le inmovilizan cualquier pretensión.

De esta inmovilidad, de esta quietud lo va a sacar un día cualquiera de su vida pastoril, el Dios de los padres. La vida de Moisés va a cambiar radicalmente, va a ser herido por el fuego y el amor de Dios; el evento de la zarza pone a Moisés no ya como un proyecto de sí, sino como proyecto de Dios; a través de Moisés, Dios decidirá la suerte de los israelitas en Egipto. A partir de este momento se dará una cualificación teológica fundamental de la fe en el Dios de los padres, y se esclarecerá el misterio humano (Moisés) como evento de Dios.

Significado teológico de Ex 3,1-6

El Horeb, la montaña de Dios, era el lugar donde los madianitas rendían culto al Dios de los padres. El Horeb era un lugar sagrado, apartado del lugar donde los madianitas residían⁵⁵. Esto significa que aunque el Dios de los madianitas era un dios de personas, no obstante le estaba reservado un lugar para el culto. El Dios de los padres no es un Dios local al estilo egipcio; para éstos, la divinidad (politeísmo) se limitaba a un lugar, sólo tenía poder sobre este lugar. La lucha entre los dioses se originaba cuando un dios saltaba sus propios límites y se introducía en el lugar que le correspondía a otra divinidad. En la fe veterotestamentaria encontramos una decisión absolutamente distinta; el Dios de los padres no se limitaba a un lugar⁵⁶, la vida nómada de los patriarcas exigía no fijar

55. G. VONRAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol I, 32 H. CAZELLES, *En busca de Moisés*, pss.

56. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, 94-98. En estas páginas desarrolla sintéticamente el autor la distinción entre *Numen locale* (Dios local) y *Numen personale* (Dios personal).

el culto en un lugar determinado. los lugares son aspectos transitorios de la fe. El Horeb como lugar sagrado y lugar cúllico es un elemento que está intrínsecamente asociado a la fe en el Dios personal, es decir, forma parte del universo simbólico semita, y sólo tiene sentido en función de lo personal. Otro aspecto que distingue al pensamiento religioso semita de otras formas religiosas del antiguo oriente es el hecho de que los lugares sagrados son elegidos por Dios mismo, Dios le dice al hombre en que lugar lo debe adorar; el lugar no depende, pues, del arbitrio humano. Moisés mismo es atraído misteriosamente hacia el monte Horeb por la fuerza amorosa de Dios. La experiencia de Moisés señala de modo radical un salto cualitativo de gran importancia; el *lugar* aparecerá como lo circunstancial, lo personal como lo fundamental, con ello se clarificará el puesto que ocupaba el monte Horeb dentro de la experiencia religiosa de los madianitas.

Moisés sabía de este lugar (el Horeb) sólo por las referencias que le había hecho su suegro Jetró; no tenía conocimiento empírico de él. Pues bien, en sus actividades pastoriles cotidianas, cierto día Moisés lleva las ovejas "más allá del desierto"⁵⁷, más allá de lo acostumbrado, en las cercanías del monte Horeb. El texto bíblico sugiere cierta transgresión por parte de Moisés. Va hasta un lugar al que sólo se podía asistir en determinadas épocas, las épocas de culto. Es una preocupación religiosa la que lo conduce hasta el Horeb y no una simple curiosidad. Dentro del ámbito general de lo que expresa Ex 3,1-6, esta preocupación de Moisés es una llamada implícita de Dios, Dios lo atrae hacia el Horeb. Moisés se acerca y allí se le aparece Dios.

Esta manifestación de Dios es compleja, es un acontecimiento teológico inmenso y profundo⁵⁸ que pone de manifiesto el tono que va tomando la experiencia religiosa veterotestamentaria. La revelación de Dios en el monte Horeb es un proceso gradual en el cual se va pasando de una forma de manifestación de Dios a otra forma, cada vez más profunda y rica; en primer lugar Dios se manifiesta a través del fuego (zarza); la zarza tiene forma de angel (teomorfismo), y luego se da la revelación del nombre, es decir, Dios no sólo le habla a Moisés sino que también revela su nombre, su vida, su intimidad; ésta es la expresión más elevada de la manifestación de Dios. Las tres formas apuntan a señalar de modo sintético la epifanía del único Dios: Yahveh.

a. Teofanía mediante el fuego

Bajo la forma del fuego acontece la manifestación de Dios, es el modo primero, el más perceptible de la teofanía.

57. Esta imagen prefigura la misión pastoril de Moisés respecto a Israel; Moisés sacará a Israel de un lugar que parecía definitivo, lo lleva más allá de Egipto.

58. En los siguientes numerales se explicitará lo que aquí apenas se enuncia ligeramente.

El fuego es un elemento presente en todas las religiones antiguas. En la experiencia veterotestamentaria de Dios también está presente, pero con una peculiaridad que la distingue frente a aquellas otras religiones⁵⁹; la biblia emplea el símbolo del fuego para significar la acción de Dios, él acompaña a Yahveh en sus manifestaciones, Yahveh habla por medio de él. El pensamiento semita no le confiere personalidad al fuego, no lo personaliza ni lo diviniza. Quien se está manifestando no es el dios del fuego, ni el dios de los volcanes; en Ex 3,2 se distingue claramente entre Yahveh y las manifestaciones que acompañan su aparición; visto desde Dios, el fuego es un medio que el emplea para comunicarse; visto desde el hombre, es una forma natural de representarse a Dios. “Esta revelación bíblica no tenía la menor relación con las filosofías de la naturaleza o con las religiones que divinizan el fuego (...) el fuego tiene sólo un valor de signo, que hay que superar para hallar a Dios”⁶⁰.

El hecho de que la zarza arda sin consumirse evidencia que no se está ante un hecho natural, ni ante la presencia de cualquier dios; Moisés que ha conocido la concepción de los dioses egipcios (religión mítico-naturalista) se maravilla ante este extraño caso⁶¹, se siente afectado en lo profundo de su ser por aquel fuego, es decir, el fuego deja de ser una experiencia sensible y se convierte en experiencia interior de Dios; este es el sentido de las actitudes de asombro y de temor de Moisés ante la zarza. De este modo, el fuego, más que revelar la naturaleza ígnea de Dios, simboliza el misterio inaccesible que es Dios, la teofanía del fuego es acorde con la idea que el hombre semita tiene de Dios: “misterio-sagrado-inaccesible”⁶².

La distinción entre Dios y el fuego se explicita en el texto en la voz que se deja oír en medio de la zarza, y que llama, por su nombre, a Moisés (Ex 3,4). Es un *alguien* el que está allí presente, un alguien que conoce a Moisés, que sabe de su historia, y que lo elige para comunicarle un proyecto, para encomendarle una misión.

b. El ángel de Yahveh

Ese *alguien* que se hace presente en medio de la zarza es el “ángel de Yahveh”. Por medio de esta figura se da la superación del simbolismo del fuego; en ella se pone de manifiesto que lo que está allí presente no es susceptible de

59. El pensamiento semita toma la simbología del fuego de otras religiones, pero le imprime un nuevo contenido.

60. X L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 307.

61. Cfr. Ex 3,3; Hch 7,31

62. W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, t. II, 28

representación antropomórfica; en la fórmula el “ángel de Yahveh” alude a la presencia directa y dinámica de Yahveh, es Dios mismo el que se aparece a Moisés, un Dios que habla pero que no es posible ver (Ex 3,6).

Con esto el pensamiento semita introduce un elemento particular en la experiencia de Dios: Dios no es reductible a lo natural-sensible; aunque de Dios se tenga una experiencia interior es claro que Dios queda como lo inabarcable; una cosa es Dios y otra el hombre. El misterio de Dios abarca y sustenta al misterio humano. Esta distinción, lejos de instaurar un hiato insalvable entre Dios y el hombre (en el cual Dios sería lo inalcanzable) revela la naturaleza del encuentro en términos de *una cercanía personal dialogada*.

En la figura el “ángel de Yahveh”,

es Yahveh el que está ahí, sí, pero sirviéndose como de una máscara o de un figurante para establecer contacto directo con sus elegidos. En otras palabras estamos ante una forma de aparición que, respetando expresamente el ser trascendente de Yahveh, su especial actuación entre los hombres en cumplimiento de su voluntad salvadora la reduce a una presencia inmediata pero oculta. Momentáneamente puede encarnarse en la figura casi humana del mensajero para asegurar a los suyos su presencia inmediata⁶³.

La teofanía expresada en la imagen del “ángel de Yahveh” alude a la presencia de Dios que comporta un triple aspecto:

- En primer lugar es una presencia relacional en cuanto se le manifiesta al hombre (Moisés).
- Es una presencia de Dios con una intención definida; Dios busca al hombre para ofrecerle *algo*.
- Ese *algo* tiene que ver con una misión propuesta por Dios al hombre, y que rebasa el plano individual. Dios elige a Moisés no sólo para salvarle a él, hombre singular, sino para que a través suyo salve a un pueblo. El acontecimiento de la zarza es una experiencia religiosa individual, pero orientada hacia una comunidad, el pueblo de Israel.

Aún para Moisés esta presencia de Dios permanece del lado de lo enigmático; alguien lo ha llamado por su nombre, y aunque sepa de donde proviene la llamada (de la zarza) no alcanza a descubrir quién es el portador de la voz, ni tampoco qué le quiere decir. En este punto merece especial atención la actitud de Moisés.

63. Idem, 36.

Ante el espectáculo de la zarza Moisés se maravilla, se asombra, siente respeto y temor. Estos sentimientos de Moisés son la expresión de la actitud de apertura y disposición del hombre ante el misterio sagrado; en estos sentimientos Moisés reconoce que está ante algo distinto al panteón egipcio; el modo primero de la fe, es reconocer el misterio sagrado, este reconocimiento se explicita en la actitud de *escucha*⁶⁴ de Moisés ante la llamada de Yahveh; sólo por esta escucha atenta es posible que el hombre responda: Heme aquí (Ex 3,4). En medio de la incertidumbre Moisés responde a la llamada misteriosa, y allí queda abrazado por la presencia de Dios. Este es el momento de mayor intensidad en el encuentro que Moisés tiene con Yahveh. La figura del "ángel" aún no le permite a Moisés saber ante *quién* se encuentra. En el episodio de la zarza se irá a un momento más intenso, Yahveh se identificará, se revelará por medio de su nombre. La revelación del nombre de Dios es el momento cumbre del encuentro entre Yahveh y Moisés, es aquí donde se evidencia el tono dialogal que adquirirá la experiencia religiosa.

c. La revelación del nombre divino

En el espectáculo de la *zarza ardiendo* tiene su origen la experiencia religiosa de Moisés; el monte Horeb es el lugar donde nace el Moisés religioso. No es una experiencia religiosa anónima o innominable, Dios se hace presente en la historia particular de Moisés.

En las dos formas previas de la manifestación de Dios (el fuego y el ángel) podría decirse que aún Moisés no identifica a Dios; sabe que está ante algo extraño, enigmático, sagrado e incontrolable. Es una situación de incertidumbre e intensa hasta el extremo. Dios mismo se ocupa de sacar a Moisés de esta extrañeza diciéndole: "Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob" (Ex 3,6). Nótese el modo como Dios se presenta: habla de cada uno de los patriarcas en forma particular, en el sentido de que con cada uno de ellos ha tenido una relación personal e individual; Dios no dice Yo soy el Dios de los padres (plural) sino el Dios de cada uno de ellos (singular). Tampoco le dice Dios a Moisés "Yo soy tu Dios", sino el Dios de *tu* padre. ¿Qué significa esto? Que Moisés, el que ha resistido el fuego de la zarza, deberá realizar también una experiencia particular de Dios, pero que ya la ha iniciado desde la actitud de asombro y de escucha ante la voz del misterio.

El proceder pedagógico de Dios pone a Moisés en conexión con su pasado; no sólo los madianitas son herederos de la fe en el Dios de Abraham sino también Moisés; Dios hace que Moisés reconozca en Abraham a su padre. Pero Dios no sólo es un caso pasado, no se acerca a Moisés para contarle una historia caduca,

64. La biblia revela que en la actitud de escuchar tiene su origen la fe. Constantemente los profetas le dirán al pueblo: "Escucha Israel..." Escuchar es el creer primario. Cfr. B. ANDRADE, *Encuentro con Dios en la historia*, Salamanca, Sígueme 1985, 83

sino que se hace presente a través del "Yo Soy". El pasado es mediatizado en el presente del "Yo Soy". De este modo se instaura una relación personal entre Dios y Moisés. El Dios que adoraban los madianitas es ahora un hecho presente, actuante, y dinámico en la experiencia de Moisés.

En el tercer momento de la revelación Dios se presenta a sí mismo con el título de "Dios de los padres". Bajo esta fórmula Dios le comunica a Moisés sus sentimientos respecto a Israel, su pueblo: "Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores... he bajado para librarle de la mano de los egipcios..." (Ex 3,7ss)⁶⁵. Dios se presenta ahora como el que ve la aflicción y escucha el clamor, es decir, como el Dios que sufre y se duele de los padecimientos humanos, en el límite de la esclavitud israelita aparece la radicalidad de Dios. No sólo ve y escucha el clamor sino que baja, es decir, actúa, para recuperar al pueblo.

Para Moisés la revelación de Dios no es gratuita; Dios compromete a Moisés con sus sentimientos. Las palabras de Dios en Ex 3, 7ss se convierten para Moisés en un recuerdo; Dios despierta a Moisés del olvido en que ha caído, le hace saber que quienes sufren son sus hermanos. En esta dirección Dios compromete a Moisés, hace que se solidarice con sus sentimientos y con el drama de su pueblo: "Ahora, pues, ve; yo te envío al faraón, para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto" (Ex 3,10).

La experiencia religiosa de Moisés inicialmente es individual, pero luego se hace transferible; Dios se le revela a Moisés con una intención; la experiencia religiosa se hace misión⁶⁶.

Moisés encuentra dificultades en esta propuesta de Dios. De un lado son dificultades personales: ¿Quién soy para tal empresa? De otro lado el faraón y los israelitas representan un obstáculo; el faraón no dejaría salir a Israel; los israelitas no escucharán a Moisés, uno de ellos fue quien le dijo anteriormente: "¿Quién te ha puesto de jefe y juez sobre nosotros?" (Ex 2,14). Además, ¿En nombre de quién iría Moisés? Se sabe que la tradición patriarcal estaba sumida en un letargo por causa de la esclavitud israelita, difícilmente podrían reconocer al Dios de los padres.

65. Cfr. Ex 2,23-25. El tema del dolor es reiterativo en estos primeros capítulos del Exodo. El dolor permite en principio un modo de relación entre Dios y el hombre; el hombre clama, Dios escucha. Dios accede al hombre en el extremo del dolor de éste, y ello con una finalidad: quitarle al hombre el peso del dolor para poder afirmarlo como hombre. Este aspecto cualifica la presencia de Yahveh frente a otras formas y funciones de la divinidad en el antiguo oriente.

66. La misión como componente intrínseco de la experiencia religiosa requiere de un tratamiento especial; nos ocuparemos de ella en un numeral aparte.

Moisés mismo parece sugerir una inoperancia de ese título patriarcal de Dios, y por eso conjetura que los israelitas le preguntarán, ¿Cuál es el nombre de ese Dios? ¿En nombre de quién vienes? ¿Cuál será mi respuesta?; aquí se da la revelación del nombre de Dios: "Yo Soy el que Soy" (Ex 3,14). Esta revelación será el elemento determinante de la misión. "El nombre tiene una significación específica para la misión histórica"⁶⁷. Moisés irá donde los israelitas y donde el faraón en nombre del Dios que "es". Veamos el contenido teológico de esta revelación.

Preguntar por el significado del nombre de Dios no es una cuestión ociosa, ni un problema simplemente etimológico, filológico o filosófico, "preguntar por el nombre del Dios de Israel puede ayudarnos a prenetar de forma fundamental en su pensamiento religioso"⁶⁸. El conjunto de la experiencia religiosa de Moisés sólo es comprensible desde esta referencia al significado teológico del nombre.

En todos los pueblos antiguos era de capital importancia el nombre de la divinidad; generalmente el nombre que detentaba la divinidad estaba asociado a un lugar, o a un elemento cósmico; el nombre tenía una funcionalidad mítico-mágica; saber el nombre de una divinidad era tener poder sobre ella, es decir, se la manipulaba. En Israel sucede algo distinto y extraño; durante la experiencia religiosa pre-mosáica (tradición patriarcal) Dios mismo rehusó revelar su nombre; a Dios se le conocía con títulos o "apodos" tales como "Dios de nuestros padres", "ángel de Yahveh". Ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob tuvieron acceso al nombre de Dios (cfr. Ex 6,3); en Gen 32,23-31 se tipifica este desconocimiento del nombre de Dios en la fe patriarcal; Jacob en una lucha con Dios le pregunta por su nombre, y Dios le responde: "¿Para qué preguntas mi nombre?". En este episodio Dios no le revela su nombre a Jacob, al contrario, le cambia a éste su nombre por el de Israel; Dios no se manifiesta aún en su nombre porque no hay un motivo claro y definido. Lo que en Jacob aparece como una fugaz curiosidad será para Moisés una necesidad imperiosa que legitima y fundamenta el contenido de su misión. Moisés es el primero en acceder al nombre de Dios; Dios, asumiendo la tradición patriarcal, se presenta como *YHWH*⁶⁹, Yahveh, que quiere decir *Yo soy el que soy*, el que es, el que existe, el que está presente. (cfr. Ex 3,14).

Para entender dicho teológúmenon hay que hacerse cargo de la viva inter-relación que, según los antiguos, existe entre el nombre y quien lo lleva.

67. W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, t. I, 174

68. *Idem*, 163.

69. W. EICHRODT ha señalado con lujo de detalle la evolución etimológica y filológica de este nombre de Dios. Cfr. *Teología del Antiguo Testamento*, t. I, 163-188. La perspectiva teológica del presente trabajo pondrá el acento en el contenido semántico de dicho nombre.

*Cuando se piensa que en el nombre se capta la naturaleza de una cosa, por una parte se acentúa la idea de que el nombre posibilita una relación inmediata con la naturaleza de su portador, y, por otra parte se ve en el nombre una expresión de las peculiaridades individuales de quien lo lleva hasta el punto de que pueda muy bien sustituirlo, convirtiéndose en un concepto intercambiable con el sujeto*⁷⁰.

En el monte Horeb Dios mismo revela su nombre, es decir, hace de Moisés portador de su persona, de su ser, el nombre es el regalo de la revelación, Dios en cuanto persona se hace íntimo a la persona de Moisés. "El nombre es Dios mismo. Dios se identifica de tal manera con su nombre que hablando de él se designa a sí mismo"⁷¹.

El nombre de Dios tiene una función reveladora. Estamos lejos de las reflexiones metafísicas de los griegos presocráticos. El nombre de Dios aparece en un encuentro personal entre Yahveh y Moisés, es el resultado de una vivencia profunda de la actuación de Dios en Moisés, en este sentido el nombre surge de una experiencia práctica, histórica y concreta de Dios. Por el *nombre*, Moisés tiene acceso al misterio de Dios.

*Moisés no pregunta por el nombre propiamente dicho (en el sentido de una simple denominación) sino por el misterio de Dios con quien se encuentra (...) Moisés pregunta en nombre del pueblo (...) Yahveh es el Don ofrecimiento de una nueva relación (...) designa la automanifestación de Yahveh (...) el nombre es el núcleo de la revelación*⁷².

La experiencia religiosa en el monte Horeb será, en primera instancia, lo que Moisés comunicará cuando retorne a Egipto; en este sentido, el contenido de la autocomunicación de Dios está intrínsecamente unido a la situación dramática que vive el pueblo de Israel en Egipto, pero no se reduce a dicha situación; después de la liberación de Egipto el pueblo irá adquiriendo una identidad, que le viene dada de su constante referencia a Yahveh. La liberación es el inicio de unas relaciones íntimas entre Yahveh e Israel, que poco a poco se explicitarán en términos de pertenencia mutua: "Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo" (Ex 19,5).

En Egipto Moisés mostrará la presencia de Dios en aquella situación in-frahumana; frente al dios del dolor, de la opresión y de la muerte (faraón) se

70. W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, t. II, 48.

71. X L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 522.

72. B. ANDRADE, *Encuentro con Dios en la historia*, 101-106. Lo escrito en el paréntesis es una nota que omitimos, que no altera el sentido general de lo expuesto por la autora citada.

perfilará el Dios del alivio, de la libertad y de la vida, es decir, el Dios de la justicia y de la misericordia⁷³. En el monte Horeb Moisés se hace hombre (religioso) *para* hacer del pueblo hombres (de Dios), en aquel lugar se revela que el hombre tiene que hacerse como Dios. "La vida del hombre es comunión con Yahveh... la vida es el don máximo del hombre como don de Dios; optando por Dios el hombre opta por sí mismo, por su propia vida"⁷⁴.

Con la automanifestación de Dios se instaura un diálogo entre Dios y Moisés. Con el mismo tono dialogal con que Moisés encuentra a Dios deberá ir a Egipto; la liberación acontece bajo el marco de un intenso y prolongado diálogo entre Moisés y el faraón, de un lado, y entre Moisés y los israelitas, de otro. Moisés dialoga en *nombre* de Dios en cuanto portador de la vida de Dios.

La experiencia religiosa como tarea (misión)

El encuentro de Moisés con Yahveh en el monte Horeb cualifica y enriquece la personalidad de Moisés; en este lugar sagrado se gesta el Moisés religioso.

Aunque en el acontecimiento de la zarza Dios se autocomunica a Moisés de un modo particular y personal, no significa esto que sea una relación privada e intransferible, es decir, que se agote en la recepción que Moisés hace de Dios. Yahveh se le revela a Moisés no sólo para salvarlo a él, hombre individual, sino para que a través suyo se decida la liberación de los israelitas; la salvación ofrecida por Dios se hace tarea para el hombre; el encuentro íntimo de Dios con el hombre le prescribe a éste una tarea⁷⁵. La misión es un momento constitutivo de la autocomunicación de Dios al hombre, la experiencia religiosa es una experiencia misionera.

Hemos dicho que Yahveh le comunica a Moisés su vida íntima; pues bien, parte de esta vida íntima de Dios es el sufrimiento de los israelitas en Egipto (cfr. Ex 2,23; 3,7); Dios incorpora a Moisés a este sufrimiento, y por medio de él le comunica su proyecto liberador; Yahveh no sólo le cuenta a Moisés de su intención sino que lo compromete. El hecho religioso de la zarza está orientado hacia Israel, Dios requiere a Moisés para algo: liberar del dolor, comunicar la vida que ha recibido de Dios y aliviar del dolor, mostrar al Dios de la vida y de la libertad; el fin de la experiencia religiosa es la liberación⁷⁶. Pero con ésta no termina todo. La liberación es sólo la condición de posibilidad de unas nuevas

73. En esta experiencia tiene su origen la formación de los atributos de Yahveh.

74. *Idem*, 87. 94-95

75. *Cfr. Idem*, 82

76. S. VERGES, *Dios y el Hombre*, 170.

relaciones entre Dios y el hombre, ella es, además la garantía de la constitución de los israelitas como pueblo; no es una liberación sin más, es el principio de una historia, la historia de la presencia de Dios entre los hombres.

Así pues, en la experiencia religiosa que realiza Moisés, Yahveh le encomienda una tarea histórica; el episodio de la zarza abre la vida de Moisés hacia el querer de Dios, la misión de Moisés es anunciar los proyectos divinos en la historia⁷⁷, y poner en práctica la vida que ha recibido de Dios.

Reticencias de Moises frente a la Misión

“Ahora, pues, ve; yo te envío al faraón, para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto” (Ex 3,10). Yahveh ha elegido a Moisés para un proyecto histórico inmenso; este proyecto es objeto de un diálogo entre Yahveh y Moisés, es decir, no es el resultado de una imposición por parte de Dios. En el diálogo que sostienen, Yahveh sensibiliza a Moisés frente al dolor de los israelitas. Antes de que Moisés capte la magnitud de la esclavitud israelita esgrime una serie de argumentaciones que ponen de manifiesto las dificultades y su ineptitud para poner en marcha la misión que se le ha encomendado.

- a. En Ex 3,10 se le pide a Moisés que vuelva a Egipto; esta es la primera dificultad en cuanto que en Egipto tanto el faraón como los israelitas fueron causa de su exilio hacia Madián (cfr. Ex 2, 13-15). Además Egipto representa para Moisés un sistema económico y político poderoso, que cada vez se hacía más invulnerable.
- b. De otro lado, los israelitas habían caído en un estado de debilidad que hacía más difícil su recuperación; y a nivel religioso, habíamos dicho que Israel pasaba por una especie de letargo, de adormecimiento en la fe, y no poseía una libertad religiosa. Moisés presiente que el pueblo de Israel no va a creer en la experiencia religiosa que él va a comunicar (cfr. Ex 4,1).
- c. En el orden personal Moisés se considera, incapaz de llevar a cabo la misión: ¿Quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los israelitas? (Ex 3,11). “Yo no he sido nunca un hombre de palabra fácil... sino que soy torpe de boca y de lengua” (Ex 4,10; cfr. además Ex 4,13;5,22).

Detrás de estas dificultades que Moisés le presenta a Yahveh se esconde una razón más fuerte aún. Moisés, que ha sido el lugar de la presencia de Dios no alcanza a descubrir las exigencias de la experiencia religiosa. En el fondo cree que lo acontecido en el monte Horeb es un asunto individual, que no implica

77. Cfr. W. EICHRDIT, *Teología del Antiguo Testamento*, t. II, 264. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, t. 1, 365.

compromiso; aparece un nuevo temor; no ya ante Dios sino ante el compromiso. Asumir el mandato de Dios (Ex 3,10) implicaba para Moisés perder toda estabilidad alcanzada en Madián⁷⁸, salir de la tranquilidad de la vida pastoril, es decir, volver a Egipto significaba ponerse en otras circunstancias, enfrentar la amenaza y el peligro faraónico, y ya no con una justificación personal, sino que le corresponde asumir una causa que hasta ahora él no considera como propia; le correspondía asumir el deseo y la voluntad de Dios que acababa de conocer; el "Yo te envío" es uno de los momentos fuertes de la vida de Moisés. Ante este mandato las dificultades que Moisés le comunica a Dios constituyen realmente pretextos de no compromiso; ¿de dónde surgen estos pretextos? ¿por qué el temor de Moisés de volver a Egipto, donde sus hermanos y solidarizarse con su situación? En el fondo, Moisés no ha salido del asombro que le produjo el encuentro inesperado con Dios en el monte Horeb; lo recibido allí, la revelación de Dios, es apenas el principio de un proceso que poco a poco irá permeando en su conjunto la vida de Moisés.

Si antes decíamos que Moisés era un hombre que constantemente se sumergía en profundas reflexiones a propósito de la religión de los padres⁷⁹, ahora se constata que el episodio de la zarza pone a Moisés en una situación de reflexión que, lejos de ser una actitud especulativa, adquiere un carácter de asimilación de la revelación de Dios, en la cual Moisés se va haciendo más libre para asumir el proyecto de Dios. En estos términos se va dando una madurez de la experiencia religiosa. Se tiene, en efecto, que ser muy maduro (adulto) en la religión para hacer de ésta la *razón una y única* de su vida; de otro modo difícilmente podría enfrentar Moisés la nueva circunstancia en que ha sido puesto por Dios, tanto en lo personal como en lo coyuntural-histórico (esclavitud israelita).

En este proceso, pues, Moisés descubrirá lo religioso como lo único que da sentido a su vida, y como núcleo de su gestión misionera. Este descubrimiento tiene una triple incidencia: en primer lugar llevará a Moisés a la lectura (interpretación) y comprensión de la negación de que son objeto sus hermanos en Egipto; en segundo lugar, hará posible que Moisés se decida a enfrentar el sistema político, económico y religioso de los egipcios (diálogo Moisés-faraón); y, por último, le brindará los criterios para formar religiosamente a los israelitas, despertarlos de su adormecimiento religioso, educarlos, recuperarlos como hombres, hacerlos libres para la relación con Dios y para las relaciones de comunidad; lo religioso configurará la vida del pueblo, de ahí deriva su identidad como pueblo elegido. Son estos los elementos, (asimilación y madurez de la experiencia religiosa) los que hacen que Moisés no sea reticente frente a la misión.

78. Cfr. Idem, 104

79. Cfr. El parágrafo: Sentido religioso de Madián.

Moisés, portador de la presencia de Dios

Las dificultades y los pretextos que Moisés presenta a Yahveh para renunciar a la misión encomendada son disueltos, desaparecen en el diálogo que sostienen. La madurez religiosa le viene dada a Moisés en la cercanía dialogal que tiene con Yahveh, de ahí brota la confianza para asumir la misión.

En efecto, Moisés asume el proyecto liberador en el momento en que Dios le garantiza su presencia; Moisés se constituye en mediador de la presencia de Dios: "Yo estaré contigo" (Ex 3,12). "Yo estaré en tu boca" (Ex 4,12).

La revelación del nombre de Dios (Ex 3,14)⁸⁰ fundamenta la misión, hace que Moisés no vaya a Egipto ni en nombre propio, ni como un guerrero anónimo, ni con fines económicos o políticos, es un motivo religioso el que lo sustenta, es el misterio de Dios. En cuanto portador de la presencia de Dios Moisés se constituye desde lo más íntimo de su persona en mediador de la revelación, predicador de la fe y de la vida de Yahveh, mostrándole y ofreciéndole a los israelitas la salvación; es el misterio de Yahveh el que exige esta mediación de Moisés⁸¹.

Moisés, agente de la revelación, asume la función mediadora entre los israelitas y el faraón (Egipto)⁸², más aún, es la revelación misma la que hace posible dicho diálogo. El contenido de ésta es el amor de Yahveh (y ahora de Moisés también) por los que sufren, este amor es el rasgo que caracteriza a Yahveh.

La presencia de Yahveh está garantizada en la teofanía del nombre; pero, además, Yahveh que sabe de su pueblo y de la dureza y obstinación del faraón, le brinda a Moisés la posibilidad de efectuar la revelación a través de signos (señales) para que el pueblo crea. Entre los signos que acompañan a las acciones de Moisés están el cayado (Ex 4,2-17), la compañía de Aarón (Ex 4,14-16; 4,27-28), la señales a través de las plagas. Estos signos adquieren su significado teológico al ser puestos en función de lo fundamental: la revelación. En este sentido los signos que despliega Moisés nada tienen de magia o hechicería, Moisés no es un mago u hombre tabú⁸³, es un enviado de Dios. Las plagas contra Egipto

80. El significado teológico de Ex 3,14 queda expresado en el párrafo: "La revelación del nombre divino" del presente trabajo. La presencia de Yahveh está representada en el nombre que ha revelado a Moisés.

81. B. ANDRADE, *Encuentro con Dios en la historia*, 88-90.

82. W. EICHRD, *Teología del Antiguo Testamento*, t. I, 264

83. *Idem*, 268.

ponen de manifiesto no el poder de Dios cuanto su amor al pueblo⁸⁴, ellas están al servicio del cumplimiento del querer de Yahveh: salvar al pueblo. Las plagas no tienen la finalidad de destruir a Egipto, sino de hacer reflexionar al faraón⁸⁵. Las plagas están intercaladas con el diálogo entre Moisés y el faraón, forman parte, por decirlo así de la pedagogía divina de la revelación; Moisés “enfrascado en una conversación creciente con Dios, ha sido hecho partícipe de sus planes y por ello autorizado a una singular conversación con los hombres”⁸⁶.

En suma, la misión de Moisés incluye varios aspectos, no es sólo “sacar a Israel de Egipto” (es apenas el primer paso, la condición de posibilidad de todo lo demás) la misión es formar la fe del pueblo (*la religión*) lo cual implica la superación del politeísmo, de la religión de los ídolos, es decir, la superación de la concepción mítico-mágica de la divinidad, para dar lugar a la instauración del monoteísmo, del Dios que actúa en la historia, el mismo cuyo proceso se inició con Abraham (Dios de personas); la experiencia de Moisés hace posible el comienzo de un nuevo ritmo religioso.

Moisés mensajero de Dios en Egipto

Yahveh instruye a Moisés sobre el modo como va a realizar la misión; esta instrucción forma parte del diálogo (cfr. Ex 3,16-21; 4,1-17). Moisés sale del monte Horeb donde su suegro Jetró y se despide; sale silenciosamente de Madián con su mujer (Séfora) y con su hijo hacia Egipto (Ex 4,18ss); en el camino se encuentra con Aarón, se comunican los proyectos y las tareas que Dios le ha encomendado a cada uno.

Moisés y Aarón se disponen a entrevistarse con los israelitas (los ancianos) (Ex 4,29); los destinatarios de la revelación de Dios son, en primera instancia, los israelitas, y ello en razón de la elección de que han sido objeto por parte del amor de Dios. A través de los ancianos de Israel la voz de Yahveh llega a todos y cada uno de los israelitas. En este diálogo el pueblo *reconoce* la voz y la presencia de Yahveh, este reconocimiento-escucha es la primera manifestación de la fe del pueblo, la cual se patentiza en la actitud de los israelitas (cfr. Ex 4,31). Este hecho significa el despertar del adormecimiento en que la cultura egipcia había sumido a los israelitas, en él se sientan las bases de la nueva experiencia religiosa que determinará en su conjunto la vida del pueblo; Moisés muestra a Dios desde lo que El es, y el pueblo capta esta revelación.

84. S. VERGES, *Dios y el Hombre*, 176.

85. El faraón deberá reconocer a Yahveh como Dios de los israelitas, aunque él mismo no lo acepte; esto forma parte de la misión de Moisés (cfr. Ex 7,5).

86. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol II, 105

Se evidencia, de este modo, que el móvil de la liberación es religioso; Moisés suscita en el pueblo la presencia de Dios a partir del encuentro-dialogal que tiene con ellos; Yahveh, por la mediación de Moisés, no le impone nada al pueblo, sino que le ofrece la libertad. Lo religioso es vivido como diálogo con los demás hombres y con su historia, no sólo con aquellos que alguna vez han creído (Israel) sino también con quienes nunca han creído en Yahveh (el faraón tipifica esta situación). Todo lo que acontece (el doble diálogo, la doble mediación de Moisés, con los israelitas de un lado y con el faraón de otro lado) está dirigido por Yahveh, y hacia El; de ahí que la perspectiva del proceso sea "celebrar el culto a Yahveh en el desierto, es decir, reconocer y celebrar la presencia de Yahveh".

Sobre el ambiente religioso que se empieza a gestar en los israelitas, Moisés y Aarón se presentan ante el faraón y le comunican la intención de Yahveh: "Así dice Yahveh, el Dios de Israel: deja salir a mi pueblo, para que me celebre una fiesta en el desierto" (Ex 5,1). La respuesta del faraón a estas palabras es directa y negativa: "No conozco a Yahveh y no dejaré salir a Israel" (Ex 5,2). Con esta expresión se da la confrontación de dos mentalidades; la lectura que el faraón hace del mandato de Yahveh proviene de lo que él representa como rey, como soberano de Egipto, y de lo que significa para él y para Egipto dejar salir a los israelitas, que por su trabajo garantizaban el funcionamiento de toda la estructura egipcia; dejarlos salir significaba admitir un resquebrajamiento económico y político.

Allí donde Moisés hacía una lectura religiosa de la esclavitud de los israelitas, en la cual captaba una negación del hombre, en sus múltiples dimensiones, el faraón realizaba una lectura desde la instancia económica y política; por eso en principio prefiere "no conocer a Yahveh" éste representa un peligro, en cuanto pone en cuestión su actitud respecto a los demás hombres. En esta situación dialogal, donde se pone en entre dicho la situación de los israelitas en Egipto, la respuesta del faraón es apenas el comienzo; Moisés reiterará el motivo de su petición al faraón. Esta primera entrevista o encuentro no se cierra, el "endurecimiento del faraón" pone a Moisés en una situación crítica (frente a Dios y frente al pueblo) (cfr. Ex 5,19-23). En el momento que la tarea de Moisés se hace más difícil, éste recurre de nuevo a Yahveh.

El faraón es un hombre inteligente, conoce muy bien el juego político, sabe igualmente lo que representa el pueblo de Israel en Egipto (Ex 5,5), presente que la idea de celebrar una fiesta a Yahveh en el desierto es una salida discreta y prudente, dejarlos salir es perderlos; el pueblo, viéndose fuera de Egipto no regresaría. Moisés, por su parte, también es un hombre inteligente, está lleno de una sabiduría que le ha ofrecido Dios, que la emplea para ablandar (sensibilizar) el endurecimiento del faraón. Las entrevistas que tienen posteriormente ponen de manifiesto estas dos maneras de ser. En el desarrollo del diálogo donde Moisés habla desde Dios, y cuyo signo son las plagas, encontramos un proceso de reconocimiento por parte del faraón.

La liberación como proceso dialogal está acompañada por las plagas; éstas cumplen la funcionalidad de acreditar a Moisés ante los israelitas y ante el faraón, no tienen una funcionalidad mágica⁸⁷. El fin de las plagas en última instancia es acreditar a Yahveh; el faraón, los egipcios, incluso los magos reconocen en las plagas el dedo de Dios (Ex 7,5; 8,15)⁸⁸.

Veamos el proceso de reconocimiento por parte del faraón:

- Al principio afirma que no conoce a Yahveh y que por lo tanto no dejará salir al pueblo (cfr. Ex 5,2).
- En Ex 8,4 el faraón reconoce el poder de Yahveh, que se manifiesta en la lenta debilidad de que son objeto los egipcios y el amor creciente que Yahveh tiene por los israelitas. Aparece en el faraón la intención de dejar salir al pueblo, a condición de que Yahveh aleje la plaga de las ranas. Yahveh cumple con este requerimiento del faraón, pero éste no cumple su palabra, endurece aún más su corazón.
- En Ex 9,2 el faraón reconoce que él y su pueblo han pecado, que son injustos, y que Yahveh es el Dios de la justicia.
- En Ex 10,16 accede el faraón a una verdad fundamental: "he pecado contra Yahveh, vuestro Dios y contra vosotros". Parece que esta expresión saliera del corazón de un israelita, pero es el faraón, el que en sus frecuentes encuentros con Moisés ha reconocido no sólo la intención de Dios, sino el pecado que ha cometido contra el pueblo.

El faraón reconoce la esclavitud como pecado, contra el hombre y contra Dios, pero no se decide a dar el salto en el cual admita la salida del pueblo. Podría decirse que el faraón tiene *buenas* intenciones, pero su condición privilegiada de rey no le permite ceder; su posición política es un obstáculo, el faraón es un hombre condicionado y oscurecido por la historia, a esto la biblia lo llama ser "obstinado de corazón"; por eso, cada vez que aparecía un nuevo signo de Yahveh "jugaba a que si dejaría salir al pueblo", haciendo de la religión un juego político. La persecución de que son objeto los israelitas después de la salida de Egipto acentúa esta mentalidad del faraón.

87. Posteriormente, en el código de la alianza el libro del Exodo excluye directamente las prácticas mágicas (cfr. Ex 22,17).

88. Es fundamental el hecho de que sea Aarón el que realice los prodigios. Moisés en cambio es el que habla con Dios y con el faraón (Ex 7,19; 8,1.12). Yahveh mismo le había dicho a Moisés: "Vé y dile a los ancianos de Israel..." (Ex 3,16), "Vé y dile al faraón..." (Ex 3,18). Surge aquí un aspecto de la liberación, ella acontece *en* la palabra de Yahveh, en la palabra revelada; Moisés habla de Dios al faraón, y este hablar obra prodigios.

Frente a esta indecisión del faraón de dejar salir a Israel, el texto bíblico muestra la firmeza de Moisés, que no cede a los requerimientos del faraón; su actitud es radical, la confianza y seguridad que muestra en las visitas al faraón las ha adquirido en la experiencia religiosa que ha realizado.

Resumamos lo dicho en este párrafo afirmando que la gestión misionera de Moisés, suscitada en el encuentro con Dios en el monte Horeb, tiene su primera expresión en la visita que hace a Egipto; allí fue enviado Moisés, tanto a los israelitas como al faraón; de los primeros obtiene el reconocimiento de "la voz de Yahveh", lo cual es condición para que el pueblo se disponga a cooperar para hacer efectiva la intención de Yahveh: sacar a Israel de Egipto. Respecto al faraón, Moisés cumple la tarea de señalarle su actitud opresora y arbitraria; el proyecto liberador de Yahveh es conocido por el faraón, el contenido de la revelación de Dios (del cual Moisés constituía la mediación necesaria) sensibiliza al faraón; el gran momento de las prolongadas entrevistas entre Moisés y el faraón se encuentra en el reconocimiento, en la confesión que hace el faraón: "he pecado contra Yahveh, vuestro Dios, y contra vosotros" (Ex 10,16); antes que los israelitas, el faraón percibe a Yahveh como el Dios de la justicia (Ex 9,2). Pero este reconocimiento no se hace efectivo, es decir, el faraón no pone en ejercicio la verdad que ha descubierto; entre el reconocimiento expresado verbalmente y las actitudes del faraón se encuentra un hiato insalvable, en el que lo económico y lo político constituyen un obstáculo. En este sentido Moisés le muestra al faraón el uso político que hace de la religión.

En suma, tanto el faraón como los israelitas se ponen en contacto, con el mensaje liberador que Moisés les revela por medio del diálogo y de sus actitudes (vida); cada uno (faraón-israelitas) descubre el lugar que ocupa como actor de la esclavitud: los israelitas perciben que son negados en su libertad, y el faraón se legitima como opresor; es decir, en cuanto obstáculo para el ejercicio de la libertad, es un negador del hombre.

Moisés y la formación del pueblo

El interés del presente párrafo es señalar otro momento constitutivo de la misión de Moisés, referido al proceso de revelación de Dios o educación en la fe de los israelitas liberados. Por esta razón se parte del hecho bíblico de la salida (Ex 3,17ss) de una situación infrahumana, hacia la búsqueda y conquista de una libertad; también se tiene como presupuesto el paso por el mar rojo (Ex 14,15ss); la biblia no pone allí estos hechos como entidades simples y aisladas, su significación es comprendida desde la perspectiva del proceso formativo que inicia el pueblo.

La gestión mediadora de Moisés en Egipto tiene su término en la aceptación por parte del faraón de dejar salir al pueblo (cfr. Ex 14,17). En la palabra, y por medio de ella (en nombre de Yahveh) acontece la salida de los israelitas. El libro

del Exodo no refiere encuentros violentos (luchas físicas) entre Moisés y el faraón; es la fuerza de la palabra revelada la que obra prodigios⁸⁹.

La tarea de Moisés no termina con la salida del pueblo de Israel, ésta es sólo la condición de posibilidad de un nuevo proceso, "lo fundamental no es la salida, sino el encuentro con Dios"⁹⁰; se sale de Egipto con una perspectiva clara. Moisés conoce todo el proyecto de Dios, el pueblo no queda abandonado a lo que pueda suceder. Así como no es accidental la salida, tampoco lo es el camino que inician. Israel se va formando como pueblo de la esperanza⁹¹, a fuerza de dolores, hambre, murmuraciones, desánimo; por eso es tan inmensa la constancia de Moisés, para el que todo era claro, pues todo lo había recibido de Dios, le corresponde ahora transmitirlo al pueblo.

El cántico triunfal (Ex 15,1-21) contiene algunos aspectos de este nuevo momento en la misión de Moisés. El cántico no es simplemente la expresión efusiva que sigue a la liberación; representa además la primera confesión de fe del pueblo; en cuanto cántico es una celebración de la presencia de Yahveh. Se expresa por primera vez que la fortaleza de Israel, y en particular de Moisés, es Yahveh; ella es al mismo tiempo salvación, "El es mi Dios, el Dios de mi padre"; se distingue a Yahveh entre los demás dioses, como el santo, autor de maravillas, como guía del pueblo, etc. Se canta aquí de modo sintético lo que deberá asumir el pueblo desde su historia; Moisés canta su experiencia de Dios ante el pueblo; este canto será vivido (puesto en práctica) a través del camino por el desierto; Moisés no transmite una doctrina sino que canta una experiencia; la música de dicho canto (su contenido) suscita en el pueblo las disposiciones de una nueva vida. Canto, vida, revelación son constitutivos de una misma experiencia.

a. Israel en la perspectiva de la fe de los patriarcas

Moisés accedió a Yahveh a través de los madianitas, allí concibió el pasado religioso de los patriarcas, y lo alimentó y cualificó con el episodio de la zarza. Ahora se propone comunicar lo que ha recibido. Moisés es el anillo que une a Israel con su pasado⁹², él es quien hace presente al Dios de los padres, el mismo Yahveh, que antes no había revelado su nombre; "el Dios de los padres es el

89. La persecución de que son objeto los israelitas forma parte de la imposibilidad del faraón para aceptar la salida; pero aún aquí no hay un encuentro directo entre egipcios e israelitas; el texto emplea la imagen de una fuerza natural (la separación de las aguas) para indicar que no es una lucha entre hombres.

