

M E D E L L I N

TEOLOGIA Y PASTORAL

PARA

AMERICA LATINA

Vol. XIII — 1987

Revista

del Instituto Teológico-Pastoral

del CELAM

Apartado Aéreo 1931

Medellín - Colombia

Interrelación de Realidad Social, Pastoral y Teología

El caso de "pueblo" y "popular" en la experiencia, la pastoral y la reflexión teológica del catolicismo popular en la Argentina (Sn. Miguel)

Juan Carlos Scannone S.I.

Gustavo Gutiérrez —uno de los principales representantes de la teología de la liberación— caracteriza "la irrupción del pobre en la historia latinoamericana" por su paso "al primer plano tanto en la sociedad como en la Iglesia y, por ese medio, en la reflexión teológica que acompaña a esas realidades"¹. De ese modo Gutiérrez señala indirectamente la estrecha relación que se está dando en América Latina entre las realidades sociales (el pobre, su irrupción en la sociedad), la praxis pastoral y la teología.

Tal conexión no es de extrañar pues la caridad pastoral quiere responder eficazmente a la situación humana y cristiana del pueblo latinoamericano, pobre y creyente, y por su parte la teología interpreta y discierne a la luz de la Palabra de Dios tanto la situación histórica como la praxis pastoral y social que le responde. Ella es "acto segundo" (reflexivo y crítico a la luz de la Revelación) del "acto primero" que consiste en la experiencia espiritual encarnada del pueblo pobre y creyente en búsqueda de su liberación tanto escatológica como histórica².

Esas afirmaciones no pretenden negar ni la distinción de dimensiones reales que se unifican en la praxis (simultáneamente teológica, ética e histórica) sin confundirse, ni la de niveles epistemológicos en el orden de la reflexión crítica, a saber, respectivamente, el de la teología, la filosofía y las ciencias humanas, sino orientar la consideración de su interrelación tanto práctica como teórica.

El presente trabajo intenta ser un aporte a la comprensión de esa interrelación entre realidad social, pastoral y teología. No la abordará "en

NOTAS: Publicamos el original castellano de un artículo aparecido en la *Nouvelle Revue Théologique* n. 6 (1986).

¹ Cfr. "L'irruption du pauvre dans la théologie de l'Amérique Latine", *Convergence* ns. 1-2 (1981), p. 22.

² Cfr. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Lima, 1983, pp. 84, 59ss.; ver también *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1972, pp. 265 ss.

abstracto" sino mostrándola en un "caso" concreto: la determinación del significado de "pueblo" y "popular" en la problemática de la religiosidad y pastoral populares como se viven, son reflexionadas teológicamente y orientan la práctica pastoral en la Argentina.

Aunque en ello se centrará nuestro aporte, no dejaremos de hacer también de paso alusión, por un lado, a la praxis y la comprensión de "pueblo" y "popular" en otras experiencias sociales y pastorales y otras conceptualizaciones teológicas latinoamericanas distintas de la argentina. En ambos casos se trata de la irrupción del pueblo latinoamericano, pobre y creyente, en la sociedad, la pastoral y la teología, pero interpretada de manera diferente.

Además, por otro lado, al mismo tiempo que tratamos de dicho "caso" concreto iremos asimismo explicitando algunos elementos de nuestra comprensión teórica de la interrelación arriba mencionada.

Ahora bien, como la realidad social es compleja, no basta una mera intuición global para conocer su estructuración y los procesos causales que la generan y pueden transformarla. De ahí la necesidad para la pastoral y para la teología de lo histórico-social, de pasar por la mediación analítica³, es decir, por la del análisis proporcionado por las ciencias humanas (de la sociedad, la historia y la cultura). Estimamos que, aunque ello es necesario, no es suficiente, porque el pastor y el teólogo necesitan también —como hombres y cristianos— del juicio ético-sapiencial sobre la sociedad en que viven, el cual en el creyente nace también de su visión de fe y de la "connatural capacidad de comprensión afectiva que da el amor"⁴. Ese juicio no excluye la mediación analítica y puede orientarla, a la vez que supone cierto grado de análisis de la realidad, aunque no sea metodológicamente científico. En ello consiste quizás lo que se ha dado en llamar "visión pastoral de la realidad".