90. W. ZIMMERLI, *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, 23.

91. *Idem*, 31.

92. S. VERGES, *Dios y el Hombre*, 168.

propio Yahveh; en este sentido Ex 3,6 empalma de modo peculiar con Gen 12⁹³. El pueblo de Israel llega a concebir este empalme a partir de la salida de Egipto, y con ello se pone de manifiesto que la *salida* no es un acontecimiento suelto sino que forma parte de una historia ya iniciada con Abraham, o mejor, Israel percibe que el acontecimiento de la liberación hunde sus raíces en la fe de Abraham, de Isaac y de Jacob; de este suelo histórico emerge la significación de la liberación. Se sabe que la biblia atestigua la promesa⁹⁴ como motivo fundamental de la vida de los patriarcas, y que la estancia de Israel en Egipto representa un corte en el despliegue de dicha promesa. Pues bien, la salida de Egipto vincula al pueblo de nuevo a la promesa, es decir, lo pone en marcha para la consecución de la misma; la libertad que adquieren los israelitas no estriba simplemente en que han dejado de ser objeto de manipulación por parte del faraón, sino que, de modo esencial, han recuperado su antigua condición de ser llamados por Dios para encontrarse con El. Así, pues, la salida de Egipto hace que Israel piense su situación actual como parte de la historia de los patriarcas, el presente es vivido desde el horizonte de la promesa, más aún, "la experiencia de la salida es la experiencia del cumplimiento de una promesa, de una palabra"⁹⁵.

Israel no llega a esta percepción de su historia de buenas a primeras; es Moisés quien instruye y educa al pueblo para que comprenda que lo acontecido no es algo fortuito, o algo que dependa de su voluntad; es Yahveh el que se ha acordado de su promesa a Abraham, el que ha asumido el dolor del pueblo (Ex 2,24), el que los ha liberado (Ex 13,21ss) y el que ahora se propone conducirlos.

El momento de la misión de Moisés, que corresponde a la formación del pueblo, tiene que ver con la historia de los patriarcas, pero no sólo para comunicarles cómo ha sido su pasado, o dónde tiene origen su existencia, sino para recuperarlos religiosamente como hombres de Dios. Desde lo nuevo que ha adquirido (experiencia religiosa), Moisés insta⁹⁶ una relación de Yahveh con su pueblo; *vivir* significa para Moisés hacer presente a Dios en medio del pueblo. No sólo Moisés educa al pueblo respecto a su pasado y a su presente; esta tarea de presenciar a Dios en medio del pueblo está orientada hacia la celebración de una nueva alianza, es decir, hacia un encuentro más cercano y más personal con Dios, lo cual pone de manifiesto que la promesa es renovada, actualizada y alimentada. Moisés educa al pueblo desde la promesa (es decir, teológicamente) y no desde lo actual (historia), máxime cuando ésta en sus aspectos económicos,

93. W. ZIMMERLI, *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, 26-27.

94. Sobre este tema puede verse el subtítulo: La religión de los padres, del presente trabajo.

95. W. ZIMMERLI, *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, 29.

96. En el sentido de que explicita y cualifica la historia patriarcal.

políticos, etc. es algo inestable y transitorio para Israel; pero no hay duda de que hacia allá tiende todo este proceso que vive Israel. El contenido de este acceso de Israel a los planes de Dios aparece sintéticamente en los primeros versículos del cántico triunfal (cfr. Ex 15,1-2. 11-13), en donde la fe se constituye en clarificación de algo que históricamente se va efectuando.

La promesa es, pues, el horizonte desde el cual Moisés educa al pueblo; un aspecto de esta se refiere a la tierra. La decisión de Yahveh de liberar al pueblo de la esclavitud egipcia está asociada a la oferta de la tierra, ella forma parte del proyecto general que Dios le ha comunicado a Moisés: "he bajado para liberarle de la mano de lo enemigos y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel" (Ex 3,8). En estos términos se reitera la promesa hecha por Dios a los patriarcas⁹⁷ (cfr Gen 15,7. 18; 50,24); Moisés hace que el pueblo reconozca a Dios en la promesa de la tierra⁹⁸.

La formación en torno al eje de la tierra también es de carácter teológico, ella es un don del Dios que los ha sacado; la tierra es un dato primigénio de la fe de Israel y en cuanto tal no se reduce a ser un valor material o un derecho natural de Israel; la decisión divina de ofrecerle a Israel una tierra determinada está inseparablemente vinculada a la configuración de Israel como pueblo de Dios⁹⁹. En la conciencia del israelita lo que interesaba no era tanto el valor material de la tierra, cuanto que ella era la expresión visible del amor de Dios.

b. El pueblo de Israel en el desierto

El desierto es el espacio de realización del contenido de la fe que poco a poco Moisés le va comunicando al pueblo. El desierto no es simplemente el espacio geográfico que media entre la salida de Egipto y el asentamiento en la tierra de Canaán. En sentido teológico, el desierto es el lugar de mediación que señala el paso de un cambio de vida; él es un momento de movimiento que conduce de unas relaciones amo-esclavo a una relación Dios-hombre, o mejor, el paso de una relación de esclavitud a una relación filial. El desierto tiene aquí una funcionalidad teológico-pedagógica.

El sentido material del desierto ofrece elementos para la comprensión del mismo como lugar teológico. Se sabe que el desierto es una tierra estéril, árida donde las condiciones de vida son mínimas, es decir, donde se está más expuesto a la muerte, las posibilidades de existencia son mínimas; Moisés sabe todo esto,

97. J. L. CARAVIAS y M. de BARROS, *La tierra en la biblia*, Colección Biblia No. 16, Edicay Cuenca 1987, 13-20.

98. Cfr. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol II, 415-416

99. W. ZIMMERLI, *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, 69-70.

él mismo lo vivió cuando huyó de Egipto hacia Madián, pero sabe igualmente la intención de Dios; Moisés condujo al pueblo por el desierto no porque él quisiera sino atendiendo a la voluntad de Dios (Ex 13,18).

Para Moisés, lo mismo que para Yahveh, este paso por el desierto es indispensable tanto para huir de los egipcios (para despistarlos) como para preparar el pueblo para la alianza.

Diferente a las intenciones de Yahveh y de Moisés es la percepción que los israelitas tienen de este momento; la experiencia del desierto permite realizar una lectura de la comprensión que el pueblo tenía de todo lo que estaba sucediendo desde que Moisés fue a Egipto.

En efecto, para los israelitas el desierto es una aventura descomunal que pone en peligro su existencia; Ex 14,11-12 pone de manifiesto que Israel aún no comprendía teológicamente su salida; el desierto es un momento dramático en la vida de Israel, se pierde toda esperanza; veamos el tono con que los israelitas expresan su desesperación a Moisés:

¿Acaso no había sepulturas en Egipto para que nos hayas traído a morir en el desierto? ¿Qué has hecho con nosotros sacándonos de Egipto? No te dijimos claramente en Egipto: déjanos en paz, queremos servir a los egipcios. Porque mejor nos es servir a los egipcios que morir en el desierto.

Para los israelitas el desierto es un drama más pronunciado aún que la misma esclavitud, en ésta por lo menos tenían un sustento material (comida y lugar donde vivir). Israel increpa a Moisés continuamente, la marcha por el desierto está acompañada por recurrentes murmuraciones contra Moisés, y por lo que éste representa, son murmuraciones dirigidas a Dios mismo (Ex 15,24; 16,2-5; 17,1-4).

Las actitudes del pueblo ante la experiencia del desierto requiere de Moisés nuevas exigencias, como conductor-formador del pueblo; Moisés tiene la certeza de la presencia de Dios, en el desierto mostrará Dios algunos signos de su oferta salvífica. Moisés intercede por el pueblo ante Dios; se empieza a percibir aquí un compromiso radical de Moisés con el pueblo; Dios escucha a Moisés brindándole al pueblo aquello inmediato que el pueblo requiere. Las codornices, el maná y el agua (Ex 16,4; 17,1-7) son la expresión de que Dios no deja al pueblo sometido a las inclemencias del desierto. Esta asistencia que Moisés le ofrece al pueblo forma parte de su misión; en primer lugar se trata de servirle al pueblo en aquellos aspectos materiales e inmediatos a la vida; Moisés presta el servicio del agua y del pan (maná)¹⁰⁰ a los israelitas, y con ello se amplía el ejercicio de su tarea, la cual, según lo dicho, no ignora las situaciones

100. C.M. MARTINI, *Vida de Moisés*, 77-79.

concretas del pueblo. La misión de Moisés se enriquece en la experiencia del desierto, más aún cuando ya ha vivido su desierto, lo decisivo ahora es que lo hace como guía del pueblo; esto representa una señal de madurez en su fe: Moisés sabe mantener su fidelidad a Dios, y sabe asumir la ambivalencia religiosa e histórica del pueblo.

Respecto a Moisés, el desierto significa la renovación de su amor y fidelidad a la misión que se le ha encomendado, sólo que ahora es una experiencia que se va haciendo comunitaria; la experiencia religiosa de Moisés está orientada a *formar comunidad*, lo social del pueblo se va gestando desde el desierto, a partir de la experiencia de Dios. En la experiencia del desierto Moisés educa al pueblo para una relación especial con Dios, educa para la filiación (Ex 19,5-6); la raíz de ésta se encuentra, como queda dicho en la promesa hecha por Dios a Abraham.

No hay que asumir a Moisés como una figura heroica e invulnerable ante las necesidades elementales de la vida; cuando él intercede ante Dios por el pueblo está garantizando su vida misma y el ejercicio de su misión; pero al mismo tiempo, Moisés va más allá en su comprensión que los israelitas; el desierto representa para Moisés no sólo el momento para educar al pueblo, sino también el proceso mediante el cual aprenderá a amar al pueblo; es decir, que más allá de cumplir unas funciones su experiencia religiosa le exige asumir el dolor, las frustraciones y desesperanzas del pueblo; Moisés no es un espectador sino ese *alguien* habilitado por Dios para ofrecerle amor al pueblo; sin ese amor tendríamos a un Moisés ejerciendo funciones inmediatas y efímeras. Dios introduce a Moisés en el desierto para que en él ame al pueblo, en lo que éste es, "un pueblo de dura cerviz" (Ex 32,9); la expresión de este amor se revela en el momento en que Dios se enoja con el pueblo, cuando éste fabrica el becerro de oro (Ex 32,11-14).

El aspecto anterior posibilita que, aunque el pueblo piense solamente en lo inmediato (comida y bebida) Moisés introduzca en cada hecho su visión teológica: más allá del simple sustento, el pueblo deberá captar la acción de Dios: "esta tarde sabréis que es Yahveh quien os ha sacado del país de Egipto, y por la mañana veréis la gloria de Yahveh" (Ex 16,6), "este es el pan que Yahveh os da por alimento" (v. 15). Tanto la salida como el sustento son dones de Dios.

La introducción de este elemento teológico (don-amor) permite acceder a un sentido más profundo del desierto, el referido a la situación propiamente religiosa en la formación del pueblo.

En efecto, de frente a las situaciones concretas del pueblo Moisés va suscitando en el pueblo una actitud de apertura (recepción) ante Yahveh. No se trata de que Moisés adoctrine (teóricamente) al pueblo; es el modo como se despliega la vida cotidiana de éste lo que permite hablar de educación; Moisés

no enseña *lo que es Yahveh*, sino que genera una forma de vida, es decir, posibilita que el pueblo lea su vida (este paso por el desierto) desde la óptica de Dios¹⁰¹. En el ejercicio de la vida diaria se cumple lo expresado en el canto triunfal: “¿Quién como tu?, Yahveh entre los dioses” (Ex 15,11).

Lo dicho evidencia que el desierto es la iniciación del proceso en la fe israelita, es un ritual de iniciación en la fe, y como tal está orientado, indirectamente, a abolir los elementos de los cultos egipcios que aún se dejaban ver en los israelitas (el becerro de oro es un resago de esta religiosidad egipcia). El desierto es purificación, limpieza y preparación para lo nuevo (la alianza); el desierto es alejamiento de lo egipcio y la proximidad de la alianza; las aguas mismas (paso por el mar rojo) son un símbolo de esta purificación¹⁰². Educar al pueblo consiste en purificarlo, fortalecerlo y recuperarlo, de este modo, para Dios; esto supone que cuando el pueblo inicie su camino por el desierto es religiosamente pobre, no son maduros en su fe; por eso el desierto para ellos es incomodidad física. Moisés cuenta con esta pobreza y sigue de cerca la evolución de la fe del pueblo, una fe que, como se ha indicado en párrafos anteriores, venía dormida; el desierto es un despertar, un tomar fuerza, es una prueba de fuego (depuración) del proceso religioso.

c. El becerro de oro, día del *no a Yahveh*

El proceso que el pueblo de Israel vive en el desierto constituye un aumento creciente en la fe. Así lo indica el hecho de que Moisés conduzca al pueblo hacia la cercanías del monte Sinaí (Ex 19,2) para celebrar allí el encuentro con Dios, y para establecer las condiciones bajo las cuales se iban a seguir realizando las relaciones entre Yahveh y el pueblo de Israel; es decir, para establecer una alianza¹⁰³, que comporta la adopción de una forma peculiar de vida en el diario acontecer del pueblo.

Moisés, que ha venido acompañando al pueblo por el desierto, es requerido ahora nuevamente por Yahveh para hablar sobre los términos de la alianza; lo fundamental es que Yahveh cuenta con Moisés, su encuentro dialogal tiene de nuevo como objeto el destino del pueblo; así pues, en la intimidad con Yahveh, Moisés recibe aquello que es más saludable para el pueblo: “Vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos” (Ex 19,5).

En el momento preciso en que Dios entra en alianza con su pueblo (subida

101. Esta forma de educación se inscribe en lo que hoy se denomina “monoteísmo práctico”.

102. C.M. MARTINI, *Vida de Moisés*, 60-61. Cfr. 1 Cor 10,1-2

103. El sentido teológico de la alianza será tratado detalladamente en un capítulo aparte.

de Moisés al monte Sinaí) y se compromete con él entregando a Moisés "las tablas del testimonio" (Ex 31,18), el pueblo se dirige a Aarón pidiéndole: "Háznos un Dios que vaya delante de nosotros" (32,1) y Aarón asiente fundiéndoles un becerro¹⁰⁴ (32,4); este hecho suscita el enojo de Yahveh; el pueblo que Moisés ha sacado de Egipto ha pecado. ¿Qué significa este acontecimiento? ¿Por qué el enojo de Yahveh contra su pueblo? Este hecho hay que comprenderlo a la luz del proceso formativo de Israel; de ahí deriva una significación múltiple del episodio del becerro de oro. En primer lugar, el pueblo no estaba preparado para mantener su fe ante la larga ausencia de Moisés. Necesitaba constantemente su presencia. A través de él era como el pueblo iba teniendo experiencia de Dios. La presencia de Moisés se había convertido en una necesidad para la fe del pueblo; así, la necesidad de Dios y la ausencia de Moisés (mediador de Dios) conduce al pueblo a la elaboración (humana) de una *presencia* que ellos sintieran visible y cercana; el hecho de que sea un becerro pone de manifiesto que Israel aún no se había desentendido de las tradiciones religiosas del oriente antiguo y de las de Egipto especialmente.

Si se considera que en la experiencia religiosa están comprometidos dos actores (hombre y Dios) habrá que considerar el episodio del becerro de oro desde dos perspectivas, a saber: la que brota de la experiencia que está realizando el pueblo, y la que ofrece el modo peculiar de ser y de obrar de Dios. Ambas deben integrarse, así lo exige la naturaleza de la experiencia religiosa en curso. No se puede olvidar que se está en los inicios de la formación de la fe de Israel; Israel aún no es un *factum* (cerrado y terminado) sino un *facendum*, un pueblo que se está haciendo. Se trata, pues, de saber qué significa para el pueblo la fabricación de un becerro, por qué la necesidad de representarse a Dios, y por qué bajo la forma de un becerro (no es casual que sea bajo esta forma y no otra) y, al mismo tiempo, qué significa para Dios que el pueblo (que El ha elegido y liberado¹⁰⁵) se lo represente bajo tal imagen, es decir, por qué se irrita Dios ante dicha actitud del pueblo. En estos dos asuntos se encuentra un problema teológico en gestación, que recorrerá de un extremo a otro la fe veterotestamentaria: la crítica bíblica a los ídolos, de la que el *becerro de oro* representa sólo un aspecto.

No asumir el episodio del becerro de oro desde estas dos perspectivas significa minimizar el proceso, hacer de la fe israelita un asunto histórico, olvidar el hecho que realiza el pueblo en su formación religiosa. Se requiere

104. El becerro de oro es la imagen de un toro joven, uno de los símbolos divinos del oriente antiguo. Cfr. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 255-256

105. Aquí se pone de manifiesto que la liberación de la esclavitud no era la única intención de Dios, y que no terminaba con la salida de Egipto; bajo la figura del becerro de oro se precisa otro aspecto de la liberación: alejarse de los modos de la antigua tradición oriental de representarse a Dios.

justificar el hecho en sí mismo para lograr, en un segundo momento, realizar una lectura teológica del mismo, tal como la lleva a cabo Moisés, en la cual se acceda al modo como poco a poco el pueblo va descubriendo que lo que han fabricado (becerro) desvirtúa la comprensión no sólo de Dios, sino de sí mismo en cuanto pueblo que tiene su origen en Dios. En este sentido, el acontecimiento del *becerro* condensa una problemática teológica que estará presente en todo el antiguo testamento: el pecado. Este no aparece en la biblia como un dato apriori, sino que es una experiencia que brota en el acercamiento progresivo que el pueblo hace de Dios y, como tal tiene sus raíces en lo concreto-histórico de la experiencia religiosa. Moisés es quien hace que el pueblo descubra, tome conciencia, que la fabricación del becerro de oro pone en entre dicho la fe en Yahveh, es decir, la desvirtúa de su matriz original: el hombre.

Con los elementos previos veamos pues la doble perspectiva del becerro de oro, para ver allí cómo aparece la experiencia del pecado y qué implicaciones tiene.

En efecto, visto desde el pueblo (el proceso formativo que está realizando) la fabricación de una imagen de Dios era una cuestión necesaria. Frente a la ausencia de Moisés (representante de Dios ante el pueblo. Ex 7,1) Israel requería hacerse una imagen de Dios, es decir, representárselo, sentirlo cercano, hacerlo presente. Por varias razones el pueblo elige la imagen del becerro para representarse a Dios. En primer lugar era la forma más difundida, en aquel momento, en las religiones del antiguo oriente, (hay una influencia por el contacto con las divinidades benefactoras cananeas¹⁰⁶). En segundo lugar porque el toro joven (becerro) representaba vitalidad y fortaleza; con el becerro delante de ellos serían un pueblo acompañado por la fortaleza de Dios. Para ellos, el becerro era una imagen de Yahveh, representaba la fortaleza de Dios y a ella, en forma de becerro, rendirían culto (32,4-6). En la intención de los israelitas no estaba el adorar a otro dios; el becerro representaba a Yavveh: "este es tu Dios, Israel, el que te ha sacado de la tierra de Egipto" (v. 4).

La necesidad de representarse a Dios corresponde al momento de la infancia religiosa del pueblo, aún no está formado plenamente, ni tampoco se han puesto las condiciones bajo las cuales se llevarán a cabo las relaciones entre Yahveh e Israel. El pueblo no había tenido la oportunidad de acceder a una de las partes del decálogo (Moisés aún no había regresado del monte Sinaí para mostrarle y enseñarle, al pueblo las tablas del testimonio, producto del diálogo que ha tenido con Dios), en la que se prohíben las imágenes de Dios (Ex 20,4).

En suma, desde la perspectiva y la experiencia que está realizando el pueblo de Israel, la fabricación del becerro de oro tenía el propósito de representar (significar) la presencia de Yahveh. Pero este acontecimiento no se reduce a la

106. W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, t. I, 42. 106

lectura que hace el pueblo, no se agota allí, no son ellos los únicos actores de esta historia, de este proceso religioso; Israel es un pueblo en formación, son ellos el objeto de la pedagogía divina; por eso, es necesario pasar del significado que tiene la fabricación del becerro de oro para el pueblo al significado que tiene para Moisés y para Yahveh.

En efecto, Moisés hace una lectura de dicho episodio desde la experiencia que él ha realizado de Dios (el modo como Yahveh se le ha manifestado), condensada en la experiencia de la zarza ardiendo y en el diálogo con Dios en el monte Sinaí, que define la experiencia de Dios como no susceptible de representación material. Nos introducimos así, en la crítica teológica a los ídolos, a las imágenes de Dios. Además de ser una crítica por medio de la figura del becerro, Moisés hace posible que en adelante el pueblo vaya puliendo su fe, y vaya sintiendo cada vez más la cercanía de Dios. Del acontecimiento del becerro, Moisés le enseñará al pueblo las formas inadecuadas e insuficientes de representarse, amar y adorar a Dios.

El punto de partida de esta crítica a los ídolos es el enojo de Yahveh suscitado por la actitud del pueblo (3,10); este enojo viene acompañado por el nuevo envío que hace Yahveh a Moisés, en el que se califica la fabricación del becerro de oro como una situación de *pecado*: "Entonces habló Yahveh a Moisés, y dijo: ¡Moisés ¡Anda, baja! porque tu pueblo el que sacaste de la tierra de Egipto, ha pecado" (32,7). El enojo de Yahveh se manifiesta en un rechazo, donde no se asume a Israel como *su* pueblo, a pesar de haber sido el gestor y garante de la libertad del pueblo; con ello, Yahveh anuncia retirar del pueblo su presencia; el enojo de Yahveh se evidencia en la intención de no acompañar más al pueblo, más aún, los amenaza con destruirlos y borrarlos del concierto de la historia que han iniciado.

Por primera vez se dice que el pueblo de Israel pertenece a Moisés (tu pueblo ha pecado); se le asigna a Moisés el destino del pueblo, sin la garantía de la presencia de Yahveh. Moisés sabe lo que esto significa. Es una empresa imposible. Ante la amenaza de Dios de alejarse del pueblo (o de destruirlos) brota de lo más íntimo de la vida de Moisés una súplica mediadora, con la intención de calmar el enojo de Yahveh (32,11-13). En esta oración se revela el amor que Moisés le tiene al pueblo, y la gran libertad para ponerse delante de Dios y *recordarle* lo que El ha significado y significa para el pueblo; le recuerda la promesa hecha al Dios de los padres, es decir, sitúa a Dios en la perspectiva de la promesa. Se perfila desde aquí un Moisés que percibe a Dios como misericordioso, un Dios que perdona los desvíos del pueblo. De este modo, el enojo de Yahveh está orientado, en primer lugar, a hacer que Moisés manifieste la misericordia de Dios; el ruego de Moisés además de ser la mediación ante el pueblo, es una confesión de fe. De este convencimiento de la misericordia de Dios y del amor que Moisés le tiene al pueblo, brota una expresión decisiva de Moisés: "Si te dignas perdonar a mi pueblo..., y si no bórrame del libro que has escrito" (32,32).

La oración de Moisés refleja el conocimiento que tiene de la vida íntima de Yahveh; para él, Dios no sólo es el que otorga la libertad sino el que perdona, con ello se revela una nueva cualidad de Dios: Yahveh es ahora el que ama, libera y perdona al pueblo.

Antes de que el pueblo emprenda la fabricación del becerro de oro, Moisés había recibido el sentido del mandato de no hacerse imágenes de Dios, de no poner otros dioses delante de Yahveh (20,3-4). Pues bien, el contenido y significación de este mandato es el objeto de la nueva tarea que Dios le encomienda a Moisés (32,7). El no hacerse imágenes va más allá de una simple rivalidad de Yahveh respecto a otros dioses; esta prohibición no responde tampoco al capricho de Yahveh, sino que, al contrario está intrínsecamente ligado al modo como se ha relacionado con el pueblo desde sus orígenes, cuando Abraham fue llamado por Dios, que servía a otros dioses (Jos 24,2); sólo que en aquel momento no se había estipulado temáticamente dicha prohibición. Lo que sucedió con Abraham seguirá presente en sus descendientes, que tendrán que renovar su opción de alejarse de los ídolos¹⁰⁷; Moisés es quien emprende esta renovación; desde este horizonte histórico-patriarcal y desde su experiencia religiosa particular Moisés hace una lectura crítica del episodio del becerro de oro, y se la transmite al pueblo.

El becerro en cuanto *imagen* es una representación imperfecta de Dios, no es Dios mismo, sólo tiene un carácter mediador. La imagen en sí misma es un ídolo, producto de la mano del hombre; Israel se ha *fabricado* un dios, y a esta fabricación humana pretenden adorar. Yahveh aparece como producto de la creatividad humana, el hombre se hace creador y Dios se convierte en creatura. El hombre termina adorando su propia creatura. En un sentido más radical, Israel se estaba representando a Dios en forma de animal; con ello se caricaturizaba la realidad de Dios. Desde aquí se explica el por qué de la ira de Yahveh, y también la ira de Moisés (Ex 32,19).

El culto al becerro de oro es para Moisés la instauración de una ideología religiosa, que perturbaba la relación con el Dios verdadero. Hacerse imágenes de Yahveh significa creer en el olvido de Dios y hacer de la religión un asunto del que el hombre puede disponer. La fabricación del becerro de oro es un acto de infidelidad, apostasía, a Yahveh. Moisés enseña al pueblo que la presencia de Yahveh no puede minimizarse en una figura material.

Tras todo ello late la convicción, perceptible ya desde épocas muy tempranas, de que Yahveh, el Dios que en el hecho histórico de la salida de Egipto se ha manifestado a Israel como superior a la historia, es también superior a cualquier representación en forma de imagen¹⁰⁸.

107. L. COENEN, y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, t. II, 341.

108. W. ZIMMERLI, *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, 136.

Como se ha dicho anteriormente esta lectura crítica de la fabricación del becerro está sustentada y acompañada por la experiencia religiosa de Moisés; en la cual lo determinante de la fe es la relación personal y dialogada con Dios. Se prohíben las imágenes porque en esta relación con Dios sólo el hombre es imagen y semejanza de Dios (Gen 1,26), y sólo el hombre es el lugar de la presencia de Dios. El peligro mayor de la fabricación de imágenes estriba en que al ser obra humana se puede llevar a la manipulación, olvidando la dignidad del hombre (imagen viviente de Dios) e incluso causándole mal. El peligro de las imágenes ofendía y conmovía a Dios en cuanto que causaban mal a la verdadera imagen, el hombre. Esto quiere decir que, cualquier representación de Dios desvirtúa tanto la realidad del hombre como la de Dios, y le pone un límite a las relaciones personales de ambos. Las imágenes son un obstáculo para las relaciones con Dios.

Frente a las imágenes de Dios fabricadas por el hombre, Moisés le revela al pueblo la naturaleza personal de Dios. En el diálogo que Moisés tiene con el pueblo, a propósito del becerro de oro, Israel hace un reconocimiento progresivo de su pecado, y las incidencias que éste tiene para la vida comunitaria del pueblo; el becerro de oro representa el día del *no* a Yahveh; pero, al mismo tiempo, por este acontecimiento el pueblo sigue en la perspectiva de la preparación para la alianza, día en que se acepta y se asume la presencia de Dios. En la alianza se ponen las bases de lo que será la relación entre Yahveh e Israel.

CONCLUSION

La lectura de las líneas anteriores deja muy en claro el carácter histórico de la experiencia religiosa querida por el Dios de Israel. La historia no sólo comprendida como sucesión de hechos en un tiempo sino además como fenómeno que crece y que se desarrolla.

Dios se revela como alguien que cada vez ha sido capaz de hacer algo *más* por su pueblo. De *más* orientación en un día, de *más* perdón en otro, de *más* amor de Padre en todo momento.

Israel recorre entre luces y sombras ese mismo sendero. En la mañana clara le es fiel a su Dios; en la penumbra nocturna le juega a la traición con otros dioses, pero también desde tal dialéctica aprende a ser hijo y a amar a su Padre.

Ambos, Padre e hijo, se presentan a nuestra experiencia religiosa como incentivo y como estímulo para que los gestos de la historia actual tengan también la irradiación de una fuerza de amor en bien de los hombres contemporáneos.

LA ENCICLICA CENTESIMUS ANNUS: CONTINUIDAD CON LA TRADICION PATRISTICA¹

Carlos Ignacio González, S.J.*

Juan Pablo II ha escogido para la Encíclica *Centesimus Annus* (CA), como tema central que en virtud de su oficio magisterial quiere proclamar en categorías, en término, y al interno de la problemática del mundo contemporáneo, un argumento por lo demás ampliamente tratado a través de toda la Tradición de la Iglesia, aunque de manera apropiada a las diversas épocas y culturas. Desde la introducción, y luego varias veces a lo largo del texto, el Papa expresa la liga interna de su pensamiento con:

El verdadero sentido de la Tradición de la Iglesia, la cual, siempre viva y siempre vital, edifica sobre el fundamento puesto por nuestros padres en la fe y, singularmente, sobre el que ha sido 'transmitido por los Apóstoles a la Iglesia'² en nombre de Jesucristo, el fundamento que nadie puede sustituir (1 Cor 3,11) (CA 3).

Sin embargo ese "tesoro oculto" (Mt 13,52) del cual el padre de familia "saca cosas nuevas y antiguas", ha de expresarse en formas propias de cada época, para responder a los problemas del tiempo: "Este tesoro es la gran corriente de la Tradición de la Iglesia, que contiene las 'cosas viejas', recibidas y transmitidas desde siempre, y que permite descubrir las cosas nuevas' en

* Filósofo y Teólogo. Profesor en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Mexicano

1. El presente artículo es la versión ampliada del tema "la destinación universal de los bienes: aspectos patristicos", que el autor presentó en el Seminario Internacional celebrado en Roma por el Pontificio Consejo "Iusitia et Pax" (14-15 de mayo de 1991), para conmemorar oficialmente el centenario de la publicación de la Encíclica *Rerum Novarum*.
2. Cfr. S. IRENEO, *Adversus Haereses* I,10,1; III,4,1; PG 7, 549s.; 855; SCh 264, 154s; 211, 44-46.

medio a las cuales transcurre la vida de la Iglesia y del mundo" (Ibid). Esta Encíclica se inserta, pues, en una existencia eclesial de dos mil años, que rebrota siempre alimentada desde el interno con la misma savia de la Palabra de Dios, escondida (como la sangre en las venas) pero presente y actuante.

En las páginas siguientes no pretendo otra cosa que explicitar esa corriente interna vital de la Iglesia, de la que es sólo un brote la presente encíclica (en la cual esa corriente de agua es como las que serpean en las entrañas de la tierra: vivificante pero oculta), desde una visual limitada, como es lo que sobre el punto central de este documento (el Cap. IV: "La propiedad privada y la destinación universal de los bienes") han enseñado en los primeros siglos aquellos Maestros de la fe que son los Padres de la Iglesia, cuya misión más importante fue transmitirnos la predicación apostólica.

El tema, sin embargo, no puede estudiarse aisladamente, sin convertirlo en un esquema rígido de principios. Sería mejor tal vez colocarlo en un cuadro de referencia para que éste nos ayude a centrar la atención sobre los elementos de mayor relieve, o bien en aquéllos que, como grande basamento de una montaña, son necesarios para que puedan elevarse sobre ellos las grandes cumbres. En este sentido de mediación para una síntesis, creo que puede auxiliarnos la gran intuición de Agustín que resume la doctrina hasta su tiempo, contemplando el conjunto en una visión del orden universal querido por Dios, en el que se entrelazan Dios, el mundo y el hombre. En tal vista panorámica se pierden por desgracia otros valores, como la perspectiva del desarrollo histórico; en contrapartida, resaltan las grandes líneas maestras.

1. EL FIN DE DIOS EN LA CREACION

"Dios creó al hombre para la comunidad y comunión", dice Clemente de Alejandría, estableciendo un firme principio que siguen muchos Padres, porque ya desde la creación del hombre "según su imagen", que es su Verbo, entregó a su Hijo para todos³. En esta visual, el Dios Creador tenía en su mente hacer al hombre por sí mismo, movido por su puro amor, como a uno que "lleva su sople"⁴. De ahí la excelencia del hombre, creado para ejercitar el dominio, la realeza y la soberanía sobre todos los bienes naturales, a semejanza de Dios, según cuya imagen fue creado. A decir del Niseno, Dios creó primero "el señorío", luego "al señor", al que tenía en mente como la obra maestra que daba sentido a toda su actividad creadora. En efecto, toda la creación material no tenía objeto alguno en sí mismo, ni podía servir para nada a Dios. De ahí que todas las cosas aparte del hombre fuesen creadas sólo como un instrumento para que éste

3. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paed.* II,12: PG 8, 541; SCh 70, 228.

4. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paed.* I,3: PG 8,258; SCh 70,122.

ejercitase su dominio y soberanía⁵. Más aún, por medio del hombre Dios quiso ejercer su soberanía sobre el universo. Por eso dotó a su criatura predilecta de los dones naturales necesarios e instrumentales para hacerlo capaz de mediar el señorío divino sobre el cosmos: es decir del alma y del cuerpo, y en particular de su libertad⁶.

El hombre es pues el animal capaz de mandar; de ahí que "donde está la capacidad de dominar, está la imagen de Dios"⁷. Por ello el dominio sobre toda la creación es el honor del hombre, signo de la dignidad a la que fue elevado; así como lo es la potencialidad humana de gozar y de admirar la obra creada, porque él es el único ser capaz de hacerlo. Ya que Dios nada necesita para sí mismo, el hecho de dar al ser humano la capacidad de pensar, de usar el arte para transformar la naturaleza en instrumento de uso, son signos de que el Creador ha tenido en su mente, como objeto de la obra magnífica de su creación, dignificar al hombre dándole el poder de ejercitar su señorío sobre lo que sólo a Dios pertenece por derecho⁸.

Sin embargo Dios no creó hombres de diversa categoría; ni diferencias humanas tales entre ellos según la imagen de Dios que en sí llevan y que los distingue como humanos; ni les señaló grados en su destino; ni indicó criterio alguno que diversificara el derecho del uno y del otro, de manera que hubiese quien se pudiese sentir con el privilegio de arrogarse la posesión o el dominio de la tierra creada para todos, y para ninguno en particular. Este es el clamor de tantos de los Padres como el de Ambrosio:

¿Hasta dónde se extiende, oh ricos, vuestra loca avidez? ¿Acaso habitáis solos sobre la tierra? ¿Por qué excluis al copropietario de la naturaleza? La tierra ha sido creada para todos en común, ricos y pobres. ¿Por qué pues vosotros solos os arrogáis el derecho sobre ella? La naturaleza engendra a todos pobres, así que ignora a los ricos; pues no nacemos vestidos ni con adornos de oro y de plata. Nos dio a luz desnudos y necesitados de alimento, de ropa, de bebida... La tierra no sabe hacer distinciones ni cuando nacemos ni cuando morimos⁹.

-
5. S. GREGORIO NISENO, *De hominis opificio* II: PG 44,132-136; *In Eccl. Hom.* IV: PG 44,665; ed. W.Jaeger, vol. 5, 336s.
 6. S. GREGORIO NISENO, *De hominis opificio* IV: PG 44,136.
 7. S. GREGORIO NISENO, *In verba: "Faciamus hominem"*. Or. I: PG 44,264s; ed. E. Jaeger, Suppl., 12-16.
 8. LACTANCIO, *Divinarum Institut.* VII. *De vita beata* 4: PL 6,748.
 9. S. AMBROSIO, *De Nabuthe Jezraelita* 2: PL 14, 731s; ed. Ambrosiana vol. 6, 130-132. Traducción de C.I. González, *pobreza y riqueza en obras selectas del cristianismo primitivo*, México, Porrúa 1988, 41.

Por eso Dios hizo comunes las cosas más necesarias (agua, aire, sol, estrellas, etc.) para que aprendamos que todo es común en su designio. "Dios no creó al principio al uno rico y al otro pobre; no llevó al uno ante los yacimientos de oro y al otro le impidió que los hallase, sino Dios puso a todos sobre la misma tierra", dice el Crisóstomo. Luego, tomando un ejemplo de su cultura, dice que todo cuanto es propiedad del imperio pertenece a todos los súbditos: las plazas públicas, los paseos, los parques. Y así toda la tierra es el imperio del Señor, por lo que pertenece a todos sus siervos: "¡pero no hay modo de que aprendamos la lección!", concluye desalentado¹⁰.

2. EL USO DE LAS CRIATURAS

El principio básico es, pues, que el Creador es el Señor y Dueño universal, y nosotros tenemos dominio sobre la creación sólo en cuanto somos imágenes del Señor. En Clemente descubrimos con grata sorpresa otro motivo tomado de la cultura de su época, que desde dos siglos atrás, con Cicerón, valoraba altamente *la amistad* tanto entre los pensadores latinos como entre los griegos, teniéndola por uno de los dones más exquisitos con que la humanidad estaba dotada. Tan bien incultrado como era este maestro de Alejandría, utiliza el motivo de la amistad para profundizar en la comprensión teológica: el Señor quiso compartir con nosotros su señorío, porque "entre los amigos todo es común", y él se ha hecho amigo de nosotros por la mediación del Verbo, su imagen, según la cual fuimos creados¹¹, por ello participamos del dominio de todo aquello que, por haberlo él creado, le pertenece.

Otro motivo por el que los Padres enseñan que somos herederos del Creador, es la intención que éste tuvo al decidir creamos con el destino de que llegásemos a ser sus hijos. Esto, junto con el hecho de ser imágenes suyas, nos obliga a actuar como él, que ha hecho todo no para bien propio sino para comunicarlo a todos los hombres sin distinción alguna¹². Si este principio es común a los varios Padres que acabo de citar, sin embargo Cipriano parece contemplarlo más desde el ángulo de la filiación como espiritualidad típica del cristiano: en el hacerse hijo de Dios, el creyente aprende de él "la justicia de Dios Padre" que ha distribuido todo entre sus hijos con bondad y largueza divinas. De ahí que, al reconocer a los demás como hermanos (hijos, como nosotros, de Dios) admitimos la justicia propia de hermanos, que se manifiesta en "repartir las rentas y frutos con equidad" tratándose de bienes de familia. Hilario se fija más en el

10. S. JUAN CRISOSTOMO, *In I Tim. 4. Hom. XII*, 4: PG 62, 564.

11. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Protrepit. XII*: PG 8,244s; SCh 2,192s.

12. S. CIPRIANO, *De opere et eleemosynis* 25; PL 4, 620; S. HILARIO, *Comm. in Mt.*, IV, 2; PL 9,932; S. LEON MAGNO, *Sermo XII*, 2: PL 54,170; *Sermo XX*, 2: PL 54, 189; S. GREGORIO MAGNO, *Hom. in Ez. I*, VII,21: PL 76,851; CCL 142, 97.

deber de justicia revelado por Cristo; éste nos enseñó que el juicio que decidirá nuestro destino definitivo, recaerá sobre el uso que habremos hecho de las cosas, y sobre nuestra posición de orgullo o humildad delante de ellas. Y tal actitud se manifiesta o bien en sentirnos señores absolutos de esos bienes para nuestro propio "fasto del mundo", o bien en tenernos por administradores de ellos para distribuirlos, como hijos que siguen la imagen de su Padre, con la largueza con que él los ha destinado a todos aquéllos a quienes él ama. León, atendiendo a que, según el Evangelio, hemos de ser perfectos como el Padre que sin distinción entre buenos y malos, justos y pecadores, distribuye con largueza sus bienes, pone precisamente en actuar como él, el signo de que hemos aceptado en verdad el ser sus hijos.

Por eso la tentación del primer hombre "seréis como dioses", es tentación sólo en cuanto aquél quiso *suplantar* a Dios; ya que el ser como él era su destino y estaba invitado a ello, desde que fue creado para ser su imagen y su hijo. En el fondo la tentación apunta a una característica de su destino; la tendencia a ser como Dios es la germinación de su imagen, pero de una manera trágica y equivocada. El hombre creyó que ser como Dios significaba la total independencia; y no entendió que no podía consistir en ponerse a sí mismo en el puesto de Dios como centro, sino en ser como él: amor para los demás que se vuelca en la comunicación de sus bienes. De ahí que la fidelidad a su destino originario representaba para el hombre su señorío sobre el mundo, su riqueza y su libertad. En cambio la transgresión se convirtió para él en fuente de esclavitud y pobreza¹³.

El hombre es señor de la naturaleza y de todos los bienes, también por la expresa voluntad divina que se nos ha revelado: Dios es el único Señor y Soberano de todos los seres, en su calidad de Creador; y las cosas son nuestras sólo porque las hemos recibido por disposición de su Providencia. Pero no hay individuo alguno particular que las hubiese recibido de Dios por la creación; sino el Señor nos las ha dado a todos como a su gran familia humana. Por eso quien usa de los bienes, cumple bien su misión como soberano de la naturaleza; quien los acumula para sí, incluso aquéllos que son necesarios a los demás, no hace otra cosa sino crear esclavitud y pobreza, contrarias al designio divino. De esta idea Basilio toma inspiración para ilustrarla con un ejemplo que luego hizo fortuna en varios autores:

Es como si alguno fuese a un teatro y, habiendo ocupado un lugar, impidiese que otros entrasen alegando que es sólo suyo lo que ha sido hecho para el uso común de todos: así son los ricos. Porque se adueñan los primeros de los bienes, y luego por haber llegado primero pretenden que son suyos. Pero si cada uno usase de los bienes cuanto es necesario para resolver sus

13 .S. GREGORIO NACIANCENO, *Or. XIV. De pauperum amore* 26; PG 35,892.

*propias necesidades, y dejase lo superfluo a los indigentes, no habría ni ricos ni pobres*¹⁴.

Siendo Dueño y Señor, el Creador por una parte dispuso que los bienes quedasen sometidos al señorío del hombre, pero por otra parte ordenó que éste ejercitase tal señorío sobre los bienes distribuyéndolos; de donde el hombre ejercita su libertad y soberanía al usar para sus necesidades de todos los bienes, no en calidad de dueño absoluto, sino como administrador¹⁵. Este es, quizás, en los Padres de la Iglesia, el más socorrido de todos los temas sobre el significado de la propiedad privada. Es que toda la Sagrada Escritura está llena de este criterio: ya desde la Ley Antigua el Señor ordenó las cosas al servicio del amor y la misericordia. En un fino análisis de Dt 15,7; 24,14ss, y Ex 22,21-27, San Cirilo de Alejandría pone frente a frente la misericordia y la ira de Dios, de que hablan dichos pasajes: es tal la naturaleza de la misericordia divina, que se conmueve inmediatamente ante el clamor del pobre; de ahí que su ira contra quien provoca tal pobreza no sea signo de odio (imposible en Dios), sino medida de la inmensidad de su amor misericordioso. Por eso su ira contra quien abusa y no se compadece del pobre, es para nosotros pedagógica, en cuanto nos enseña qué es aquello que el Señor odia, en cuanto se opone diametralmente a su ser mismo de misericordia: es decir, porque manifiesta qué es lo antidivino¹⁶.

En la Ley Nueva el Señor llevó este mandamiento a su perfección, al indicar en el amor la ley suprema de la que depende el futuro definitivo del hombre: todo lo demás está subordinado y finalizado a la caridad¹⁷. Esencia pues de la buena nueva evangélica es el amor como la norma universal de conducta, el cual se expresa en la solidaridad con el otro¹⁸. Signo de tal destino de los bienes, ligado al de los hombres mismos, es que seremos juzgados según la soberanía ejercitada sobre ellos mediante la distribución para remediar las necesidades de los más indigentes¹⁹.