Por consiguiente, cuando tratemos acerca de la comprensión de "pueblo" y "popular" en la que algunos denominan "escuela argentina"⁵ de pastoral popular, distinguiremos cuatro instancias, a saber: a) las realidades sociales mismas; b) su interpretación por distintas ciencias humanas (la historia, la sociología, la antropología); c) las experiencias pastorales que responden a aquellas realidades y asumen (al menos en parte o tácitamente) dichas interpretaciones; d) la reflexión teológica que las acompaña. Tal diferenciación se hace necesaria para la clarificación y la exposición, pero somos conscientes de que la interrelación entre esas

³ Sobre la mediación socio-analítica cfr. Cl. Boff, *Teología e práctica. Teología do político e suas mediações*, Petrópolis, 1978.

⁴ Cfr. Documento de Puebla (en adelante: DP) n. 397.

⁵ La expresión es del teólogo chileno J. Alliende: cfr. "Diez tesis sobre pastoral popular", en: *Religiosidad popular*, Salamanca, 1976, p. 119.

cuatro instancias no sólo se dio en la gestación misma de la "escuela argentina", sino que subyace a mi comprensión de la misma y de las realidades a las que pretende responder. Por otro lado, sería ingenuamente positivista creer que podemos separar los hechos brutos de su interpretación en los distintos niveles del conocimiento, aunque —por supuesto— aquellos la trascienden y dan la pauta para juzgar de su validez.

I La Realidad Social del Catolicismo Popular Argentino y de su Revalorización

Una realidad social masiva en la Argentina —como en toda América Latina— es la de la religiosidad popular que, entre nosotros, es fundamentalmente un catolicismo popular. Aunque éste se concentra en los sectores más humildes de la población —tanto urbana como rural— articulando su cultura, sin embargo es participado por amplios sectores, en especial de la clase media. Lo caracteriza, en primer lugar, su origen histórico en el mestizaje cultural hispano-indoamericano, tronco en el cual se insertaron luego fácilmente los aportes de la inmigración posterior. Además lo caracteriza su capacidad de resistencia y asimilación culturales: no sólo perduró a pesar de la carencia de clero (provocada por la crisis del régimen de Patronato y las luchas de la independencia) y los embates del laicismo oficial (especialmente a fines de siglo), sino que al asimilar la contribución del catolicismo popular de los inmigrantes (sobre todo italianos y españoles), en dos generaciones le quitó mucho de cierto anticlericalismo que a veces lo acompañaba. Aún más, a pesar de los avances de la urbanización y la industrialización, el catolicismo popular argentino no sólo no se opacó, sino que aparentemente va encontrando formas urbanas de expresión, como parecen mostrarlo el crecimiento de las peregrinaciones marianas masivas (aun de jóvenes) a Luján, la irradiación cada vez mayor de santuarios típicamente urbanos, como el de San Cayetano (cuyo lema es "pan y trabajo"), y la actual conciencia básicamente cristiana de la mayor parte de la clase obrera y del movimiento obrero organizado (éste había sido iniciado por inmigrantes anarquistas, pero en el momento de su "plasmación" tomó caracteres nacionales originales, no sin influjo de las encíclicas sociales).

Otro fenómeno social, secundario pero importante para comprender el contexto del nacimiento de la pastoral popular en la Argentina, fue el hecho de la revalorización de lo popular y la cultura popular por parte de los intelectuales argentinos (incluido el clero)⁶. Claro está que el hecho popular mismo ya había hecho irrupción en la historia argentina tanto

⁶ Sobre eso habla J.L. Segundo en: "Les deux théologies de la libération en Amérique Latine", *Études* 361 (1984), pp. 154 s.

en la formación misma de la cultura criolla por el mestizaje cultural como en movimientos políticos y/o militares, aun desde antes de la emancipación, pero sobre todo en y después de ésta (desde el artiguismo y las montoneras de Güemes durante las luchas por la independencia hasta el irigoyenismo y el peronismo "populistas" en los últimos 100 años). Pero el hecho popular no había sido suficientemente valorado por la intelectualidad argentina, ni por la de raigambre liberal (orientada culturalmente hacia la ilustración, sobre todo, francesa, y económicamente hacia el capitalismo anglosajón), ni por la de cuño conservador (y, desde 1930, también la nacionalista de derecha), nostálgica de la España pre-borbónica; también la intelectualidad de izquierda era fuertemente elitista y europeizante. En todos esos casos la cultura y la religión del pueblo o bien eran despreciadas como "bárbaras" y oscurantistas o eran consideradas paternalísticamente como meras formas deficientes de la cultura occidental y la religión oficial, teñidas no pocas veces de supersticiones.

En cambio, durante el tiempo de los gobiernos militares y las proscripciones políticas que siguieron a la caída de Perón (desde 1955 a 1973) se fue operando en algunos grupos intelectuales argentinos una revalorización cada vez mayor de su propio pueblo y su cultura, uno de cuyos elementos centrales es el catolicismo popular. A ello los llevó no sólo su oposición a los nuevos esquemas de dependencia económica, política y cultural, sino también la experiencia de la resistencia del pueblo argentino y sus organizaciones obreras contra aquella.

Por otro lado, en los ambientes intelectuales católicos y en el clero se dio entonces una influencia todavía mucho más relevante —de la que hablaremos más abajo—: la recepción del Concilio por la Iglesia argentina y la realización de Medellín (1968).

II El Aporte de las Ciencias Humanas

El estilo mismo de mi exposición muestra el influjo que tuvieron la investigación y la reflexión históricas en esa nueva toma de conciencia —también pastoral y teológica— del hecho y el valor de lo popular.

Ya en los años 30 se había dado en la *ciencia histórica* argentina el así denominado "revisionismo histórico" de cuño nacionalista (aunque todavía no popular) que, a veces en forma algo unilateral, había sometido a revisión crítica la interpretación de la historia argentina construida y enseñada por la historiografía liberal (iluminista y pro-británica). Luego el post-revisionismo, más científico y matizado, continuó ese trabajo, que ayudó a comprender la formación del pueblo argentino y a detectar una línea de continuidad histórica entre distintos movimientos nacionales y populares de épocas distintas, incluido el peronismo. A la nueva conciencia histórica de los intelectuales contribuyeron autores como V. Sierra, J. M.

Rosa, J. J. Hernández Arregui o J. A. Ramos, desde posiciones políticas bien diferentes y hasta opuestas, pero todas nacionales. La revalorización del pueblo y de su historia llevó en muchos casos a la de su cultura y religiosidad.

En ese clima las *ciencias sociales* reaccionaron contra la sociología modernizante representada en la Argentina de los años 50 por G. Germani⁷. Esta oponía la sociedad tradicional (sagrada) a la moderna (secular), descuidando el elemento cultural en su análisis social: de ahí había un paso a la consideración del catolicismo popular argentino como un elemento estático propio de la sociedad agraria tradicional.

En toda América Latina se reaccionó a mediados de los años 60 contra la "sociología científica" modernizadora en nombre de una "sociología crítica" comprometida con el cambio de estructuras. Para ésta la modernización capitalista dependiente no era la solución para el subdesarrollo latinoamericano, sino su causa estructural. Ahora que, mientras que la "teoría de la dependencia" tuvo en otras partes un sesgo neo-marxista, en cambio en la Argentina su orientación fue nacionalista, aunque popular y anti-capitalista. Fue el tiempo de las así llamadas "cátedras nacionales" en la Universidad de Buenos Aires, que en sus análisis privilegiaron categorías históricas (influidas por el post-revisionismo, como la de "pueblo") de preferencia a las de la sociología de la modernización o a las marxistas.

En ese contexto y en el del post-Concilio la *sociología religiosa* post-conciliar argentina se planteó la cuestión del catolicismo popular. Primeramente la reacción contra la sociología de la secularización se movió dentro de la misma, y utilizó la oposición entre "religión de masa" y "religión de élite", así como la hipótesis de la "popularización" de una religión universal como riesgo (no necesariamente como sinónimo) de su masificación, con la consiguiente pérdida de vigor ante los embates de la secularización. Sin embargo, ya entonces autores de esa línea, como A. Büntig, revalorizan —aunque todavía dentro de dichos marcos teóricos— el catolicismo popular argentino no sólo como realidad generalizada que hay que tener social y pastoralmente en cuenta, sino también como inculturación de una religión universal y como portador eventual de valores evangélicos y —en relación con ello— como posible factor de liberación histórica⁸.