Además del mandato explícito, el Nuevo Testamento nos ha revelado que

-
14. S. BASILIO, *Hom. in Lc. "Destruam horrea mea"* 7: PG 31,276s. Traducción C.I. González, pobreza y riqueza en obras selectas del cristianismo primitivo, 39. Y cfr. el uso de la misma imagen para ilustrar un principio semejante, en STO TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica* II-II, q. 66, a. 2,2,
 15. *Idem*, 2, col. 264s.
 16. SAN CIRILO, *De adorat. in spiritu et veritate* VIII: PG 68,564.
 17. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Quis dives salvetur?* 27-33: PG 9,632-640.
 18. S. JUAN CRISOSTOMO, *De perfecta caritate* 1-2: PG 50,279-281; *In Mt. Hom.* LII, 4: PG 58,524; *In I Cor. Hom.* XXXIV 4: PG 61,290-292.
 19. S. CIRILO, *Hom. Paschalis* XIX, 3: PG 77,832; S. LEON MAGNO, *Sermo* IX, 2: PL 54,162.

todos somos una unidad en Cristo, miembros unos de otros, y con una comunión de destino²⁰. Este principio queda expreso en el hecho de que Cristo reveló que en cada uno de los hombres está su imagen, lo cual no depende de alguna circunstancia, ni siquiera de la apariencia más repugnante como sería la de los leprosos; sino esa desagradable expresión externa ha de purificar la vista de la fe del cristiano, para ver con mayor claridad la imagen del Señor²¹.

Conclusión parcial con San Agustín: según el orden natural que Dios ha querido al crear, y que por revelación conocemos, el hombre ejercita el dominio sobre todos los bienes del universo, por destino querido de su propio Creador. En esto consiste su señorío, y por ello no existe la esclavitud como natural, sino como hija bastarda del pecado de quien ha soñado en ser igual a Dios dominando a sus hermanos (que son junto con él señores de la naturaleza), como si el derecho de dominio se extendiese a los semejantes²². Por eso respecto a los demás, el hombre, según el proyecto divino, vive y actúa en igualdad, unidad y comunicación: "Cada uno es parte de la raza humana, y la naturaleza humana es social". Más aún, Agustín osa afirmar lo que sería siglos después un principio muy querido para santo Tomás: "por ello el bien grande y natural que posee el hombre, es la amistad"²³.

3. LA NATURALEZA SOCIAL DEL HOMBRE

En unánime comunidad de visión, los Padres miran al hombre como creado para vivir en comunión. Los motivos de esta percepción se atraviesan en el camino a cada página de la lectura de sus textos. Sólo en la comunidad humana el hombre puede sobrevivir y perfeccionarse²⁴. Esta complementariedad de la

20. S. GREGORIO NACIANCENO, *Or. XIV. De pauperum amore* 8: PG 35, 868, en donde se extiende al explicitar los motivos del Evangelio, y particularmente pone el acento en la expresión de fe que significa el cuidado de los enfermos: el cuerpo de cada uno, si bien motivo de sufrimientos físicos y morales, es don del Señor y como tal hemos de amarlo: ni los bienes materiales (como el oro y otras propiedades) pueden considerarse, en cuanto bienes, superiores al cuerpo humano: aquéllos quedan fuera del hombre y son reemplazables, mientras el cuerpo humano es integrante del hombre mismo, y por ende con destino eterno a participar de Cristo. El cuidado de los enfermos es por consiguiente un bien (y un acto de caridad) superior a cualquier ayuda en o para cualquier tipo de bien material.

21. *Idem.*, 14, col. 876.

22. S. AGUSTIN, *De Civ. Dei* XIX, 15: PL 41,643; CCL 48,682.

23. S. AGUSTIN, *De bono coniugali* I,1 y 9: PL 40 373 y 380; cfr. *De Civ. Dei* XII, 21: PL 41,372; CCL 48,379.

24. S. BASILIO, *Regulae fusius tractatae* III,1: PG 31,916s. Por eso Basilio ve en el mandamiento supremo de Cristo "que os améis los unos a los otros" (Jn 13,34) la máxima correspondencia con la humanización misma del hombre, que por naturaleza necesita del otro, y le hace falta amarlo.

única naturaleza humana común, es la ley que el Creador mismo insertó en el hombre desde el principio. De ahí que la "humanidad", como la llama Lactancio, sea la virtud básica para la sobrevivencia del hombre, y por ello el "segundo mandamiento", igual al primero, es connatural al hombre mismo, pues fuimos creados débiles, desnudos, con una inteligencia que necesita ser instruida por el otro para desarrollarse, y con la tendencia básica al afecto y al amor, careciendo de los cuales el hombre no puede vivir feliz²⁵. Basilio paragona al hombre individual con el órgano de un cuerpo, que no puede vivir sin el otro, ni sin servir al otro²⁶. Y es que los dones que cada uno tenemos son nuestros, pero semejantes a los de todos los demás. Por ello el Niseno considera que por ser "imágenes" de Dios hemos recibido esos dones humanos gratuitamente; en cambio nos hacemos su "semejanza", mediante el ejercicio de la soberanía, por el libre albedrío: somos artífices de esta semejanza con Dios ejercitando nuestro señorío a *semejanza del suyo*, sobre todas las cosas creadas y en beneficio del hombre; sin este "ejercicio", no somos libres, porque el libre albedrío no es un don "automático", sino una capacidad que se adquiere con el ejercicio de la recta soberanía. Sin tal ejercicio, seríamos tal vez símiles a Dios, pero, dice el Niseno, no como hombres libres sino como "estatuas inertes"²⁷.

Varios Padres ven como signos naturales de esta ley natural, la compasión y la solidaridad en el sufrimiento y la desgracia, impropias de las bestias²⁸. Ellas muestran también que el hombre ha sido creado como imagen de Dios, el cual se ha revelado un Dios de compasión y misericordia²⁹. Y signos son también de la común debilidad, que nos hace subvenir a la necesidad del otro por sentimientos de piedad y humanidad³⁰. Tales sentimientos recibidos como herencia natural, revelan que todos somos indigentes comunes, y son índices de la radical pobreza del hombre de la que todos somos comunes herederos, aunque, mal acostumbrados a "medir con medidas pequeñas" (las posesiones materiales), "uno parezca sobresalir sobre el otro"³¹. Por ello quien no siente más la misericordia y compasión hacia los otros, en realidad ha dejado de ser hombre

25. LACTANCIO, *Divinarum Instit.* VI, *De vero cultu* 10-11: PL 6,667-671.

26. S. BASILIO, Ep. 97: PG 32,493.

27. S. GREGORIO NISENO, *In verba: "Faciamus hominem"*. Or. I: PG 44,273; ed. W. Jaeger, *Suppl.*, 29-33.

28. S. GREGORIO NACIANCENO, Or. XIV. *De pauperum amore* 15 y 23: PG 35, 876s y 888.

29. LACTANCIO, *Divinarum Instit.* VI, *De vero cultu*, 10: PL 6,666.

30. S. LEON MAGNO, *Sermo XI*, 1: PL 54,167.

31. S. GREGORIO NACIANCENO, *De pauperum amore* 1: PG 35,860.

para asemejarse a las bestias³². Según el Crisóstomo, "sobre todo en ser misericordioso consiste el ser hombre"³³. De ahí que el Evangelio de Cristo, fundado sobre el proyecto de Dios sobre el hombre, intrínseco a su naturaleza, suponga como elementos esenciales la compasión y la misericordia. Incluso el mismo Crisóstomo se atreve a afirmar que "ésta es la esencia del cristianismo", es decir "no rehuir sufrimiento alguno por la salvación de todos". Y por el contexto es claro que no se refiere a la "salvación del alma", sino del hombre; y que siendo ésta la "esencia del cristianismo", nadie puede encontrar excusa alguna para eximirse³⁴. Por esto también, porque ser de verdad hombre consiste en ser misericordioso, por eso en la misericordia (es decir en la entrega de sí mismo al otro que lo necesita) el Evangelio revela el mayor culto que se pueda ofrecer a Dios, incluso por sobre el sacrificio, dice el Nacianceno³⁵. Y si es verdad, reflexiona que el amor a Dios es inseparable del amor al prójimo, y que en esto se resumen toda la ley y los profetas (Mt 22,36), la manifestación principal de la caridad verdadera "es el amor a los pobres y la misericordia y compasión con los semejantes": en ese amor cuyo motivo no puede medirse en ningún otro bien sino en el valor del otro como ser humano. Por eso para el Señor la misericordia precede al juicio (Os 12,6).

Otro motivo que en los Padres es un lugar relativamente común, es considerar que el hombre ha venido al mundo sin bienes, y todos los recién nacidos en este aspecto son iguales; asimismo que todos partimos de esta vida sin esos bienes, y a todos, ricos y pobres, tras la muerte basta un mismo pedazo de tierra para volver al polvo; de manera que las cosas no son parte constitutiva de la naturaleza humana, sino advenedizas para su uso y servicio³⁶.

El carácter social de la naturaleza humana se muestra también en múltiples signos: como en el hecho de que todos tenemos una igual naturaleza que procede

32. S. JUAN CRISOSTOMO, *In Mt. Hom. LII, 5*: PG 58,524; *In I Cor. Hom IX, 4*: PG 61, 80-82.

33. S. JUAN CRISOSTOMO, *In Ep. 2 Cor. Hom. XVI, 4*: PG 61,516.

34. S. JUAN CRISOSTOMO, *In Acta Apost. Hom. XX, 4*: PG 60, 162: así nadie puede apelar como excusa a la propia pobreza material, como no lo hizo la viuda que no tenía sino dos monedillas que ofrecer. O Pedro que dio al paralítico lo que tenía, pues "no tengo oro ni plata" (Hch 3,6); ni sirve de pretexto la propia pequeñez, pues María y los apóstoles provenían de estirpe humilde; ni la enfermedad, pues Timoteo era enfermizo (I Tm 5,23). Y si cualquier hombre, sin evasiva alguna y en cualquier circunstancia, puede tener misericordia, es porque en esto consiste su naturaleza, y fue hecho a imagen y semejanza de Dios: salvador del otro.

35. S. GREGORIO NACIANCENO, *Or. XIV. De pauperum amore, 5*: PG 35,864.

36. S. BASILIO, *Hom. in Lc. "Destruam horrea mea" 2*: PG 31,264s; S. CIRILO ALEJANDRINO, *Comm. in Lc. XVI, 10*: PG 72,813; S. GREGORIO MAGNO, *Moralium XVIII. In Job XVIII, 28*: PL 76,52; CCL 143,903.

de una descendencia común; los lazos de parentesco que son fuente de cariño; las iguales necesidades que sólo en común pueden ser atendidas, ya que ni todo se produce en todas partes ni todos los seres humanos saben todas las cosas, lo cual nos fuerza a ejercitar mediante la mutua comunicación nuestra naturaleza social³⁷. También se manifiesta en la necesaria complementariedad de las diversas clases sociales, índice de que todos los seres humanos (cada uno con sus propias dotes) somos necesarios para construir la sociedad humana según el criterio del bien común³⁸. En referencia a esta visión, Lactancio ataca a quienes negando la sociabilidad del hombre, afirman que éste se reunió en ciudades y las amuralló sólo para defenderse de las fieras³⁹. Lactancio ciertamente no podía tener una visión pragmática y positivista de la historia:⁴⁰ el hombre construyó la ciudad, porque lleva inscrita la comunión con el otro, en su misma constitución interna.

Si de la reflexión acerca del ser del hombre a partir de la creación, nos movemos hacia el designio de Dios sobre el hombre revelado en el Evangelio, éste le manda comunicar los bienes, porque de ello depende su salvación, que logra sólo en la realización de su naturaleza⁴¹. Ya esto mismo nos informa que en la teología patristica es imposible separar Antiguo y Nuevo Testamentos, o, si se quiere, dividir la economía de la creación, de la obra salvífica por Cristo: ésta no es sino el cumplimiento, superación y perfección de aquélla.

Por la revelación divina el hombre sabe que él es señor autónomo, pero no amo independiente; sino su señorío es una expresión del dominio del Señor y de la ley divina; no es dueño absoluto ni siquiera de su propia vida, sino responsable de su uso ante el juicio de Dios; de ahí que su señorío no sea el de amo sin fronteras, sino el de un servidor en la administración de aquello que le ha sido confiado⁴². Es éste un tema muy socorrido en las parábolas de Jesús (Mt 24,45-51; 25,14-30; Mc 13,33-37; Lc 12,42-46; 19,12-27, etc).

37. S. JUAN CRISOSTOMO, *De perfecta carit.* 1: PG 56,279; *In Cor. Hom.* XXXIV, 4: PG 61,290.

38. TEODORETO DE CIRO, *De Providentia. Or.* VII: PG 83,653.

39. LACTANCIO, *Divinarum Instit. VI. De vero cultu* 10: PG 6,667-669.

40. En el texto apenas citado nos da a conocer las visiones pragmáticas de la historia, de algunos autores de su tiempo, que parecen escritas en los siglos XVII y XVIII. Destaca su crítica de la teoría sobre que el lenguaje hubiese aparecido entre los hombres como un subproducto práctico de la necesidad de comunicación para defenderse de los enemigos naturales, sobre todo de las fieras.

41. S. BASILIO, *Hom. I in Ps.* XIV, 6: PG 29,261.

42. S. ASTERIO, *Hom. II. De oeconomio iniquitatis*: PG 40,185.

Conclusión parcial: la sociedad humana no puede existir, ni tiene sentido, sin la justicia (como base) y la beneficencia (como necesario subsidio)⁴³. Ni el hombre puede subsistir sin destruirse a sí mismo cuando invierte el orden, haciendo que en las cosas consista su propio bien, en lugar de ser él el bien de las cosas; y es que las cosas de por sí no son ni buenas ni malas: son objetos para el uso, son instrumentos. Es pues el uso que el hombre hace de ellas aquello que hace no de ellas, sino del hombre, libre o esclavo⁴⁴. Cuando alguien pone en ellas su corazón, y de ellas hace depender su vida y su felicidad (así como la de tantos otros a quienes somete a sus mismos propósitos) convierte su señorío en propia esclavitud⁴⁵.

4. DE PARTE DE LOS BIENES

El desprecio y la condenación *de los bienes terrenos por sí mismos* se considera de ordinario una herejía, que según las épocas corresponde a diversas sectas, que coinciden sin embargo en el espíritu que las anima: el desprecio por la materia, comúnmente signo de un espíritu gnóstico. He aquí algún ejemplo: los carpócratas, que florecieron a fines del s. II:

Denominados así como seguidores de Carpócrates, era éste un alejandrino del s. II, prosélito de un judío-doceta llamado Cerinto, y como él gnóstico platónico. También defendía que el mundo era malo, así como todas las leyes que lo rigen, pues fueron creados por ángeles tiránicos, de los que había venido a librarnos Jesucristo. Para participar en tal liberación, es necesario que el alma no se sujete a las leyes morales que ellos han impuesto a través de la ley mosaica (así como se libró de ella Jesucristo) teniendo todo en común, incluso las mujeres⁴⁶.

Porque despreciaban la materia (suponiendo que ésta habría sido creada por un dios de segundo orden, de ordinario considerado o malvado o al menos sin sabiduría alguna), Clemente denunció a quienes anunciaban que para ser cristiano se había de renunciar primero a todo bien terreno. Tanto quienes se entregan sin freno a gozar de los bienes terrenos como si ellos fuesen los señores absolutos, como quienes desprecian todo bien material, son incapaces de escuchar el mandato del Señor, que en la Escritura sin cesar ordena como ley

43. S. AMBROSIO, *De officiis I*, 20,130: PL 16,61, ed. Ambrosiana vol. 13,102.

44. S. AGUSTIN, *De libero arbitrio I*, 15,33: PL 32,1239; CCL 29,234.

45. S. GREGORIO MAGNO, *Moralium XV. In Job XXI,XLVIII*, 54: PL:15,1008; CCL 143,782s.

46. C.I.GONZALEZ, *Op.cit. Intr.*, XXXI.

suya el compartir con el indigente lo que se tiene: ambas actitudes arriba descritas vanifican esta Palabra⁴⁷.

También Agustín en su tiempo atacó la secta de los "apostólicos", según los cuales, quienes no se priven de la mujer y de todo bien material (cosa que justamente hacen muchos monjes y clérigos), no pueden esperar la salvación⁴⁸. Estos sectarios, alardeando de "pobres" según el Evangelio (más aún, de ser los únicos pobres), por un absurdo han puesto la salvación en la materia, exactamente al negar su valor: porque han despreciado así la bondad del creador que la hizo para el bien de los hombre: sin la bondad de Dios, ¿dónde poner la salvación? Por el contrario, es común a los Padres afirmar que no se puede despreciar el oro por ser oro, pues es una criatura de Dios. San Hilario, por ejemplo, comentando el Sal 144 (143), 12-15, dice que la Palabra de Dios desea para Israel todos los bienes, aun los terrenos, pero pone a Yahvé como su bien supremo. Es feliz no quien desprecia lo que yahvé le ha dado, sino quien por el don reconoce al donante y va hacia él⁴⁹. Y por motivo semejante se puede afirmar con muchos de los Padres: quien desprecia los bienes por sí mismos, no es a ellos a quienes dirige su desprecio (pues ellos ni siquiera lo resienten) sino a quien por amor los ha creado como heredad para el hombre: por el rechazo del don, se hace injuria al donante.

Pero si los bienes creados no lo son por sí mismos, entonces toda su bondad será funcional a otro propósito. Ya Clemente los distingue entre aquéllos que son *chrémata* (cosas útiles) y aquéllos que son *órgana* (instrumentos). Y entre todos estos bienes, poco a poco los padres incluyen no sólo los materiales, sino todo tipo de riquezas, como son aquéllas que contribuyen para el desarrollo del hombre (que es por naturaleza social) hacia su fin, como lo sería por ejemplo la salud (más necesaria aún que los bienes materiales), la inteligencia, etc⁵⁰.

Siendo todos estos bienes por naturaleza encaminados al uso, precisamente lo que da derecho de posesión sobre ellos es el propósito de utilizarlos por el cual se les posee. Pero si somos honestos con nosotros mismos, hemos de reconocer que para el uso necesario, bastan pocos bienes privados; y así, la propiedad en cuanto a bienes materiales de uso privado, es necesaria pero muy limitada. Clemente, tras describir sintéticamente las necesidades comunes de los hombres (según un espíritu de honestidad cristiana) y lo que en cambio corresponde al

47. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata III*,6: PG 8,1157.

48. S. AGUSTIN, *De haeresibus I*, 40:PL 42,32; CCL 46,307.

49. S. HILARIO, *Tract. in Ps. CXLIII*, 23,12-15: PL 9,853.

50. S. GREGORIO NACIANCENO, *Or. XIV De pauperum amore*, 9 y 23: PG 35,868 y 888; S. GREGORIO NISENO, *De pauperibus amandis I*: PG 46,460; ed. W. Jaeger, vol. 9,98s.

apetito de posesión y de dominio (la riqueza "por la cual el vulgo pierde los ojos"), concluye: "los que seriamente se interesan por su salvación, ponen como primera norma que cualquier tipo de posesión de bienes se nos da por motivo del uso, y el uso está en función de la suficiencia, que en realidad puede procurarse con poco"⁵¹.

De todo lo anterior se concluye que moralmente los bienes no son de por sí ni buenos ni perversos; estas categorías dependen enteramente del uso que de ellos se haga. Todo el "bien" que los constituye en "bienes" es instrumental; por ello Clemente habla de un arte cuyas reglas hay que conocer bien (como el que se requiere para tocar un instrumento) en el que consiste el buen uso de las riquezas⁵². Estas no tiene fin en sí mismas (no son bienes absolutos) sino valen en cuanto utilizadas en función del hombre, el cual tiene como norma suprema de conducta el amor, criterio que ha de regir la administración. Las cosas creadas por Dios son todas buenas. Todo el criterio de moralidad depende pues del uso legítimo o ilegítimo de ellas, de donde se juzga la conducta del hombre santa o pecaminosa⁵³. Quien las usa mal, contra su finalidad, en realidad no las *usa* sino *abusa de ellas*, y de ese uso o abuso depende la justicia del hombre a este respecto⁵⁴. Subordinados como son por destino al bien del hombre como ser social, los bienes lo son en cuanto por su distribución sirven a su fin, ya que son bienes sólo en función de su uso⁵⁵. Por tanto, sólo su comunicación hace buenas las riquezas y justifica su posesión. Y así no se puede condenar simplemente como injusto al rico por ser rico, ni tener como bueno al pobre por el hecho de ser pobre, sino cada uno es juzgado por su actitud responsable ante los bienes:

Usada la riqueza para practicar la beneficencia, es ocasión de bien;

-
51. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paed.* II,3:PG 8,433; SCh 70,82-84.
52. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Quis dives salvetur?* 14: PG 9,617.
53. S. AGUSTIN, *De Gen. ad litt. Liber imperf.* I,3: PL 34,221.
54. S. AGUSTIN, *Ep.* 145,3: PL33,593; *Sermo* L,4: PL 38,327; CCL 41,626; *De Civ.Dei* XIX,13,2: PL 41,641s; CCL 48,680.
55. S. BASILIO, *Hom.in Lc. "Destruam horrea mea"* 5:PG 31,272; *Hom.in divites* 2: PG 31,284. En la primera cita, Basilio usa una comparación muy bella que luego encontró fortuna en otros Padres: "Dejad abierta de par en par la puerta a vuestras riquezas, dejad que salgan generosamente. Porque, así como un río caudaloso se distribuye por innumerables canales para regar una tierra fértil, así permitid que vuestras riquezas lleguen por múltiples camino hasta las casas de los pobres. Cuando se saca mucha agua de los pozos, nunca falta y sale siempre limpia; en cambio sí el agua está estancada, se ensucia y pudre: así también las riquezas, cuando se dejan en un mismo lugar, son inútiles; pero cuando *se mueven y pasan de uno a otro*, producen fruto y bienestar para todos": Traducción C.I.González, *Op.cit.* 37.

*empleada como instrumento de rapiña, de avaricia o de orgullo, es ocasión de mal; mas no digas que la riqueza tuvo la culpa de ello, sino el que abusó de ella para hacerse insolente. Lo mismo cabe decir de la pobreza*⁵⁶.

Si las riquezas producen pobreza en lugar de eliminarla, en justicia no pueden llamarse riquezas, sino armas de destrucción de aquello que por naturaleza es el ser humano: "Una luz que no desterrase las tinieblas, sino las aumentase, no sería luz; de manera semejante, no ha de llamarse riqueza aquella que en lugar de desterrar la pobreza, más la aumenta"⁵⁷. Así también, si en lugar de utilizarse como instrumentos de comunión y solidaridad, se usan de manera que provoquen divisiones y diferencias, las riquezas ya no son bienes, sino instrumentos que sólo sirven para destruir al hombre en lo que tiene de más propio, como es su ser para la comunión⁵⁸.

5. LA PROPIEDAD DE LOS BIENES

La propiedad es necesaria. Pero la propiedad que corresponde al hombre en sentido propio y absoluto es aquello que le pertenece definitivamente y para siempre, esto es sus características humanas de que el Creador lo ha dotado. Así corrige Ambrosio el falso criterio corriente: "Perdemos lo común cuando reivindicamos lo propio; y es que nada puede ser propio ahí donde nada es eterno, ni pueden ser ciertas las riquezas cuando el futuro mismo es incierto"⁵⁹. En

56. S. JUAN CRISOSTOMO, *Peccata fratrum...*, 2: PG 51,365; *In Ps. XLVIII. Hom. I*, 2: PG 55,503.

57. S. JUAN CRISOSTOMO, *In I Cor. Hom. XIII*, 5: PG 61,113.

58. S. JUAN CRISOSTOMO, *In Gen. XLVIII. Hom. LXVI*, 4: PG 54,570; *In Ps. XLVIII. Hom. II*, 3: PG 55,516; *In Mt. Hom. XLVII*, 4: PG 58,485s. En la segunda de estas citas, el Crisóstomo usa una imagen semejante a la que hemos leído en Basilio, y no inferior en hondura. "Si los agricultores mantienen escondidos en sus casas los montones de trigo, no hacen sino perderlo ofreciéndolo como pasto a la polilla y a los gusanos; mas si lo esparcen en los campos, no solamente lo guardan, sino lo multiplican. De modo semejante sucede con las riquezas. (...) Si se esparcen en los vientres de los pobres, como el agricultor esparce el trigo en los campos, no sólo no se pierden, sino se multiplican".

59. Esta concepción de la propiedad, que en algunos Padres se encuentra en semilla, está más desarrollada en la misma línea, si bien con mayor claridad, en Sto. Tomás. Lo *propio* no es algo distinto de un ser y a él añadido, sino fluye de su naturaleza, sin alterarla: cfr. *Suma Teológica* I, q.77, a.6, ad 3. La desgracia es que de tal modo hemos hecho consistir lo "propio" del hombre en algo externo (sobre todo en bienes materiales), que incluso usamos ya el vocabulario de manera enajenante: así, por ejemplo, no es lo propio" del hombre disponer según justicia de una cierta suma de dinero; sino consideramos esa suma de dinero como "lo que le es propio"; así enajenamos lo que fluye de la naturaleza del hombre (y por eso le pertenece eternamente en cuanto hombre, como el *dominio*), en cosas a él externas como el dinero. el señor deviene esclavo.

cuanto a los bienes fuera del hombre, su propiedad está subordinada a lo que constituye precisamente la propiedad del hombre, es decir la capacidad, derecho y responsabilidad de administrarlos según su destinación⁶⁰. Y el Señor y Dueño de esos bienes nos ha mandado comunicarlos, en correspondencia a la destinación universal por la cual los ha creado. ¿mas cómo sería posible comunicarlos si no se tuviesen?⁶¹ Por ello la propiedad es lícita y aun necesaria; pero esto no significa el derecho de acumular los bienes y abusar de ellos en provecho propio más allá de lo necesario, privándolos de su fin, que es su destino natural mandado por el Señor: es decir su distribución para el bien común⁶².

Así pues, la propiedad que el hombre ejercita como dominio sobre los bienes, es su administración⁶³. Propietario, en modo alguno significa dueño absoluto: ello sería usurpar el puesto de Dios⁶⁴, porque el señorío sobre ellos está limitado ante todo por la Soberanía universal del Creador y Padre⁶⁵ y por la responsabilidad que él como Señor supremo nos ha impuesto de comunicarlos⁶⁶. Por todo ello comunicar a los demás los bienes no del todo necesarios para la propia subsistencia humana, para remediar las necesidades comunes, es *deber de justicia* y no de supererogación por bondad o filantropía⁶⁷. Los destinatarios de

60. S. AMBROSIO, *Exp. in Lc.* VII,124: PL 15,1751; ed. Ambrosiana, vol. 12,184.
61. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Quis dives salvetur?* 13: PG 9,616s.
62. S. HILARIO, *Comm. in Mt.* XIX,9: PL 9,1026s; S. LEON MAGNO, *Sermo* X,1: PL 54,164. San Hilario se pregunta: "¿Cómo sería posible comunicar a los demás los bienes, y hacerles partícipes de ellos, si no se poseen riquezas que se puedan repartir y comunicar? por ello no es delito la posesión misma, sino el modo injusto de poseerlos".
63. S. GREGORIO NACIANCENO, *Or. XIV. De pauperum amore* 24: PG 35,889.
64. S. CIRILO ALEJANDRINO, *Comm. in Lc.* XII,19 y XVI,21: PG 72,736 y 825.
65. S. GREGORIO NACIANCENO, *Or. XIV. De pauperum amore* 22 y 29: PG 35,885 y 896s. Es vieja la idea que aún se repite: "De Dios viene que unos sean indigentes, y de Dios viene mi prosperidad": es una cita textual del Nacianceno. Ayer como hoy "se echan estas voces al viento, y no a oídos inteligentes dispuestos a escuchar la Escritura divina". No se trata más que de una racionalización que sirve de escapatoria a quien le hace cómodo echar a Dios la responsabilidad sobre la pobreza de los demás, y hacerlo causa y guardián de la propia riqueza. El Nacianceno les descubre su engaño: "que no crean que viene de Dios su prosperidad", porque se niegan a escuchar de la Palabra divina la responsabilidad que tienen de administrar en favor de los demás.
66. *Ibid.*, 19,22 y 27: PG 35,881,885 Y 893; *Or. XXVI* (In seipsum) 11: PG 35,1244; *Or. XLIV* (In novam dominicam) 7: PG 36,616; *Or. XXXVI*, 12: PG 36,280.
67. S. JERONIMO, *Ep.* 120,1: PL 22,985, comenta 2 Co 8,14 y 1 Tm 6,8. "Si tienes más de cuanto necesitas para el vestido y alimento, distribúyelo a quienes no tienen, reconociéndote deudor de ello".

los bienes no necesarios son pues los pobres⁶⁸, por encima de la pretensión de propiedad que alguno pudiese tener sobre los bienes superfluos⁶⁹.

No es que el cristiano tenga una ley diversa a la de los demás hombres, respecto a los bienes; tiene, eso sí, una mayor conciencia de esta ley de justicia, y por lo mismo mayor responsabilidad, por la revelación del Evangelio. Porque sabe por la Palabra divina que el único Señor absoluto de todos los bienes es el Creador; y específicamente por el Evangelio conoce que el Señor Jesús le ha mandado administrar los bienes, al revelarle que lo juzgará y le pedirá cuenta del uso de ellos según el fin para el que han sido destinados, cuyo signo es haber dado de comer al hambriento, de beber al sediento, etc.⁷⁰ Incluso aquellos bienes que hemos conseguido por nuestro trabajo, según Pablo en Ef 4,28, tienen un doble destino: ser fuente para obtener lo necesario para la vida, y para subvenir al necesitado. He aquí un valioso comentario de este texto:

San Pablo exhorta a los efesios, con estas palabras, a que no incurran en el delito del robo con motivo de las ganancias. Y llama robo a todo aquello que se busca con perjuicio del otro. Juzga justo, en cambio, que cada uno trabaje con sus manos, y que reparta con los que nada poseen, el sustento que gane con su trabajo. El Apóstol no dice: "Que trabaje con sus manos en un empleo honesto, y adquiera su sustento sin ocasionar daño a los demás"; sino dice: "Trabaje con sus manos en un empleo honesto, a fin de poder ayudar al necesitado". Así, pues, quienquiera trabaje sólo para remediar sus propias necesidades, cerrando su mano a los demás, aunque se sienta justo, no está cumpliendo el precepto del Apóstol⁷¹.

Cosa distinta será, ya en la convivencia civil y en cada uno de los núcleos humanos, cómo se deba determinar y delimitar el derecho a la propiedad privada. Este aspecto corresponde, como todo aquello que toca a la administración de la justicia, al sistema jurídico de cada pueblo. Esta estructura jurídica, sin embargo, no puede considerarse justa simplemente porque estuviese sancionada por la ley

68. S. LEON MAGNO, *Sermo XVI*, 1: PL 54,176: ninguna inteligencia humana, ni ningún trabajo del hombre, pueden hacer fecunda la tierra. La fecundidad proviene sólo de la misericordia generosa de Dios como un don. Por eso es "de justicia y piedad" que comuniquemos a otros lo que hemos recibido como don de generosa misericordia.

69. "Los bienes superfluos de los ricos son, para los pobres, necesarios. Posees lo ajeno cuando te quedas con lo superfluo": S. AGUSTIN, *En. in Ps.* CXLVII, 12: PL 37,1922; CCL40,2147s; *In Jo. Ev. Tr.* L, 6: PL 35,1760; CCL36,435; *Sermo XXXIX*, 4: PL 38,243; CCL41,491; *De Civ. Dei* XI,25: PL 41,339; CCL48,344s; "Semejante es al fraude, no entregar a los necesitados los bienes superfluos": *Sermo CCVI*, 2: PL 38,1041.

70. S. ASTERIO, *Hom. II. De oeconomio iniquitatis*: PG 40,188.

71. S. JERONIMO, *Comm. in Eph.* II,4,28: PL 26,544s.

civil positiva de un Estado. Porque toda ley positiva está subordinada a la justicia y al bien común, y no ha de colocarse por sobre ellos: "pues la naturaleza engendró el derecho común, la costumbre estableció el derecho privado"⁷².

De ahí que, antes que todo, quede absolutamente excluida cualquier pretendida propiedad sobre los demás, como sería un ilusorio derecho de poseer esclavos. En un exquisito texto a este propósito, el Niseno pregunta qué precio se puede pagar por la imagen de Dios, y qué derecho se puede tener de ejercitar la soberanía sobre la creación que Dios nos ha concedido, esclavizando al hermano, si el mismo Dios Señor del universo no quiere tener al hombre como esclavo sino como hijo; y finalmente se pregunta cuánto tendrá que pagar por aquél a quien, como a mí, el Señor y Creador del universo le ha concedido igual derecho al dominio y soberanía sobre todos los bienes de la tierra. He aquí el exquisito texto:

Si Dios mismo no esclaviza al libre, ¿quién se atreverá a poner su propio poder sobre el de Dios? ¿Y cómo puede ser vendido el soberano sobre la tierra y sobre todo cuanto hay en la tierra? Porque es obviamente necesario que con el vendido se venda todo cuanto posee. ¿Y en cuánto evaluaremos todo lo que existe sobre la extensión de la tierra? Y si esto supera toda estima, respóndeme: ¿qué precio tendrá quien está sobre todo ello? Aunque respondieses que el mundo entero, aún no habrías dicho el precio justo. Aquél que conoce en hondura la naturaleza humana, no dijo que el mundo entero fuese precio justo que pudiera pagarse por la vida de un hombre (Mt 16,26). Así, pues, cuando se pone un hombre a la venta, lo que se lleva al mercado para venderse es al señor de la tierra. Luego junto con él habrá de rematarse la entera creación, pues le pertenece⁷³.

Conclusión parcial: "El mundo fue creado para todos, que pocos ricos os esforzáis por defender como si fuese vuestro"⁷⁴. Luego contraría el proyecto

72. "Natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum": S. AMBROSIO, *De officiis* I,28,132: PL 16,62; ed. Ambrosiana, vol. 13,102. Nótese sin embargo que la palabra *usurpatio*, en el latín clásico de Cicerón (en el que Ambrosio se inspira en este caso), no tiene el significado actual del vocablo *usurpación*, sino *el de uso común, costumbres, práctica de la sociedad*. La idea de Ambrosio es, pues, que por naturaleza todas las cosas son comunes, y nadie tiene derecho natural a poseer esto o aquello; es la ley positiva (derivada de los usos y costumbres de cada pueblo) la que (en modo subordinado) determina la práctica y límites respecto al derecho privado.

73. S. GREGORIO NISENO, *In Eccl. Hom. IV*: PG 44,665; ed. W. Jaeger, vol. 5,336s.

74. S. AMBROSIO, *De Nabuthe Jezraelita* 11: PL 14,734; ed. Ambrosiana, vol.6, 138. El texto completo de Ambrosio, que está comentando 1 R 21,2, es muy duro. Heo aquí en la Traducción de C.I. González, op.cit. 43: "'Para poner ahí un huerto de olivos'. Toda esta locura, todo este furor, enderezado a buscar un terreno para plantar viles olivos. No es que desééis poseer algo porque lo necesitáis, sino porque queréis excluir a otros de sus posesiones. Más os preocupa dominar sobre los

divino el entender propiedad privada como el derecho absoluto de acumular riquezas para uso propio y para dominar sin límite sobre ellas. En el análisis que Ambrosio hace de este texto, finalmente descubre que tras el deseo de acaparamiento de bienes (que constituye sólo el camuflaje) se esconde el orgullo humano que quiere sentirse patrón y soberano de todo, aunque se pudra. Y no tolera que algún otro posea algo que no cae bajo el propio dominio: las riquezas superfluas, los lujos, no son pues sino una máscara que al exterior disimula la vaciedad de una personalidad que se ha hecho radicar no en los valores de la propia persona (lo que sería una verdadera propiedad, que como arriba hemos dicho fluye naturalmente del ser); sino se ha enajenado en cosas externas, para poder sentirse *alguien al verse reflejado y medido por las cosas que posee*.

6. EL TRABAJO, MEDIO COMUN DE APROPIARSE LOS BIENES DE LA TIERRA

Ya desde el tiempo apóstolico la *Didaché*⁷⁵ manda la caridad con el extranjero, al que se le ha de recibir generosamente por algunos días. Pero luego será él mismo quien deba tener un oficio para sustentar su vida; y en caso de que carezca de él, se le ha de ayudar a buscar trabajo, de modo que entre los cristianos no viva ningún ocioso. Teodoreto afirma que mediante el trabajo honrado (agricultura, comercio, construcción, industria textil, etc.) han de conseguirse en justicia los bienes necesarios para el sustento de la vida. En cambio los ociosos en nada contribuyen al bien común; y así quienes desprecian a los que trabajan, como a seres inferiores, no son sino charlatanes⁷⁶.

Es el mismo punto de vista del Crisóstomo: muchos ricos tienen el trabajo como cosa indigna de ellos, y consideran un timbre de dignidad no tener que trabajar. Pero ni el Señor ni Pablo se avergonzaron de ser trabajadores. Ningún trabajo es deshonoroso, si no es aquél que trae daño a los demás, como la usura. Vergonzoso es pecar, y en cambio no tienen vergüenza de ello muchos que creen una nobleza el no tener que trabajar, cuando el hombre ha sido creado para mediante el trabajo llegar a ser señor de la tierra. Esos holgazanes, pues, infringen la ley divina, y son con justa causa aborrecidos de todos⁷⁷.

despojos de los pobres, que obtener ganancias. Os parece una injuria personal el que un pobre posea algo que juzgáis digno de vuestra propiedad, porque sois ricos. Sentís que os daña lo ajeno. ¿Qué gozo os puede dar la generosidad de la naturaleza? El mundo fue creado para todos, ese mundo que vosotros, unos pocos ricos, lucháis por acaparar para vosotros. Y no os basta poseer la tierra: exigís que el firmamento, el aire, el mar, sea todo para el uso de unos pocos. ¿Cuántos pueblos puede alimentar ese aire que tú pretendes recluir en tus posesiones?''.

75. *Didaché* XII, 2-6: Sch 248,188.

76. TEODORETO DE CIRO, *De Providentia*. Or. VII: PG 83,680.

77. S. JUAN CRISOSTOMO, *In illud, salutate Priscillam et Aquilam*, I,5: PG 51,193s.

¿Por qué la dignidad del trabajo? Dios proveyó a las bestias de pasto y otros alimentos; al hombre le dio como destino buscarse el sustento mediante el trabajo (Gn 3,19), lo que supone el ejercicio de su inteligencia, que recibió como el don más precioso: sin necesidad del trabajo, el hombre ni siquiera podría progresar como ser humano. Por eso también mediante él se encamina hacia su destino eterno⁷⁸. El Crisóstomo enumera en varias ocasiones los diversos tipos de ocupaciones justas (artes y oficios), y ve en la mutua complementariedad de ellas, un elemento fundamental para el desarrollo humano: así por ejemplo el panadero necesita del agricultor, y éste del herrero para que le fabrique el arado, etc.⁷⁹ Así es posible el progreso de las técnicas, y con él, el de la inteligencia humana en un contexto social.

Por eso varios Padres hablan de las artes y profesiones como de un don de Dios al hombre, por una parte para que satisfaga las necesidades vitales (Ba 3,37)⁸⁰; por otra, para que él mismo desenvuelva sus propias facultades. Mas tanto un fin como el otro suponen la interacción de los miembros de la comunidad, y el bien común; de modo que el trabajo es la manera humana justa de hacer participar a todos los seres humanos, en forma social, de los bienes de la tierra.

Pero el cristiano tiene además la revelación, que le añade nuevos valores: a) Sabe que el trabajo mismo es un don de Dios, y que él, a semejanza de Dios, ha de compartir el fruto de su obra: "Dios quiere dar a todos, de sus dones. Luego quienes han recibido, darán cuentas a Dios (...) Quien da es juzgado inocente, y realiza un ministerio"⁸¹. b) Pablo manda al cristiano que no sólo no ha de robar, sino positivamente ha de compartir de su propio trabajo con los necesitados y con los que sufren: éste es signo y fruto de "la conversión al hombre nuevo"⁸². Y Jerónimo añade a este propósito, que Pablo no dice: "Trabaje, empleando sus manos, en un oficio honesto, para adquirir su sustento sin hacer daño a los demás"; pues esto sería común a los no creyentes; sino al cristiano se la manda compartir el fruto mismo de su trabajo justo⁸³, del que ha de dar también una parte al Señor en ofrenda. Pero el Crisóstomo subraya que esta ofrenda ha de provenir del trabajo honrado; porque "el que practica la justicia recibe de Dios el pan; mas el que cultiva como un campo la injusticia, es alimentado por aquél

78. S. AMBROSIO, *Exp. Ev. sec. Lc. I*, ProL., 6:PL 15,1531; ed. Ambrosiana vol.11,86.

79. S.JUAN CRISOSTOMO, *In Mt. Hom. LIIA*: PG 58,523.

80. S.GREGORIO NISENO, *De pauperibus amandis I*: PG 46,464; ed. A.van Heck, 12.

81. PASTOR DE HERMAS, *Mandatum IIA*: PG 2,916; SCh 53,146-148.

82. AMBROSIASTER, *Comm. in Ep. ad Eph.* 4,28: PL 17,392.

83. S. JERONIMO, *Comm. in Ep. ad Eph. IIA*,28: PL 26,544.

que favorece la injusticia”, de modo que sería indigno de Dios que nuestra ofrenda proviniese de iniquidad, porque “el pan que es don de Dios es sobre todo el fruto de la justicia”⁸⁴.

Cuestiones de justicia. En primer lugar se ha de pagar al trabajador un salario justo, sin fraude alguno. Ambrosio expone los siguientes motivos: a) Tú mismo eres asalariado de Cristo: trabajas en lo que es propiedad suya, y él te pagará el jornal justo, tras la muerte. b) El salario es el sustento de la vida del pobre: “Es pues homicidio negar a un hombre la justa paga necesaria para su vida”. c) Cristo ha revelado estar presente en los pequeños: defraudándolos en el salario se hace injusticia a Cristo mismo⁸⁵.

Pero el artesano y el obrero, que dignamente se ganan el pan con el sudor de la frente, han de estar atentos a no ser injustos ellos mismos. Porque muchas veces sólo se ve la injusticia de parte de los propietarios y de los ricos. Mas la injusticia es posible en todos, aun entre los trabajadores; por ejemplo en los contratos de compraventa, o viviendo como esclavos de la ambición de tener más y de prosperar terrenamente, de modo que su esperanza se limite a ganar dinero y a los bienes materiales: haciéndolo así empiezan por hacer injusticia al destino de la propia existencia⁸⁶.

7. ALGUNAS CONSECUENCIAS DE JUSTICIA

Nadie, por tanto, puede alegar derecho alguno a lujos y deleites extraordinarios, mientras haya en el mundo seres humanos que viven en la miseria y privados de lo necesario:

*Es absurdo que uno viva en medio de deleites, mientras la mayoría está hundida en la miseria. ¡Cuánto más digno es hacer el bien a muchos, que habitar en una casa lujosa! ¡Cuánto más inteligente es gastar en seres humanos, que no en piedras y objetos de oro! ¡Cuánto mayor adorno son los amigos moderados, que las alhajas sin vida!*⁸⁷.