⁷ Sobre la evolución de las ciencias sociales en América Latina cfr. A. Methol Ferré, "El resurgimiento católico latinoamericano" en: *Religión y Cultura*, Bogotá, 1981, 63-124 (con bibliografía). P. Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile, 1984.

⁸ Cfr. A. Büntig, *El Catolicismo Popular en la Argentina*, I Cuaderno Sociológico, Buenos Aires, 1969; *¿Magia, Religión o Cristianismo?*, Buenos Aires, 1970. Con perspectivas teóricas y autores diferentes fueron publicados resultados de una investigación interdisciplinaria sobre "El catolicismo popular en la Argentina" en seis volúmenes o "cuadernos": sociológico, bíblico, psicológico, antropológico, histórico y pastoral.

Tal planteo posibilitaba una ulterior evolución. Discípulos de Büntig, pero no sólo ellos, replantearon más tarde críticamente los mismos marcos teóricos de su sociología religiosa, inspirándose también en perspectivas tomadas de la ciencia histórica, la antropología cultural y —sobre todo— de la praxis y reflexión pastorales⁹. Estas últimas habían experimentado dichos presupuestos teóricos como inadecuados a la realidad. De modo que la sociología influyó en pastoral y teología tanto por acción como por reacción y, a su vez, recibió el influjo de éstas para elaborar nuevas hipótesis y encuadres teóricos de sociología religiosa.

Así es como ésta, actualmente, en base a la experiencia argentina y latinoamericana, ha comenzado a cuestionar la identificación de modernización y secularización, afirmando la posible "coexistencia de urbanización, industrialización y organizaciones burocráticas con el mantenimiento del patrón cultural de la religiosidad popular en contextos urbanos"¹⁰.

Un parecido flujo y reflujo de influencias con la ciencia histórica, la pastoral y la política parece haberse dado también en el caso de la *antropología cultural* argentina que —quizás más decididamente que la sociología— ha estado investigando con un nuevo enfoque el catolicismo popular: el mundo de símbolos, narraciones y devociones de la cultura popular, cuya comprensión de la vida y de la muerte es profundamente religiosa¹¹.

El ambiente cultural e intelectual que hemos descrito, aunque no abarca, ni mucho menos, todo el mundo académico argentino dedicado a las ciencias humanas, es sin embargo suficientemente significativo y se interrelaciona con los hechos sociales, políticos y religiosos a los que hemos hecho alusión más arriba, así como también con la pastoral y la reflexión teológica de las que enseguida hablaremos.

III La Praxis de la Pastoral Popular

Uno de los frutos pastorales más importantes del Concilio en la Argentina fue sin duda el surgimiento de la pastoral popular. En nuestra

⁹ Cfr. Centro de Investigaciones y Orientación Social, "Religiosidad popular: reflexión y acción", en: *La Religiosidad Popular en Santiago del Estero*, Santiago del Estero, 1983, 29-36 y la colección "Cuadernos de Iglesia y Sociedad" (Buenos Aires). Ver también: G. Farrell-J. Lumerman, *Religiosidad popular y fe*, Buenos Aires, 1979.

¹⁰ Sobre esa posición dentro de la Federación de Centros de Sociología de la Religión habla Fl. Forni en: "Reflexiones sociológicas sobre el tema de la religiosidad popular", *La Religiosidad Popular en Santiago del Estero*, pp. 52 s. (con bibliografía).

¹¹ Cfr. R. Santillán Güemes, "Antropología, cultura y religiosidad popular", *Ibidem* 65-91 (con bibliografía), y *Cultura, creación del pueblo*, Buenos Aires, 1985. Ver también: C. Lafon-E. Dussel, *El Catolicismo Popular en la Argentina*, IV Cuaderno Antropológico, Buenos Aires, 1970. Los numerosos trabajos de R. Kusch unen la investigación antropológica de campo con la reflexión filosófica: cfr., por ejemplo, *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*, Buenos Aires, 1978.

exposición trataremos ahora de ella, dejando para el siguiente apartado la consideración de la reflexión teológico-pastoral hecha desde y sobre ella, aunque ambas se dieron en una especie de unidad dialéctica de teoría y praxis.