Ni sería justo considerar la propiedad privada sólo desde el ángulo del derecho positivo y jurídico, si éste no está integrado en todo el bien común humano, y basado en los derechos inalienables del hombre que le concede la naturaleza, por sobre todo orden establecido. De ahí que muchos Padres consideren la misericordia y la liberalidad como deberes de justicia, siendo ésta la

84. S. JUAN CRISOSTOMO, *In. Ep. II ad Cor. Hom. XIII*, 4: PG 61,495s.

85. S. AMBROSIO, *De Tobia I,91-92*: PL 14,793s.; ed. Ambrosiana vol. 6,284.

86. S. JUAN CRISOSTOMO, *In Mt. Hom. LXI*, 2: PG 58,591.

87. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paed. II,12*: PG 8,541; Sch 70,228-230.

virtud que mira universalmente por el bien común⁸⁸. Sería y es un engaño para autojustificar la propia conducta, el pretender sustituir los deberes de justicia por "obras de misericordia": éstas son subsidiarias, algunas veces necesarias sobre todo en circunstancias urgentes de solución inmediata, pero jamás son sustitutivas de la justicia, pues ésta es la virtud que mira por el bien común necesario, mientras las "obras de misericordia" remedian un caso tal vez necesario pero particular y contingente⁸⁹. La misericordia debe ser un fruto de sobreabundancia de la justicia, para que no se convierta en una racionalización de la propia conducta, como dice el Salmo que Ambrosio comenta: "Dio a los pobres y repartió, su justicia permanece para siempre: el justo es misericordioso y da" (Sal 112 [111],9)⁹⁰.

La ley natural nos obliga a mirar por todos⁹¹ y a apoyarnos y sostenernos mutuamente, porque la ley de la naturaleza es una para todos, pues hemos sido creados para vivir en comunión, de manera que cada uno ha de buscar su bien al interno de la unidad con los demás seres humanos, de ahí que en el fondo se engaña quien busca su bien individual con mengua del resto de sus hermanos, porque está destruyendo lo que él mismo es por constitución y destino⁹². Algunos Padres ven como signo de lo anterior, el hecho de que el dar a los demás no es propio de las fieras, sino distingue al hombre como una clara manifestación de su sentido humano⁹³. De tal manera que quienes actuando contra el natural sentimiento de humanidad y contra la justicia, abusan de los bienes de modo que "despojan, atormentan, matan o exterminan" a los demás, no son hombres "sino bestias feroces"⁹⁴.

Pero hay también modos simulados de procurar esta destrucción humana; por ejemplo dejar que se pudran los bienes de la tierra que son para todos, mantener artificialmente bajo el nivel de producción para alzar los precios,

88. S. AMBROSIO, *In Ps. CXVIII exp.* VIII, 22: PL 15,1303; ed. Ambrosiana vol. 9,332; *De officiis* I,25,118 y 28,135-137: PL 16,58 y 62; ed. Ambrosiana vol. 13,94 y 104-106; *De viduis* I,12,73: PL 16,256; ed. Ambrosiana vol.14,304.

89. "Ninguna virtud fructifica más abundantemente que la equidad y la justicia. ésta aprovecha más a otros que a sí mismo, y antepone los intereses comunes por sobre la utilidad propia": S. AMBROSIO, *De Paradiso* III,18: PL 14,282; ed. Ambrosiana vol. 2,60.

90. En su versión antigua. "Dispersit, dedit pauperibus, iustitia eius manet in aeternum. Iustus miseretur, iustus commodat".

91. S. AMBROSIO, *De officiis* III,4,24-25: PL 16,152, ed. Ambrosiana vol. 13,286-288.

92. *Idem*, III,3,19, col. 150; ed. Ambrosiana vol. 13,284.

93. *Idem*, III,3,20, col. 150s; ed. Ambrosiana vol. 13,284-286.

94. LACTANCIO, *Divinarum Instit.* VI. *De vero cultu* 10: PL 6,666.

acaparar los productos y esconderlos, destruir una parte de ellos para que se aumente el valor, alterar los pesos y medidas, etc., trucos todos ellos ya viejos, y bien conocidos y condenados por los Padres, como cuando Ambrosio se pregunta indignado.: “¿Es justo traficar con el hambre del pueblo, sacar la propia ganancia de la desgracia pública?”⁹⁵ No son éstos sino signos del egoísmo y de la avidez de unos cuantos, sobre todo para gastar en lujos; lo que constituye una grave injusticia de la cual el culpable tiene que dar cuenta ante el Juez supremo⁹⁶. Así como peca gravemente contra la justicia quien, estando en su mano remediar un mal, culpablemente difiere el remedio: “con razón puede ser condenado como homicida”⁹⁷.

Pero tampoco podemos reducir la justicia al goce común de los bienes económicos, porque el hombre no está hecho sólo de materia. Sino esta virtud nos obliga a luchar porque el ser humano goce de todos los bienes necesarios, materiales y espirituales, como salud, educación, etc., y de todos aquéllos de los cuales somos “comunes indigentes”⁹⁸. Los bienes no tienen pues otro destino que servir al hombre remediando *todo tipo de indigencia*⁹⁹, lo cual es una expresión de la fe en la bondad de toda la creación, y por lo mismo de su Creador, como lo expresa la revelación desde el principio (Gn 1,10.12.18.21.25), cuando vio Dios que todo cuanto había creado estaba bien; pero, una vez creado el hombre y la mujer para entregarles el señorío y el dominio sobre todo lo creado (Gn 1,28), “vio Dios todo cuanto había hecho, y he aquí que estaba muy bien” (Gn 1,31). De ahí que *todo tipo de bienes hayan sido creados para que el hombre logre su destino como ser humano*¹⁰⁰.

“La paz es obra de la justicia” (Is 32,17). Ambas son inseparables, y ésta es el arquitecto de aquélla¹⁰¹. Sin justicia ni siquiera hay caridad, pues ésta se expresa en “los deberes que rigen a la sociedad humana”¹⁰². Es en este contexto en el cual Agustín ha insertado ese principio suyo tan conocido, y del que tanto se ha abusado al sacarlo de su natural contexto: el amor es el principio que debe

95. S. AMBROSIO, *De offic. Ministr.* III,9,41: PL 16,157.

96. S. BASILIO, *Hom in divites 4*: PG 31,288.

97. S. BASILIO, *Hom. tempore famis et siccitatis 7*: PG 31,321; S. GREGORIO MAGNO, *Regulae pastoralis* III,21: PL 77,87.

98. S. GREGORIO NISENO, *De pauperibus amandis I*: PG 46,460; ed. W. Jaeger vol.9, 98s.

99. S. GREGORIO MAGNO, *Hom. in Ez. I*, VII,21: PL 76,850; CCL 142,96s.

100. S. GREGORIO NACIANCENO, *Or. XIV. De pauperum amore 23*: PG 35,888.

101. S. AGUSTIN, *En. in Ps. LXXXIV*, 12: PL 37,1078; CCL 39,1172s.

102. S. AGUSTIN, *De moribus Eccl. Cath.* I,23,42: PL 32,1329.

regir al cristiano en la acción de justicia para hacerla virtud y no vicio. Sin la caridad, aun obras que parecen buenas por benévolas, en realidad perjudican; guiada por el amor, la acción de justicia, aun a veces externamente dura en su expresión, es la que en el fondo hace bien al hombre: "Ama y haz lo que quieras"¹⁰³.

La justicia no es pues un don que se recibe pasivamente; es más bien una virtud activa: hay que construirla¹⁰⁴. Ni la igualdad entre los hombres, fruto de la justicia, puede reducirse al ámbito de los bienes materiales, ni puede ser lograda mediante un rasero impuesto por la fuerza; sino ha de ser una tendencia constante fruto del espíritu¹⁰⁵. Y es aquí donde ha de intervenir el influjo de la religión, en un mundo en el que la moral del hombre está muy degradada por los intereses y el egoísmo humanos: es deber de la religión producir en el hombre los afectos de humanidad y de conmiseración necesarios para que realice su fin, afectos que de otra manera permanecerían ausentes irremediabilmente¹⁰⁶.

103. S. AGUSTIN, *In Ep. Jo. ad Parthos* VII: PL 35,2033.

104. LACTANCIO, *Divinarum Instit. V. De iustitia*, 15: PL 6,598.

105. *Idem.*, 16, col. 599-601.

106. *Idem.*, 6, col. 568s.

LA RESPONSABILIDAD SOCIAL DE LA IGLESIA

Tony Mifsud, S. J.*

Desde la exhortación apostólica de Pablo IV, *Evangelii Nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), ha crecido la formulación de la misión de la Iglesia en términos de *evangelización*. Juan Pablo II ha asumido esta misma formulación invitándonos a ser portadores de una *nueva evangelización*.

I. LA EVANGELIZACION COMO RESPONSABILIDAD HISTORICA

La evangelización, en palabras de Pablo IV, "significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar la misma humanidad" (EN 18). Esto conlleva el desafío de:

alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación" (EN 19).

La buena noticia es la proclamación de que Dios ha asumido en su Hijo Jesús a la humanidad y ha obrado en Él la reconciliación definitiva (ver Rm 5,10-11; 11,13-15; 2 Cor 5,18-20; Ef 2,14-18; Col 1,18-23).

Juan Pablo II resume el mensaje central del Evangelio en la afirmación:

¡El hombre es amado por Dios! Este es el simplicísimo y sorprendente anuncio del que la Iglesia es deudora respecto del hombre. La palabra y la vida de cada cristiano pueden y deben hacer resonar este anuncio: ¡Dios te

* Teólogo moral. Director de ILADES. Profesor de moral en el Seminario Pontificio y Universidad Católica de Chile. Chileno.

ama, Cristo ha venido por tí; para tí es "el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn. 14,6) (Ch L 34).

Este anuncio salvador está dirigido al hombre y a la mujer de nuestros tiempos. La Iglesia, como comunidad de los discípulos de Jesús y como comunidad enviada al mundo, está llamada a ser signo de este amor de Dios a la humanidad. La constitución dogmática sobre la Iglesia del Vaticano II afirma que "la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1).

La Iglesia está convocada por el amor, tiene la misión de proclamar el amor de Cristo y tiene la responsabilidad de orientar a la sociedad en el camino del amor.

Juan Pablo II escribe que:

redescubrir y hacer redescubrir la dignidad inviolable de cada persona humana constituye una tarea esencial; es más, en cierto sentido es la tarea central y unificante del servicio que la Iglesia, y en ella los fieles laicos, están llamados a prestar a la familia humana. Por lo tanto, esto también significa que toda violencia de la dignidad personal del ser humano grita venganza delante de Dios, y se configura como ofensa al Creador del hombre (Ch L 37)

En otras palabras, la experiencia del amor se torna en compromiso por amor; la fe busca la expresión ética. Esto es afirmado con toda claridad en la Carta de Santiago: ¿De qué sirve, hermanos míos, que alguien diga: "Tengo fe", si no tiene obras? ¿Acaso podrá salvarle la fe? Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y alguno de ustedes les dice: "Vayáanse en paz, calientéense y hártense", pero no les dan lo necesario para el cuerpo, ¿De qué sirve? Así también la fe, si no tiene obras, está realmente muerta" (St 2,14-17; ver 1 Jn 4,19-21).

La experiencia del amor se hace solicitud y búsqueda por la configuración de una sociedad justa donde todos están incluidos para participar en su organización y gozar de su bienestar.

Lo social forma parte esencial del ser humano y, entonces, con toda razón los obispos latinoamericanos han declarado que "nuestra conducta social es parte integrante de nuestro seguimiento de Cristo" (P 476).

2. LA IGLESIA COMO EL BUEN SAMARITANO

Pero, ¿qué significa amar? Al respecto, la parábola del Buen Samaritano (ver Lc 10,25-37; Mt 22, 34-40; Mc 12, 28-31) es muy iluminadora.

La parábola está situada dentro de un interrogante fundamental que nos acompaña durante toda nuestra vida: la pregunta por la vida eterna. ¿Qué debo hacer para conseguir la vida eterna? Y la respuesta de Jesús a esta pregunta tan vital es simple y desconcertante porque no contiene ningún código detallado sino la afirmación de que es preciso amar a Dios y amar al prójimo.

El precepto de amor ya se encuentra en el Antiguo Testamento, concretamente en el Deuteronomio 6,5 (amor a Dios) y en Levítico 19,18 (amor al prójimo). Sin embargo, la Torah comprendía 248 mandamientos y 365 prohibiciones. Por tanto, la *originalidad* de Jesús está en la *unificación de ambos preceptos* subrayando la unidad indisoluble entre el amor a Dios y el amor al prójimo, junto con la reducción de toda la ley a este único precepto fundamental. "De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los profetas" (Mt 22,40).

Volviendo a la parábola, el escriba o el jurista le pregunta a Jesús ¿quién es mi prójimo? ya que es preciso no equivocarse en este punto donde uno se juega su vida eterna.

De nuevo, la respuesta de Jesús es sorprendente porque no da una definición teórica del concepto de prójimo, ni exige tampoco -al estilo de los griegos- un amor universal a la humanidad, sino muestra mediante la parábola el procedimiento concreto del auténtico amor al prójimo. Es decir, Jesús no se detiene a indagar *quién* es, o a preguntar *cuál* es su nacionalidad o confesión, sino procede a mostrar que todo aquel que *necesita* de nuestra ayuda es nuestro prójimo y nosotros lo somos de él.

A partir de la parábola se pueden sacar las siguientes conclusiones éticas sobre el amor cristiano.

La ruptura en el concepto vigente de "prójimo"

La pregunta inicial del experto de la Ley presumía una *delimitación excluyente* en la categoría de prójimo (¿hasta quiénes llega mi obligación de amar? o ¿quiénes están incluidos en el concepto de prójimo?). Jesús rehúsa responder a esta pregunta y destaca que el prójimo es aquél que sale a nuestro encuentro en el momento particular y concreto de la vida diaria. El concepto cristiano de prójimo es el resultado de la historia y no su punto de partida. En otras palabras, Jesús no define el concepto de prójimo sino *describe la acción* mediante la cual se hace del otro un prójimo. En nuestro lenguaje corriente, la palabra "prójimo" tiene el sentido general de "vecino" o "fulano", un significado abstracto, pasivo y neutro. Pero en la parábola el concepto de prójimo se relaciona con una acción dinámica, comprometedora e histórica. *El prójimo no es simplemente un otro sino aquel a quien yo hago que sea un otro relevante y significativo; hacer del otro, mediante una acción concreta, mi prójimo.*

El criterio de la compasión

La descripción de la acción de proximidad *no se define por la presencia* (el sacerdote y el levita estuvieron presentes) sino *por la capacidad de compadecerse frente a la necesidad del otro*. Sólo aquel que tuvo compasión (padecer con) es señalado por Jesús como aquel que se comportó como prójimo. El doctor de la Ley preguntaba: ¿quién es mi prójimo?, y Jesús contesta con otra pregunta: ¿a quién trataste como prójimo? Es decir, el criterio fundamental de proximidad se define a partir de la necesidad del otro. Por lo tanto, el prójimo no se define por la mera presencia sino por la acción de acudir al otro que es un necesitado.

La práctica del amor

La capacidad de compadecerse frente a las necesidades del otro hace que el amor no se manifieste sólo a través de sentimientos y palabras sino también y muy especialmente en *hechos concretos*. El Samaritano se preocupó por el herido: se acercó, le vendó las heridas, ungiéndolas con aceite y vino, lo montó en su propia cabalgadura, lo llevó al albergue y se ocupó de cuidarlo. Y la respuesta de Jesús es: "haz tú lo mismo" y "haz esto y vivirás". A Jesús no le interesó la elaboración teórico-legalista sobre la delimitación del concepto de prójimo, sino urge a la práctica concreta del amor frente a la necesidad del otro.

El amor sin límites

La auténtica compasión conduce a la radicalidad en la práctica del amor. Esta radicalidad se muestra en la *ayuda desinteresada* del Samaritano frente al desvalido porque más allá de divisiones nacionales y cúllicas, el otro es un herido. La vida de Jesús es el ejemplo de este amor sin límites y mediante su propia vida la propone como modelo de servicio a los demás.

El necesitado como referente primario

El doctor de la Ley pregunta por el objeto del amor (el saber teórico de ¿a quién debo amar?) mientras que Jesús responde en términos del *sujeto del amor* (la realización práctica de como se debe amar). La respuesta de Jesús coloca al sujeto en la posición de aquel que padece la necesidad y desde su situación de abandono plantea la pregunta: ¿qué puedo hacer? Es justamente la capacidad de compasión que hace sensible frente a la necesidad del otro y conduce a una práctica de amor. El necesitado llega a ser la medida concreta de un amor sin límites, expresión y verificación del amor hacia Dios.

Jesús hace del amor al otro una pregunta altruista (plantear el interrogante a partir de la necesidad del otro) y no una observación egocéntrica (cómo puedo yo ayudar al otro desde mi situación cómoda de no necesitado).

La compasión por el necesitado es la expresión máxima de un amor

desinteresado, de un amor gratuito y sin condiciones, y, por ello mismo, es el mejor reflejo del amor hacia Dios quien ha derrochado gratuitamente su amor hacia nosotros.

La parábola del *Juicio Final* (ver Mt 25,31-46) subraya de una manera dramática este punto. Cuatro veces se repiten las seis obras de caridad para con el necesitado: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, acoger al forastero, vestir al desnudo, visitar al encarcelado y al enfermo. El juicio es favorable con aquellos quienes han obrado el bien para con el necesitado; pero es terrible para aquellos otros quienes han ignorado la necesidad del sufriente.

La Iglesia, como comunidad de los seguidores de Jesús, tiene el desafío de seguir siendo el Buen Samaritano de la sociedad, llena de compasión frente a las necesidades humanas y solícita a promover acciones para remediar dichas necesidades.

3. LA PASTORAL SOCIAL DE LA IGLESIA

La acción social es una de las características esenciales a lo largo de los siglos. De hecho, el origen de algunas instituciones modernas de servicio social tiene sus raíces en la pastoral social de la Iglesia (como, por ejemplo, la institución hospitalaria y la atención carcelaria).

El desafío de la pastoral social de la iglesia consiste en *re-escribir constantemente* la lista que encontramos en la parábola del Juicio Final *a partir de las necesidades concretas* que van surgiendo o que siguen pendientes de generación en generación.

La acción social de los cristianos está marcada por dos talentos complementarios: el ver los problemas sociales desde Dios y el actuar en el campo social con los criterios de Dios. *Contemplación y profecía* o, en términos ignacianos, contemplativo en la acción. El amar al otro desde Dios es el fruto de la contemplación y el amar a Dios en el otro es expresión de la acción.

Muchos se preguntan sobre la acción social de la Iglesia como una *pastoral de suplencia*. Al respecto es preciso aclarar el significado de la palabra "suplencia". La suplencia puede entenderse de dos maneras: a) hacer algo que no es propio de uno, y/o, b) hacer algo por un tiempo limitado.

Esta distinción es importante porque si por suplencia se entiende una actuación delimitada y condicionada por un contexto determinado, entonces es del todo evidente que la acción social de la Iglesia es una suplencia, es decir, una acción temporal que surge a partir de unas necesidades concretas. Así, en la medida en que surgen otras instancias sociales para satisfacer tales necesidades o en la medida en que desaparece la necesidad, entonces la pastoral social de la Iglesia buscará otros cauces de expresión.

Sin embargo, si por suplencia se entiende una intromisión en un terreno que no le es propio, entonces aceptar el rol de suplencia de la Iglesia en este sentido equivale a decir que la Iglesia tiene que retirarse de un campo porque le es ajeno. Este segundo sentido *prefija* la acción social de la Iglesia según criterios anteriores a la realidad concreta, distinguiendo entre campos que caerían bajo el ámbito eclesial y otros que no sean de su responsabilidad.

Ahora bien, pareciera más correcto definir la pastoral social de la Iglesia a *partir de las necesidades sociales que van surgiendo* y la única pregunta que cabe al respecto más bien se limitaría al interrogante sobre la modalidad cristiana para responder al desafío. Por tanto,

- El criterio de *la necesidad real* define el campo de la pastoral social.
- El criterio del Evangelio define *el estilo* para hacer frente a tales necesidades.
- El criterio de la vocación específica define *la actuación concreta* del cristiano laico, consagrado u ordenado.

Unidad en la misión pero diversidad de vocación constituyen una *diversidad complementaria* (ver Ch L 20) en la *común dignidad* (ver LG 32) de configurar el Pueblo de Dios al servicio de la humanidad.

CONCLUSION

La pastoral social de la Iglesia constituye un *signo* de gran importancia porque resalta al necesitado como una presencia privilegiada de Dios, estimula a la sociedad a preocuparse por sus miembros más desvalidos como criterio de auténtico desarrollo y progreso, y, finalmente, hace creíble la palabra de la Iglesia sobre el amor cristiano.

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN LA FORMACION DE LOS SACERDOTES

Ricardo Antoncich, S.J.*

La Congregación para la Educación Católica dirigió, el 30 de diciembre de 1988, a los obispos de todo el mundo, el documento *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*. El objetivo del presente trabajo es situar este importante documento entre la exhortación post-sinodal *Christifideles laici*, y las conclusiones del Sínodo dedicado al sacerdocio. De alguna manera, estas "Orientaciones" constituyen una concreción del servicio a los laicos en su índole secular, y al mismo tiempo una expresión de la necesaria renovación en la formación sacerdotal para cumplir esta tarea. A modo de introducción explicamos el sentido de la doctrina social en esta transición entre los dos Sínodos, el de los laicos y el de los sacerdotes. En la segunda parte analizaremos los aportes fundamentales de las "Orientaciones".

1. SENTIDO DE LA DOCTRINA SOCIAL

El hecho de que una Congregación de la Curia Romana insista en la formación de los sacerdotes en la doctrina social de la Iglesia es un hecho sintomático de la seriedad con que la Iglesia quiere asumir su presencia en la secularidad del mundo, y vivir, de este modo, el encuentro de los múltiples carismas eclesiales en la unidad de una misma misión evangelizadora. Por eso destacamos tres ideas introductorias que nos permiten entender la importancia de este documento, antes de proceder a destacar sus aportes más significativos.

Una fe presente en la secularidad del mundo

El magisterio de Juan Pablo II pone un énfasis especial en dinamizar el compromiso de los laicos en el mundo, particularmente en los temas sociales.

* Experto en Doctrina Social de la Iglesia. Profesor invitado en varias universidades latinoamericanas. Peruano.

Podemos recordar las contribuciones fundamentales de la exhortación Post-Sinodal *Christifideles laici*. En este documento, el Papa ha insistido en el carácter "secular" de la vocación laical, pero advirtiendo que esta secularidad afecta a toda la Iglesia aunque en forma diversa.

La índole "secular" del laico significa que el mundo es el lugar donde se realiza su llamada o vocación; no es un lugar "externo" a la llamada misma, sino pertenece a ella: por eso, el proceso de santificación del laico es el proceso de santificación de lo secular; el mundo es ámbito y ambiente de la santidad laical. En otros términos, las tareas seculares tienen capacidad de santificar, cuando son vividas según el espíritu del Evangelio. Por tanto, el laico es cristiano-secular; es decir, en el mundo secular, testigo de Jesús, y en el mundo cristiano testigo de la secularidad. Al laico le corresponden no sólo las tareas *ad extra* sino también *ad intra* de la Iglesia. Al mundo debe recordarle la trascendencia, a la Iglesia la inmanencia de lo histórico; al mundo, los valores de la fe; a la Iglesia, los valores y conquistas de la historia humana. Si la secularidad afecta a toda la Iglesia, el laico es quien, como tarea propia, contribuye a profundizar esa dimensión que afecta a todos. Corresponde al laico presentar constantemente a la Iglesia, a la jerarquía, a los sacerdotes, a las religiosas y religiosos, los angustiantes problemas de la humanidad que interpelan y desafían; despertando la conciencia ante la gravedad de las situaciones sociales y políticas.

El laico fué convidado por el Papa, en ese documento, a estar atento a los grandes problemas del secularismo, olvido de la dignidad humana, conflictividad, pero estos problemas no son sólo externos a la Iglesia, sino que también se dan dentro de ella. Porque ella puede vivir, a su estilo, el secularismo en sus normas, actividades, acciones, al acentuar más el valor de la eficiencia secular que la gracia del Espíritu; también en la Iglesia se pueden aplastar los derechos humanos por interpretaciones legalistas; o pueden desarrollarse la conflictividad por las segregaciones, discriminaciones, sospechas. Todo ello desdice del progreso que la humanidad va percibiendo sobre los derechos humanos. El talante secular del laico le hace ser profeta en la Iglesia, a partir de los mejores logros del progreso temporal, así como su carácter de bautizado lo hace ser testigo de la vocación trascendente de la humanidad.

La índole secular del laico, es decir, el doble carácter de ser cristiano en lo secular y secular en lo cristiano, supone una adecuada formación en la fe, para que el laico viva su incorporación al misterio de Jesús y participe, según su carisma específico, en el ser sacerdotal, regal y profético de Jesucristo. El ministerio sacerdotal en la Iglesia, se ordena a esta incorporación de todo el pueblo de Dios, laical, a Jesucristo, rey, profeta y sacerdote. Pero el ministerio sacerdotal no sólo incorpora al laico en el sacerdocio de Cristo, sino que debe prepararlo para su presencia cristiana en el mundo secular. Es importante acentuar este "ministerio sacerdotal" de servir al laico para que en su vida secular sea testigo de la fe cristiana. Si la raíz del actuar del laico está en último término en esa savia de vida divina que nace de las raíces del ser y del

comunicarse de Dios mismo, entonces el ministerio sacerdotal tiene su pleno sentido para que el laico viva su vocación.

Como es evidente, este ministerio exige, de alguna manera, que quienes tienen que formar la fe de estos laicos estén preparados para ello. La Doctrina Social cumple precisamente esa función, pero no ha tenido -y en algunas partes, todavía no sigue teniendo- la importancia debida en la formación de los sacerdotes. Esta es la razón de este importante documento de la Congregación para la Educación Católica, que queremos estudiar.

La Doctrina Social surge del contraste entre una doble experiencia: la de las injusticias existentes en el mundo, y la de la fe, también presente en este mundo. La experiencia fundante de la doctrina social es precisamente el escándalo y contradicción que supone la coexistencia de estas dos evidencias. Los Obispos latinoamericanos, en Puebla (cfr. n. 28) al hacer esa afirmación, quieren indicar que la realidad de la injusticia es contraria a la fe, por negar la fraternidad a la que todos los seres humanos estamos llamados al aceptar el evangelio de Jesucristo y la revelación de la paternidad de Dios.

Por su naturaleza, pues, la doctrina social no puede prescindir ni del carácter "secular" del análisis de las situaciones de injusticia ni de las estrategias y compromisos para cambiarlas, ni del carácter "religioso" de su mensaje fundamentado en el Evangelio. Si la Iglesia en su diversidad de carismas, como pueblo de Dios presente en la historia quiere ofrecer su colaboración en la transformación de las injusticias, esta "secularidad" de su compromiso corresponde en forma más neta al mismo pueblo de Dios, a los laicos. Pero por otro lado, dado que esta transformación está guiada por la fe, por la doctrina, esta acción de los laicos debe estar iluminada por la misión pastoral de los obispos y de sus colaboradores en su ministerio.

La doctrina social, punto de encuentro de carismas eclesiales

La doctrina social es pues el punto de encuentro de muchos carismas eclesiales: el de formar en la fe y el de actuar en el mundo; el carisma del laico y del pastor; es el punto de encuentro de la secularidad del mundo con las fuerzas humanizantes del mensaje evangélico. Por eso, como hemos indicado no es mera casualidad que este aparezca en medio del proceso de dos sínodos, donde la Iglesia ha reflexionado sobre los carismas de los laicos y de los sacerdotes. La doctrina social recuerda al laico que su acción no se basa únicamente en su información científica, o en su preparación social, económica y política: hay aspectos de valores evangélicos que orientarán su acción. Pero también la doctrina social recuerda al sacerdote y al obispo, que la mera exhortación abstracta y universal de valores, puede quedarse en un nivel poco operativo si no guía la acción concreta en forma más específica. La doctrina social recuerda a todos, finalmente que es conforme a la fe transformar este mundo (sin reducirse a esperar el mundo futuro) pero que esta transformación está vinculada a la

presencia salvífica de Cristo, que sin limitar ni cortar la creatividad de la libertad humana, la orienta y purifica, la vigoriza con su gracia.

Doctrina social al servicio de la evangelización

Si el proceso temporal entre dos sínodos eclesiales, pone de relieve la importancia de este documento, también otros dos acontecimientos eclesiales lo subrayan: el primer centenario de la *Rerum Novarum* en 1991 y el quinto centenario de la Evangelización, en 1992. Por eso debemos destacar el servicio que la doctrina social presta a la evangelización. La doctrina social, dice el documento,

está llamada, cada vez con mayor urgencia, a aportar su propio servicio específico a la evangelización, al diálogo con el mundo, a la interpretación cristiana de la realidad, y a las orientaciones de la acción pastoral, para iluminar las diversas iniciativas en el plano temporal con principios rectos (Orientaciones...2a).

Este breve párrafo, condensa lo que hemos dicho en los párrafos anteriores: la doctrina está relacionada con el mundo, con su secularidad, dialogando con él, pero también con la misión evangelizadora de la Iglesia, suscitando en ella la comprensión de la riqueza de su mensaje que tiene proyecciones sociales. El punto de confluencia de ambos aportes, de secularidad y de evangelización, es precisamente la interpretación cristiana de la realidad, es decir, la manera cristiana de ver la historia, como realidad única y común para todos los seres humanos. Desde la interpretación, los seguidores de Cristo podrán ofrecer su propia contribución, secular en cuanto que cambia el mundo, pero también evangelizadora, en cuanto que su acción secular encarna un espíritu de evangelio. El magisterio se pronuncia en temas que son de interés para toda la humanidad; por eso es propuesto a todo el pueblo de Dios, pues "todos los fieles están llamados a conocer, enseñar y aplicar" esta doctrina (2,c).

2. PRINCIPALES APORTES DEL DOCUMENTO

La importancia de este documento consiste en su clara explicación de la naturaleza, historia, principios, criterios de juicio y normas de acción que brotan de esta doctrina.

Naturaleza e historia de la doctrina social

La doctrina social, prescindiendo de la polémica sobre su nombre (doctrina / enseñanza) brevemente aludida (cfr. 1,c-d), puede ser entendida a la vez como la enseñanza formal de los Papas, del Concilio o del magisterio episcopal, o también como la sistematización de estas enseñanzas en un *corpus* doctrinal. Como acto de magisterio, la doctrina es la enseñanza formal; como *ciencia*, la doctrina social es la sistematización de estas enseñanzas. El documento ofrece

un carácter intermedio, pues trata de sistematizar todo el conjunto de las enseñanzas, pero al mismo tiempo se presenta con la autoridad formal de un dicasterio de la Santa Sede. (cfr. 3a)

La doctrina social, en los dos aspectos considerados de magisterio y sistematización científica, tiene una intrínseca relación con las realidades sociales analizadas por otras disciplinas. Pero esta relación no desdibuja su esencial autonomía e identidad teológica. Sin embargo, la doctrina no se queda en meros enunciados sino que convida a la acción y de allí la importancia del discernimiento.

Relación de la doctrina social con las ciencias sociales

Varias veces en el documento surgirá la necesidad de definir la posición de la doctrina ante las ciencias sociales. En una primera aproximación se dice que "esta doctrina se forma recurriendo a la teología y a la filosofía que le dan un fundamento y las ciencias humanas y sociales que la completan" (3c).

El diálogo interdisciplinar se da en el nivel de la razón, tanto de las ciencias humanas, como de la filosofía y de la teología. Este diálogo es un *reflejo* de la compleja realidad a la cual todas estas formas de racionalidad hacen referencia. Se trata de la vida misma, de las injusticias existentes y de la fe de los cristianos que viven en estas situaciones. Esta es la gran materia prima, en realidad indisoluble, donde fe e injusticia se mezclan, se oponen, se rechazan, provocan sufrimiento. Las distintas formas de racionalidad (teología, filosofía, ciencias) tienen que partir del mismo dato fundamental para captar la contradicción entre la injusticia y la fe y para transformar la injusticia desde las convicciones de la fe. En cuanto la doctrina social es *de la Iglesia* es evidente que la teología es su fundamento; en cuanto que es doctrina social, está vinculada a la racionalidad humana en sus dos formas de expresión, filosófica y científica.

La vigilancia crítica sobre los propios instrumentos de la doctrina es una exigencia para el acceso a la verdad. Lo mismo que las distinciones entre la vida de fe y sus expresiones o tematizaciones teológicas. Son conocidas las advertencias de *Libertatis Nuntius* sobre el peligro de ideologización en los análisis sociológicos. Respecto al saber filosófico, por más que una determinada filosofía haya ayudado a elaborar la tradición teológica, este hecho no pertenece ni al dato revelado, ni a la necesidad intrínseca del teologizar, aunque esto no quiere decir que seamos indiferentes ante la larga y experimentada tradición. Si la doctrina social quiere ser coherente con sus afirmaciones de permanencia y de cambio en el decurso de la historia, estos cambios pueden afectar también a los propios instrumentos con que ella es pensada, sin que lo sustancial de la percepción de la fe y sus exigencias sociales sea negado o suprimido. La permanencia de la doctrina descansa en la fe misma del pueblo de Dios, iluminada y conducida por el magisterio y no en una determinada interpretación de esta fe; del mismo modo que la doctrina social no puede confundirse con las

interpretaciones que se puedan hacer de ella.

Autonomía y carácter teológico de la doctrina social

El documento trata de reivindicar el carácter de autonomía para la doctrina social; no es un mero capítulo del tratado de justicia dentro de la teología moral. La autonomía le viene de un conjunto de elementos: fuentes, fundamento y objeto, sujetos, contenido, finalidad y método. Pero todos estos elementos que podrían también encontrarse en la teología moral, se combinan con un hecho de particular importancia. La Iglesia como tal, toma posición ante situaciones e ideas de la sociedad; la doctrina tiene un carácter público, que compromete la propia institución eclesial; la caracteriza como comunidad, oficialmente distante o próxima a determinados caminos históricos, aunque quiera ser universal su mensaje y quiera evitar las complicidades ideológicas. En otras palabras, la doctrina social entra en el campo de lo profético, del anuncio y de la denuncia, y por ello está vinculada en forma eminente con la misión evangelizadora. Por eso, la doctrina social, considerada como compromiso profético de la comunidad, está al servicio de la sacramentalidad eclesial, de su visibilidad histórica como signo de salvación y del Reino.

Las "Orientaciones" establecen que la doctrina social tiene una naturaleza claramente teológica porque trata de vincular el evangelio con la vida real (5a), y porque tiene la misión pastoral de "estimular la promoción integral del hombre mediante la praxis de la liberación cristiana, en su perspectiva terrena y trascendente" (5b). La praxis de liberación cristiana aquí mencionada es una praxis transformadora, porque la transformación y humanización de la historia humana es el camino de su integral promoción, y porque la liberación histórica y terrena está unida a la plenitud trascendente.

Para poder orientar una praxis de liberación, tal teología tiene que estar en contacto con la realidad. No es mera conexión de las verdades reveladas entre sí, o explicación de doctrinas ya formuladas por el magisterio, sino que está unida al *discernimiento cristiano*. El documento afirma con mucha profundidad: "el discernimiento cristiano no sólo ayuda a esclarecer las situaciones locales, regionales o mundiales, sino también, y principalmente a descubrir el plan salvífico de Dios, realizado en Cristo Jesús para sus hijos en las diversas épocas de la historia" (8b).

Esta afirmación la considero central, porque explica la verdadera naturaleza teológica de la doctrina social. Podría ser iluminada por el capítulo V de la *Sollicitudo Rei Socialis*, donde el Papa habla de la lectura teológica de los problemas contemporáneos. Por medio de esta lectura, la historia en sí misma, aparece como espacio de manifestación de las realidades salvíficas o de la negación de ellas, es decir, de la gracia y del pecado. Coherente con esta intuición, el Papa detecta *debajo* del hecho aparentemente sólo económico o político del imperialismo, la existencia del pecado; y *debajo* del hecho -igualmente en

apariciencia sólo político-, de solidaridad en la lucha de los pobres, el valor cristiano de la solidaridad, y la gracia presente en ella; más aún, el reflejo del misterio de la comunión trinitaria.

El discernimiento y sus condiciones

Para poder llegar a esta vinculación de afirmaciones teológicas con la realidad es necesario el acto de discernimiento. La clásica virtud de la *prudencia* está muy ligada con el acto de discernimiento, porque en el discernir intervienen muy diversos factores. El documento afirma:

Si bien no corresponde a la Iglesia analizar científicamente la realidad social, el discernimiento cristiano como búsqueda y valoración de la verdad, conduce a investigar las causas reales del mal social, especialmente de la injusticia y a asumir los resultados verdaderos, no idealizados, de las ciencias humanas. En fin es llegar, a la luz de los principios permanentes, a un juicio objetivo sobre la realidad social y concretar, según las posibilidades y oportunidades ofrecidas por las circunstancias, las opciones más adecuadas que eliminan las injusticias y favorezcan las transformaciones políticas, económicas y culturales necesarias en cada caso particular (8a).

El discernimiento no es un mero acto de la inteligencia, sino un conjunto complejo de actitudes, sobre todo interiores, de apertura y disponibilidad para la gracia de Dios. Supone una gran pobreza interior, un deseo de ser guiados incondicionalmente por la verdad, una renuncia a todas las posiciones interesadas que pueden condicionar la percepción de la verdad. Esto se aplica explícitamente a la ideologización de las ciencias, pero tiene que aplicarse en forma semejante a la ideologización del conocer individual, difícilmente imparcial en todo momento; el discernimiento implica la renuncia a usar la verdad como instrumento de poder, la justicia y la fraternidad como instrumentos de interés personal; implica un decidido reconocimiento de lo absoluto de estos valores, de su incondicionalidad; y una coherente afirmación de ir hasta el fin de la búsqueda de la verdad y voluntad de Dios. Sólo así este discernimiento nos hace capaces de captar "el plan salvífico de Dios realizado en Cristo Jesús para sus hijos en las diversas épocas de la historia", en otros términos, sólo así, los humildes y sencillos captan la verdad que está oculta a los sabios y prudentes de este mundo.

La doctrina social requiere del discernimiento, y éste, a su vez requiere de la espiritualidad como condición de la búsqueda y del compromiso para transformar el mundo. Por eso la doctrina social se proyecta también hacia la espiritualidad, como aparece en *Laborem Exercens*. Esta gran novedad del magisterio social, en *Laborem Exercens*, no hace sino revelar el carácter integral del magisterio social, en el sentido que no separa lo individual de lo social, lo histórico de lo trascendente, lo espiritual de lo material.

La necesidad *ascética* de libertad interior exigida para el discernimiento plantea el problema de los intereses personales y colectivos que están siempre presentes en el acto de conocer. La absoluta neutralidad de nuestro conocimiento, exigencia de toda ciencia, puede afirmarse plenamente en el campo de las ciencias naturales o matemáticas; en el campo de las ciencias humanas difícilmente existe neutralidad porque el objeto de la ciencia es el ser humano, que es a la vez el sujeto de esta ciencia. Al conocer la persona y la sociedad, el ser humano no está como una *tabula rasa* en materia de valores. El documento establece lo siguiente:

En el ver y en el juzgar de la realidad, la Iglesia no es ni puede ser neutral, porque no puede dejar de conformarse con la escala de valores enunciados en el evangelio. Si por una hipótesis, ella se acomodara a otra escala de valores, su enseñanza no sería la que efectivamente es, sino que se reduciría a una filosofía o a una ideología de partido (7c).

Las ideologías, no sólo de partidos (concreción bien limitada de la actividad política) sino incluso de los sistemas (muchos partidos pueden coincidir en elementos fundamentales de una ideología de sistemas sociales) reflejan modos de ver la vida, y de intentar organizar la convivencia social con determinados intereses y presupuestos antropológicos y filosóficos. Lo interesante de la afirmación dicha antes es que, por una parte, no existe neutralidad en el juzgar la realidad, porque el esquema de valores funciona siempre. Pero, por otra parte, hay que decir que los criterios valorativos del cristiano no están en el mismo nivel de una filosofía o ideología de partido; de modo que puede darse casos de armonía entre valores cristianos e ideologías partidarias o fundamentos filosóficos, como también casos de desarmonía, y puede surgir la dificultad de separar limpiamente los límites entre fe, filosofía, e ideología. Los valores de la fe no vienen ni de una racionalidad filosófica, ni de una valoración ideológica de sistema o partido, sino de la vida concreta de Jesucristo, Hijo de Dios, con su doctrina y sus acciones redentoras. Estos valores no sustituyen la necesidad de la filosofía o de las ideologías partidarias; en ese sentido no se sitúan en el mismo nivel de ellas, sino en otro diferente, como instancia purificadora, indicadora de los valores absolutos que pueden tematizarse en la filosofía o en las ideologías partidarias.

La doctrina social en su evolución histórica

Todas estas reflexiones alrededor de la naturaleza de la doctrina social, tienen como telón de fondo un largo proceso histórico de evolución. En términos muy reducidos, si entendemos la doctrina social sólo como la presencia del magisterio en los problemas de la industrialización moderna, esta doctrina se remontaría hasta la *Rerum Novarum*, como su momento fundacional. Pero si, a través de estas posiciones ante la sociedad moderna, recogemos toda la tradición social de la Iglesia, las raíces de esta doctrina se proyectan hacia el pasado, en el Antiguo y Nuevo Testamento.

La doctrina social hunde sus raíces en la historia de la salvación y encuentra su origen en la misma misión salvífica y liberadora de Jesucristo y de la Iglesia. Ella se vincula con la experiencia de fe en la salvación y en la liberación total del pueblo de Dios, descrita primeramente en el Génesis, después en el Exodo, en los Profetas y en los salmos, y después en la vida de Jesús y en las cartas apostólicas (15).

No podemos esperar en esta fundamentación bíblica una posición determinada ante la lucha sindical, o la complejidad del salario justo; pero si hay lo que la fe nos dice ante la lucha de los pobres y ante la dignidad de su trabajo, cuando es explotado por la injusticia de quien lo remunera. El valor del Evangelio no se agota en una doctrina sino en el ejemplo vivo de Jesús, que el documento sintetiza bellamente:

En todo momento, El ha revelado una solidaridad real con los más pobres y desdichados; ha luchado contra la injusticia, la hipocresía, los abusos de poder, el afán de lucro de los ricos, indiferentes a los sufrimientos de los pobres, haciendo una enérgica llamada al rendimiento de cuentas final cuando volverá con gloria para juzgar a los vivos y a los muertos (16a).

Para el documento, en el evangelio se encuentra una determinada manera de ver a la persona humana en la sociabilidad de sus relaciones que es el fundamento de la doctrina.

De la fundamental igualdad de dignidad entre todos los hombres y de su intrínseca natural sociabilidad nace necesariamente la exigencia de que las relaciones en la vida social se establezcan según criterios de una eficiente y humana solidaridad, esto es, según criterios de justicia, vivificada e integrada por el amor (16b).

La Iglesia es heredera de esta presencia viva de Cristo; prolonga su acción evangelizadora a través de palabras y signos de compromiso por la justicia y la caridad. Esta prolongación se realiza, en parte, a través de las enseñanzas del magisterio social.

En apretada síntesis el documento trata de presentar los aportes más significativos del magisterio desde León XIII hasta nuestros días. Como es natural, en la síntesis se acentúan aspectos, o se enuncian doctrinas sin tener cabida las necesarias precisiones. Se dice, por ejemplo, que en la *Rerum Novarum*, León XIII excluye "expresamente el socialismo como solución de la 'cuestión obrera'", pero no se apunta el argumento de esta exclusión que es el derecho de los trabajadores a la propiedad privada de los medios de producción mediante el salario justo -realidad no verificada en muchas formas de capitalismo-. Con todo, las "Orientaciones" ofrece síntesis valiosas de lo más importante de las encíclicas, e incluso de otros documentos como *La solennité* de Pio XII. Merece la pena destacar la importancia de Juan XXIII porque marca una transición hacia un nuevo estilo de magisterio.

Con relación a los problemas específicos del subdesarrollo y del Tercer Mundo hay que añadir la trayectoria iniciada desde *Mater et Magistra*, seguida por el Concilio, y continuada por *Populorum Progressio* hasta *Sollicitudo Rei Socialis*. Esta línea de continuidad muestra la gran desigualdad creada en el mundo moderno por el crecimiento desigual de los pueblos, y por las relaciones de dependencia generadas al interior de los mecanismos económicos internacionales. El hecho de que se constate la dependencia económica que persiste después de la liberación política, no es un fenómeno marginal de una teología determinada, sino posición oficial de la Iglesia en sus documentos y, en el ámbito latinoamericano, en Medellín y Puebla.

En el magisterio de Juan Pablo II debe ser destacado también, además de lo dicho en "Orientaciones...", el hecho de reconocer la conflictividad moderna entre capital y trabajo y esbozar una explicación que, sin ignorar los fenómenos sociológicos, pone de relieve la naturaleza ética del conflicto entre el trabajo como valor del ser más, en solidaridad, y el capital, como el anti-valor del tener más, egoísta. De igual manera, en *Sollicitudo Rei Socialis*, Juan Pablo II elabora su "lectura teológica de los problemas contemporáneos" (Cap. V) una verdadera y auténtica teología de la liberación, que confirma precisamente la búsqueda de una identificación del pecado en sus manifestaciones económico-políticas (el imperialismo), y de la gracia, en sus expresiones sociales (solidaridad). Estos dos polos de denuncia del pecado de la opresión y del anuncio de la gracia presente en la solidaridad con los pobres, han sido, a mi entender, los aspectos teológicos más significativos de la teología de la liberación latinoamericana.

Principios de reflexión, criterios de juicio, normas de acción

Con estas tres categorías, el documento "Orientaciones..." establece la vertiente de aplicación práctica de la doctrina social. En el n. 49b se afirma el diferente nivel de las formulaciones del magisterio. "Es obvio que la formulación de juicios morales sobre situaciones, estructuras y sistemas sociales no reviste el mismo grado de autoridad que el que es propio del Magisterio de la Iglesia cuando se pronuncia sobre los principios fundamentales".

Principios de reflexión

Debemos considerar, por tanto, los *principios de reflexión*, como nivel de afirmaciones fundamentales que reciben su sentido a partir de la revelación: son tesoro propio de la Iglesia, aunque en muchos aspectos sean también patrimonio común de la humanidad.

Si queremos percibir la unidad radical de donde derivan los principios y valores permanentes, podríamos decir que es la convicción religiosa de que el ser humano ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza. En cada persona humana existe una vocación íntima de ser *interlocutor* de Dios, de poder escucharle y hablarle. Por eso, "Orientaciones..." considera esta convicción

como "la fuente de los otros principios que forman parte del cuerpo social". Pero la revelación nos dice además que la persona humana que es imagen, es creada en la complementariedad del hombre y de la mujer, indicando de esta manera, que cada individuo, aunque en si mismo es *interlocutor* pleno de Dios desde su conciencia, no puede hacerlo sino en la convivencia con otros de los cuales depende y a los cuales ayuda. Por eso, el eje de los principios y valores permanentes es la tensión entre persona-comunidad; entre la totalidad y autonomía de una conciencia, y las relaciones con otros que son la condición para que esa autonomía e identidad pueda afirmarse. Del eje persona-comunidad nace todo el conjunto de principios, como la defensa de los derechos humanos, la convicción del valor de la solidaridad y -en ciertas sociedades más complejas- la defensa de la subsidiaridad, para que las comunidades menores no sean absorbidas por los mecanismos más anónimos e instancias superiores. Del eje persona-comunidad se deriva también la exigencia de la *participación* como derecho de individuos y de grupos. El formar parte de un conjunto humano no es un hecho *cosificante* sino una invitación a una *acción participativa*, que es precisamente el sentido de la palabra "participa-acción", como acción responsable y libre. El ser persona *en* comunidad implica el surgimiento de ciertas mediaciones estructurales de la convivencia (41). Pero estas realidades sociológicas tienen una subordinación humanística al "bien común" que es definido, siguiendo a Juan XXIII en *Mater et Magistra*, como "el conjunto de condiciones sociales que consiente y favorece en los seres humanos el desarrollo íntegro de su persona". De los conceptos de desarrollo, formulados por Pablo VI en *Populorum Progressio*, y por Juan Pablo II en *Sollicitudo Rei Socialis*, queda claro que el desarrollo o es de todos y de todas las dimensiones humanas, o no es desarrollo. Por eso debe ser subrayado que el bien común es "superior al interés privado", pero también que "es inseparable del bien de la persona humana". No hay contradicción en esta afirmación si entendemos que no siempre los intereses privados constituyen bienes de la persona humana integralmente entendida. La superioridad del bien común sobre el interés privado, es un principio fundamental que deriva precisamente de la visión cristiana de la unidad persona-comunidad.

El documento "Orientaciones..." no olvida el tema de la propiedad, pero lo pone en su debido lugar. En ciertos manuales de doctrina social, la expresión privilegiada de la dignidad de la persona humana y de sus derechos era la propiedad privada, frecuentemente mal entendida, sin referencia alguna a la función social y al destino universal de todos los bienes. "Orientaciones..." sigue cuidadosamente los asuntos marcados por Pio XII y sobre todo por *Gaudium et Spes*, *Populorum Progressio*, y *Sollicitudo Rei Socialis*, que al mismo tiempo que afirman el derecho de la propiedad, lo ponen en el contexto amplio del destino de la creación para beneficio de toda la humanidad, y de la observancia de la función social de la propiedad privada.

Criterios de juicio

Los principios constituyen como perspectivas, horizontes, o convicciones

fundamentales que llevan a establecer juicios concretos. Los juicios se refieren a situaciones y no a verdades universales. Son como un "puente de mediación" entre los valores permanentes y las situaciones coyunturales, las cuales, a su vez están situadas en contextos culturales. Por eso es difícil establecer un juicio, porque debe existir la evidencia de los hechos, de sus causas, y además la comprensión del horizonte de sentido o cultura, donde estos hechos se vuelven significativos para una comunidad.

En el contexto de los juicios, del análisis de las situaciones, y de la comprensión de los contextos culturales, es donde se hace necesaria la advertencia sobre la ideologización (50). Este fenómeno humano se ha vuelto tema de conciente reflexión, en tanto que fue durante mucho tiempo, realidad vivida en las inconscientes tomas de posición. En la primera parte de este trabajo hemos mencionado este hecho de estructural relación entre el conocimiento y el interés, y la necesidad de una adecuada *accessis* del espíritu científico, para llegar a crear las condiciones de un discernimiento verdadero.

Al desarrollar la dimensión del discernimiento como aspecto central de los criterios de juicio, el documento "Orientaciones..." se sitúa plenamente en el documento de Pablo VI *Octogesima Adveniens*. Este documento, aunque no tiene la categoría de una encíclica, constituye un punto de particular importancia en el conjunto de la doctrina social, porque permite *salir* de una mera esfera de afirmaciones abstractas de principios de reflexión, para referirse a situaciones concretas, que requieren la convergencia de múltiples fuentes de información. Por eso, Pablo VI había establecido lo siguiente:

Frente a situaciones tan diversas nos es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal. No es este nuestro propósito ni tampoco nuestra misión. Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia tal como han sido elaboradas a lo largo de la historia, especialmente en esta era industrial...(OA,4).

En el discernimiento concreto se da la convergencia de muchos elementos objetivos de información: el clamor de los pobres, las ideologías, los movimientos históricos, las utopías, las ciencias, la filosofía. Pero todos estos elementos son manejados por el sujeto del discernimiento ante el objeto del discernimiento. El *sujeto* es la comunidad cristiana analizando la situación propia de su país; el *objeto* está constituido por las opciones y compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, y económicas que se considera de urgente necesidad en cada caso.

Un ejemplo muy claro del discernimiento que debe ser realizado conforme a *Octogesima Adveniens* es el propuesto por Pablo VI para optar por el

capitalismo o por el socialismo. Conforme a la intención del Papa, se trataba de un acto de discernimiento para las Iglesias locales; con mucha frecuencia este texto no fue interpretado de esta manera, sino entendido como prohibiciones o mandatos para escoger un camino ideológico o rechazarlo. Dentro de los números 22-41 de *Octogesima Adveniens*, se sitúa la importancia de lo jurídico (n. 23) y los proyectos históricos que cada pueblo tiene el derecho de escoger (n. 24). Dejando de lado, por el momento, la confrontación con la ciencia (38-40) y las utopías (37), el texto más preciso de discernimiento se encuentra entre los números 31-35, en donde juega un papel clave la distinción entre ideología y movimiento histórico, y en cuya distinción es posible seguir con precisión la evolución del pensamiento del magisterio desde *Quadragesimo Anno 119*, hasta *Octogesima Adveniens 31-35*, pasando por *Pacem in Terris 159*.

La fecundidad práctica de la doctrina social de la Iglesia está ligada, en parte, a la capacidad de formular juicios sobre situaciones históricas, sobre procesos y opciones, por parte de las Iglesias locales. Precisamente la formación de los sacerdotes en la doctrina social debe hacer posible estas formulaciones; lo cual, a su vez, implica una metodología adecuada para la propia enseñanza de la doctrina social, la cual no es repetir textos, sino formular juicios sobre realidades históricas, en fidelidad con la tradición, pero también con la creatividad de quien procura respuestas nuevas a situaciones inéditas.

El documento "Orientaciones..." viene a reafirmar aspectos importantes de la eclesiología del Concilio Vaticano II: la presencia del pueblo de Dios en medio de la historia de todos los pueblos, y el sentido de las Iglesias locales, por el discernimiento, para iluminar las situaciones particulares de cada proceso histórico.

Normas de acción

Las normas que orientan acciones posibles, reflejan a su vez los principios y los criterios de juicio. El documento no establece esta conexión explícita, pero es relativamente evidente la interrelación de esos elementos entre sí.

Si en los principios de reflexión se parte de la dignidad de la persona humana entendida siempre en el contexto de la comunidad de personas, se deduce que ninguna acción que suprima la doble polaridad entre persona-comunidad, por absolutizar alguno de los polos en detrimento del otro, puede ser considerada como acción cristiana. La primera norma es pues el respeto a la dignidad personal, a los derechos humanos, a las exigencias de la sociabilidad como intrínsecas a la naturaleza humana.

Pero habíamos hablado, en el nivel de los principios, de la participación, como la verificación real de la relación entre persona y comunidad; por la participación, o sea por la consciente y libre acción participativa, la persona se integra en la comunidad como *sujeto* y no meramente como *parte* o miembro,

como pieza de un sistema. El bien común y las estructuras que deben concretarlo, deben ser el espacio de la participación para que la persona pueda realizarse plenamente.

Este principio es ahora aplicado como norma de acción al invitar a los cristianos al diálogo, al esfuerzo común en colaboración con todos los interesados en la lucha por la verdad y la justicia. El documento recuerda las áreas donde este compromiso es urgente: hambre, desempleo, marginación social, desigualdades que separan ricos de pobres, etc.

Otra norma de acción se deriva, esta vez no de los principios, sino de los criterios de juicio: allí se había señalado la importancia de conocer con claridad las situaciones sociales objetivas, sus mecanismos y causalidades. Es verdad que había que tener en cuenta el riesgo de la ideologización, pero también es necesario el compromiso y el riesgo. El documento sugiere como *norma de acción* la formación de las competencias necesarias. Una gama de posibilidades es mencionada aquí: la formación en las ciencias sociales, la experiencia en las realidades temporales unida a la experiencia de la fe; la apertura a los dones del Espíritu, la práctica del amor y de la misericordia.

Un tema de roces y conflictos es la relación entre la fe y la política; relación que se plantea en forma diferente para la vocación de los laicos y para el ministerio de los sacerdotes. El documento establece que:

la fe cristiana, en efecto, valora y estima grandemente la dimensión política de la vida humana y de las actividades en que se manifiesta. De ello se deduce que la presencia de la Iglesia en el campo político es una exigencia de la fe misma a la luz de la realeza de Cristo, que lleva a excluir la separación entre la fe y la vida, "uno de los errores más graves de nuestra época" (GS 43). Sin embargo, evangelizar la totalidad de la existencia humana, incluida su dimensión política, no significa negar la autonomía de la realidad política, ni de la economía, de la cultura, de la técnica, etc., cada una en su propio campo (63b).

El documento establece con claridad la doble polaridad del respeto de la autonomía de lo temporal y al mismo tiempo, de la globalidad de la vida cristiana. Se trata de una posición equilibrada entre los dos extremos del *secularismo* que pretende una autonomía temporal absoluta, donde la fe o las valoraciones éticas no tienen espacio alguno, y el de la *sectorialización* de la vida, según la cual, la misión de la religión es referirse únicamente a la vida trascendente, sin ninguna incidencia en la vida terrena, campo exclusivo de la actividad humana.

El documento invita a considerar las realidades sociales transformadas por la lucha por la justicia -mediante la aplicación de la doctrina social- como signo de la presencia del Reino de Dios en el mundo.

3. CONCLUSION

Las "Orientaciones..." tienen una finalidad eminentemente práctica: que la doctrina social sea enseñada en la formación de los sacerdotes y a través de su ministerio, sea elemento de formación cristiana de los laicos. Por eso el documento concluye con una sección dedicada a la formación tanto de los profesores como de los alumnos en la doctrina social; a la importancia de conjugar los elementos teóricos con las experiencias prácticas de carácter pastoral.

En nuestra reflexión, la perspectiva acentuada ha sido la del encuentro de los carismas eclesiales, del laico y del sacerdote, en una tarea común de comprender, aplicar, difundir, el magisterio social de la Iglesia. Esta tarea común es expresión, a su vez, de los elementos más ricos y novedosos del Concilio Vaticano II: la conciencia del pueblo de Dios, de ser signo entre las naciones por medio de su servicio en la transformación de las condiciones históricas.

Podemos terminar estas reflexiones con una cita de "Orientaciones..." n 77 que exhorta a formar a los sacerdotes de modo que ayuden a los laicos a ser más conscientes de sus responsabilidades en el campo social.

En esta perspectiva, la tarea del sacerdote es la de ayudar a los laicos a ser conscientes de su deber de formarles tanto espiritualmente como doctrinalmente, acompañarles en la acción social, participar en sus fatigas y sufrimientos, reconocer la función importante que tienen sus organizaciones tanto en el plano apostólico como en el compromiso social, y darles ejemplo de una profunda sensibilidad social. La eficacia del mensaje cristiano, además de depender de la acción del Espíritu Santo, depende del estilo de vida y del ejemplo pastoral del sacerdote que, sirviendo evarélicamente a los hombres, manifiesta el verdadero rostro de la Iglesia.

Que esta renovación de la imagen del sacerdote y del laico, de la propia Iglesia en su responsabilidad ante el mundo, sea el fruto de este documento. Pero este fruto requiere el esfuerzo y la dedicación de quienes quieran aplicarlo en la formación y en la vida.

UNA NUEVA IGLESIA PARA UNA NUEVA EVANGELIZACION

Antonio González Dorado, S.J.*

En la década de los años 80 ha surgido en la Iglesia Católica y se ha ido desarrollando, con características cada vez más definidas y universales, el proyecto de la nueva evangelización¹.

Fue en 1983 cuando Juan Pablo II, enfrentando el futuro de América Latina, propone en Haití el compromiso de una nueva evangelización, "nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión"². En diciembre de 1988, en su exhortación *Christifideles laici*, dirigiéndose a todas las Iglesias del mundo, las cuestiona ante "la actual urgencia de una nueva evangelización" (ChL 34-35).

En pocos años, el regional proyecto latinoamericano quedaba englobado en otro más complejo y con horizontes planetarios, aunque significativamente designado con el mismo título, implicando solidariamente a todas las comunidades eclesiales, es decir, a la Iglesia Universal.

1. PRIMERAS REACCIONES FRENTE A LA NUEVA EVANGELIZACION

Nos encontramos ante un acontecimiento eclesial de extraordinaria importancia que, hasta el presente, ha sido acogido con más interés por las Iglesias del Tercer Mundo que por las del Hemisferio Norte, por las latinoamericanas que por las europeas.

* Filósofo y teólogo. Profesor de teología dogmática y pastoral en la Facultad de Teología de Granada (España). Español.

1. Siglas utilizadas AG: Ad Gentes; CT: Catechesi Tradendae; ChL: Christifideles laici; P: Puebla; Dz: Denzinger; EN: Evangelii Nuntiandi; ES: Ecclesiam Suam; GS: Gaudium Spes; LG: Lumen Gentium; PP: Populorum Progressio; SRS: Sollicitudo Rei Socialis.

2. *Ecclesia*, 2119 (1983) 15.

Se trata, sin duda, del *primer proyecto de evangelización de conjunto de toda la Iglesia*, situada en medio de una humanidad que se siente mundialmente unificada mediante unas apretadas e irreversibles relaciones de interdependencia, y en la que se está generando una nueva conciencia común y un nuevo contexto cultural envolvente.

Reacciones en el Tercer Mundo

Para los cristianos del Tercer Mundo, testigos pacientes de una larga historia de colonización e injusticias, la nueva evangelización tiene resonancias de respuesta al clamor de sus pueblos por una liberación integral, y aporta la esperanza de promover la solidaridad de todas las Iglesias (ChL 35) y de todos los pueblos (PP 48) en favor de todo el hombre y de todos los hombres, pero especialmente de aquellos pueblos y sectores sociales que han sido y continúan siendo injustamente agredidos y explotados.

Para estas comunidades, la nueva evangelización es confirmación de los procesos de evangelización liberadora, en los que se encuentran comprometidos desde hace años, e impulso de nuevo para proseguir en la construcción de un mundo más justo, más fraterno y humano, sellado por la *civilización del amor*³.

Reacciones en el Hemisferio Norte

Sin embargo, en las comunidades del Hemisferio Norte, y especialmente de Europa, en general se advierte una postura más fría y distante frente al proyecto, e incluso un acusado desconocimiento en la mayoría de los cristianos. Me atrevería a decir, con lenguaje periodístico, que la nueva evangelización no ha alcanzado a ser noticia en nuestras Iglesias. Son varios los factores que pueden explicar esta reacción. Sólo subrayo algunos de ellos, que pueden tener un especial significado ante dicho fenómeno.

El primero es *un acusado ecclesiocentrismo*, herencia no superada del antiguo régimen de cristiandad, que polariza más la atención de los creyentes en la institucionalidad de la Iglesia que en su misión evangelizadora. De hecho los europeos nos encontramos más entrenados para discutir los problemas internos de una Iglesia clericalizada, que para adentrarnos por los caminos de una nueva evangelización de nuestra propia cultura desde los presupuestos de la modernidad.

Tampoco nos hemos liberado de un consciente o subconsciente *europocentrismo étnico eclesial*, en el que se reclama para el continente el privilegio del gran magisterio sobre los otros pueblos, y para la Iglesia lo de ser madre de las otras Iglesias. La nueva evangelización trae la exigencia de desmontar estos

3. *Ecclesia*, 2193 (1984) 49.

viejos mitos, de tal manera que "las llamadas Iglesias jóvenes necesitan de la fuerza de las antiguas, mientras que éstas sienten necesidad del testimonio y del empuje de las más jóvenes, de tal manera que *cada Iglesia se beneficie de las riquezas de las otras iglesias*" (ChL 35). Paralelamente,

los países económicamente más débiles o que están en el límite de la supervivencia, asistidos por los demás pueblos y por la comunidad internacional, deben ser capaces de aportar a su vez al bien común de sus tesoros de humanidad y cultura, que de otro modo se perderían para siempre (SRS 39).

La nueva evangelización exige a las Iglesias europeas que, *para emprender su misión evangelizadora en el continente, oigan y escuchen la palabra de las otras Iglesias* y de los pueblos que se encuentran en situación de subdesarrollo (SRS 14-15).

Pero creo que también puede favorecer esta frialdad frente a la nueva evangelización *una sospecha*, no clarificada, frente al contenido que se encierra detrás de esta expresión. En efecto, en muchos ambientes eclesiales se advierte un temor a un proceso de involucionismo y de restauracionismo en la Iglesia, de vuelta al refugio del pasado por miedo a enfrentar los desafíos planteados por la nueva cultura europea, de freno a los dinamismos desencadenados por el Concilio Vaticano II⁴. Quedan flotando estas preguntas: ¿La nueva evangelización es un esfuerzo romántico para resucitar un nuevo y trasnochado régimen de cristiandad? ¿Recoge las añoranzas del pasado o promueve dinamismos nuevos hacia el futuro?

Mirando a la Iglesia del año 2000

Nos encontramos ante posturas que deben ser profundamente revisadas, y ante una abundante documentación evangelizadora que debe ser cuidadosamente estudiada⁵. De otra manera corremos el peligro de perder patológicamente nuestro tiempo en agotadores problemas intraeclesiales, olvidando que la salud de la Iglesia se encuentra relacionada con su fidelidad y su entrega a su misión evangelizadora.

De hecho, por fidelidad a Jesús y a la humanidad de nuestro tiempo, nos encontramos ante el desafío de colaborar en la edificación de una Iglesia que sea capaz de evangelizar en el contexto del tercer milenio. ¿Es esto lo que pretende la nueva evangelización?

4. J. OSES, *Profetismo e institución en la Iglesia*, Sal Terrae 1989, 15-43.

5. La documentación de Juan Pablo II es extraordinariamente abundante. Casi todos sus documentos posteriores a 1983 tienen como punto de referencia la nueva evangelización. A ésta hay que añadir gran parte de los documentos de Juan XXIII. Ellos constituyen los cimientos sobre los que se edifica.

2. LA MISIÓN EVANGELIZADORA DE LA IGLESIA

Como ha observado Dianich⁶, uno de los avances más importantes realizados en la Eclesiología ha sido pasar de la clásica pregunta “¿qué es la Iglesia?”, a un interrogante mucho más incómodo y urgente, “¿qué debe hacer la Iglesia?” o “¿para qué es la Iglesia?”.

De hecho, fue la pregunta que quedó pendiente al término del Vaticano II. Quizás la falta de una respuesta clara a este cuestionamiento explica muchas de las confusiones y conflictos que se originaron tras la promulgación de sus documentos, la crisis de identidad que golpeó a muchos cristianos, bifronte a dos imágenes bien diferenciadas de la misma Iglesia⁷.

La evangelización como identidad de la Iglesia

Sólo diez años después de la clausura del Concilio, en 1975, Pablo VI asume con toda claridad la pregunta y ofrece una luminosa respuesta: “La tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia”. Y añadía: “Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y la vocación de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar” (EN 14). Su tesis la fundamenta sobre una sólida cristología: “Jesús mismo, Evangelio de Dios, ha sido el primero y el más grande evangelizador. Lo ha sido hasta el final, hasta la perfección, hasta el sacrificio de su existencia terrena” (EN 7 ss).

La claridad de esta intuición era la mejor contestación dada al desafío que él mismo había propuesto a los Padres Conciliares: “Profundizar en la conciencia que debe tener en sí misma (la Iglesia), del tesoro de verdad del que es heredera y depositaria, y de la misión que debe cumplir en el mundo” (ES 13). Simul-táneamente ofrece una clave hermenéutica para los recientes documentos conciliares. A mi juicio, es la orientación más segura y audaz que se ha dado para proceder a su necesaria renovación y “aggiornamento” (ES 36-53).

Desde este momento, todas las comunidades eclesiales quedaban emplazadas a transformarse conciente y operativamente en comunidades evangelizadoras.

Precisiones sobre la evangelización

Pero a esa intuición fundamental Pablo VI añadía un conjunto de aclaraciones de la mayor importancia, entre las que sobresalen las siguientes:

6. S. DIANICH, *Iglesia en misión*, Salamanca 1988, 9.

7. Sobre el sentido de la *imagen de la Iglesia* véase H. FRIES, “Cambios en la imagen de la Iglesia”, en *Mysterium salutis* IV/1, Madrid 1973, 232.

Primera: Manteniendo la tradición constante de la Iglesia reafirmaba que "no hay evangelización verdadera, mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret Hijo de Dios" (EN 22). Y añadía que el anuncio no adquiere toda su dimensión sino cuando hace nacer en quien lo ha recibido una adhesión de corazón, que se revela concretamente por medio de una entrada visible en la comunidad de los fieles (EN 23).

Segunda: Pero, simultáneamente, superaba el reduccionismo de la evangelización misionera por la globalidad de la misión evangelizadora, priorizando la permanente misión de evangelizar la cultura:

Para la Iglesia no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de avanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación. Probablemente podríamos expresar todo esto diciendo: lo que importa es evangelizar (...) la cultura y las culturas del hombre (...), tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presente las relaciones de las personas entre sí y con Dios (EN 18-20). Y concretaba: hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas (EN 20).

Cabe preguntarse si detrás de estas palabras no latía en Pablo VI la añoranza de reinstaurar el viejo régimen de cristiandad. Nada más ajeno a su pensamiento, como lo confirmamos a continuación.

Tercera: La evangelización de la cultura *no es coincidente con la cristianización o eclesialización de la sociedad*, como aconteció durante la Edad Media en Europa. Pablo VI había dejado perfectamente aclarado su pensamiento en este punto en la *Ecclesiam suam* (n. 72-74), quedando confirmado posteriormente por el Concilio en su Declaración sobre la Libertad Religiosa.

Una cultura y una sociedad se evangelizan en la medida en que crecen en humanidad y se aproximan, aunque sea inconcientemente, a la plenitud humana vivida por Jesús, que es simultáneamente la plenitud de la imagen y semejanza de Dios. La salvación históricamente, incluso en las personas, no siempre se realiza dentro del marco eclesial y cristiano (LG 16; GS 22). Evangelizar es más que hacer Iglesia, es promover salvación integral incluso más allá de sus propias fronteras visibles, ya que éstas no limitan la presencia del Reino de Dios en el mundo.

Hacia una Iglesia Evangelizadora

Pablo VI fue un extraordinario maestro sobre la evangelización. Su pensa-

miento, articulado sobre la amplia y novedosa doctrina pastoral del Concilio Vaticano II, abría paso a una nueva eclesiología, e impulsaba su aforada renovación de la Iglesia (ES 8) hacia el proyecto de una comunidad esencialmente evangelizadora, adaptada a la situación y a la cultura de los hombres con los que ha de convivir (ES 79-80). El soñó en una Iglesia capaz de promover en nuestro mundo, y de cara al tercer milenio, la civilización del amor.

No me consta que Pablo VI utilizase la expresión "Nueva Evangelización", aunque ya se encuentra en el Mensaje de los Obispos a América Latina al concluir la Conferencia de Medellín, celebrada en 1968. Pero pienso que es el término más justo y adecuado para impulsar operativamente su pensamiento eclesiológico-evangelizador, concretado en un proyecto preciso con energía para comprometer a todas las Iglesias. De hecho ha sido Juan Pablo II el que se ha constituido en el gran promotor de este proyecto, teniendo en cuenta los esfuerzos y experiencias que en esta línea se vienen desarrollando en toda la Iglesia a partir del Vaticano II, y de una manera muy significativa en las comunidades de América Latina.

Son sumamente importantes los cambios que se van produciendo en la comprensión de la *realización existencial de la Iglesia*, mientras se afirma su plena fidelidad a su esencia, es decir, a su misión evangelizadora con la fisonomía característica que el mismo Cristo le imprimió con la fuerza del Espíritu Santo (ES 36,42). Sobresalen, entre otros, los siguientes desafíos.

La Iglesia Evangelizadora, manteniendo y enriqueciendo su estructura ministerial, tiende a *recuperar la misión evangelizadora de los cristianos*, tanto al interior como el exterior de la comunidad, ya que todos son enviados y movidos por el Espíritu. De ahí surge la nueva valoración de los laicos, y la necesidad de establecer un diálogo permanente y en todas direcciones en el seno de la Iglesia (ES 106).

La polarizada atención eclesiocéntrica se supera por el *crisocentrismo* y, consecuentemente, por el *antropocentrismo*. La plenitud de la Iglesia se ha de realizar en su fidelidad de seguimiento a Cristo, en el que se encuentra su profunda preocupación por el hombre y por todos los hombres, ya que "Dios no envió a su hijo al mundo para juzgarlo, sino para que el mundo por El se salve" (Jn 3,17).

La síntesis que la Iglesia ha realizado con la vieja cultura europea y que tradicionalmente ha transportado a otros lugares del mundo en su marcha misionera, queda cuestionada por la concientización más profunda de su vocación católica, que hoy asimila el término de *inculturación*, capaz de "expresar uno de los componentes de la Encarnación" (CT 53; AG 22). Este principio también es válido ante la nueva cultura que está naciendo en Europa. La Iglesia no mantiene la tradición de las culturas sino de la fe. No es su misión crear cultura, sino encarnarse en todas y desde su interioridad evangelizarlas.

Tiende a desaparecer la enquistada cuestión de la Iglesia que pretende evangelizar a la sociedad a través de la institución de los Estados y desde los órganos de la autoridad civil. Dentro de la sociedad política, vuelve a encontrar su lugar natural en el pueblo, desde donde, lo mismo que Jesús, ha de realizar su labor evangelizadora sobre el organismo social y cultural, pero proclamando el derecho de la libertad religiosa para todos los hombres.

La Iglesia Evangelizadora, profundizando el misterio de la Eucaristía -misterio del amor y de la cruz- se solidariza con las víctimas de nuestro mundo, o con los "pobres", como solemos decir en el lenguaje evangélico, promoviendo con su testimonio y con su profecía del año de gracia, el año jubilar proclamado por el Reino de Dios (Lc 4,18)⁸. No propicia hoy la Iglesia una situación privilegiada para sí en el mundo, sino el derecho de proclamar la verdad del Evangelio, que es la Verdad de Dios para la salvación de los pobres y, consecuentemente, de todos los hombres.

Esta es la nueva Iglesia que se está gestando con dolores de parto, la Iglesia de la Nueva Evangelización, que impulsada por el Espíritu, aspira a ser "nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión". Son tres grandes dimensiones de novedad que han de afectar tanto a su realización interna como a su manera de relacionarse y comunicarse con el mundo en el que se encuentra inscrita y por el que se encuentra penetrada, dado que todos los cristianos somos simultáneamente miembros de la comunidad eclesial, es decir, del Cuerpo de Cristo, y ciudadanos del mundo, del que afirmamos que Dios es su Creador y Salvador.

Pero descendamos a un plano más concreto: ¿Cuál es la nueva situación mundial y la nueva cultura en las que ha de desplegarse la Nueva Evangelización? ¿Cuál es el nuevo tipo de Iglesia portadora de una Nueva Evangelización?

3. CONTEXTO MUNDIAL Y CULTURAL DE LA EVANGELIZACION

En pocos años hemos advertido un desarrollo inusitado de la conciencia planetaria de la humanidad, con importantes incidencias en todas las sociedades y culturas, e incluso promoviendo trascendentales cambios y acontecimientos históricos, como el de la "perestroika".

Casi sincrónicamente, mientras Juan Pablo II proclamaba el proyecto de la Nueva Evangelización, los pensadores instalados en la nueva conciencia planetaria comenzaban a descubrir el nacimiento de una nueva cultura en el Hemisferio Norte, a la que han comenzado a designar como cultura de la postmodernidad⁹.

8. A. MORIN, "La Iglesia de los pobres", en *La Iglesia del Señor*, Bogotá 1983, 224-225.

9. Tema que comienza a ser de actualidad, entre cuyos pensadores sobresalen Lyotard y Habermas. Para H. KÜNG "postmodernidad" es un término heurístico; véase *Teología para la postmodernidad*, Madrid 1989, 15-18.

↓
que procede del arte de
inventar

Unidad planetaria e interdependencia de los pueblos

Uno de los factores más originales de nuestro mundo actual es la conciencia de la unidad planetaria juntamente con el hecho de la interdependencia existente entre todos los pueblos y culturas, ante los que se desmoronan caducas fronteras que ayer afirmaban plena autonomía y autosuficiencia. Hoy surgen unidades de integración más amplias que las de los tradicionales estados, como comprobamos ante el acontecimiento de la Comunidad Europea, en pleno proceso de edificación.

Se trata de un acontecimiento que, con una expresión humana y cristiana, viene a mostrarnos que todos necesitamos de todos para nuestro desarrollo y progreso. Es un camino experimental capaz de promover la conciencia de la fraternidad de todos los hombres y de todos los pueblos, con la exigencia de una solidaridad universal.

Pero también se ha tomado conciencia de que la interdependencia fáctica en la que vivimos se realiza en *relaciones asimétricas*, es decir, no de iguales sino de *denominadores prepotentes* y de *subyugados*. Esto explica que superdesarrollo y subdesarrollo actúen entre sí como variables dependientes, originando los diversos mundos -primero, segundo, tercero, cuarto- en los que hoy dividimos a la humanidad, con su perspectiva de paz siempre frustrada e inestable (SRS 9-25).

Los obispos de América Latina, recogiendo la voz de los pueblos, decían en 1979: "La Iglesia no acepta aquella instrumentalización de la universalidad que equivale a la unificación de la humanidad por vía de una injusta e hiriente supremacía y dominación de unos pueblos o sectores sociales sobre otros pueblos y sectores" (DP 427).

La preponderancia de la cultura occidental europea

Este fenómeno de la interdependencia planetaria conduce hoy tanto a la sociología como a la antropología cultural a considerar a los pueblos y culturas no sólo en su identidad original y específica, sino también en la *cuatificación de sus relaciones de dependencia* con otros.

Históricamente, tomando como punto de partida el siglo XII -el siglo de la Revolución Comercial- ha desarrollado en el mundo una cualificada importancia la cultura occidental europea¹⁰.

Europa, y especialmente Europa Occidental, ha sido el factor determinante

10. A. GONZALEZ DORADO, "La evangelización de los pobres y la cultura del mercantilismo" en *Medellín* 47 (1986) 349-372.

de la unificación del planeta e incluso el *modelo imperialista* que la configura, y que actualmente tiene situados sus grandes centros en el hemisferio Norte.

Tras la crisis de la última guerra europea (1939-1945), que adquirió características de conflagración mundial, la vieja Europa ha vuelto a rejuvenecer con los grandes proyectos de la Comunidad Europea y del Mercado Común, que han encontrado una feliz metáfora en la edificación de la casa común de todos los europeos.

Pero la casa común pretende ser simultáneamente *casa nueva*, promoviendo un nuevo estilo de vida, es decir, una nueva cultura, que todavía no logra encontrar su nombre propio y preciso.

Importancia y características de la nueva cultura emergente

Es evidente que una nueva cultura está naciendo principalmente en América del Norte y en la Europa Occidental, con una gran incidencia en las otras regiones del planeta -y de una forma espectacular en la Europa del Este- debida en gran parte a la situación privilegiada que ocupan en el mundo y a su fuerte presencia en todos los canales de comunicación.

Se trata de una cultura que nace como hija de la anterior -la denominada cultura de la modernidad-, pero de la que simultáneamente se siente heredera y señora. Apunto algunos rasgos más sobresalientes.

La cultura-madre había afirmado al hombre como protagonista y señor de la historia, desencadenando en él el dinamismo del progreso e incluso la ideología de *progresismo histórico*, fundamentalmente sustentado por la razón, la ciencia y la técnica, incorporados como factores determinantes a todos los sectores de la vida. Los resultados, en muchos campos, han sido sorprendentes y exitosos. Pero, al llegar al momento actual, el hombre ha percibido que se había transformado en esclavo de dicho progreso, y que ya es tiempo de que el progreso se ponga al servicio del hombre, para que éste pueda disfrutar libremente de los copiosos frutos conseguidos.

De esta manera, el progreso histórico se confía a determinados especialistas controlados por la democracia, mientras la colectividad opta por el *progresismo individual*, por la realización personal, interpretada fundamentalmente, como ha aclarado Lipovetsky, por un *narcisismo hedonista*, que establece una nueva lógica social¹¹.

Surge así una cultura de exaltación de la libertad y de la liberación individual, en la que se exige toda clase de posibilidades para ejercitarla y la eliminación de todo tipo de trabas para desarrollarla.

Como ha advertido Alvin Toffler, el nuevo estilo de vida intenta liberarse

11. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Barcelona 1987.

de los rígidos modelos impuestos en épocas anteriores por las exigencias progresistas de la industria y el comercio. Son sistemas suficientemente establecidos y evolucionados para seguir cumpliendo su función de cuernos de la abundancia sin necesidad de continuar esclavizando al hombre¹².

La nueva cultura pretende que las instituciones sociales *necesarias* asuman el ejercicio de toda clase de responsabilidades y servicios que le permitan al individuo el máximo de libertad y seguridad. Por ello se produce una mayor afirmación y ampliación de los derechos humanos -no siempre coherentes con las exigencias de la dignidad del hombre-, y una acusada resistencia frente a las prestaciones sociales obligatorias, principalmente cuando éstas son de carácter personal. Se advierte un movimiento de liberación de todo tipo de normas tradicionales, sociales e incluso morales, postulando un ambiente cultural y legal no sólo de permisivismo y tolerancia, sino de positiva aceptación. Es fácil de advertir en el lenguaje que, para las situaciones menos aceptables socialmente, se procura evitar la referencia al ámbito de la libertad y responsabilidad personal, situando las causas en unos niveles más periféricos al núcleo de la persona.

Vinculación con el 2º y 3º dom. Sin las agresividades decimonónicas, se tiende a la liberación de lo religioso, especialmente de la institución religiosa. Se multiplican los agnósticos y los creyentes sin Iglesia¹³.

Incluso el hombre pretende liberarse de sí mismo, relativizando el valor del compromiso consigo y con los demás. La libertad se interpreta como la posibilidad de abrirse siempre a la novedad sin sentirse encadenado por el pasado.

Entra en crisis la democracia tradicional, en la que las mayorías pretenden imponer sus normas a las minorías. Hay una búsqueda de otra mayoría, la que abre el ámbito de la libertad a todas las minorías, sin reducir su ejercicio a la mera expresión.

En el fondo surge un acusado rechazo contra la violencia y sus causas, sobre todo cuando ésta aparece institucionalizada socialmente o cuando asocialmente se institucionaliza en movimientos ideológicos o políticos, como sucede en el terrorismo. Se pretende alcanzar la libertad, la tranquilidad y la paz por caminos pacíficos: por el diálogo, por el consenso, por la educación, por el respeto, etc.

De hecho aparece en esta nueva cultura un rechazo frente al dolor, el sufrimiento, la decadencia y la muerte. Se siente compasión frente a este sector de la vida, pero se procura estar ausente de él y alejarlo del ámbito de la propia

12. A. TOFFLER, *La tercera ola*, Barcelona 1984.

13. Sobre este punto véase H. KÜNG, *Teología para la postmodernidad*, 19-23.

existencia. Se procura que las instituciones sociales y los especialistas se responsabilicen directamente y asuman ese complicado mundo. Luces y sombras de un nuevo estilo de vida que nace en el ámbito de la abundancia.

Las culturas del Hemisferio Sur y las culturas de la pobreza

Frente a las culturas del Hemisferio Norte nos encontramos con las múltiples y variadas sociedades y culturas del Sur, donde la mayoría de ellas se encuentran marcadas por el subdesarrollo y la pobreza.

No es este el momento de detenernos en el estudio de la originalidad de cada una de ellas, sino sólo en la dependencia neocolonial que, de alguna manera, las unifica a todas frente a los pueblos del Norte.

Son culturas conscientes de sus propias limitaciones históricas, admiradas frente al creciente desarrollo de los países del Norte, y necesitadas de lo que consideran avances que pertenecen al patrimonio de la humanidad.

Pero hoy conocen con toda claridad que se encuentran situadas dentro de un rígido modelo de imperialismo, en el que les corresponde vivir en un nuevo tipo de vida colonial, que las condena a una heteronomía permanente.

Tres son los efectos principales del imperialismo: la explotación de las riquezas de los pueblos, incrementando su dependencia y subdesarrollo, mientras se favorece el superdesarrollo de los imperios; una división de sectores sociales dentro de los propios pueblos, originándose frente a las oligarquías privilegiadas amplios sectores de la pobreza, donde surgen *las culturas de la pobreza*, según la denominación de Oscar Lewis; y la infravaloración de las propias culturas autóctonas.

Hoy, dada la actual conciencia de nuestro mundo, las culturas de la pobreza se caracterizan por sentirse portadoras de un *proyecto histórico*, en el que sobresalen tres aspectos bien definidos.

El primero se manifiesta en un desarrollo de su *memoria histórica* -memoria de un doloroso pasado de vejaciones y de explotación- y en una afirmación de su identidad y de sus propios valores.

El segundo consiste en un impulso heroico que no se limita a las decimonónicas aspiraciones de *la emancipación*, sino que, trascendiéndolas, se orienta por las exigencias de una *liberación plena e integral*, en la que la fraternidad entre los pueblos y los hombres deje de ser una mera palabra para transformarse en una realidad de vida.

Por último, en el proyecto histórico de la cultura de los pobres sobresale una

vigorosa *instancia ética* de justicia y libertad. En efecto, dichos pueblos y sectores sociales se constituyen en un lugar privilegiado para descubrir las contradicciones internas de la cultura dominante, y en un clamor de denuncia de las injusticias de las que son víctimas por su causa. Simultáneamente, en ellas surge *una llamada a la solidaridad*, en primer lugar de los propios oprimidos - como aparece, por ejemplo, en el Movimiento de los Países No Alineados (SRS 21)-, y posteriormente de todos los hombres de buena voluntad.

El Cuarto Mundo en el contexto de la cultura de la abundancia

Uno de los fenómenos que se han comenzado a agudizar en la cultura de la abundancia y del progresismo individual es el desarrollo creciente de un complejo y diversificado sector social, que adquiere dimensiones de *mundo*, y al que se le ha comenzado a denominar como el Cuarto Mundo.

Su núcleo más claro y llamativo está determinado por amplias bolsas de subdesarrollo económico, entre cuyos indicadores específicos sobresalen la crisis de la vivienda y el incremento del desempleo y del subempleo (SRS 17-18).

Pero alrededor de este núcleo se van dibujando otros sectores no menos importantes. Así, conviene recordar que el impulso por un constante mejoramiento de la calidad de vida se encuentra compensado por leyes cada vez más amplias y permisivas favorables al incremento de los abortos, a la promoción de la eutanasia, a la esterilización de los anormales, al reconocimiento de los narcotraficantes con tal que se sometan a ciertos controles generales del comercio.

La promoción de la inestabilidad familiar y de la libertad sexual indiscriminada va originando un colectivo, cada vez más amplio, de adultos y especialmente de niños, que requieren la asistencia de psicólogos y psiquiatras.

Lo significativo de este Cuarto Mundo es, como ha advertido Lipovetsky, que reacciona violenta y agresivamente contra la cultura que lo genera con la característica de *una revolución sin proyecto histórico*¹⁴. Es la revolución pura del desempleo, del paro, del vacío social, tanto más dura cuanto que no tiene futuro, a imagen y semejanza de la nueva criminalidad y de la droga.

Curiosamente, la Cultura de la Abundancia tiende a explicar con motivaciones fáciles -cuando no a justificar, como en el caso del aborto y la eutanasia- la existencia de este sub-mundo. Tiende a proporcionarle ayudas a sus víctimas, pero no está dispuesta a enfrentar las causas reales que las originan. Enfrentar dichas causas sería renunciar a ser progresista, el único pecado que no tiene perdón en esta cultura.

14. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, 214-220.

Caldo de las Lutas

Movimientos promotores de la humanización de la Nueva Cultura

En nuestro universo actual no sólo coexisten fatalmente conquistas, avances de todo tipo y abundancia junto a las innumerables víctimas del tercer y cuarto mundos. Aparecen al mismo tiempo, en todas las regiones del planeta, múltiples y diversificados movimientos con el objetivo de promover una humanidad más justa, más fraterna y más humana.

En general, se trata de movimientos que se generan en la base popular de la sociedad, en los que penetran el dolor y la protesta de las víctimas, y que cuestionan a los insensibilizados y a los responsables de las grandes orientaciones económicas, sociales, políticas, culturales y educativas, que se imponen en las masas tanto a nivel nacional como internacional. Son movimientos que, en el actual contexto democrático, exigen el ser respetados en su libertad de expresión y de acción.

Con frecuencia encontramos en estos movimientos que, frente al progresismo individualista de la cultura dominante, ofrecen la alternativa del *progreso personal*, que encuentra su realización en el *desarrollo de una solidaridad responsable y efectiva* con todo el hombre y con todos los hombres, pero especialmente con aquellos colectivos que constituyen las víctimas de una historia y de unas culturas que han optado por el imperialismo, el individualismo, el hedonismo.

No es el momento de recordar y clasificar los múltiples movimientos, entre los que sobresalen los de liberación en el Tercer Mundo. Desgraciadamente, a estos movimientos les suele faltar una conexión entre ellos, y la mayoría se desenvuelven en sectores limitados, carentes de una percepción de la problemática de conjunto.