El giro del Concilio hacia el hombre en su realidad histórico-salvífica e histórica provocó en la Argentina, como en toda América Latina, un vuelco pastoral hacia el hombre concreto, su situación social (muchas veces de pobreza y de injusticia estructural), su cultura y su religiosidad. Todo ello preparó el ambiente en el cual el nuevo fermento de Medellín encontró terreno propicio para desarrollarse. Junto a la pastoral más tradicional y a una cierta pastoral modernizante —que no tuvo demasiada relevancia— fue incrementándose una nueva línea, que se autodenomina pastoral popular¹².

La efervescencia causada entre nosotros en el post-Medellín por el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, los curas “villeros” (así llamados por trabajar en las “villas miseria”), el traslado de obras y colegios de religiosas y religiosos desde barrios aristocráticos a los suburbios populares, etc. fue índice de vitalidad pastoral y al mismo tiempo de búsqueda, a veces difícil, de discernimiento eclesial.

En un primer momento (alrededor de 1970) ese giro de muchos agentes pastorales hacia el pueblo pobre, oprimido y creyente se canalizó en parte hacia la protesta social y la denuncia profética de situaciones de injusticia y dependencia estructurales, tomando a veces una fuerte coloración política: fue el momento de hacer carne propia la interpelación del pobre. Pero como la conversión al pobre fue en la mayoría de los casos real, y no sólo retórica, en un segundo momento el mismo pueblo pobre y creyente fue enseñando a los agentes pastorales su piedad hecha vida, que sabe dar lugar a lo político, pero lo trasciende guardando su especificidad religiosa; su memoria histórica, que es sabia y astuta tanto por su arraigo en la tradición como por su experiencia vivida de logros y fracasos populares; su sentido del tiempo y de la espera, sin cejar, pero sin impaciencias (como las que en ese momento propugnaban movimientos guerrilleros); su sentido del trabajo, que sabe moldear con ritmo lento, pero seguro, una realidad resistente; y de la fiesta, que en el “todavía no” reconoce y celebra el “ya” de la salvación, la comunión fraterna y la liberación. Así fueron conociendo que el pueblo no sólo repudia la injusticia sino también la violencia terrorista y represiva; reconocieron su sentir al mismo tiempo *popular* (de la dignidad del pobre y del trabajo; de solidaridad y lucha por la justicia) y *nacional* (con su aprecio de la

¹² Sobre la Iglesia argentina de esa época cfr. L. Gera-G. Rodríguez Melgarejo, “Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina”, *Vispera* n. 15 (1970), 59-88.

amistad social en la búsqueda del bien común); su desconfianza tanto del capitalismo liberal y de la doctrina de la seguridad nacional (habiendo sufrido en carne propia las consecuencias de ambos) como del marxismo, que percibe como opuesto a sus valores culturales, religiosos y nacionales.

Tal escuela de contacto con el pueblo, junto con la reflexión teológica —sobre todo eclesiológica— y las orientaciones doctrinales de la Iglesia ayudaron a que la pastoral popular argentina, sin perder su espíritu evangélicamente crítico y profético, se hiciera realmente pastoral y popular, liberándose de los riesgos de elitismo iluminista (tanto liberal como marxista) y del peligro —que fue real— de dejarse llevar por una dialéctica de lucha de clases transferida al seno de la Iglesia.

El pueblo, que —a pesar de sus muchas deficiencias— en gran parte ya gozaba de conciencia y organización social y política, pero que al mismo tiempo había sabido conservar (aunque a veces transformándolos) muchos de sus valores religiosos y sus devociones tradicionales, re-enseñó a muchos agentes pastorales el valor de la devoción y las devociones, y les resultó un antídoto contra el espíritu de secularización al que precisamente algunos católicos post-conciliares más comprometidos estaban inclinados. Es cierto que se dio en ese tiempo una grave crisis vocacional en sacerdotes y religiosas, pero uno de los factores que posibilitaron su superación fue la revalorización no sólo de la piedad popular sino de la piedad misma, por el contacto más estrecho con el pueblo sencillo, dejándose enseñar por él.

Tal reencuentro con lo religioso ayudó a los agentes pastorales (especialmente a sacerdotes y religiosas) a reubicarse pastoralmente junto al pueblo, en su especificidad de pastores, pero sin perder la dimensión social y profética que habían adquirido, de modo que, indirectamente, tal reubicación fue —según creemos— un factor importante en el actual resurgimiento vocacional en la Argentina.

Dichas experiencias y las reflexiones teológicas que las acompañaron (de las que trataremos luego) sirvieron de fundamento para importantes aportes de la pastoral popular argentina al Documento de Puebla (1979), en especial, a los capítulos sobre “evangelización de la cultura” y “religiosidad popular”.

Fruto importante de dicho reencuentro de los pastores no sólo con el pueblo sino consigo mismos como pastores fue también el surgir de nuevas formas de evangelización de la religiosidad popular y de cvangelización por medio de ella como “evangelizadora” y socialmente liberadora, como fueron, por ejemplo, la nueva pastoral de santuarios y peregrinaciones, la autopromoción social de los villeros, el surgimiento de líderes religiosos y sociales (incluidas vocaciones sacerdotales) a partir de los sectores po-

pulares, el apostolado de los barrios y —en algunas diócesis— de comunidades eclesiales de base, etc.¹³.

Pensamos además que la superación básica de la crisis eclesial de comienzos de los años 70, el aprendizaje desde el pueblo, el discernimiento que se fue operando y la consecuente reubicación pastoral ayudaron a que la pastoral popular argentina estuviera junto al pueblo, sin irse a ninguno de los extremos, en los años difíciles que siguieron: el recrudecimiento del terrorismo subversivo, la represión conducida con los mismos métodos inhumanos de violencia, la guerra de las Malvinas, el doloroso retorno a la democracia, la actual crisis económico-social sin precedentes, la búsqueda actual de una democratización efectiva.

IV La Teología de la Pastoral Popular

La perspectiva desde la cual estamos escribiendo y muchas de nuestras apreciaciones y valoraciones hechas hasta ahora fueron llevadas al plano de la reflexión teológica por la que podemos llamar: teología de la pastoral popular, cuyo principal representante es sin duda Lucio Gera. A esa línea teológica G. Gutiérrez la reconoce como “una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación”¹⁴, muchas veces es presentada como su vertiente “nacional y popular” o “populista” (según que se la acepte o critique), aunque otros prefieren no denominarla “teología de la liberación”, dado el uso más corriente del término.

Trataremos primero de las reflexiones teológico-pastorales de esa corriente referentes a la comprensión de “pueblo” y “popular” cuando se habla de religiosidad, cultura o sabiduría *populares*. Más adelante diremos algo sobre su incidencia no sólo en la comprensión del pueblo, sino también del *pueblo de Dios*.

1. La comprensión de “pueblo” y “popular”

En base a la experiencia histórica, política y pastoral argentina dicha teología comprende al pueblo como sujeto comunitario de una historia y

¹³ Sobre la praxis de la pastoral popular en Buenos Aires cfr. G. Rodríguez Melgarejo, “Servicio al Pueblo de Dios desde un santuario”, en: *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Bogotá, 1977, 325-343; “Radiografía de un trabajo pastoral: San Cayetano (Liniers)”, en: *Religiosidad Popular*, citado en la nota 5, 303-316.

¹⁴ Cfr. *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1980, p. 377. Sobre las distintas corrientes de la teología de la liberación cfr. mis obras: *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976, cap. IV; “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”. *Stromata* 38 (1982) 3-40, con bibl.; “Pastoral de la cultura hoy en América Latina”, *Stromata* 41 (1985), 355-376.

una cultura¹⁵. Es sujeto de una historia porque lo es de experiencias históricas comunes, de una conciencia colectiva de pertenencia mutua y de un proyecto histórico de bien común (no necesariamente explicitado). Cuando se dice: "sujeto de una cultura" se entiende a ésta como un estilo común de vida, es decir, una forma de relacionarse entre los hombres, de éstos con la naturaleza y con el sentido último de la vida (que nuestro pueblo reconoce en Dios, Padre de N. S. Jesucristo)¹⁶.