Dentro de este cuadro, lleno de luces y sombras, de conquistas humanas y de cruentos sacrificios en honor de los ídolos, le corresponde a la Iglesia, por exigencias del Evangelio, continuar y promover *el movimiento de salvación de Jesús*, enviado por el Padre con la fuerza del Espíritu Santo para que todos los hombres tengan vida y la tengan más abundante (Jn 10,10).

4. LA IGLESIA DE LA NUEVA EVANGELIZACION

En este complejo contexto mundial, los cristianos, conscientes de nuestra vocación evangelizadora, nos encontramos ante uno de los más grandes desafíos de nuestra historia: renovar y adaptar a nuestra Iglesia para ser evangelizadora en la situación actual de nuestro mundo. Estas fueron las dos grandes consignas del Concilio que continúan teniendo plena actualidad.

Así lo ha expresado Juan Pablo II:

Esta nueva evangelización -dirigida no sólo a cada una de las personas, sino también a enteros grupos de 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 3).

Ya hemos apuntado anteriormente algunos de los cauces por lo que ha de discurrir una Iglesia que sitúa en primer plano su misión evangelizadora. Descendiendo a los niveles más concretos, destaco algunos de los objetivos que orientan la edificación de la nueva Iglesia.

Una Iglesia dialogadora y fraternal en la cultura de la libertad religiosa

Uno de los grandes avances de nuestro mundo moderno, y recogido por la Iglesia en su declaración *Dignitatis Humanae*, ha sido el reconocimiento de la libertad religiosa en la sociedad política. Esto ha supuesto en Europa, superando el sistema medieval de cristiandad, un desplazamiento de la Iglesia hacia la base de la estructura social y una nivelación en el ambiente cultural con las otras confesiones y agrupaciones religiosas.

Esto origina un nuevo tipo de relación con el mundo, que se abre en *diálogo*. El Vaticano II desarrolló las características de este diálogo enriquecedor para la Iglesia y para el mundo (GS 43-44). Pablo VI descubrió las raíces teológicas de este sistema de relaciones (ES 64), afirmando proyectivamente que "la Iglesia se hace coloquio" (ES 60).

Esta forma de relación denota un propósito de corrección, de estima, de simpatía, de bondad, por parte del que la establece. Excluye la condena apriorística, la polémica ofensiva y habitual, la futilidad de la conversación inútil. Si bien no mira a obtener inmediatamente la conversión del interlocutor, ya que se respeta su dignidad y su libertad, mira, sin embargo, al provecho de éste, y quisiera disponerlo a más plena comunión de sentimientos y convicciones (ES 73).

En el clima de diálogo los interlocutores, manteniendo su propia identidad y originalidad, han de establecer sus relaciones sobre unas *bases reconocidas de igualdad y de libertad*, en una palabra, de *confraternidad humana*.

Consecuentemente, la Iglesia que se hace coloquio ha de hacerse también, frente a las demás organizaciones religiosas y no religiosas, con las que entra en diálogo, hermana y amiga, asimilando para sí misma unas nuevas expresiones de profundo cuño evangélico. La madre se transforma en hermana, la señora en servidora, la maestra en evangelizadora, la juez en promotora de la salvación. Es

el lenguaje apropiado en el ámbito del ecumenismo, en la confraternización de las religiones, en el encuentro de todos los hombres y organizaciones de buena voluntad. Esto es asumir su propia expresión "adaptada a la índole del interlocutor y a las circunstancias de hecho" (ES 72).

Una Iglesia que asume los valores de la nueva cultura emergente

Otra característica de la Iglesia de la nueva evangelización ha de ser el mirar con serenidad y esperanza al nuevo mundo que nace, haciendo realidad su repetida opción por los jóvenes.

Acusadamente en esta nueva cultura se subraya que el progreso, las instituciones, la ciencia, la técnica, la economía, las normas de cualquier tipo no pueden transformarse en ídolos a los que se sacrifican los hombres y las generaciones, sino que han de estar al servicio de las personas y de la humanidad, al servicio de la libertad y de la paz. Parece que en esta nueva cultura, después de tantos siglos, ha logrado penetrar el principio de Jesús: "El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado" (Mc 2,27).

*El hombre
el Centro.*

Por eso, frente a toda la compleja realidad social organizada por el propio hombre se afirma el principio de la democracia, es decir, el derecho de las comunidades políticas a juzgar la obra heredada o elaborada por ellas mismas para ajustarla a su propio bien y al servicio de todos sus miembros.

Pero el riesgo de esta conquista de valores aparece cuando es asumido regionalmente por el colectivo individualista, establecido sobre el impulso de los grandes imperios y en un ambiente de abundancia, y en el que predominan el narcisismo y el hedonismo, capaces de mantener y originar "compasivamente" toda clase de víctimas a su alrededor.

En tales circunstancias reales de nuestra historia, el Evangelio impulsa a la Iglesia a optar por el hombre y, más concretamente, por las víctimas de la sociedad.

Una Iglesia solidarizada con las víctimas de la sociedad

Probablemente la nueva característica de nuestra Iglesia, que más ha impactado en el mundo durante los últimos años, ha sido su opción por los pobres, en la que se subraya de una manera especial su *opción por la liberación de los pobres*, que enfrenta no sólo las necesidades, en las que éstos se encuentran sumidos, sino también las causas envolventes que agresivamente los someten a dicha situación. Posamos de esta manera en las bases más radicales del Evangelio: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque El me ha ungido para que dé la buena noticia a los pobres (...) para poner en libertad a los cautivos, para proclamar el año de gracia del Señor" (Lc 4,18).

Hoy sobresalen cuatro grandes sectores en los que se concentran las innumerables víctimas de nuestra sociedad. Son sectores que, en amplias áreas, se compenetran entre sí, y que todos ellos denuncian la insolidaridad existente y los mecanismos perversos y las estructuras de pecado que los originan (SRS 39-40). El más hiriente aparece en las inmensas bolsas de pobreza del tercer y cuarto mundos. Junto a éste se alinean las agresiones a la dignidad de la persona, llevadas a cabo de mil formas diferentes. La misma vida humana, el derecho fundamental de todos los derechos humanos, es eliminada en millones de seres, incluso con el apoyo legal a los homicidas. La apertura del hombre a la trascendencia se encuentra con frecuencia bloqueada por condicionamientos sociales y del progresismo cultural.

Es en esas zonas de la humanidad, junto a esas víctimas, donde a la Iglesia le corresponde hacerse presente de una manera preferencial y solidaria, mucho más si tiene en cuenta que millones de ellas son miembros de su comunidad. Ella debe unir su palabra al clamor de los pobres, constituirse en la voz de los que no tienen voz, desarrollar con ellos su misión profética sobre los sectores sociales que los masacran.

Pero también le corresponde solidarizarse, con el oportuno discernimiento y mantenimiento su propia identidad religiosa, con aquellos movimientos que luchan, en distintas líneas, por la promoción y la liberación de todos estos sectores oprimidos.

La ubicación de la Iglesia en este lugar, en el que las injusticias de la humanidad se manifiestan en carne lacerada, le ofrece una óptica privilegiada para la comprensión de la realidad. Al mismo tiempo, le abre la posibilidad de encontrar un nuevo lenguaje ético-antropológico para encarnar su mensaje y su profecía, superando el académico e impositivo del moralismo y del legalismo, tan lejano a la cultura actual.

Una Iglesia promotora de la solidaridad en clave de amor, pobreza y sacrificio

En el Concilio Vaticano II se autocomprendía la Iglesia como "sacramento e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1). Con otras palabras podemos decir que es misión de la Iglesia el promover la solidaridad de los hombres entre sí y de los hombres con Dios, que se ha revelado como el Amor Salvador.

La solidaridad, de la que es promotora la Iglesia, está iluminada por la revelación del amor con todas sus consecuencias:

Hemos comprendido lo que es el amor porque aquél se desprendió de su vida por nosotros; ahora también nosotros debemos desprendernos de la vida por nuestros hermanos. Si uno posee bienes de este mundo y, viendo

que su hermano pasa necesidad, le cierra las entrañas, ¿cómo va a estar en él el amor de Dios? Hijos, no amemos con palabras y de boquilla, sino con obras y de verdad (1 Jn 3,16-18).

La Iglesia ha de apoyar los movimientos de unidad que se están produciendo en el mundo, como el de la edificación de la casa común de Europa. Pero su perspectiva se prolonga hasta la gran casa planetaria de toda la humanidad.

Esto le exige adoptar con las víctimas de la sociedad una postura dialéctica ante la cultura de la abundancia y del narcisismo hedonista. El hombre y la humanidad se realizan cuando en el horizonte de su libertad no priman el tener más y el disfrute individualista, sino la solidaridad universal con los desposeídos, con la dignidad de las personas, con la vida humana y con la existencial vocación de los hombres a la trascendencia.

Es en dicho contexto donde emerge con toda su fuerza la sabiduría del Evangelio, descubriendo caminos de vida nueva y abundante para cada persona y para todos los hermanos, para la generación del presente y para las del futuro. Es el camino hacia la verdadera paz, tan añorada por nuestro mundo actual.

Descubrir a la libertad de los hombres el valor del triángulo amor, sacrificio y pobreza es la gran misión de la Iglesia en el mundo. Pobreza evangélica que es compartir los bienes, incluso necesarios, con los hermanos que carecen de ellos. Sacrificio, que es renuncia para que otros vivan y mejoren su calidad de vida. Amor, que es salir del propio egoísmo, para sentirse miembro responsable de la gran comunidad humana.

No es éste un mensaje sólo para los individuos, sino también para los sectores sociales y para todos los pueblos, para todas las culturas, para toda la familia humana.

Una Iglesia internamente solidaria y testimonial

Esta gran misión de la Iglesia frente al mundo no puede realizarse entre Iglesias particulares desarticuladas entre sí, ni con comunidades internamente divididas. Hoy más que nunca, en medio de un mundo patológicamente unificado, se hace necesaria la comunión de todas la Iglesias, y la comunión de todos los miembros de cada comunidad.

Esto implica una profunda conversión a todos los niveles y un impulsar el camino del diálogo interno (ES 106), de *la comunión por la participación* activa, plena y responsable de todos, con el objetivo de alcanzar un consenso fundamental sobre el proyecto de la nueva evangelización.

Pero, al mismo tiempo, es necesario superar al interior de la Iglesia la tentación del dialoguismo y del verbalismo. Necesitamos recobrar el sentido

profundo de la liturgia: Nos reunimos para celebrar la fe, dando gracias a Dios, y para sentirnos fortalecidos para vivir la caridad y el amor con nuestros hermanos y con toda la humanidad, de manera similar a como los vivió Jesús de Nazaret.

Como afirmaba Pablo VI, el testimonio que comporta la presencia, participación, solidaridad es un elemento esencial y "en general, el primero absolutamente en la evangelización" (EN 21). En este punto comienzan a ser proclamas muchas de nuestras Iglesias del Tercer Mundo, de las que tanto tienen que aprender las del Hemisferio Norte.

Una Iglesia misionera que proclama el Evangelio de Jesús

Por último, la Iglesia no iniciaría una nueva evangelización si no recobra su impulso misionero, como el que aparece en las primeras comunidades apostólicas. Esto supone que los cristianos recobremos el sentido de la importancia de la fe y de la edificación de nuevas y renovadas comunidades cristianas.

Empujados por las fracturas internas de las comunidades cristianas y por los desafíos del racionalismo hemos tendido a polarizarnos en los aspectos objetivos e intelectuales de la fe, oscureciendo su dimensión salvífica y sanante para las personas y para la humanidad, de tal manera que se advierte como *una pérdida de fe en la fe*, olvidando el epílogo de Juan: "Hemos escrito esto para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y *con esta fe tengáis vida* gracias a El" (Jn 20,31). No es la fe la corona de premio para hombre y sociedades justas, sino, como decía el Concilio de Trento, es principio de la salvación humana (Dz 801), el dinamismo que promueve la justicia verdadera y cristiana (Dz 800), la promotora de hombres justos seguidores de Jesús, la clarificadora del sentido profundo de la historia.

Es función de la fe crear hombres nuevos y comunidades nuevas, según el proyecto salvífico de Dios, que actúen como levadura en medio de la masa, para que toda ella pueda recibir en su seno el don del Reino de Dios, a cuyo servicio se ha de encontrar la Iglesia para el bien de toda la humanidad.

Una Iglesia que se debilita en su función misionera mostraría que ha perdido su fe y su esperanza en la amplia misión evangelizadora que tiene que realizar en el mundo. Sería la señal de que ha perdido el sentido profundo que tiene el movimiento de Jesús en la historia.

Una Iglesia nueva en su ardor, en su expresión, en sus métodos

Cuando Juan Pablo II nos propone una nueva evangelización, es decir, una Iglesia nueva en su ardor, en su expresión y en sus métodos, parece situarnos en las perspectivas de un nuevo Pentecostés que ya ha comenzado a irrumpir en el

Tercer Mundo, y que subyace como una inquietud y una esperanza en nuestro Hemisferio Norte.

No va a estar este acontecimiento exento de problemas y dificultades, como ya sucedió en las primitivas comunidades apostólicas. Por razones obvias de su origen, éstas nacieron judaizadas y tuvieron que recorrer un rudo camino al tener que enfrentar la evangelización de un mundo diferente y de una cultura nueva: el mundo de los "goyim" y la cultura de los griegos. Las dificultades ante lo desconocido y lo nuevo quedaron fundamentalmente resueltas en el Concilio de Jerusalén, con características de otro pentecostés, como los participantes hicieron constar en su documento: "Hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros" (Hch 15,25).

También hoy la Iglesia sale de su largo pasado medieval europeo hacia un mundo nuevo y complejo, hacia una nueva etapa de la historia. En su cuerpo van mezcladas la Tradición siempre joven y las tradiciones que, jóvenes en el ayer, han ido envejeciendo a través de los años. Ante esa realidad Pablo VI decía: Es necesario "limpiar y rejuvenecer el rostro de la Iglesia" (ES 39).

De hecho, el proceso ya se ha iniciado. El camino se abre lleno de dificultades, de oscuridades y conflicto. Pero lo recorreremos con mayor agilidad en la medida en la que dejemos de quedar absorbidos por los inevitables problemas coyunturales de transformación, centrando nuestra atención y nuestro entusiasmo en las exigencias de la misión evangelizadora que constituye "la dicha y la vocación de la Iglesia, su identidad más profunda" (EN 14).

LA CONQUISTA DE AMERICA MARCO HISTORICO E IMPLICACIONES ETICAS

Luis Antonio Nova R., Pbro.*

INTRODUCCION

La teología como la revelación es histórica: se hace en el tiempo, mediante un proceso de reflexión que debe ser situado e iluminante de la misma realidad humana, que en cuanto vivida, es también histórica. Este proceso de profundización del mensaje cristiano, es hecho además por creyentes que viven situaciones sociopolíticas, económicas y culturales muy concretas, que provocan y condicionan la misma reflexión de fe. La teología, si es auténtica y cristiana, debe ser encarnada, es decir, capaz de asumir, orientar y cambiar desde dentro, el rumbo de esa misma historia.

La teología moral, que desde la revelación mira el obrar humano, con mayor razón vive esa tensión histórico-práctica, y su tarea es en cierto modo interpretar críticamente esa historia, e invitar a continuar construyéndola, pero desde una acción o praxis, que sea a la vez, profundamente humana y conscientemente cristiana. "La teología moral, escribe Verecke, resulta de la encarnación de la divina revelación en las diversas civilizaciones y culturas... por lo tanto la teología moral depende de la historia"¹. Pero también para afirmarse como teología verdadera, tiene que proyectarse hacia el futuro real, en cuya construcción histórica está comprometida².

* Teólogo moral. Sacerdote de la Diócesis de Facatativá en Colombia. Colombiano.

1. L. VEREECKE, *Storia della teologia morale moderna*, II. *Storia della teologia morale in Spagna nel XVI secolo ed origine delle "Institutiones morales"*, Academia Alfonsiana, Roma 1980, 5.

2. Es plenamente válida, más en el caso de la teología moral, la afirmación de G. GUTIERREZ, en su *Teología de la liberación, perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1983, 389: "Si la reflexión teológica no lleva a revitalizar la acción de la comunidad cristiana en el mundo... esa reflexión habrá servido de poco..."

La realidad latinoamericana, ayer y hoy obligado y privilegiado lugar teológico, jugó en el siglo XVI importante papel, pues el descubrimiento-conquista y la evangelización de América, tuvo hondas repercusiones en la sociedad de entonces e influyó definitivamente en la acción y reflexión filosófica-teológica, jurídica y política de la España recientemente unida y fuerte del siglo de oro.

Gracias al espíritu humanístico-teológico que se respiraba ya en Alcalá y Salamanca, al sentido humanitario y testimonio profético de muchos misioneros, se dió en la primera mitad del siglo XVI, una rica reflexión y producción teológico-moral, que se ha llamado en su sentido más positivo "ética de conquista", y en la que muchos historiadores ven hoy la "primera teología de la liberación..."³.

Hay dos personajes claves para entender esta época, y podría decirse que en cierta forma la encarnan y sintetizan: son los dominicos y contemporáneos Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas, cuya doctrina se presentará más adelante en forma breve, indicando más bien algunas pistas para valorar la importancia, proyección y actualidad de su pensamiento.

1. HACIA LA "MORAL DE CONQUISTA" MARCO HISTORICO Y PROBLEMATICA CONSECUENTE

Es innegable la influencia que tuvo el descubrimiento de América en todas las actividades de la época, y una de las más importantes e influyentes en el siglo XVI en España, fue la actividad teológico-moral. Al conjunto de esta reflexión y sus intentos de sistematización, se los llama hoy, "moral o ética de conquista"⁴. Pero para entender mejor estos intentos teológicos, especialmente de la Escuela de Salamanca, y valorar tanto la reflexión de Vitoria como la terquedad profética de Las Casas, conviene mirar el marco histórico en el que se desenvuelve toda esta actividad conquistadora, misionera, política y teológico-moral.

Para ubicar y entender a la España del siglo XVI, que se lanza a la conquista y a la evangelización, conviene tener en cuenta las circunstancias de diverso orden que se dan en Europa y que afectan directamente al reino español.

3. Cfr. E. DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, Bogotá, Indo American Press, 1986, 24-28. También del mismo autor: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, Salamanca, Sígueme, 1978, 139-150.

4. Una reciente obra, en homenaje a Francisco de Vitoria, editada por C.S.I.C. se titula así: *La ética de la cristiandad colonial y liberación*, Salamanca, Sígueme 1978, 139-150.

Condiciones geográfico-políticas: consecuencias e interrogantes

Se da en la Europa de esta época, una división política y religiosa, alimentada por la reforma. Hay algunos grandes estados con predominio monárquico. En España, vencidos los moros y unidos los reinos de Castilla y Aragón, se camina con mística hacia la unificación y expansión. Con Carlos V y Felipe II se llega a un imperio inmenso y centralista. El descubrimiento de América será decisivo en la expansión geográfica de España y Portugal, y originará no sólo un notable crecimiento económico, sino también la superación de ciertos monopolios comerciales asentados especialmente en Italia. Jugaron papel importante en esta expansión y delimitación geográfico-política, la autoridad e intervenciones papales, especialmente manifestadas a través de bulas, solicitadas y presionadas por los reyes portugueses y españoles⁵.

El papado jugó un papel muy importante como autoridad y recurso frente a las tensiones entre los estados europeos, y logró canalizar las energías españolas, su espíritu aventurero y cristiano, orientándolo hacia la conquista y evangelización americanas. Estas situaciones comportarán interrogantes de tipo legal y moral: la legítimidad de la ocupación colonizadora, la licitud de las guerras de conquista, el valor y alcance de las bulas papales, la pretendida autoridad tanto del Papa como del emperador sobre las nuevas tierras y pueblos, la conveniencia de acuerdos de tipo internacional, etc...

Condiciones económicas: consecuencias e interrogantes

El creciente comercio con las Indias afectó el orden económico europeo, que pasa de una economía especialmente urbana, a una más de tipo nacional, o que al menos procura ser controlada por el estado. Se incrementó el comercio de especias, plata y oro, mejora el transporte marítimo, se concentra la riqueza, hay sistemas de crédito y mercado de capitales, con lo que surgirán problemas que aún hoy nos afectan: inflación, devaluación monetaria, intereses de usura, enriquecimiento ilícito de algunos y empobrecimiento de mucha gente. El español abandona su campo y su trabajo para encaminarse a la aventura de la conquista o de las armas, o para adentrarse en el mundo intelectual y espiritual, entonces también floreciente, y se tendrá que acudir a la mano de obra del esclavo negro o de los naturales de las Indias recién descubiertas.

Estas nuevas circunstancias de tipo económico plantearán a juristas y teólogos diversos problemas: sentido y límites del intercambio comercial, los créditos y la licitud de los intereses, la licitud de la explotación colonial, los

5. Sobre las bulas papales y su interpretación puede verse: R. QUERALTO, *El pensamiento político-filosófico de Bartolomé de Las Casas*, C.S.I.C., Sevilla 1976, 191-199; T. URDANOZ, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, Madrid, BAC, 1960, 527-542.

impuestos, problemas monetarios, precios justos, la conveniencia de tolerar o no la esclavitud por intereses económicos, etc...

Condiciones sociales: consecuencias e interrogantes

En España a raíz del descubrimiento de América se afecta también el marco social: el poder económico pasa del campo a la ciudad, la burguesía se une a la nobleza y aparece el mundo obrero ciudadano. A la problemática con judíos y moros se agregaron nuevas tensiones por el comercio de negros traídos del Africa y por las formas de esclavitud que surgieron en las Indias, como el famoso y discutido sistema de la "encomienda". También en el ambiente americano se fueron configurando y oponiendo diversos estratos socio-culturales: los españoles, los criollos, los mestizos, los esclavos negros y los indios.

De esta nueva situación social surgen interrogantes y preocupaciones: el trato humano a los indios, dominio o convivencia pacífica con los pueblos nuevos, comercialización de esclavos, las costumbres "bárbaras" y la guerra lícita... surge en síntesis toda la problemática de los hoy llamados "derechos humanos".

Condiciones socio-religiosas: consecuencias e interrogantes

Europa estaba dividida y marcada por la reforma protestante, que junto con la aplicación del principio del "cujus regio ejus religio", tuvo connotaciones a la vez políticas y religiosas. Pero el ambiente religioso de España era muy diverso, pues hasta ellos no llegó efectivamente la reforma. El espíritu español de cruzada, su orgullo nacional, su sentimiento del honor fueron ingredientes importantes en las tareas tanto de conquista como de evangelización. Dussel, hablando de la cristiandad hispánica, dice: "existía algo así como un mesianismo temporal, por el cual se unificaba el destino de la nación y de la Iglesia... siendo la nación hispánica, el instrumento elegido por Dios, para salvar el mundo..."⁶.

En este ambiente surgirán los grandes santos y místicos, los valientes misioneros, los eminentes teólogos y los aventureros conquistadores de las Indias. El nuevo contexto socio-religioso comporta para los teólogos tensionantes planteamientos sobre evangelización y libertad, fe y bautismo, prácticas paganas y libertad religiosa, obligación de evangelizar y derechos misioneros, dominación y evangelización pacífica, límites del poder papal, el diezmo y los indios convertidos, la formación religiosa obligatoria, etc..., problemas aún hoy estudiados por la moderna teología pastoral y misionológica.

Dentro de este complejo marco histórico, un cúmulo de interrogantes se plantearon a la conciencia cristiana, llegaron a inquietar tanto a la corona, como

6. E.DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Madrid, Ed. Mundo Negro, 1983, 80.

a la misma Roma, y lo que es más importante, provocaron tanto la reflexión teológico-moral como nuevos ordenamientos jurídico-políticos.

2. LA REFLEXION TEOLOGICO-MORAL

Conquista y evangelización: cuestionamiento moral

La problemática surgida a raíz de la conquista provocó no sólo las denuncias de valientes misioneros, sino también una positiva evolución en el campo de la teología moral y del derecho, que desafortunadamente no mostró su real eficacia frente a la complejidad y urgencia de las situaciones concretas, dolorosas e inhumanas que se vivieron en los países conquistados⁷.

Hubo circunstancias históricas favorables que posibilitaron el que sería también siglo de oro de la teología española: su tradición cristiana militante probada por siglos de lucha en defensa de la fe, la unidad política, la positiva influencia de Jiménez de Cisneros, la aceptación del humanismo, la multiplicación de universidades en un ambiente de libertad y tolerancia, las reformas de las órdenes religiosas, etc... Dentro de este ambiente se debatían ciertos problemas sobre el origen del estado, el poder temporal de los papas, etc., pero a raíz del descubrimiento y de las guerras de conquista, surgirán frecuentes denuncias de injusticias que provocarían diversas reacciones y discusiones candentes sobre las implicaciones jurídico-morales de estas nuevas situaciones.

En un primer momento no hay enjuiciamiento al hecho mismo de la conquista, que en general se la acepta como lícita, en la medida en que tiende a la evangelización de los "bárbaros infieles"; pero pronto aparece el rechazo a ciertos métodos de dominio, violencia y maltrato a los indios, debidos al abuso de conquistadores y encomenderos. Posteriormente no sólo se denuncia al conquistador, sino que comienza a enjuiciarse la legislación vigente, el hecho mismo y los métodos de conquista. Voces como la de Fray Antonio de Montesinos, Matías Paz, Fray Miguel de Salamanca y Juan de Quevedo, se levantan no sólo para criticar el duro e injusto trato que los españoles daban a los indios, sino también para cuestionar la licitud de la invasión de tierras de infieles y de la guerra a los indios, la conveniencia de ciertos métodos de evangelización y la validez de las tesis teocráticas del poder temporal del papado.

Pero el gran testigo y en parte animador de todo este proceso de denuncias, de reflexión teológica y de posterior legislación, es Fray Bartolomé de Las Casas, quien cuestionando la conquista y sus consecuencias, llegó a afirmar que una y otras se oponían al mismo derecho natural, al derecho de gentes y al derecho divino, y que urgía por lo tanto abandonar la conquista, para entrar en

7. Cfr. J. FRIEDI, *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo*, México, Ed. Siglo XXI, 1974, 6.

una verdadera y pacífica evangelización⁸.

Las crecientes denuncias de los misioneros presionaron de tal manera a Carlos V que convoca juntas de teólogos y juristas. El resultado de todo este proceso será la formulación de las famosas "leyes nuevas" (1542) que regulaban teóricamente la colonización, prohibían las encomiendas a perpetuidad y daban libertad a los esclavos indios. Pero para llegar a estas "leyes nuevas" fue necesario el espíritu abierto de las universidades de Alcalá y Salamanca, la renombrada teología de Vitoria y su escuela, la valiente y constante denuncia misionera y la humanitaria terquedad de Bartolomé de Las Casas.

Todo este cuestionamiento moral a las formas de conquista y evangelización se hizo muy claro en la llamada "Escuela de Salamanca", que significó además una novedad en el método, en el planteamiento y análisis de nuevos temas relativos a la política y a la economía⁹. Con razón afirma Andrés que en Salamanca "se retorna a las fuentes y al hombre... Salamanca humanizó la teología..."¹⁰. También Vereecke escribirá con justicia:

*La escuela teológica de Salamanca es de primera importancia en la historia de la teología moral... ocupa, además, un puesto privilegiado en la evolución de la conciencia de los hombres... La importancia de esta escuela está en que consideraron los derechos naturales del hombre, de aquel hombre que se les revela en el descubrimiento de América...*¹¹.

Conviene mirar los planteamientos del gran maestro de Salamanca, Francisco de Vitoria, para poder valorar su enorme trabajo teológico y comprobar la actualidad de su pensamiento.

Francisco de Vitoria (Burgos: 1483 - Salamanca: 1546)

Por limitaciones de tiempo dejó de lado las notas biográficas de este dominico de Burgos, cuyo paso por París, Valladolid y Salamanca dejó profunda huella. La "prima cathedra" o cátedra de teología de Salamanca se haría con él, la más importante cátedra de enseñanza de teología en España y Europa¹².

-
8. Cfr. A. GARCÍA, *El sentido de las primeras denuncias de Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, C.H.P. XXV, 161-162.
 9. Cfr. M. ANDRES, "Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la reforma española" en *Historia de la Iglesia en España*, III, 2, Madrid, BAC Maior 21, 1980, 372.
 10. Idem, 377.
 11. L. VEREECKE, *Storia della teologia morale moderna*, II, *Storia della teologia morale in Spagna nel XVI secolo ed origine delle "Institutiones morales"*, 97-98.
 12. Cfr. T. URDANOZ, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, (introducción biográfica), 23.

Introdujo la utilización de la *Summa*, permitió el “dictado” e inmortalizó las “relecciones”. Su permanente dedicación a la cátedra impidió que su pensamiento se nos hubiera transmitido más directamente a través de intencionados escritos. Sus discípulos lograron más tarde editar algunas copias manuscritas de sus famosas “relecciones” y de algunos comentarios o “lecturas” de la *Summa*.

Los autores dividen sus relecciones en dos grupos: las más importantes forman el primer grupo y se refieren a temas fundamentales, acerca de las relaciones entre sociedades y que son definitivas en la configuración de lo que se llama Derecho nacional e internacional, son: *De potestate civili* (1527), *De potestate Ecclesiae prior* (1532), *De potestate Ecclesiae posterior* (1533), *De potestate Papae et Concilii* (1534), *De indis* (1539) y *De iure Belli* (1539). Las otras se refieren más bien a temas del momento: sobre el homicidio, el matrimonio, la simonía, la temperancia, etc.

Doctrina vitoriana y conquista

El maestro de Salamanca fue avanzando y dosificando su doctrina sobre la muy limitada autoridad del Papa y las autoridades civiles sobre los infieles. Los que había insinuado en sus comentarios a la *Secunda secundae*, lo afirmará claramente en su *De potestate prior*: “El Papa no tiene ningún dominio sobre la tierra de los infieles, porque no tiene autoridad sino dentro de la Iglesia... los infieles por otra parte son verdaderos dueños... luego el Papa no es el señor del orbe...”¹³.

*La potestad temporal no depende del romano pontífice... la potestad civil no está sometida a la potestad temporal del Papa... Al Papa no le toca juzgar, al menos por vía ordinaria las causas de los príncipes.. tampoco tiene potestad para deponer a un príncipe secular...*¹⁴.

“Los príncipes cristianos sobre los infieles no tienen más poder con la autoridad del Papa, que sin ella...”¹⁵.

En sus dos relecciones *De indis* se contiene la cumbre de su pensamiento político-jurídico. Allí se preguntará con qué derecho han venido los bárbaros a ser dominados por los españoles y qué potestad tienen los reyes sobre los indios, y va allí analizando y rechazando muchos de los “títulos” que alegaban los

13. Para citar textos de F. de Vitoria en sus *Relecciones* tengo en cuenta la edición ya citada de T. URDANUZ y en adelante sólo utilizaré la palabra *Relecciones*, anotando luego la página correspondiente a esta edición. Así en este caso: *Relecciones*, 294.

14. Idem, 295-300.

15. Idem, 1047 (interesa la tercera conclusión).

españoles para tratar de legitimar el sometimiento de los indios, por ellos llamados "bárbaros"¹⁶. Habla Vitoria del "Derecho de gentes" y lo refiere a la comunidad universal, llegando a formular una serie de derechos fundamentales de gentes, en varios niveles¹⁷.

Su segunda relección sobre los indios, o *De iure belli*, marca el punto culminante de su reflexión sobre el problema de la guerra y sus secuelas de injusticia y de violencia. Aprovecha la ocasión de las discutidas guerras de América, para formular una doctrina bastante completa sobre el tema. "La relección vitoriana representa la primera sistematización, a la vez teológica y jurídica, de la doctrina clásica sobre la guerra..."¹⁸. Este esfuerzo de humanización de la guerra y teorización de la paz, se continuaría en la Escuela de Salamanca, que encontró en el descubrimiento de América la ocasión y la exigencia para profundizar sobre el hombre y su dignidad natural, independientemente del hecho de que profese una fe o no. La libertad no es una concesión, es un derecho propio de cada hombre. Con razón escribe Brufau: "En sus escritos se halla el palpito cálido de quien comprende al hombre, como ser histórico que es, inscrito en unas coordenadas culturales, no de un modo abstracto y genérico... sino como hombre concreto, en su realidad personal e irrepetible..."¹⁹.

En una visión de síntesis doctrinal, podría afirmarse que Vitoria, desde una antropología equilibrada, que supera tanto la herencia pietista medioeval, como el sobrenaturalismo y pesimismo protestantes y los posibles excesos de un humanismo paganizante, habló del hombre y de sus derechos fundamentales, y coloca al ser humano, en cuanto racional, inteligente y libre, como fundamento, fuente y sujeto capaz de derechos y de deberes. En esta idea del natural señorío del hombre y en su dimensión de natural sociabilidad, funda Vitoria todo su pensamiento político e internacionalista.

El carácter social de la naturaleza humana exige también un orden social, una regulación de las relaciones interpersonales. "Los hombres por naturaleza tienen que vivir en comunidad y en sociedad... el hombre es por naturaleza animal civil..."²⁰. La sociedad política no responde a caprichos sino a exigencias de la naturaleza humana:

16. Cfr. Idem, 495-496.

17. Puede verse al respecto el elenco de derechos que presenta T. URDANUZ, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, CXXXVII-CXL.

18. Idem, 734.

19. J. BRUFAU, "Perspectivas humanísticas en la concepción jurídica vitoriana" en *Ciencia Tomista* 363, (1984), 8-9.

20. F. VITORIA, *Sentencias I*, 69. (Citado por R. HERNANDEZ, "Presupuestos de Francisco de Vitoria a su doctrina indiana", en *Ciencia Tomista*, 1984, 74.

La fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas, no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la misma naturaleza, que para su defensa y conservación, sugirió este modo de vivir a los mortales...²¹.

De acá nacen una serie de derechos humanos y la conveniencia de que existan autoridades e instancias que garanticen su vigencia.

En su relección *De indis* aplica estos principios a la conquista americana y exige el natural respeto a las válidas condiciones sociales y políticas de las comunidades indígenas, que a pesar de sus limitaciones y posibles vicios, no pierden su soberanía y legitimidad. Llega Vitoria a hablar en su *De iure belli y de potestate civili* de la necesidad de una autoridad de todo el orbe, con funciones legislativas y coercitivas:

Y es que todo el orbe, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y convenientes a todos... ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe...²².

Desde los anteriores principios humanístico-sociales y jurídico-morales juzga Vitoria toda la problemática de las Indias, de la que tenía válida información por los testimonios especialmente de misioneros que llevaron estas situaciones hasta la corona española. La conquista y más como se estaba haciendo, iba en contra de todo derecho. La guerra que se estaba llevando a cabo era injusta, pues no era razonable deponer a sus jefes sin causa y sin consentimiento de sus subordinados, tampoco era justo forzar con las armas al sometimiento y reconocimiento de la corona. La ocupación temporal, era un "título dudoso" y sólo se haría positiva si se hacía en "bien y utilidad de ellos y no sólo en provecho de los españoles..."²³.

Se refirió también a la evangelización, negando de principio que la infidelidad y resistencia a la fe fueran justos títulos de guerra y dominación, y afirmará:

No están obligados a creer, si la fe no se les propone con motivos probables de persuasión. Pero milagros y señales no veo ninguno, ni tan religiosos ejemplos de vida, antes al contrario, llegan noticias de muchos escándalos, de crueles delitos y muchas impiedades...²⁴.

21. *Relecciones*, 157 (n. 5).

22. *Idem*, 191-192.

23. *Idem*, 723 (n. 1).

24. *Idem*, 695 (n. 14).

Pero añadirá más adelante, que aunque hubiera sido bien anunciada la fe, no por eso se les puede hacer la guerra, ni despojar de sus bienes. Condena las típicas guerras de religión que no faltaron en la época y proclama el respeto debido a la dimensión socio-religiosa humana, afirmando que "a los infieles que nunca abrazaron la fe, de ningún modo puede obligárseles a abrazarla por la fuerza..."²⁵.

Valoración y actualidad Vitoriana

El pensamiento y mensaje de Vitoria no ha perdido vigencia y es un estímulo y una llamada a procurar en estos tiempos también difíciles, redescubrir al hombre concreto, reconocer y promover sus valores y a acompañarlo en su válida búsqueda de libertad.

Vitoria no se contentó con saber para sí: intentó y lo logró, reflexionar en voz alta, hasta convertirse en expresión de la conciencia moral cristiana, frente a problemas tan serios como la ocupación y la evangelización de las Indias. Su vida es un llamado al hombre de hoy, para que revalúe la conciencia moral, como expresión de auténtica personalidad e instancia definitiva de valores éticos y religiosos.

Vitoria fue un hombre de su tiempo, que con sinceridad teórico-crítica, supo leer e interpretar positivamente los "signos de los tiempos". Afortunadamente hoy se tiende también cada vez más a hacer una teología desde la historia, una profundización de la fe, de y desde el evento, y no de y desde los fríos, desencarnados y teóricos enunciados.

También fue el maestro de Salamanca un pionero de la antropología humanístico-social. Desde los valores y necesidades del hombre, proclama sus derechos fundamentales, juzga a la sociedad de la época y propone caminos nuevos para la construcción de una sociedad más justa y más humana. Es esta una de las tareas urgentes para la Iglesia y la teología de hoy, más en nuestro contexto latinoamericano.

Pero no sólo Vitoria humanizó la teología en general, sino especialmente la moral, al tener más en cuenta al hombre y su naturaleza libre, que a la tradición misma de las normas, por eso humanizó también el derecho, poniéndolo más al servicio de la justicia. Hace del derecho natural el principio de todo ordenamiento jurídico y político a todos los niveles, e inicia cierta secularización y universalización del derecho de gentes. Rechaza valientemente la ocupación como medio de expansión imperialista y afirma la igualdad jurídica de pueblos y razas.

25. Idem, 695-696 (n. 15).

Afortunadamente, el claustro y los discípulos de Vitoria recogieron su herencia y aplicaron sus principios y orientaciones al campo de la economía, de la teología y del derecho, dando así proyección histórica a la Escuela de Salamanca. También en las universidades americanas, y sobre todo en la acción y en las valientes denuncias de los misioneros, se concretaron sus ideales de humanismo y libertad que llegaron un poco tardíamente a influir en las instituciones y legislación americanas.

Gran símbolo de esta lucha humanitaria y misionera, es el también dominico y contemporáneo de Vitoria, al que en seguida me referiré.

Fray Bartolomé de Las Casas (Sevilla: 1477(?) - Madrid 1566)

Aunque es difícil comprender las actitudes y el pensamiento de Las Casas sin recorrer su apasionante vida, debo acá limitarme a recordar sólo algunos episodios que puedan interesar para luego señalar más bien las líneas de su pensamiento, y hacer una valoración muy general a la doctrina lascasiana, insistiendo en su validez y actualidad. En efecto este sevillano providencial, doctrinero de la primera hora, encomendero convertido a la causa del indio americano, llegaría a ser símbolo de la lucha por la dignidad humana. Incomprendido, atacado, fracasado en muchas lides de su tiempo, ha sido revaluado no sólo a nivel histórico, sino también en su dimensión jurídico-filosófica, antropológica, profética y misionera.

Con razón se ha afirmado que "acción y teoría se funden en la compleja personalidad" de Las Casas que como clérigo y sacerdote, religioso dominico y obispo misionero, tuvo siempre como su máxima preocupación, la causa del indio. Sus continuos viajes a España, sus frecuentes memoriales que denunciaban las injusticias de la conquista e inhumana explotación del indio, sus planes de reforma y proyectos de pacífica evangelización no se entienden sino como positiva respuesta a una situación injusta que lo interpelaba seriamente. Los títulos mismos de sus escritos hablan de sus preocupaciones y actitudes: *Instrucción para el remedio de los indios y población de aquellas tierras*, *Historia de las Indias*, tratado sobre *El único modo de atraer todos los pueblos a la verdadera religión*, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias...*, *Avisos y reglas para confesores españoles*, obra ésta que condujo a una dura polémica con Juan Ginés de Sepúlveda, reconocido humanista de la época. Las obras de su madurez fueron *Los tesoros del Perú*, *el Tratado de las doce dudas* y su muy famosa *De regia potestate*²⁶.

26. Anotaciones biográfica y bibliográficas sobre Las Casas pueden encontrarse en: E. DUSSEL, *Desfiguración de la Cristiandad...*, 139-145; J.A. LLORENTE, *Vida de Fray Bartolomé de Las Casas*, en la edición de la *Brevísima relación...*, Barcelona, Ed. Fontanara, 1981, 123-200; I. PEREZ, *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de Fray Bartolomé de Las Casas*, Madrid, Cedoc, 1984.

Se acepta que Las Casas tuvo equivocaciones a nivel de praxis, que hay lagunas en su formación autodidáctica, que su vehemencia fue a veces mala consejera, pero por encima de todo esto se reconoce que fue un hombre sincero, que "batalló incansablemente por la justicia... que se entregó a la defensa de los oprimidos hasta el final de su vida..."²⁷.

Aproximación a la doctrina lascasiana

Hay en Las Casas una idea fuerza que explica su tremenda actividad y que es nuclear en sus escritos: la necesidad de abolir la encomienda, para poder lograr una efectiva y pacífica evangelización, única razón de la presencia de España en las Indias, presencia que debe ser más que colonizadora, misionera y humanizante. Los memoriales de Las Casas lograron que el Consejo de Indias se preocupara por abolir la esclavitud y disminuir las encomiendas, pero pronto los encomenderos, especialmente los del Perú, se organizaron para "negociar" con el Emperador Carlos V la "perpetuidad de las encomiendas...". Las Casas interviene y mediante nuevo memorial plantea una negociación más realista y democrática²⁸, y en su obra póstuma (*De regia potestate*) "frente a las pretensiones más bien señoriales de los encomenderos y las pretensiones regalistas del poder central... (Bartolomé de Las Casas) invoca los derechos democráticos de los pueblos indios"²⁹.

Así en medio de las voces regalistas del Consejo de Indias y las feudalistas de los encomenderos del Perú, se hizo oír la humanitaria, profética y democrática voz del Padre de Las Casas que en aquella época se convirtió en voz de los que entonces no tenían voz: los indígenas latinoamericanos.

Síntesis doctrinal

Con las anotaciones hechas y dejando un poco de lado su obra histórica que ha sido más estudiada y discutida, puede intentarse una síntesis de su pensamiento siguiendo sus líneas antropológicas, evangelizadoras y filosófico-políticas, especialmente presentes en sus últimas obras.

Un actual estudioso lascasiano presenta en "cinco líneas" o afirmaciones fundamentales, el *humanismo profético* que Fray Bartolomé inició y defendió en sus escritos³⁰:

27. R. QUERALTO, *El pensamiento filosófico-teológico de B. de Las Casas*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla 1976, 94-95.
28. El texto de este memorial está en la edición de *De regia potestate*, C.H.P. VIII, Madrid, 1969, ap. IX, 228-234.
29. B. DE LAS CASAS, *De regia potestate*, estudio preliminar, p. LXXXV.
30. Cfr. A. HUERGA, "El humanismo profético de Bartolomé de Las Casas", en *Angelicum* 62 (1985) 3-19.

1. Habla continuamente Las Casas de la dignidad de la racional creatura, insistiendo en el aspecto teológico-bíblico de creatura y en el filosófico-aristotélico de la diferencia específica de la racionalidad, de la que se hacen depender otros atributos humanos³¹.
2. Las Casas descubre y exalta la bondad humana. Su polémica obra histórica, en el fondo es la afirmación de la racionalidad y bondad de los indios, y la denuncia de la irracionalidad, injusticia y maldad de los conquistadores³².
3. La vida y obra de Las Casas es una defensa y exaltación de la libertad humana. Proclamará a los cuatro vientos: los indios son libres por naturaleza y no incapaces o siervos por naturaleza, como algunos interesadamente lo afirmaban. La libertad es la dimensión humana que Las Casas valora más; en él, comprometerse con el hombre es luchar por su libertad, por eso puede afirmarse que fue ante todo "el apóstol de la libertad..."³³.
4. Ese ideal de libertad debe el hombre vivirlo a nivel personal y social, es decir como pueblo que se autodetermina. Esas tesis democráticas en su momento sonaron a "utopía" y por eso se afirma que se adelantó en siglos a la evolución socio-política³⁴.
5. La libertad que define la grandeza humana, no puede pisotearse en aras de una aparente y falsa evangelización. La fe es libre y la evangelización sólo puede ser pacífica³⁵.