De ahí que esa significación de "pueblo" se acerque a la de "nación", pero comprendida no desde el Estado, sino desde la cultura y la decisión ético-histórica de quienes participan en una misma historia y cultura, por el mismo bien común. Y tanto por una razón como por la otra, al menos en América Latina, son los sectores pobres y trabajadores, con razón llamados "populares", quienes son el eje estructurante del pueblo-nación, pues, por un lado, son quienes supieron resistir culturalmente a la dominación y preservar mejor los valores humanos y cristianos de la cultura nacida del mestizaje cultural originario. Y, por otro lado, el bien común —sobre todo en una situación de fuerte injusticia y dependencia estructurales— incluye la justicia, la solidaridad efectiva y la liberación nacional y social, valores a los cuales son más sensibles quienes más sufren la carencia de la primera y de la última, y cuya única fuerza radica en la segunda.

De ahí que, para esta línea teológica, la determinación de quién es "pueblo" o pertenece al "antipueblo" no está dada por la sola ciudadanía o residencia, ni tampoco por un análisis socio-estructural de clase, sino por un discernimiento ético-histórico; es anti-pueblo quien se opone al bien común (tanto ético-histórico: la justicia, inclusive estructural; como ético-cultural: la identidad cultural de la nación). Quien a él se opone, oprimiendo a personas, clases, razas y/o culturas, en cuanto lo hace y en la medida en que lo hace, se auto-excluye del nosotros ético-histórico del pueblo¹⁷.

Asimismo caracteriza a este tipo de reflexiones —por lo que se oponen a la teología de la secularización— su comprensión de los estrechos lazos

¹⁵ Cfr. F. Boasso, *¿Qué es la Pastoral Popular?*, Buenos Aires, 1974. Entre los trabajos de L. Gera cfr. "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia", en *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, cit. en nota 13, 258-283; "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica", *Stromata* 30 (1974), 169-224; "La Iglesia frente a la situación de dependencia", en: *Teología, Pastoral y dependencia*, Buenos Aires, 1974, 11-64; (con otros) *Comentario a la "Evangelii Nuntiandi"*, Buenos Aires, 1978.

¹⁶ Ver, como ejemplo de esto último, los resultados de la investigación de E. Chamorro Greca, *Estudio sociológico sobre la imagen de Dios en el hombre medio de Córdoba*, Córdoba, 1970; y los de G. Farrell-J. Lumerman en op. cit. en la nota 9.

¹⁷ Retomo aquí pensamientos expuestos en: "Volksreligiosität, Volksweisheit und Philosophie in Lateinamerika", *Theologische Quartalschrift* 164 (1984), 203-214 y en: "Enfoques teológico-pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular", *Stromata* 40 (1984), 261-274.

que unen a la religión y, en nuestro caso, a la fe cristiana, con las distintas dimensiones de la cultura, aun la política (sin menoscabar su autonomía), puesto que el sentido último de la vida y la cultura se juega en la actitud religiosa o arreligiosa. Ello incide *indirectamente* —por mediación de la instancia ético-histórica— en todos los ámbitos de la cultura, no sólo en el nivel de los valores y las prácticas personales y colectivas, sino también en el de las instituciones y estructuras que los efectivizan y aun —por transferencia analógica de perspectivas— en el de las teorías que reflexionan, critican y orientan dichas prácticas.

De ahí que este enfoque revalorice fuertemente el catolicismo popular latinoamericano y argentino como la forma cultural que tomaron la fe y el sentido cristiano del hombre y de la vida en nuestra cultura propia. Pero, aunque acentúa el momento religioso y pastoral de la religiosidad popular, no olvida por ello su momento cultural y su vertiente política.

Esta corriente teológica, sin descuidar lo válido del análisis socio-estructural, usa también y preferentemente la mediación del análisis histórico y cultural (propio de ciencias más sintéticas, como la historia o la antropología) así como la de categorías poético-simbólicas y explícitamente religiosas tanto para la interpretación y el discernimiento teológico de la religiosidad y cultura populares y de la situación histórico-social como —indirectamente, por trasposición semántica— para su reflexión teológica (como lo diremos al hablar de su eclesiología).