La línea antropológica de Las Casas subraya la libertad, por eso con razón se ha afirmado que "toda la obra lascasiana es un canto a la libertad del hombre..."³⁶.

En la línea de la *evangelización humanizadora* también Las Casas se adelantó en mucho a sus contemporáneos y puede catalogarse hoy como maestro en misionología. Las líneas directrices de su política evangelizadora pueden enunciarse así:

31. Cfr. Idem, 21-22.

32. Cfr. Idem, 23-24.

33. Cfr. Idem, 24-25.

34. Cfr. Idem, 25-26.

35. Cfr. Idem, 26-27.

36. R. QUERALTO, *El pensamiento filosófico-teológico de B. de Las Casas*, 360.

1. La única razón válida de la presencia de España en la Indias es la evangelización y a esta razón debe estar referida toda la política de la corona en esos nuevos reinos. Las Casas, como tributario de las ideas teocráticas medievales, afirmará que a través de concesión pontificia se concretó "la predestinación divina del pueblo español para evangelizar el Nuevo Mundo..."³⁷.
2. Siendo la racionalidad y la libertad atributos del hombre, el proceso humanizador de la evangelización debe ser delicado y pacífico³⁸. Insistirá además en que el proceso de fe es lento, ordenado y laborioso y por eso no ve bien esos bautizos en masa, pues son conversiones interesadas o aparentes, contrarias además a la virtud de la religión.
3. Con base en lo anterior, las llamadas "guerras de conquista" además de ser injustas y antievangélicas, son un verdadero obstáculo para la conversión real de los indígenas. Su duro debate con Sepúlveda gira en torno a la ilicitud de esas guerras. También la "encomienda" por la injusticia y explotación que entraña, se mira como impedimento para una eficaz acción evangelizadora. En esa época de intolerancia religiosa, es muy valiente y significativa la posición lascasiana, pues es una proclamación clara del derecho humano a la libertad religiosa³⁹.
4. No basta reconocer los obstáculos para la evangelización: hacen falta elementos positivos para hacerla eficaz. Es interesante observar las condiciones que debe, según él, reunir un predicador:

*Que los oyentes comprendan que no tienen intención de adquirir dominio sobre ellos... que entiendan que no los mueve a predicar la ambición de riquezas...que se muestren dulces, humildes, afables, benévolos,... que tengan el mismo amor de caridad de Pablo...*⁴⁰.

Señala por lo tanto de una manera nítida, la absoluta necesidad del testimonio cristiano para no hacer ineficaz el anuncio evangélico.

5. A la obra de cristianización debe acompañarla la obra civilizadora, o como se dice hoy, la evangelización debe ir acompañada o implica la

37. J. LLINARES, "Evangelización liberadora según Bartolomé de Las Casas", en *Ciencia Tomista* CII (1975) 202.

38. B. DE LAS CASAS, *Del único de atraer todos los pueblos a la verdadera religión*, Col. Popular 137, México 1975, 65.

39. R. QUERALTO, *El pensamiento filosófico-teológico de B. de Las Casas*, 156.

40. B. DE LAS CASAS, *Del único modo de atraer todos los pueblos a la verdadera religión*, 237. 238. 241. 245. 246.

promoción humana. Las Casas se empeñó no sólo en escoger buenos misioneros, sino que intentó reclutar hábiles labriegos y artesanos, buscando crear comunidades mixtas de españoles e indios, con lo que se favorecería la predicación y transformación socio-cultural⁴¹.

Sus concepciones antropológicas centradas en la libertad, su visión unitaria de evangelización y promoción, su interpretación teológico-crítica de la historia, su real preocupación por el hombre oprimido, han hecho que se tenga hoy al Padre de Las Casas como el precursor de la teología de la liberación, o más aún, como su "primer teórico" explícito y que se hable hoy de su "evangelización liberadora..."⁴².

En la línea de *pensamiento filosófico-político* hay que aceptar que Las Casas, tal vez por ser autodidacta, por la presión misma de los hechos y por sus polémicas, fue evolucionando y cambiando algunas posturas iniciales: desde unos primeros planteamientos casi sacroimperialistas, pasando por posiciones iusnaturalistas y de derecho de gentes, llega finalmente a afirmaciones de características plenamente democráticas en su *De regia potestate*⁴³.

Hay en Las Casas algunas posiciones claras y otras un poco contradictorias. Es claro que da importancia al título papal para justificar la ocupación española, en orden a una efectiva evangelización⁴⁴. También afirma el carácter natural-social y el origen popular de la autoridad y poder político, que no se pierde por títulos pontificios ni por la ocupación española⁴⁵. Entre gobernantes y súbditos debe haber pactos y la autoridad del gobernante está limitada por los derechos de los súbditos⁴⁶. Por eso el gobernante no puede enajenar la jurisdicción... ni disponer de la propiedad de los súbditos. La guerra sólo puede ser justa como solución extrema frente a injusticias y graves ofensas, pero muchas veces, aún siendo justa, puede ser inoportuna.

En su creciente preocupación por la determinación democrática, Las Casas va variando su posición frente a la soberanía tanto del rey español como del Papa:

41. R. QUERALTO, *El pensamiento filosófico-teológico de B. de Las Casas*, 148-149.

42. E. DUSSEL, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, 24; F. MALLEY, "Las Casas et les théologies de la libération", en *La Vie Spirituelle* 663 (1985) 53-77.

43. Cfr. V. ABRIL, "El comunismo lascasiano y las libertades políticas del indio americano", en *Revista de Filosofía*, Jul.-Dic. (1984) 223.

44. Cfr. R. QUERALTO, *El pensamiento filosófico-teológico de B. de Las Casas*, 356-357.

45. Cfr. *Ibid.*

46. Cfr. *Idem*, 358.

afirmará que los indios no están obligados a reconocer la soberanía de la corona y que los bautizados están obligados a obedecer al Papa en lo relativo a la fe, pero no a reconocerlo como soberano en cuestiones de orden político-temporal. Se nota en todo esto un verdadero proceso que lo lleva a una radical afirmación del derecho a la autodeterminación de los hombres y de los pueblos. Se hacen reparos a la calidad científica de algunos de sus planteamientos, pero queda potenciada su función crítica y su valor testimonial. Aunque fue menos científico y jurista que otros, sin embargo fue el más comprometido en la lucha por la justicia y el derecho en América⁴⁷.

Valoración y actualidad lascasiana

Sobre Las Casas se han hecho fundados juicios positivos y negativos, pero hasta sus más duros críticos reconocen en él méritos indiscutibles⁴⁸. Todos destacan su sinceridad y valerosa fidelidad a sus ideales humanitarios y evangelizadores; fue un paladín de las libertades que influyó positivamente en la humanización de leyes e instituciones.

Más que un teórico, fue un efectivo promotor y defensor de los derechos humanos. Su visión crítico-interpretativa lo ha hecho precursor de muchas cosas: de la visión crítica de la historia, de las modernas antropologías, misionología y pastoral, y de la teología de la liberación.

La herencia lascasiana cobra actualidad sobre todo en estas líneas de evangelización, preocupación pastoral y compromiso social. El Vaticano II y Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* han recordado que la misión de la Iglesia es evangelizar, han replanteado las relaciones entre cultura y evangelio, el contenido y las normas mismas de la evangelización. Se habla hoy también de la pastoralidad de la Iglesia y de los ministerios. Creo que las actitudes lascasianas siguen invitando a la Iglesia a posturas más abiertas, a una pastoral que mire más hacia fuera del redil y que le permita acercarse al "otro" en actitud de verdadero servicio, y no para juzgar o negar sus valores, o alardear con la exclusividad de la verdad.

El anuncio de Jesucristo, ayer como hoy no es eficaz si no está acompañado del testimonio y si no lleva a un compromiso serio de fraternidad y efectiva justicia. En un mundo abatido por la injusticia sigue siendo actual el pensamiento y testimonio lascasiano, muy especialmente para quienes son conscientes de la fuerza renovadora del evangelio y para toda una Iglesia que repetidamente hace "opción preferencial por los pobres...".

47. Cfr. Idem, 19.

48. Cfr. R. MENDEZ, *El Padre de Las Casas y Vitoria, con otros temas...*, Col. Austral 1286, Madrid, Espasa-Calpe, 1966, 10.

Concluyo insistiendo con algunos autores en la vigencia del pensamiento de Las Casas. J. Friede escribe así: "Sus ideas son vigentes cuando se discuten problemas no resueltos: imperialismo, derechos de minorías étnicas y raciales, relaciones entre Iglesia y estado y otros problemas sociales que todavía esperan su adecuada solución..."⁴⁹.

E. Dussel afirma:

*A casi cinco siglos de su obra, de sus trabajos, de su crítica, su figura se agiganta. Bartolomé de Las Casas fue el primer europeo que en su praxis y teoría... descubrió el nuevo mundo colonial que se constituía, lo criticó desde su teoría de la liberación explícita, aunque nunca consiguió una metodología táctico-política para llevarla a cabo. Nosotros hoy, al fin de la época neocolonial, podemos comprender el legado lascasiano y cumplirlo efectivamente...*⁵⁰

Llinares concluye diciendo que este insigne sevillano "nos sigue señalado el camino de la liberación humana integral, impulsada y orientada por el evangelio..."⁵¹

CONCLUSION

El encuentro con el Nuevo Mundo, su evangelización y los problemas que surgieron fueron vistos desde una doble perspectiva: algunos miraron esta nueva realidad desde una posición más bien intelectual que provocó una posterior elaboración doctrinal ciertamente válida; otros, como muchos misioneros, afrontarían esta problemática antropológica y cultural, con valor más evangélico que intelectual, llegando inclusive a afirmar que era preferible que los indios volvieran a la situación precolombina, así se juzgara su vida como *bárbara* o primitiva. Es esta una,

*Proposición atrevida, escribe Gustavo Gutiérrez, que equivale a decir que vale más la libertad y la salud corporal de los infieles, que hacer de ellos cristianos cautivos y destinados a la muerte, o en términos más cercanos a Las Casas, que vale más indio infiel pero vivo, que indio cristiano pero muerto...*⁵²

La perspectiva humanística de Vitoria también es válida pero diversa: desde

49. J. FRIEDE, *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo*, México, Siglo XX, 1974, 217.

50. E. DUSSEL, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, 150.

51. J. LLINARES, en *Ciencia Tomista*, 208.

52. G. GUTIERREZ, "La violencia de un sistema", en *Concilium*, 160 (1980) 569.

ese mundo moderno que se abre al trato político y comercial entre diversas naciones, sienta las bases de una moral y derecho internacional. Tuvo la visión del momento histórico, el sentido de la igualdad humana, pero le faltó el contacto directo con esa realidad de opresión y de muerte que se vivía en América y que interpelaba a los misioneros, por eso se contentó con proclamar la igualdad de los seres humanos, pero no llegó a las actitudes críticas y evangélico-proféticas del Padre Las Casas y de otros misioneros. Es explicable entonces que Vitoria y de Las Casas, que ven los problemas de Indias desde perspectivas diversas, lleguen a actitudes y planteamientos diferentes, no necesariamente contrarios y a veces complementarios.

Esta diferente manera de ver las cosas y afrontar la realidad continua hoy vigente: algunos continúan con una actitud más bien intelectualista y teórica, un poco alejada de la realidad; otros en cambio, en el duro contacto con la cruda realidad de muerte, de violencia y de injusticia a todo nivel, confrontan esa situación con los valores y exigencias del evangelio, y no pueden menos que asumir actitudes de denuncia profética y de compromiso eficaz con la causa de las víctimas de esa injusta, inhumana y antievangélica situación.

La afirmación anterior y todo lo positivo y válido que se dio en Vitoria y Las Casas, es una invitación a hacer una filosofía, teología y pastoral más encarnadas, históricas y comprometidas con el hombre de hoy. Con razón afirma G. Gutiérrez: "El teólogo no se halla en una especie de limbo histórico, su reflexión está situada, arranca desde las bases materiales, habla desde su ubicación precisa, dice la palabra del Señor en la palabra de todos los días..."⁵³

Creo que la teología y la filosofía latinoamericanas se sienten hoy más que nunca herederas del pensamiento vitoriano y lascasiano, experimentan la urgencia de proyectarlo concretamente en actitudes y contenidos que signifiquen y realicen la presencia del Dios de la vida, allí donde desde hace siglos se la ha venido profanando, que muestren a ese Dios bíblico, no alejado o neutral, sino siempre presente y comprometido con la causa real de los pequeños, de los pobres y marginados, que siguen siendo hoy la mayoría de nuestro continente, marcado por siglos de explotación, pero también dinamizado hoy por una fe más comprometida, que ya se vive en muchas comunidades.

Creo que hay continuidad entre la teología moral del siglo XVI y la que hoy se intenta entre nosotros continuidad entre la llamada moral o ética de conquista y ética de liberación. Es la fuerza de la realidad histórica la que ha ido provocando la reflexión teológico-moral y en cierta manera la va conduciendo. Si la realidad histórica es un proceso que provoca la reflexión teológica y filosófica, es apenas natural que en ella se de la continuidad y la novedad de todo lo histórico, y esto es claro en la moral latinoamericana, que recoge la herencia

53. G. GUTIERREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Madrid, Sígueme, 1982, 274.

de un pasado de luchas por la igualdad y dignidad humanas, por el respeto y la justicia en las relaciones entre los pueblos, por el real reconocimiento de todos los derechos humanos, por la superación de todas las situaciones de opresión y dependencia.

Seguir las líneas trazadas por Vitoria y Las Casas, trabajar efectivamente por la causa del hombre latinoamericano, por sus inalienables derechos, por su efectiva libertad, por las relaciones de solidaridad y de justicia a todos los niveles, luchar por la superación de todas las esclavitudes y dependencias, es la herencia, es el compromiso y es el reto histórico y actual para las auténticas teología moral y filosofía latinoamericana.

USO DE LA TECNOLOGIA DE LA COMUNICACION Y LA INFORMATICA EN LA IGLESIA

Algunas sugerencias prácticas

Dr. Jeremiah O'Sullivan Ryan*

La comunicación forma parte integral de la misión de la Iglesia y es una herramienta indispensable para alcanzar sus metas de evangelización, educación, formación espiritual y la creación de una sociedad más justa. Desarrollos tecnológicos recientes confrontan a la Iglesia con nuevos cuestionamientos en relación a los medios más efectivos para su comunicación con el mundo moderno y las vías más apropiadas para la utilización de las nuevas tecnologías de la comunicación.

Este pequeño trabajo sobre "Usos de la tecnología de la comunicación y la informática en la Iglesia" tiene como propósito sugerir posibles aplicaciones en el trabajo pastoral tanto a nivel diocesano como parroquial. Incluimos en nuestra reflexión el uso de la radio, la televisión y las computadoras. Los sistemas de entrega incluyen la transmisión abierta, la micro-onda, el satélite y los sistemas por cable. Mi trabajo pretende ser algo muy práctico y está basado tanto en mis conocimientos de la realidad comunicacional latinoamericana como en las lecturas de experiencias de otros lugares del mundo. Estoy particularmente agradecido con el Centro para las Telecomunicaciones Religiosas, de la Universidad de Dayton, Ohio, USA.

I. UNA PERSPECTIVA DE LA TECNOLOGIA DE LA COMUNICACION

Vamos a comenzar con una perspectiva de las telecomunicaciones, que significa, sencillamente, el mandar información a grandes distancias en forma

* Director Departamento Comunicación Social, Conferencia Episcopal de Venezuela. Consultor Consejo Pontificio para las comunicaciones sociales. Profesor Universidad "Andrés Bello" de Caracas, Venezolano.

electrónica. La tecnología de las telecomunicaciones básicamente hace dos cosas: transmite información y permite la interacción de personas que viven separadas una de la otra.

Los componentes básicos son: el teléfono, la televisión y la computadora. Los sistemas primarios de transmisión son por cable o por el aire.

Transmisión por cable

La mayor parte todavía con cable de cobre, se utiliza para el envío de señales de televisión, teléfono y datos de las computadoras. Las líneas telefónicas ordinarias pueden interconectar las personas que viven en sitios remotos no solamente a través de la voz humana, sino con imágenes fijas de video (utilizadas por algunas instituciones educacionales); reproducción en facsímiles (copia exacta) -utilizada por muchas empresas- y datos de las computadoras (un segmento en crecimiento rápido de las líneas telefónicas).

Cable de fibra óptica

Se trata de un medio de difusión fundamental en el futuro, donde se utilizan cuerdas tan finas como un pelo humano de fibra óptica con un semiconductor de láser para la transmisión de datos. (Para ilustrar el rápido desarrollo de las nuevas tecnologías de las comunicaciones, en el año 1984 un cable de fibra óptica era capaz de transmitir entre 40 y 90 millones de bytes de información por segundo; un año más tarde el número habría llegado a 565 bytes por segundo).

Transmisión abierta por aire

Incluye el AM, FM, banda corta radiofónica, y las señales UHF y VHF de la televisión. Las señales de televisión pueden ser transmitidas desde una estación de gran potencia (lo que da un radio de cobertura de unos cien kilómetros) o una estación de baja potencia (que da un radio de cobertura de unos 25 kilómetros), o un sistema de micro-onda, (la micro-onda necesita ser amplificada cada 40-50 kilómetros por medio de una estación de relevo).

Televisión por cable

Su desarrollo original fue para zonas remotas o comunidades pequeñas con una capacidad limitada de recepción de señales abiertas de televisión. La televisión por cable se popularizó rápidamente en zonas urbanas, dada la calidad mejorada de la imagen y su capacidad para muchos canales. Los sistemas de cable utilizan antenas muy altas con un radio de recepción mucho más grande que la televisión convencional y luego transmiten su señal por cable coaxial a sus subscriptores. Los costos se reducen cuando se montan las líneas de cable coaxial o las líneas telefónicas existentes.

En varios países de Europa, Canadá y Norteamérica, más del cincuenta por ciento de los hogares están conectados por sistemas de cable, con posibilidades de docenas de canales de televisión, transmisión de datos, videotexto, facsímiles, etc. En América Latina en general, el cablevisión está poco desarrollado y el uso de múltiples canales por cable está todavía en su infancia. Al mismo tiempo, sistemas de transmisión a base de cables coaxiales de cobre están siendo reemplazados por otros sistemas a base de codificadores.

Tecnología de satélite

Se transmite una señal desde su punto de origen hasta un satélite que está situado en un punto a treinta y dos mil kilómetros de altura por encima de la tierra. El satélite luego retransmite la señal hacia una estación en la tierra. Los satélites se mueven en una órbita geoestacionaria directamente encima del Ecuador y realizan su órbita cada 24 horas. Por lo tanto, mantienen una posición fija en relación a la tierra y pueden mantener un contacto directo continuo con las estaciones terrestres, recibiendo y enviando señales de televisión, teléfono y otro tráfico electrónico. Dada la altura de los satélites de comunicación, su señal puede cubrir un tercio de la superficie del planeta tierra. La mayoría de la generación actual de satélites tienen 24 trasponders, siendo capaz cada uno de transmitir una señal de televisión o mil llamadas telefónicas en forma simultánea. Veinticinco años después de su desarrollo inicial, la industria del satélite continúa. Países de América Latina, como Brasil y México, tienen sus satélites propios y dentro de pocos años los países andinos tendrán el suyo.

Los avances tecnológicos más recientes permiten el establecimiento de estaciones terrestres menos costosas y permiten el uso de bandas de alta frecuencia que no sufran interferencia electrónica. La mayoría de los satélites actualmente en uso operan en la banda "C" y requieren parabólicas con un diámetro de tres metros o más. Los más modernos satélites, la banda "KU", utilizan una frecuencia más alta y un sistema de transmisión más angosto que funciona con una estación terrestre menos costosa y más pequeña.

El potencial global de la transmisión por satélite de programas de radio y televisión, líneas de datos y voz, radica en la capacidad tecnológica de la transmisión simultánea a miles de millones de puntos distintos. Un satélite puede funcionar con más de un millón de conexiones terrestres. Las consecuencias de esta realidad para las comunicaciones de la Iglesia son muchas y de largo alcance.

En muchas empresas modernas, los sistemas de teléfono están conectados a sistemas de computadoras para la transmisión de datos, servicio de correo electrónico, computador y conferencia a larga distancia por audio. Las llamadas Redes de Areas Locales (Local Area Networkd-Lans) ofrecen comunicación entre computadores o terminales en muchas oficinas. Si una red está integrada

a un sistema telefónico, se requiere un sistema de switcheo electrónico (PBX). Sistemas integrados de gerencia informativa (Management Information System) combinan teléfono, correo electrónico, correo con voz, teleconferencia, sistemas con base terminal, computadoras personales y computadoras con bancos de datos.

Es esta combinación de tecnologías lo más característico de los desarrollos actuales en las comunicaciones. La clave para comprender la tecnología comunicacional actual es la convergencia.

Las cuatro principales tecnologías de telecomunicación: televisión, teléfono, satélites y computadoras, han revolucionado el mundo donde vivimos. La convergencia entre las cuatro está oscureciendo las diferencias entre las tecnologías a la vez que crean maneras cada vez más sofisticadas para interconectar en forma electrónica a las personas. Nuestra era ha sido categorizada como la era de la información; nuestra cultura como una sociedad mass-mediaticada. ¿Qué significa todo esto para la Iglesia, el mensajero, o mediador de la Buena Nueva?

2. USO DE LAS TECNOLOGIAS COMUNICATIVAS POR PARTE DE LA IGLESIA

La Iglesia siempre ha tratado de comunicar el mensaje del Evangelio con fidelidad, en forma atractiva y con los medios propios de cada época de la historia del hombre. La Iglesia en la era electrónica, por lo tanto, tiene que combinar una forma efectiva de uso de la palabra hablada y escrita con nuevos usos creativos de los medios electrónicos.

Específicamente en torno al uso de medios de masas, el actual Secretario General del Departamento de Comunicación Social del Consejo Episcopal Latinoamericano (DECOS-CELAM) al referirse a un "Inventario de Recursos Comunicacionales de la Iglesia Latinoamericana", menciona las siguientes cifras: 7 diarios católicos; 477 publicaciones periódicas católicas; 233 emisoras radiofónicas católicas y 6 televisoras católicas. No existe todavía, a nivel de la Iglesia en este continente, datos específicos en torno a la propiedad y uso de las tecnologías de la información: computadoras, bancos de datos, sistemas interconectados, combinaciones de teléfono, correo electrónico, correo de voz y teleconferencia. En este momento, por lo tanto, más que hacer una evaluación de lo que tiene la Iglesia en este campo, debemos pensar en las opciones que pueda tener ella en el futuro.

En la sede central del CELAM en Bogotá, desde hace unos años se asigna una importancia creciente a las tecnologías de la información y se comienza a poner la base de un futuro sistema continental interactivo, con bancos de datos, correo electrónico, etc. Un sistema continental supone como base el uso de un satélite con espacio alquilado o comprado por parte de la Iglesia, o quizás,

eventualmente, un satélite propio. El poco desarrollo de sistemas de cablevisión hasta ahora en el continente latinoamericano, y de sistemas telefónicos con tecnología avanzada, son dos problemas cruciales en el desarrollo de los nuevos sistemas de información. En términos generales no existe todavía en nuestro continente una infraestructura adecuada para un rápido desarrollo de las telecomunicaciones. Se necesitan en los años venideros grandes inversiones en esta área tanto para la infraestructura como para la capacitación de los recursos humanos.

A partir de este momento vamos a referirnos a proyectos de telecomunicaciones en marcha tanto en otros países y continentes como en el seno de nuestro propio país. Nuestra intención es de dejar algunas sugerencias que puedan motivar a los dirigentes de nuestra Iglesia a pensar cada vez más en el reto que representa "la comunicación de la Buena Nueva hacia el Tercer Milenio".

Uso de la tecnología de las telecomunicaciones

Existe una sola experiencia a nivel de la Iglesia en el mundo del uso regular de la tecnología de las telecomunicaciones integradas al satélite que incluyen el teléfono, radio, televisión y teleconferencias. Se trata de la acción pastoral de la Iglesia católica norteamericana. Funcionan en la actualidad por lo menos tres sistemas: a) la Red de las Telecomunicaciones Católicas (CTNA); b) la Red de Televisión de Vida Eterna (EWTN); c) la Red de Televisión Católica (CTN). A continuación explicaré algunas características de estas tres redes.

Red de las Telecomunicaciones Católicas (CTNA).

Se trata de un sistema de distribución por satélite establecido por los Obispos de los Estados Unidos en el año 1981. El sistema comenzó a funcionar en 1982. En sus ocho años de operación ha expandido su programación por radio a más de quince horas por semana y su programación televisiva a más de veinte horas. Unas cien diócesis están afiliadas, estando "en línea" setenta y cinco de las demás. La red, por lo tanto, abarca un cincuenta por ciento de las diócesis en Norteamérica.

Los costos para la afiliación a la red dependen en parte del tamaño de las diócesis. Para ponerse "en línea" la diócesis necesita una estación terrestre, sistema de recepción y un decodificador para transformar la señal de CTNA.

Los programas que se reciben de CTNA se distribuyen a las diócesis miembros por diferentes sistemas. Se graban los programas en el sitio de su recepción y se mandan las cintas a empresas de televisión por cable a Centros diocesanos de medios y videotecas parroquiales. Algunas diócesis han podido colocar los programas recibidos en estaciones locales de televisión, particularmente estaciones por cable. Además, en Norteamérica varias de las iglesias tradicionales colaboran en forma mancomunada en este trabajo.

La Red de televisión de Vida Eterna (EWTN).

Otra fuente importante de programas católicos en la televisión es la red "Vida Eterna", fundada por la madre Angélica en Birmingham, Alabama, en 1981. Transmite más de quince horas de televisión cada día. Se utiliza el satélite Satcom III, con una señal libre que llega a más de 300 empresas de cablevisión en todo el país. En la actualidad está a la disposición de seis millones de hogares en 36 estados.

Red de televisión Católica (CTN).

Se trata de una red de federaciones de redes que comparten programas y hacen sus compras en forma centralizada. Transmiten mucho material para escuelas católicas y para sistemas de cable-visión que quieran utilizar su material.

Teleconferencia por Video

Además de las transmisiones por satélite de programas de radio y televisión, la Iglesia está usando la tecnología del satélite para conectar católicos en todo el país a teleconferencias en vivo e interactivo. El formato que se sigue generalmente es así: una audiencia nacional ve un panel de especialistas cuando presentan sus perspectivas sobre un tema de interés actual. Luego la audiencia puede llamar por teléfono, plantear preguntas o comentarios y hasta dialogar con los panelistas. La teleconferencia puede comenzar con un programa pre-producido, con una duración de 20 a 30 minutos sobre el tópico que está en discusión.

Algunos de los tópicos que se han analizado incluyen: consejos parroquiales, el papel del párroco, programas de renovación parroquial, etc. La señal que se transmite por satélite es libre y por lo tanto cualquier institución o persona, con mover la dirección de su antena parabólica, puede recibir y participar en la teleconferencia.

Se han hecho muchas teleconferencias que demuestran la potencialidad de este recurso para la intercomunicación. Por ejemplo, un retiro que se dictó en una universidad católica, tenía grupos participando que vivían a varios miles de kilómetros de distancia. Se han hecho teleconferencias a nivel nacional como preparación para los Sínodos en el Vaticano. Lo mismo ha sucedido en reuniones de obispos cuando algunos no han podido asistir, participan a través de la conexión del teléfono y el satélite con sus colegas reunidos en otra parte del país.

Una variación del video-teleconferencia es la conferencia por computadora. Los participantes pueden comunicarse escribiendo sus mensajes y conversaciones en su computadora. Cada uno de los participantes en la conferencia ve

en la pantalla de su computadora lo que han escrito los demás participantes. La conversación se desarrolla a través de los mensajes que van apareciendo en el terminal de cada computadora. Así personas que viven a grandes distancias de separación puede dialogar y "encontrarse" frente a las terminales de sus propias computadoras.

Correo electrónico

El correo electrónico es similar a una conferencia por computadora, pero incluye la transmisión electrónica de datos de una persona a otra, o a varias personas. El correo electrónico opera al tener los mensajes archivados en una computadora hasta que la persona interesada los retira. Una vez que se entrega el mensaje, desaparece del sistema. La ventaja del correo electrónico consiste en la combinación de la velocidad del teléfono con la ventaja de que el correo espera hasta la llegada de la persona interesada. Da una copia escrita del mensaje y, de esta manera, se elimina la necesidad de tomar apuntes durante la conversación por teléfono. También se elimina la necesidad de tener que esperar varios días para la llegada de la carta por correo.

Uso parroquial de computadoras

La capacidad de la computadora de mejorar las tareas administrativas como también de secretaría, hace que su popularidad crezca día a día. Todavía, sin embargo, su uso a nivel parroquial es muy reducido. El potencial de la computadora es su capacidad de recoger datos de rutina, asuntos administrativos y otros en forma rápida y eficiente. Así se reduce el tiempo que se gasta en tareas administrativas. Y el personal de la parroquia queda libre para un ministerio más pastoral.

La computadora también puede ayudar a personalizar todavía más el ministerio pastoral. Datos demográficos pueden ofrecer en forma rápida, una lista de feligreses jubilados, los nombres de los padres de los jóvenes de la parroquia, una lista de personas que han perdido a seres queridos en el último año, o de los enfermos de la parroquia. De esta manera es factible que el párroco mantenga comunicación con aquellos que tienen necesidades especiales.

Sistemas integrados de información

El uso creciente de computadoras tanto a nivel parroquial como diocesano plantea un problema crucial hacia el futuro. Se trata de su compatibilidad. Los diskettes de una computadora no siempre son compatibles con otra, o no es posible transferir información en un sistema a otro sistema. Existe una necesidad obvia para una planificación centralizada a largo plazo hacia la coordinación de sistemas integrados de información. Aunque el uso de computadoras a nivel de diócesis y parroquias en América Latina no es muy extendido todavía, sin

embargo ahora es el momento para comenzar una efectiva planificación. Además la planificación debería incluir las relaciones entre las diócesis y la Conferencia Episcopal, y eventualmente con el CELAM.

En primer lugar, es necesario identificar las necesidades de información y sus características específicas a nivel de una diócesis. La planificación debería comenzar con una descripción del movimiento de información dentro de la Iglesia local y la asignación de prioridades a los niveles de importancia de la información. En segundo lugar, una planificación debe tener suficiente flexibilidad para permitir su crecimiento. En tercer lugar, se debe ver y comprender que se trata de una herramienta para facilitar el trabajo tanto de los sacerdotes como de los obispos. Dada la escasez de sacerdotes en muchos países del continente y el tiempo que tienen que dedicar a asuntos administrativos (que les quita tiempo para la actividad pastoral como tal), la informática ofrece beneficios importantes, incluyendo una mejor organización en el trabajo y mejor aprovechamiento del tiempo para la actividad pastoral.

El uso de la televisión por parte de la Iglesia

Nuestro ambiente comunicacional está dominado por la radio y más aún por la televisión. Ningún medio tiene más impacto en nuestra cultura que la televisión. Es el gran medio de las masas en nuestro continente. Ya hemos indicado que la Iglesia es propietaria de unos seis canales de televisión entre los cerca de cuatrocientos que existen en el continente. Aunque la televisión es un medio que forma y se nutre de las "super-estrellas", la Iglesia no tiene personalidades como los llamados "tele-evangelistas". Sin embargo, se esfuerza por transmitir programas religiosos y programas con contenidos y valores humanísticos a los hogares en algunas ciudades del continente. El programa religioso más transmitido en el continente es la Santa Misa cada domingo. En algunos países se prepara con cuidado, respetando el lenguaje propio del medio y aprovechando la apertura existente en la inmensa mayoría de los canales de televisión del continente. Pero también son muchos los casos donde la Misa dominical por la televisión se ha transformado en una producción rutinaria y sin creatividad. Es lamentable que se pierda una oportunidad casi única para presentar una visión actualizada de la Iglesia y un mensaje renovador para los televidentes. Las causas de esta situación son muchas e incluyen: falta de personal preparado para esta actividad, falta de tiempo y recursos técnicos para elaborar producciones más artísticas y con mensajes e información relevantes a los televidentes.

Además de la transmisión de las misas, la Iglesia tiene la posibilidad de hacerse presente en la televisión a través de programas de entretenimiento e información. Esto, sin embargo, supone dos retos muy específicos: a) la producción de programas y b) su distribución.

a) *Producción*

La producción de programas de televisión por parte de la Iglesia en América Latina no es una actividad sistemática ni organizada. Aparte de lo que hace la Iglesia en sus canales propios, los esfuerzos de LUMEN 2000 en Colombia y producciones esporádicas en algunos países (Brasil, Perú, Bolivia, etc.), la Iglesia no tiene centros dedicados a la producción televisiva en el continente. En otros países, comunidades religiosas como los paulinos, franciscanos, jesuitas, etc., han creado Centros de Producción, pero en el continente latinoamericano esta actividad está apenas iniciándose.

Un caso excepcional y digno de comentarios es la televisora, propiedad de la Arquidiócesis de Maracaibo en Venezuela. Se trata de una emisora comercial, muy profesional y con excelentes instalaciones. Comenzó a funcionar hace tres años y cubre una región importante del occidente del país. Su primera etapa consistía en establecerse y consolidarse en la ciudad de Maracaibo como una empresa económica viable y capaz de atraer una buena audiencia.

En la actualidad se inicia una nueva fase de su desarrollo. En vez de lanzarse con su señal a nivel nacional para competir con los canales de la ciudad capital -Caracas-, con cobertura nacional, comienza a co-patrocinar Centros de producción y canales de transmisión en otras ciudades del País. Los nuevos canales locales podrían producir y transmitir algunas horas de programación diaria. Así, eventualmente, se crearía una red nacional de canales locales con producción y transmisiones propias durante unas horas al día e interconectadas con el canal del Zulia para el resto del tiempo. Además de propiciar una producción más participativa y horizontal, se permitirá mayor variedad en la programación y el surgimiento de valores artísticos a lo largo y ancho del país.

Además de tener canales propios de televisión, la Iglesia tiene que promover y organizar centros de producción televisiva en el continente. La televisión es un río interminable de programas, de noticias, perspectivas, imágenes y sonidos. Conviene no olvidar que nuestra visión del mundo, realidad social, cultural y aún religiosa, está formada por los medios. Hoy la televisión es una parte fundamental de nuestra familia, escuela, Iglesia y de nuestra vida misma en toda su proyección. La Iglesia no puede estar ausente de ella si quiere llegar a las masas.

Conviene, sin embargo, pensar cómo debe ser la presencia de la Iglesia en los medios y, particularmente, en la televisión. La presencia de la Iglesia puede hacerse a través de producciones propias con contenidos que reflejen valores humanos y religiosos. Pueden ser programas dirigidos a grupos específicos dentro de toda la audiencia o programas abiertos a todo público. Por lo largo y complicado del tema, no es el momento para presentar toda la problemática de un centro de producción televisiva. Además, son pocos los Centros existentes que son propiedad de la Iglesia en nuestro continente. Los Centros que conozco,

como CENPRO y LUMEN 2000 en Bogotá, las Universidades Católicas en Chile y Perú y los Salesianos y Verbo Films en Brasil, producen tanto programas comerciales y cuñas publicitarias para financiarse, como también algunos programas con contenidos religiosos explícitos que logran colocar en sus estaciones propias o consiguiendo tiempo en forma gratuita o con patrocinadores comerciales en estaciones privadas.

Por otra parte, es importante recordar que la inmensa mayoría de los escritores de guiones, productores y directores de programas en los canales de televisión de América Latina, son personas que se confiesan católicas. Se nota en todo el continente la falta de una estrategia pastoral dirigida a los creadores y directores de canales de televisión. Con demasiada frecuencia la Iglesia habla de la televisión, para condenar, cuestionar y objetar. Esto es parte de su misión, pero no puede ser la única ante los medios. En la medida que los dirigentes de nuestra Iglesia tomen conciencia de la presencia de los medios en la vida moderna y su papel modelador en la formación de valores y perspectivas ante la vida, se establecerá una pastoral especial dirigida a los miles de profesionales católicos que trabajan en los medios.

Las organizaciones católicas internacionales: UNDA para radio y televisión, OCIC para cine y video y UCLAP para la prensa, son las más indicadas para desarrollar esta labor formativa de los comunicadores profesionales. Las tres organizaciones existen en nuestro continente pero su acción en los medios comerciales es limitada, casi simbólica en el caso del cine y la televisión. No es el momento para entrar a analizar las razones de esta situación, pero es vital que todos las apoyemos en el cumplimiento de su misión trascendental.

Para concluir esta sección en torno a los centros de producción televisiva como tal, creemos que un pre-requisito para atender esta necesidad es un plan pastoral para comunicación a nivel nacional en cada país y a nivel diocesano dentro de cada Conferencia Episcopal. La ausencia de la Iglesia en los medios de masas, más allá de la Misa dominical en radio y televisión, se debe fundamentalmente a la ausencia de una estrategia de acción basada en un plan pastoral.

El video, otra alternativa para la familia y la comunidad cristiana

El número de hogares en América Latina que poseen aparato de video (Beta o VHS) debe ser cerca de un diez por ciento. Se trata de una cifra pequeña si se compara con países donde el ochenta por ciento de los hogares disponen de aparatos reproductores de video. El uso del video en nuestro continente crece día a día. Muchas parroquias, colegios, centros de formación, casas de religiosas, etc., tienen aparatos de video, como también los centros de promoción comunal, popular, cooperativas y tantas instituciones más. Aquí tenemos otro medio formidable para la evangelización, la catequesis, formación humana, entretenimiento, etc. Sugerimos a continuación algunos usos pastorales del video.

A nivel de algunas parroquias, se usa la cámara de video para crear programas para uso dentro de la misma comunidad. Se graban eventos especiales y se mandan las cintas a personas mayores, personas en hospitales, ancianos, etc. El propósito detrás de este esfuerzo es ayudar a estas personas a sentirse como parte de la comunidad y recordadas por la misma.

También se graban entrevistas con personas de la parroquia que están participando en actividades humanitarias, etc., y se ponen a la disposición de grupos de jóvenes y otros grupos apostólicos en la parroquia. Se graban charlas y conferencias de invitados especiales para uso en la catequesis de adultos, cursos pre-matrimoniales, pre-bautismales, etc.

Al mismo tiempo se consigue material muy valioso en video para la catequesis, el entretenimiento familiar, etc., en algunas librerías católicas, centros audiovisuales y videotecas cristianas que están surgiendo en nuestros países. Parte de este material es producido en nuestro continente y parte es doblado al español y producido en otros continentes.

Sin embargo, el uso del video pastoral en nuestro continente está apenas comenzando y todavía nuestra Iglesia no toma conciencia suficiente de sus posibilidades. Mientras tanto el comercio del video cassette doméstico crece espectacularmente. El contenido de este material está formado básicamente de material cinematográfico pasado al video. Existen algunos materiales extraordinariamente bellos, pero existe también demasiado material pornográfico y otro con alto contenido de violencia y desprecio por la vida y los valores humanos.

El video y medios grupales

Existe una larga y muy rica tradición de medios grupales en América Latina. Desde más de veinte años las organizaciones católicas internacionales han preparado a miles de personas en su uso y en dinámicas intergrupales. Ahora tienen un nuevo medio para enriquecer y profundizar su comunicación grupal. Se trata del video cassette, un medio novedoso y dinámico para la acción pastoral. Todavía pocas personas en la Iglesia están tomando el video con la seriedad que merece. Pienso que es el momento para tomarlo y sugiero por lo menos tres razones:

- 1) El video es un nuevo medio idealmente adaptado a apoyar los programas pastorales.
- 2) El video nos ayuda a comunicarnos más efectivamente en una cultura audiovisual.
- 3) El video puede hacer lo que no podemos hacer solos.

El video es un nuevo medio

Muchos de nosotros todavía pensamos que el video no es más que una extensión de la televisión. A veces lo es así, cuando lo utilizamos para grabar programas de la televisión para ver en un momento más conveniente. Pero el video como tal, como una herramienta catalítica, es totalmente diferente a la radio o la televisión. Un medio grupal como el video funciona como una entrada, un catalizador, dentro del proceso grupal.

Por grupo entiendo un número pequeño de personas y un tanto homogéneo, que puedan participar en forma activa en un intercambio de perspectivas y sentimientos. El video, como un medio grupal, presenta las experiencias de la vida con el único propósito de hacer que las personas entren al tema en forma emocional y así se inicie la reflexión y la discusión. La actividad de los perceptores de ver el video es más importante que el mismo hecho de ver.

El video como un medio grupal, moviliza a hombres y mujeres, en forma individual o colectiva hacia el cambio: para aceptar nuevas percepciones; para adoptar nuevas actitudes y para arriesgar conversión y renovación. El video, por lo tanto, es ideal para ayudar en el proceso de la catequesis de adultos, la formación de los jóvenes y la renovación de la parroquia, objetivos que se logran mejor dentro de los grupos.

Es a nivel de los grupos, más que en las grandes asambleas, donde la gente encuentra su pertenencia. Aquí es donde reciben apoyo de los demás como de una verdadera *eclesia*, una comunidad de creyentes.

En una cultura audiovisual el video nos ayuda a compartir nuestra fe en forma más efectiva

Vivimos en una cultura audiovisual donde es necesario pensar en forma visual. Esto quiere decir que nuestro pensamiento visual está más centrado en las personas y las experiencias de su vida. Significa además una manera más comprensible de conocer la realidad, más abierta a la emoción, a la sorpresa, la admiración y nos permite trabajar con imágenes y metáforas. Como creyentes debemos alegrarnos del retorno a la imagen y la metáfora. Sabemos bien que en relación a Dios y a las cosas de Dios sólo podemos hablar el lenguaje de la analogía y la parábola.

El video es práctico y hace cosas que no podemos hacer solos

Comenzamos nuestro comentario en torno a los medios grupales. Entendemos como medios grupales, entre otros: carteleras, fotografías, transparencias, audiocassette, etc. Algunos son limitados en su uso, otros complicados porque requieren un cuarto oscuro, etc. El video es de manejo y uso fácil. Todo está en

el cassette. Lo importante es dejarlo hablar. Como dijimos anteriormente, el video es un catalizador donde se presentan experiencias de la vida y las personas presentes se involucran en forma emocional y personal. El video es una manera formidable para ayudarnos a entrar y compartir la experiencia de las personas. Se realiza a través de imágenes, movimiento y sentimiento.

Sin embargo es conveniente recordar también lo siguiente: un buen video sirve para usarse varias veces, en parte o con el propósito de iniciar el diálogo. Generalmente el texto y las imágenes son demasiado concentrados como para absorberlos de una sola vez. Por lo mismo, es común volver a ver el video o partes del mismo para facilitar y profundizar el diálogo.

En definitiva, si se usa el video para lo que es bueno y útil; haciendo participar a las personas emocionalmente; haciendo concretas cuestiones de fe; presentando un reto viviente; expresando lo inexpresable en imágenes y llevando a las personas hacia un cambio, habremos encontrado un formidable y poderoso aliado en nuestro esfuerzo evangelizador, la catequesis y la pastoral grupal.

3. LA IGLESIA Y SUS DOCUMENTOS SOBRE LA TECNOLOGIA DE LA COMUNICACION

Dirigentes de nuestra Iglesia han hecho declaraciones firmes en relación a la necesidad de usar los modernos medios de comunicación en el cumplimiento de la misión de la Iglesia. El *Inter Mirifica* sobre la comunicación, promulgado por el Vaticano II, urge al Pueblo de Dios "a usar en forma efectiva y de una vez los medios de comunicación social en todas las actividades apostólicas".

El Papa Pablo VI en 1975 en su exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, afirma que "Es primeramente por su conducta y su vida que la Iglesia evangelizará el mundo... por su testimonio viviente de fidelidad al Señor Jesús". Luego continúa: "Nuestro siglo se caracteriza por los medios de masa o medios de comunicación social, y la primera proclamación, catequesis o la profundización de la fe no puede darse sin estos medios... ". La Iglesia, afirma el Santo Padre, tiene "la tarea de la asimilación de la esencia del mensaje del Evangelio y trasponerlo, sin perder absolutamente nada de su verdad esencial, al idioma que... el pueblo comprende y luego proclamarlo en este idioma...". La evangelización, añade el Santo Padre, pierde mucho de su fuerza y efectividad si no toma en consideración la... "gente a quien está dirigida, si no entiende su lenguaje, sus signos y símbolos".

Al hablar de la potencialidad de los medios de masas, el Santo Padre afirma:

Puestos al servicio del Evangelio, ellos ofrecen la posibilidad de extender casi sin límites el campo de audición de la Palabra de Dios, haciendo llegar

la Buena Nueva a millones de personas. La Iglesia se sentiría culpable ante Dios si no empleara esos poderosos medios, que la inteligencia humana perfecciona cada vez más. Con ellos la Iglesia pregona sobre los tejados el mensaje del que es depositaria. En ellos encuentra una versión moderna y eficaz del 'púlpito'. Gracias a ellos puede hablar a las masas.

El documento de Puebla reafirma varios de estos conceptos al indicar que "la evangelización, anuncio del Reino, es comunicación; por tanto, la comunicación social debe ser tenida en cuenta en todos los aspectos de la transmisión de la Buena nueva". La comunicación como acto social vital nace con el hombre mismo y ha sido potenciada en la época moderna mediante poderosos recursos tecnológicos. Por consiguiente, la evangelización no puede prescindir, hoy en día, de los medios de comunicación.

CONCLUSION

El mandato de usar la moderna tecnología de las comunicaciones en el trabajo evangelizador de la Iglesia, es repetido en forma constante por parte de las autoridades de nuestra Iglesia. Como hemos visto, la Iglesia tiene una presencia en los medios de masas, más en radio que en televisión, más en medios impresos que en medios electrónicos. La Iglesia tiene que superar su temor y falta de confianza hacia los medios como instrumentos para la comunicación del Evangelio y para continuar la obra del Señor en el mundo moderno.

Si queremos cumplir un papel en la comunicación de la fe religiosa en un mundo tecnológico, tenemos que comprender la relación entre tecnología y religión. Podemos definir tecnología como los artefactos creados por los seres humanos para ayudarles a resolver los problemas que tiene que enfrentar. La religión puede definirse como la manera como el ser humano enfrenta el reto de su existencia.

La creencia religiosa y la "conciencia tecnológica" ofrecen dos vías divergentes: en primer lugar, en dar sentido a nuestras experiencias y dando orden a la realidad, y en segundo lugar, en confrontar los problemas de la existencia. Mientras la tecnología basa su perspectiva en la racionalidad científica, la religión basa la suya en la creencia de la trascendencia. La tecnología ofrece a la cultura moderna una perspectiva global que considera el progreso como el último bien y define el progreso, primariamente como abundancia material. El progreso en un mundo tecnológico se caracteriza como crecimiento sin límite y se alcanza a través de la competencia, el control y la conformidad.

La religión, por otra parte, ve la realización humana como el bien último y define la realización humana como una vida en unión con Dios y en armonía con toda la creación de él. Mientras la tecnología valora el poder y la propiedad

material, la religión valora la dignidad humana y la libertad y promueve la justicia, compasión y solidaridad humana.

La fe religiosa que queremos cultivar, por lo tanto, es la fe en la realización auténtica, fe en los valores enseñados y encarnados en la persona de Jesucristo. Nuestra primera preocupación pastoral, por lo tanto, consiste en comunicar esta visión limitada que la tecnología sólo puede dar. La Iglesia al usar todas estas maravillosas tecnologías, tiene como fin fundamental el cuidado y cultivo de la fe religiosa en nuestro mundo tecnológico.

DOCUMENTACION BIBLIOGRAFICA

1. JUAN PABLO II, PAPA*

Documentos y cartas pontificias

"Sobre la intangibilidad de la vida humana inocente".
A los obispos de la Iglesia, 04.07.91, p. 1.

"Diálogo y anuncio; reflexiones y orientaciones sobre el diálogo inter-religioso
y el anuncio del evangelio".
19.05.91, p. 9-15.

Homilias

"Hoy os corresponde a todos vosotros ser los testigos de Jesucristo resucitado".
Durante la misa celebrada en el estadio Restelo de Lisboa, 10.05.91, p. 6.

"A la mentalidad individualista tan difundida urge contraponer la solidaridad y
la caridad".
Durante la misa celebrada en la plaza de toros de Angra, en la Isla Terceira,
11.05.91, p. 8.

"Leon XIII y la nueva enseñanza de la iglesia: el evangelio social de nuestro
tiempo".
Durante la misa celebrada en la plaza de San Pedro, solemnidad de Pentecostés,
19.05.91, p. 1,4.

"Si se excluye a dios de la sociedad solo quedan las ruinas de la moral humana".
Durante la misa celebrada en Koszalin, 1.06.91, p. 5.

"El niño concebido es una persona humana y nunca un intruso o un agresor".
Durante la misa celebrada en el aeroclub de Maslow, 3.06.91, p. 10.

"Haced surgir una nueva epoca misionera y una nueva primavera de la Iglesia".
Durante la misa con ocasion del 75 aniversario de la Pontificia Union
Misionera, 09.05.91, p. 11.

Discursos

"Urge pasar del egoismo incontrolado a una cultura de solidaridad auténtica".

* La fuente de la cual se han tomado todos los documentos de Juan Pablo II es el *Osservatore Romano*, edición en español; por tal motivo se omite en todas las referencias.

Con ocasión de la celebración solemne del centenario de la encíclica "Rerum Novarum", 15.05.91, p. 6-7.

"Defended la dignidad de la persona humana y llevad el anuncio liberador del evangelio".

A los participantes en un seminario sobre la encíclica "Rerum Novarum", 04.05.91, p. 7.

"El anuncio de la doctrina social de la Iglesia es parte esencial de la nueva evangelización".

A la Asamblea General Ordinaria de la Conferencia Episcopal Italiana. 08.05.91, p. 11.

"El sínodo representa una etapa importante para la tarea de la nueva evangelización".

Durante la clausura del III Sínodo Diocesano en Kielce, 03.06.91, p. 8.

"La iglesia contribuyó a la defensa de los derechos del hombre".

Durante el encuentro con los obispos y los religiosos de Polonia, 09.06.91, p. 9.

"Dios ha querido que la iglesia sea signo e instrumento insustituible de salvación".

Durante la visita a la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma, 11.04.91, p. 8,9.

"El gran patrimonio humanístico de Europa es fruto de la ciencia y la revelación".

Al foro de los rectores de las universidades europeas del Oeste, y del Este, 19.04.91, p. 6.

"La libertad de conciencia y de religión es un derecho fundamental de todo hombre".

A los participantes en un Congreso de la Unión Internacional de Abogados, 23.03.91, p. 8.

"Vuestra misión consiste en proclamar y encarnar la doctrina social de la Iglesia en vuestro trabajo".

A representantes de la Confederación Mundial de Trabajadores Cristianos, 18.03.91., p. 19.

"Trabajad por construir una sociedad justa en la que exista de verdad equipo social".

Al Comité Ejecutivo Mundial de UNIAPAC, con ocasión del centenario de la "Rerum Novarum", 09.03.91., p. 9.

"La encíclica "Rerum Novarum" moviliza las conciencias en defensa del hombre.

A los participantes en un congreso organizado por la "Ecole Française" de Roma, 20.04.91, p. 19.

"Ojalá que sea cada vez más intenso el diálogo entre la cultura y la fe".

A los participantes en el congreso sobre San Juan de la Cruz, 25.04.91, p. 23.

"Aun siendo necesario, el progreso material no logra por si solo satisfacer plenamente al hombre".

Durante su encuentro con representantes del mundo del trabajo industrial y agrícola, 27.04.91, p. 8.

"Haced que la iglesia entre con vigor renovando en el tercer milenio de la era cristiana".

A los miembros de la Conferencia Episcopal Portuguesa, en Fátima, 13.05.91, p. 12-13.

2. REFERENCIAS DE ARTICULOS DE REVISTAS POR AREAS TEMATICAS

América Latina

CALCAGNO E., "Evolución y actualidad de los estilos de desarrollo", *Revista de la Cepal*, 42 (1990) 35-53.

FAVRE H., "Sentier lumineux et la spirale péruvienne de la violence", *Etudes*, 1-2 (1991) 5-17.

GONZALEZ E., "La crisis del bipartidismo: Entre la modernidad y la tradición", *Análisis*, 64 (1991) 5-12.

GUERRERO A., "Justicia, paz y ecología en América Central", *Nuevo Mundo*, 148 (1990) 427-435.

JEREZ C., "El rol de las universidades católicas en la tarea de la evangelización de las culturas en América Latina", *SIC, Centro Gumilla*, 529 (1990) 422-425.

MELIA B., "El encubrimiento de América", *Razón y Fe*, 1108 (1991) 159-167.

RIVERA M., "América Latina: Estado, sociedad y educación en la encrucijada", *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 399 (1990) 619-631.

ROSENTHAL G., "Balance preliminar de la economía de América Latina y el Caribe, 1990", *Comercio Exterior*, 3 (1991) 281-303.

TRIGO P., "¿Existe América Latina?", *SIC, Centro Gumilla*, 529 (1991) 403-407.

USLARA A., "¿Existe una comunidad iberoamericana?", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 487 (1991) 27-36.

ZAMBRA F., "Temáticas sociales de los obispos sudamericanos durante la década de los ochenta", *Persona y Sociedad*, 1 (1991) 159-169.

Antropología

BOWE B., "You are the body of Christ. Paul's understanding of the human persons", *The Bible Today*, 3 (1991) 139-144.

CASTAÑO H., "El hombre, misterio de comunión", *Testimonio*, 9 (1991) 55-64.

LEENHOUWERS P., "Reflexiones antropológicas sobre la sexualidad", *Vida Religiosa*, 3 (1991) 184-192.

"Chi e l'uomo?", *La Civiltà Cattolica*, 3371 (1990) 423-433.

"Chi e l'uomo? Il rapporto tra l'anima e il corpo", *La Civiltà Cattolica*, 3374 (1991) 109-120.

Biblia

BERGES U., "La profecía desde la Sagrada Escritura", *Revista Teológica Limense*, 3 (1990) 383-404.

BLOMBERG C., "Interpreting the Parables of Jesus: Where are we and where do we go from here?", *The Catholic Biblical Quarterly*, 1 (1991) 50-78.

CANOPI A., "Comprender la biblia con la "lectio divina"", *Via, Verita e Vita*, 131 (1991) 70-76.

CITRINI T., "La comunita cristiana comprende la scrittura", *Via, Verita e Vita*, 131 (1991) 34-39.

CORREA G., "La Palabra de Dios y la historia", *Cuestiones Teológicas*, 47 (1990) 57-84.

DUFF P., "Metaphor, motif and meaning: the rhetorical strategy behind the image "led in triumph" in 2 Cor 2,14", *The Catholic Biblical Quarterly*, 1 (1991) 79-92.

FERNANDEZ H., "La palabra de Dios en la Iglesia", *Cuestiones Teológicas*, 47 (1990) 117-165.

GARGANO I., "La lettura "spirituale" delle scritture", *Via, Verita e Vita*, 131 (1991) 40-49.

GIRALDO N., "Escritura e interpretación", *Cuestiones Teológicas*, 47 (1990) 85-115.

IRIGOIN J., "La composition rythmique des cantiques de Luc.", *Revue Biblique* 1 (1991) 5-50.

- LUGO R., "El verbo hypotassein y la parénesis social de 1 P 2,11-17", *Efemérides Mexicana*, 25 (1991) 57-70.
- MORIN A., "Escritura y lectura", *Cuestiones Teológicas*, 47 (1990) 39-56.
- PELLAND G., "La théologie et l'exégèse de Marcel d'Ancyre sur 1 Cor 15,24-28. Un schéma hellénistique en théologie", *Gregorianum*, 4 (1990) 679-695.
- REFOULE F., "Cohérence ou incohérence de Paul en Rm 9-11?", *Revue Biblique*, 1 (1991) 51-79.
- ROSHWALD M., "Un diálogo entre el hombre y Dios", *Selecciones de Teología*, 117 (1991) 21-29.
- VARO F., "El cuarto canto del siervo. Balance de diez años de investigación (1980-1990)", *Scripta Theologica*, 2 (1990) 517-538.
- VILLANUEVA L., "Ideología griega y el kerigma del cuerpo místico de San Pablo. Clásico del helenismo", *Anthropos*, 2 (1990) 99-113.
- WCELA E., "Who do you say that they are? Reflections on the biblical audience today", *The Catholic Biblical Quarterly*, 1 (1991) 1-17.
- WILLIS T., "The text of 1 Kings 11,43-12,3", *The Catholic Biblical Quarterly*, 1 (1991) 37-44.

Cristianismo

- BOFF C., "La crisi del socialismo e la Chiesa della liberazione. Ma la miseria resta, e noi rimaniamo con i poveri", *SIAL*, 3 (1991) 26-31.
- CAMPANINI G., "Mutamenti nella società di oggi. Vecchie e nuove sfide per la Chiesa", *Orientamenti Pastoralis*, 8, 9 (1990) 13-34.
- CATALA T., "Seguir a Jesús pobre y humilde. Del ayer de Ignacio al hoy del mundo", *Sal Terrae*, 931 (1991) 103-113.
- COHEN E., "Christianity and Buddhism in Thailand. The "Battle of the axes" and the "Contest of Power"", *Social Compass*, 2 (1991) 115-140.
- DOMERGUE M., "La loi et la liberté", *Cahiers pour croire aujourd'hui*, 83 (1991) 32-37.
- ETCHEGARAY R., "Cultura cristiana y derechos humanos", *Signo de los Tiempos*, 34 (1990) 3-9.
- FEDELI C., "Romano Guardini. Dall'essenza del cristianesimo alla visione cattolica del mondo", *Religione & Scuola*, 10 (1991) 17-23.
- FRANCESCONI G., "Cristianesimo e chiese di fronte al processo di unificazi-

one dell'Europa", *Religione & Scuola*, 7 (1991) 28-32.

HIRSCHMANN A., "Un sage et salutaire abandon. Les evenements de l'Est et les pays du Sud", *Esprit*, 11 (1990) 63-68.

URBIETA J., "Educar para la comunidad cristiana a través de experiencias fundamentales", *Revista de Pastoral Juvenil*, 290-291 (1991) 4-59.

Cristología

CASTRO S., "Cristo vivo en Juan de la Cruz", *Revista de Espiritualidad*, 49 (1990) 439-474.

CASTRO S., "Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz" *Teresianum*, 2 (1990) 349-380.

DOBZYNSKY E., "Jesús ante el poder de las tinieblas", *Didascalia*, 439 (1991) 4-17.

GALOT J., "La generation eternelle du Fils", *Gregorianum*, 4 (1990) 657-678.

HEREDIA M., "Un enigma en el arresto de Jesús (Mc 14,51-52)", *Carthagenensia*, 10 (1990) 269-281.

MARCHESI G., "Il misterio dell'incarnazione del verbo. Mito o realta storica e salvifica?", *La Civiltà Cattolica*, 3371 (1990) 434-447.

MENNEKES F., "La provocazione dell'immagine di Cristo. La relazioni tra religione e mondo moderno", *La Civiltà Cattolica*, 3373 (1990) 56-61.

NYAMITI Ch., "The incarnation viewed from the African understanding of persons", *African Christian Studies*, 2 (1990) 23-76.

PERDIA M., "El resucitado es el crucificado", *Testimonio*, 125 (1991) 44-50.

PITTA A., "Marco: il "vangelo di Gesù Cristo Figlio di Dio"", *Orientamenti Pastoralì*, 12 (1990) 14-24.

THOMAS J., "Reincarnation et resurrection", *Etudes*, 2 (1991) 235-243.

Cultura - Inculturación

BELTRAN V., "¿Cómo vivir el reino de Dios y presentarlo en la actual realidad cultural?", *Testimonio*, 123/124 (1991) 37-40.

CELLI D., "El hombre y la cultura", *Signo de los Tiempos*, 35 (1990) 16-19.

Comisión Fe y Cultura (Conferencia Episcopal de Chile), "Hacia Santo Domingo y la evangelización de la cultura", *Boletín Fe y Cultura*, 40 (1990) Monográfico.

LOPEZ F., "Evangelio y cultura. Un esfuerzo renovado de servicio", *Testimonio*, 123/124 (1991) 5-12.

MOTTA M., "O mito nosso de cada dia", *Veritas*, 141 (1991) 33-46.

Derechos humanos

ARNS P., "Educar para os direitos humanos", *Revista de Educacao AEC*, 77 (1990) 5-8.

BOROWITZ E., "La Tora escrita y oral y los derechos humanos. Fundamentos y fallos", *Concilium*, 228 (1990) 195-206.

GARAUDY R., "Los derechos del hombre y el Islam: fundamentación, tradición, violación", *Concilium*, 228 (1990) 221-237.

KREIMAN A., "La igualdad del hombre en la tradición judía", *Persona y Sociedad*, 2-3 (1990) 45-50.

MEKERJI B., "Fundamentos de la unidad y la igualdad. Concepción hindú de los derechos humanos", *Concilium*, 228-(1990) 251-260.

SIRONDO F., "Os dareitos através da história", *Revista de Educacao AEC*, 77 (1990) 36-50.

SWDLER L., "Derechos humanos. Panorámica histórica", *Concilium*, 228 (1990) 181-193.

TUVILLA J., "Alguns aspectos teóricos do ensino dos direitos humanos", *Revista de Educacao AEC*, 77 (1990) 9-35.

VASCONCELLOS C., "Avalicao escolar-perverssao deos direitos humanos", *Revista de Educacao Aec*, 77 (1990) 53-72.

VIVARAKSA S., "Los derechos humanos en el contexto de la resolución de los problemas mundiales. Perspectiva budista", *Concilium*, 228 (1990) 261-277.

ZAÑARTU M., "La deuda externa y los pobres", *Persona y Sociedad*, 2-3 (1990) 111-116.

Doctrina social de la Iglesia

BASTOS DE AVILA F., "Centenario da Rerum Novarum", *Convergencia*, 240 (1991) 103-112.

BINGEMER M., "Solidariedade ou Conflito. Possibilidades de diálogo entre a Doutrina Social de Igreja e a teología da libertacao", *Revista Eclesiastica Brasileira*, 200 (1991) 27-29.

CASTELLANOS N., "Enseñanza social de la Iglesia y praxis liberadora", *Noticias Obreras*, 1047 (1991) 27-29.

COSTE R., "La nouvelle encyclique sociale de Jean Paul II: *Centesimus annus*. A l'occasion du centenaire de l'encyclique *Rerum Novarum*", *Esprit et Vie*, 21 (1991) 289-299.

CUNHA R., "Teologia do trabalho", *convergencia* 240 (1991) 113-129.

Eclesiología

ALEMANY J., "La Iglesia, casa de la libertad", *Sal Terrae*, 10 (1990) 679-692.

ANTON A., "Bases teológicas de las conferencias episcopales", *Selecciones de Teología*, 117 (1991) 70-80.

BASTOS de AVILA F., "As Igrejas cristas históricas e a variedade de expressões religiosas", *Síntese Nova Fase*, 53 (1991) 167-189.

BELLAGAMBA A., "The Church of the future", *African Christian Studies*, 3 (1990) 28-85.

CAMPANY J., "La Iglesia como comunión (Estudio Bíblico Teológico)", *Testimonio*, 9 (1991) 22-30.

COMMISSION MIXTE ANGLICAN-CATHOLIQUE (ARCIC II), "L'Eglise comme communion", *La Documentation Catholique*, 2026 (1991) 381-391.

DE LA SOUJEOLE B., "L'Eglise comme société et l'Eglise comme communion au deuxième concile du Vatican", *Revue Thomiste*, 2 (1991) 219-258.

DVORNIK F., "Eglises nationales et Eglise universelle", *Istina*, 1 (1991) 9-52.

GARCIA J., "La Iglesia, buena noticia sobre Dios", *Sal Terrae*, 10 (1990) 651-663.

GARCIA J., "La comunidad que nace de la cruz", *Testimonio*, 125 (1991) 11-21.

KASPER W., "La Iglesia como comunión: un hilo conductor en la eclesiología del Vaticano II", *Communio*, 1 (1991) 50-64.

MANZANAREZ J., "Las conferencias episcopales ¿instancias intermedias?", *Ecclesia. Revista de Cultura Católica*, 4 (1989) 446-459.

MARTINEZ F., "Diálogo, pluralismo y rigor intelectual en la búsqueda de la verdad", *Ateísmo y Fe*, 1 (1991) 67-78.

MARTINS J., "Aspectos bíblicos da unidade e diversidade na Igreja", *Revista de Cultura Bíblica*, 55/56 (1990) 3-43.

- METZ J., "Hacia una Iglesia universal culturalmente policéntrica. La Iglesia Católica en la actualidad", *Sellecciones de Teología*, 117 (1991) 65-69.
- MISTO L., "I beni temporali della Chiesa. Commento al libro V del Codice di Diritto Canonico", *La Scuola Cattolica*, 1 (1991) 45-59.
- MOTTU H., "Christ existant comme communauté. Le sens de la formule du premier ouvrage de D. Bonhoeffer", *Recherches de Science Religieuse* 2 (1991) 211-221.
- RATZINGER J., "Una compañía siempre reformable", *Communio*, 2 (1991) 154-172.
- SEBASTIAN F., "Vivir en el hoy de nuestra Iglesia" *Communio*, 1 (1991) 8-21.
- SOBRINO J., "La Iglesia samaritana y el Principio-Misericordia", *Sal Terrae*, 10 (1990) 665-678.
- SULLIVAN F., "The Theologian's Ecclesial Vocation and the 1990 CDF Instruction", *Theological Studies*, 1 (1991) 51-68.
- VELASCO J., "Una Iglesia intelectualmente habitable", *Sal Terrae*, 10 (1990) 693-706.

Ecumenismo

- DUNN J., "Unity and diversity in the Chrch: a new testament perspective", *Gregorianum*, 4 (1990) 629-656.
- GASPERIS F., "Un nuovo giudeo-cristianesimo e la sua possibile rilevanza ecclesiale" *Cistianesimo Nella Storia*, 1 (1991) 119-162.
- WILLIAMKJS B., "Ethics: Ecumenical stumbling block?" *Bulletin Centro Pro Unione*, 37 (1990) 3-10.

Escatología

- LUZARRAGA J., "A vida eterna nos escritos de Joao", *Communio*, 53 (1991) 44-53.
- MARTINEZ DE PISON R., "L'au-dela: réponse a nos frustations ou plénitude de vie?" *Eglise et Theologie*, 21 (1990) 303-319.
- UBBIALI S., "L'evento e il definitivo per una teologia dell'escatologico", *La Scuola Cattolica*, 6 (1990) 507-530.
- SILVA B., "A escatología do Evangelho de Joao", *Atualizacao*, 230 (1991) 99-118.

Espiritualidad

ANATRELLA T., "Habiter sa vie intérieure. Les processus de l'intériorisation", *Christus*, 151 (1991) 275-285.

CABARRUS C., "Los ejercicios instrumento para obrar la justicia", *Diakonia*, 58 (1991) 3-31.

CASTELLANO J., "La meditación cristiana. una carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe", *Revista de Espiritualidad*, 198 (11991) 43-65.

CODINA V., "La religiosidad popular en los ejercicios de San Ignacio", *Diakonia*, 58 (1991) 69-86.

GUELLUY R., "La souffrance. Approches spirituelles", *Revue Theologique de Louvain*, 2 (1991) 185-201.

GUERRA A., "Discernir la oración, tarea permanente", *Revista de Espiritualidad*, 198 (1991) 67-87.

HELEWA G., "Beati i poveri in spirito". I. La premessa evangelica". *Rivista di Vita Spirituale*, 2 (1991) 125-142.

RABUSKE A., "Para uma espiritualidade própria de cientistas", *Teo Comunicao*, 92 (1991) 165-180.

RUSSEL K., "Is an active contemplative the only good contemplative?". *Eglise et Theologie*, 21 (1990) 321-328.

SEGUNDO R., "Espiritualidad desde el pueblo y el carisma, a la luz del proyecto de Dios", *Christus*, 645-646 (1991) 15-23.

TERRIN, A., "Meditazione e tecniche di preghiera nella nuova religiosita e nella storia comparata delle religioni", *Rivista Liturgica*, 6 (1990) 626-646.

Ética

ALTAMIRA A., "La guerra del golfo, la religión y la ética", *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 401 (1991) 79-82.

BROVEDANI E., "La terapia genica. Valutazioni del Comitato nazionale per la Bioética", *Aggiornamenti Sociali*, 5 (1991) 393-400.

CASTIGLIONI J. y CASTIGLIONI M., "El Derecho como ética, la ética clásica II", *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 403. (1991) 221-238.

GUIDO G., "Ética e comunicazione", *Salesianum*, 3 (1990) 579-620.

LADUSANS S., "Conclusoes finais do Simpósio sobre a Nova Embriologia", *Atualizacao*, 230 (1991) 173-180.

- LAURENT P., "Per un'etica dei mercati finanziari", *La Civiltà Cattolica*, 3374 (1991) 136-151.
- LEFREVRE F., "La Procréations médicalement assistée. Témoignages et questions" *Etudes*, 5 (1991) 615-622.
- MATTOS L., "Nova evangelizacao e reproducao da vida. Desafios da VR diante do conflito ético-cultural", *Convergencia*, 241 (1991) 162-177.
- MOYA J., "Valores y ética en la adolescencia", *Moralia*, 49 (1991) 81-102.
- STONE L., "Ethical and Apologetic Tendencies in the Redaction of Joshua", *The Catholic Biblical Quarterly*, 1 (1991) 25-36.
- Evangelización - Nueva Evangelización.**
- BEOZZO J., "Evangelizacao e V Centenário. Passado e futuro na Igreja da América Latina", *Revista Eclesiástica Brasileira*, 199 (1990) 556-617.
- BRAVO C., "Discernir la nueva evangelización", *CLAPVI*, 70 (1991) 56-64.
- CONFERENCIA DE RELIGIOSOS DE COLOMBIA, "Reflexiones teológicas sobre la vida religiosa y nueva evangelización", *Vinculum*, 173 (1990) Monográfico 62.
- DELUMEAU J., "Condiciones para una nueva evangelización del Occidente", *Selecciones de Teología*, 117 (1991) 47-53.
- DOIG G., "Nueva evangelización en una nueva cultura", *Vida y Espiritualidad*, 15 (1990) 87-98.
- EVEQUES DES ETATS-UNIS, "Un appel pour une nouvelle evangelisation. Le V Centenaire de la découverte de l'Amérique", *la Documentation Catholique* 2023 (1991) 241-255.
- MATTOS H., "Etapas de la evangelización y presencia de la congregación Benedictina Brasileira en la historia de Brasil", *Cuadernos Monásticos*, 96-97 (1991) 41-71.
- MEDINA J., "Evangelizar", *Ecclesia. Revista de Cultura Católica*, 1 (1989) 66-71.
- MESTERS C., "La Biblia en la nueva evangelización", *Páginas*, 107 (1991) 63-78.
- SILVA S., "Algunos desafíos de la nueva evangelización", *Teología y Vida*, 1-2 (1991) 141-161.
- SUAREZ P., "Sagrada Escritura, evangelización y nueva evangelización", *Catechesis al Día*, 91/92 (1990) 15-37.

TOSO M., "Dottrina sociale della chiesa e nuova evangelizzazione", *Aggiornamenti Sociali*, 1 (1991) 35-45.

Fe

AMALADOSS M., "La foi et les cultures", *Christus*, 150 (1991) 159-170.

CARRIERE J., "Croire et agir. Réflexions bibliques sur le lien entre foi et justice", *Etudes*, 6 (1991) 789-800.

GARCIA J., "La fe bíblica, sometida a prueba", *Angelicum*, 4 (1990) 509-537.

GOSELE A., "Benzedura: magia ou fé?", *Perspectiva Teológica*, 59 (1991) 33-54.

OSPINA R., "Palabra de Dios y Fe", *Cuestiones Teológicas Medellín*, 47 (1990) 19-37.

VINCK D., "Science, foi et société aujoud'hui", *Lumen Vitae*, 1 (1991) 29-40.

Formación Sacerdotal

CAPRIOLI M., "La formazione dei sacerdoti nell'ultimo sinodo dei vescovi", *Rivista di Vita Spirituale*, 6 (1990) 578-596.

DEVILLE R., "Echos du Synode Romain", *Prêtres Diocésains*, 1288 (1991) 103-107.

KING G., "Priests for the 21st Century", *East Asian Pastoral Review*, 1 (1990) 86-101.

L'VIII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, "La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali", *La Civiltà Cattolica*, 3365 (1990) 345-358.

RODRIGUEZ A., "Presencia del tema sacerdotal en algunos sínodos y asambleas diocesanas", *Surge*, 519/520 (1991) 3-17.

Iglesia en América Latina

CARBONELL DE MASY R., "Les Réductions du Paraguay (1609-1767)", *Etudes* 1-2 (1991) 101-108.

KLOPPENBURG B., "A Igreja na América Latina após o Concílio do Vaticano II. Sinais do Espírito o desafio", *Communio*, 52 (1990) 289-298.

MARTINEZ J., "Bosquejo sobre el significado espiritual y pastoral de la figura del Beato Juan Diego", *Efemérides Mexicana*, 24 (1990) 359-370.

REHBEIN A., "El clero diocesano y su presencia evangelizadora en Chile

durante el siglo XIX", *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, 8 (1990) 69-85.

Liturgia

BATTISTELLA G. y GIRARDELO G., "Liturgia e carità nell'esperienza delle chiese dell'America Latina", *Rivista Liturgica*, 5 (1990), 539-553.

BROVELLI F., "La liturgia: non pertinente o necessaria?", *Rivista Liturgica*, 6 (1990) 615-625.

BUSANI G., y TAGLIAFERRI R., "Soggettività nella liturgia. Istruzioni di R. Guardini su una problematica attuale", *Rivista Liturgica*, 6 (1990) 659-672.

FANTININ., "Pregare e meditare nella liturgia. Spunti di riflessione intorno ad un problema", *Rivista Liturgica*, 6 (1990) 673-696.

GONZALEZ R., "Adecuación litúrgica: Principios que dimanan del Concilio Vaticano II globalmente considerado", *Ephemerides Liturgicae*, 6 (1990) 345-367.

OÑATIBIA I., "Nuevas perspectivas de la pastoral litúrgica", *Phase*, 179 (1990) 375-395.

SANCHEZ M., "Juan de la Cruz en la renovación litúrgica del Concilio Vaticano II", *Teresianum*, 1 (1991) 227-265.

Misiones

DAMMERT J., "Misioneros, santidad y espiritualidad en América Latina", *Páginas*, 107 (1991) 17-31.

DECLoux S., "S. Ignacio y la misión, a la luz de la Escritura, la tradición y el Vaticano II", *Vida Religiosa* 4 (1991) 278-286.

FURIOLI A., "Chiesa e Missione", *Rivista di Vita Spirituale*, 2 (1991) 161-175.

PEREZ J., "Labor sacerdotal y misionera entre los mayas", *Ecclesia. Revista de Cultura Católica*, 5 (1991) 397-412.

THIO S., "La experiencia espiritual, fundamento de la misión", *Vida Religiosa*, 4 (1991) 267-277.

VANHOYE A., "Le origini della missione apostolica nel nuovo testamento", *La Civiltà Cattolica*, 3372 (1990) 544-558.

Modernidad - Postmodernidad

ARNAIZ J., "Cultura moderna ¿Amenaza o desafío para la vida religiosa?", *Testimonio*, 123/124 (1990) 18-29.

- CLAVELL L., "O ateísmo no ocidente depois da quebra do marxismo", *Cultura e Fe*, 51 (1990) 16-28.
- COLZANI G., "Moderno, postmoderno e fede cristiana", *Aggiornamenti Sociali*, 12 (1990) 779-798.
- LEPARGNEUR H., "Em defesa da modernidade", *Atualizacao* 228 (1990) 1061-1078.
- MARTINS J., "Modernidad, ateísmo, secularización, Iglesia", *Tierra Nueva*, 75 (1990) 67-74.
- MOREIRA L., "Os desafios da modernidade. Interpretacoes ao pontificado de Joao Paulo II", *Communio*, 52 (1990) 281-288.
- STANLEY J., "La cristología e l'origine della scienza moderna", *Annales Theologici*, 2 (1990) 333-347.
- SUNKEL O. y ZULETA G., "Neoestructuralismo versus neoliberalismo en los años noventa", *Revista de la Cepal*, 42 (1990) 35-53.
- ZAZ FRIZ R., "Paul Ricœur: una propuesta para pensar", *Revista Teológica Limense*, 3 (1990) 413-431.

Moral

- FERRERO F., "Mentalidad burguesa y moral cristiana en el Siglo XIX", *Studia Moralia*, 2 (1990) 393-413.
- RATZINGER J., "La dignità della vita", *Litterae Communionis*, 5 (1991) 58-63.
- RUIZ S., "Documento pastoral sobre el aborto", *Justicia y Paz*, 21 (1991) 19-30.
- SANCHEZ U., "Problemática actual sobre los principios morales", *Efemérides Mexicana*, 25 (1991) 5-37.
- SAUTTER H., "Cosmovisión, moral y desarrollo económico", *Contribuciones*, 2 (1991) 45-68.

Quinto Centenario

- GONZALES J., "América Latina 500 anni roventi", *Mondo e Missione*, 7 (1991) 255-269.
- GUTIERREZ G., "Las Casas y Pablo III", *Páginas*, 107 (1991) 33-42.
- LUMBRERAS L., "500 años después", *Páginas* 107 (1991) 7-16.
- RIBALDI G., "Come Leone XIII arrivò a pubblicare la Bolla 'Apostolicae Curae'", *La Civiltà Cattolica*, 3366 (1990) 462-477.

Sacerdocio

ARANDA A., "El sacerdocio de Jesucristo en los ministros y en los fieles. Estudio teológico sobre la distinción "essentia et non gradu tantum"", *Scripta Theologica*, 2 (1990) 365-404.

FOGLIATA M., "A figura do pastor e do rebanho em Eclo 18,13", *Revista de Cultura Bíblica*, 55/56 (1990) 68-73.

PIEL I NINOT S., "El sacerdote, testigo de la fe de la Iglesia", *Scripta Theologica*, 2 (1990) 477-514.

Sociedad

ESPEJA J., "Desarrollo económico - desarrollo social. Características de nuestra sociedad a la luz de la Sollicitudo rei Socialis", *Corintios XIII*, 57 (1990) 209-232.

MYNATTY H., "The concept of Social Sin", *Louvain Studies*, 1 (1991) 3-26.

ROJO E., "El sindicalismo internacional ante su futuro: entre el conservadurismo y el cambio", *Noticias Obreras*, 1041 (1991) 17-26.

RUDIGER F., "Massa e civilizacao: Leitura de Michel Maffesoli", *Veritas*, 141 (1991) 47-62.

SHAYEGAN D., "Orient/Occident: Les mutilations du regard", *Esprit*, 6 (1991) 19-25.

Teología

BABCOCK W., "A Changing of the Christian God. The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century", *Interpretation*, 2 (1991) 133-146.

DUMONT C., "Qui est Théologien?", *Nouvelle Revue Théologique*, 2 (1991) 185-204.

FISICHELLA R., "Cref, por eso hablé. A propósito de una perspectiva apologética de la fe", *Ecclesia Revista de Cultura Católica*, 3 (1990) 387-396.

GREY M., "Has Feminist Theology a Vision for Christian Church?", *Louvain Studies*, 1 (1991) 27-40.

MOLTMANN J., "Primero el reino de Dios", *Selecciones de Teología*, 117 (1991) 3-12.

RAMOS A., "Activity and Finality in Saint Thomas", *Angelicum*, 2 (1991) 231-253.

RATZINGER J., "Una mirada teológica sobre la procreación humana", *Ecclesia. Revista de Cultura Católica*, 2 (1989) 159-174.

SCHILTT D., "Trinity and the Third Millennium", *Eglise et Theologie*, 21

(1990) 349-369.

SCOLAS P., "Para una apologética. El camino de la apologética en la historia", *Selecciones de teología*, 118 (1991) 91-98.

THEOBALD C., "Quand on dit aujourd'hui: 'Dieu est juste'", *Nouvelle Revue Theologique*, 2 (1991) 161-184.

TREMBLAY R., "L'Exode, una idee maitresse de la pensee Theologique su Cardinal Joseph Ratzinger?", *Studia Moralia*, 2 (1990) 523-550.

VOLKENANDT M., "Fe y dolor", *Selecciones de Teología*, 117 (1991) 13-20

VON BALTHASAR H., "La Iglesia y el infierno", *Communio*, 2 (1991) 122-127.

WAINWRIGHT G., "The Doctrine of the Trinity. Were the Church Stands or Falls", *Interpretación*, 2 (1991) 117-132.

Vida Religiosa

ALDAY J., "Lectura antropológica y psicopedagógica", *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, 3-4 (1990) 389-412.

ALVARO GOMEZ J., "La continencia de los religiosos en el contexto de la historia. ¿Tradición griega o profetismo cristiano?", *Vida Religiosa*, 3 (1991) 173-183.

FERNANDEZ G., "Los religiosos candidatos a los ministerios presbiterial y diaconal", *Commentarium pro Religiosos et Missionariis*, 3-4 (1990) 534-552.

FREITAS M., "La vida religiosa al servicio de una evangelización de nuestra situación cultural", *Testimonio* 123/124 (1991) 59-66.

GHIOTTO E., "La lectura de la palabra de Dios en la comunidad monástica", *Cuadernos Monásticos*, 96-97 (1991) 127-142.

IDIGORAS J., "¿Progreso en la vida religiosa?", *Revista Teológica Limense*, 3 (1990) 331-342.

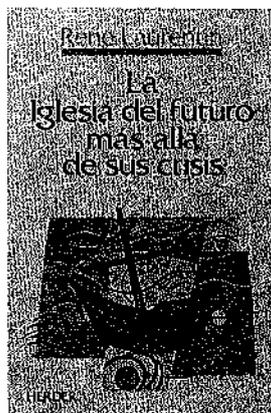
PARDILLA A., "Horizonte Bíblico", *Comentarium pro religiosis et missionariis*, 3-4 (1990) 333-367.

RAMBLA J., "La fe actúa por el amor" (Gal 5,6). Itinerario ignaciano hacia una vida más religiosa, unificada y afectiva", *Sal Terrae*, 931 (1991) 91-102.

RIQUELME J., "¿Cómo puede evaluar la vida religiosa la situación cultural de América Latina?", *Testimonio*, 123/124 (1991) 30-36.

SILVA S., "El servicio de la vida religiosa a la evangelización de las culturas", *Testimonio* 123/124 (1991) 41-51.

LAURENTIN, René
La Iglesia del futuro,
más allá de sus crisis
Barcelona, Herder, 1991, 303 pp.



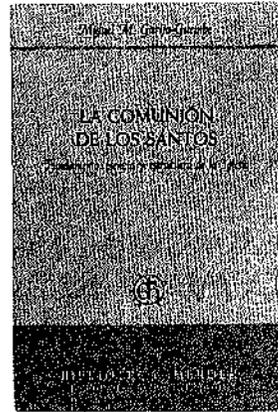
El conocido teólogo y periodista René Laurentin expresa sus convicciones más profundas en torno a la situación actual de la Iglesia.

Se nos ofrece, en primer lugar, un diagnóstico valiente y sincero de la Iglesia en su etapa posterior al Vaticano II. El autor analiza las numerosas y profundas crisis que están a punto de dar al traste con las esperanzas suscitadas por el mayor acontecimiento religioso del siglo XX: divisiones internas que llegan hasta el cisma, aumento galopante del espíritu secularizador, ideologías que socavan los fundamentos de la fe, orientaciones discutidas en los campos de la exégesis, la filosofía, la teología, la ética, la educación...

En segundo lugar, se abre un pronóstico esperanzado sobre los inmensos recursos que posee la Iglesia para superar y vencer todas sus crisis: recuperación, lenta pero progresiva, de las vocaciones sacerdotales y religiosas; revitalización de la piedad popular auténtica; irradiación verdaderamente universal de las llamadas apremiantes del papa Juan Pablo II.

El libro de René Laurentin es, sobre todo, un grito que clama por lo esencial: reencontrar a Dios, el olvidado. Nos muestra asimismo los caminos de retorno al Creador, garantía de un futuro mejor para la Iglesia y la humanidad.

GARIJO-GUEMBE, Miguel
La comunión de los santos.
Fundamento, esencia y
estructura de la Iglesia
Biblioteca Herder No. 190, Barcelona,
Herder, 1991, 351 pp.



Esta obra del profesor de teología ecuménica de Münster ofrece una amplia exposición de la moderna eclesiología católica, partiendo de la visión eclesiológica del concilio Vaticano II en su constitución *Lumen gentium*.

Como *tesis fundamental* defiende el autor una eclesiología de la *communio*: todos los miembros de la Iglesia pueden desarrollar su responsabilidad específica sobre la Iglesia a todos los niveles (parroquias, obispados, Iglesia universal). La Iglesia necesita de las auténticas experiencias de los creyentes en el mundo para poder salir al paso de las exigencias de nuestro tiempo mediante su propia tradición viva y bajo la acción del Espíritu Santo. De ahí se deriva la necesidad de una concepción de la Iglesia universal como una comunión de Iglesias locales.

La cuestión del *origen bíblico* de la Iglesia es objeto de estudio en una parte exegética. Las partes sistemáticas se ocupan del *ser de la Iglesia*, de sus *estructuras* (comunidad y ministerio; estructuras del ministerio) y de sus *cometidos* (evangelización; la Iglesia y el mundo).

Especial valor se otorga, dentro de la descripción sistemática, a los aspectos de la historia de los dogmas. Trata además el autor de las interpelaciones de las otras Iglesias (la ortodoxa y las Iglesias de la reforma protestante) a la Iglesia romano-católica, intentando dar una respuesta.

En cada uno de los capítulos se ofrece abundante bibliografía: internacional, por lo que se refiere al origen de los autores, y ecuménica, por lo que respecta a su confesión religiosa.

ULTIMAS PUBLICACIONES CELAM

Guía Eclesiástica Latinoamericana 1991 - 1994

Documentos Celam:

AA.VV., *Evangelizar la modernidad cultural*, (No. 119).

Colección Pelal:

Vol. I / FIGUEIREDO Fernando, O.F.M., *La vida de la Iglesia Primitiva*.

Colección Autores:

SAMPEDO NIETO Francisco, C.M., *Sectas y otras doctrinas en la actualidad*.

CARRIER Hervé, S.J., *Evangelios y culturas*.

GONZALEZ Carlos Ignacio, S.J., *El desarrollo dogmático en los concilios cristológicos*.

Reediciones:

Colección Telal

Vol. III / GONZALEZ Carlos Ignacio, S.J., *El es nuestra salvación*.

Vol. X / GONZALEZ DORADO Antonio, S.J., *Los sacramentos del Evangelio*.

Vol. V / ARIAS REYERO Maximino, *el Dios de nuestra fe*.

Colección Pelal

Vol. I / ESQUERDA BIFET Juan, *Signos del buen pastor*.

Colección Felal

Vol. I / VELEZ CORREA Jaime, S.J., *Al encuentro con Dios*

Serie Fe y Cultura

No. 1 / CHEUICHE Antonio Do Carmo, O.C.D., *Evangelización de la cultura e inculturación del evangelio*.

No. 2 / CHEUICHE Antonio Do Carmo, O.C.D., *Evangelización y adveniente cultura*.

No. 3 / CHEUICHE Antonio Do Carmo, O.C.D., *La cultura de la vida*.

No. 4 / VELEZ CORREA Jaime, S.J., *La cultura como mediación para evangelizar la no-creencia en América Latina*.

Editado por el
Centro de Publicaciones del CELAM
Transversal 67 No. 173-71 A.A. 51086
Impreso: Editorial Kimpres Ltda.
Santafé de Bogotá - Septiembre de 1991