2. Una reflexión teológica inculturada

Es propio de esta corriente intentar articular en discurso teológico la sabiduría del pueblo de Dios inculturado en nuestra cultura popular¹⁸. Pues en América Latina el pueblo de Dios se da de hecho en pueblos que desde su cultura propia comprenden sapiencialmente la fe, la cual —como dijimos— a su vez tuvo un influjo decisivo en la formación de su cultura. Se trata entonces de “recoger en concepto” teológico esa sabiduría popular (de hecho nuclearmente cristiana), como mediación para comprender inculturadamente la fe, también en el nivel de la teología como ciencia. Claro está que —como acontece también con una mediación conceptual estrictamente filosófica— tales categorías tomadas de la historia, la cultura, la praxis del pueblo o su interpretación por las ciencias humanas deben

¹⁸ Cfr. mis artículos: “Sabiduría popular y teología inculturada”, *Stromata* 35 (1979), 3-18; “Culture Populaire, Pastorale et Théologie”, *Lumen Vitae* 32 (1977), 21-38. Algo semejante se intenta en la filosofía: por ejemplo cfr. J. C. Scannone (compilador), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires, 1984, que reúne trabajos presentados por un grupo de filósofos argentinos en París a colegas europeos y las discusiones que les siguieron.

ser críticamente purificadas desde la fe misma al ponerse al servicio de su intelección.

Un caso de esa teología inculturada lo presenta la reflexión eclesiológica. Como lo dice el Documento de Puebla, el Concilio aconteció en un tiempo especial para los pueblos latinoamericanos: "años de problemas, de búsqueda angustiosa de la propia identidad, marcados por un despertar de las masas populares y por ensayos de integración latinoamericana... Esto ha preparado el ambiente en el pueblo católico para abrirse con cierta facilidad a una Iglesia que también se presenta como 'Pueblo'" (DP 233). En Argentina, la vivencia de ser pueblo y la categorización que la acompañó ayudaron para que en el post-Concilio la eclesiología argentina no opusiera "comunidad e institución", sino que, respondiendo a la "síntesis vital" entre ambas —como, según Puebla, la vive la sabiduría cristiana popular (DP 448)—, las comprendiera en unidad.

Así es como la eclesiología de autores como Lucio Gera pudo superar el juridicismo de cierta eclesiología pre-conciliar sin caer en el escollo de algunas de las post-conciliares centradas en la pequeña comunidad (red de comunidades en una diáspora secular) o en una comprensión más bien clasista de "pueblo" (con la tendencia a oponer "Iglesia popular" a "Iglesia institucional" o bien a transferir la lucha de clases al seno de la Iglesia). Pues el concepto de "pueblo" elaborado desde la experiencia popular argentina une la acentuación de la *base* y la *comunidad y participación* con un profundo sentido de la *organicidad institucional*.

Por consiguiente tal concepto de "pueblo" se mostró apto tanto para la reflexión teológica sobre la religiosidad y la pastoral *populares* como para servir de categorización inculturada a fin de comprender las enseñanzas del Concilio sobre el *pueblo de Dios*. Claro está que en el primer caso esa categoría (tomada de la experiencia histórica y de su interpretación por las ciencias humanas) opera como *mediación analítica* para la lectura teológica de la realidad social y socio-pastoral. En el segundo, empero, se trata de un aporte *indirecto* de dichas experiencia y conceptualización a la comprensión de la Revelación acerca del pueblo de Dios, mediante una transposición *analógica*, al mismo tiempo fiel a la Revelación y arraigada en la historia y la cultura.

En ese contexto se interpretó teológicamente la relación Iglesia-mundo —tratada por *Gaudium et Spes*— ante todo como relación entre el pueblo de Dios y los pueblos con su propia historia y cultura. Así es como se suscitó el interés por la historia de la evangelización de América Latina y por la problemática de la evangelización de la cultura. Este último enfoque sirvió para recomprender la afirmación conciliar de la autonomía de lo temporal, evitando no sólo los resabios de la Cristiandad sino también el peligro secularista de pretender realizar la vida social, política y cultural sin el influjo del Evangelio.

3. *Diferencia y convergencia con otras conceptualizaciones latino-americanas*

No es éste el lugar para comparar la experiencia social y pastoral y la categorización (histórica, científico-social y teológico-pastoral) argentinas (¡aunque no exclusivamente argentinas!) con las que se han dado en otras partes de América Latina, y llevaron a otra comprensión analítica de "pueblo" y teológica del "pueblo de Dios" como "Iglesia popular"¹⁹. Sin embargo, aquí no podemos menos que esbozar la relación de convergencia y divergencia que se da entre ambas interpretaciones.

Ambos *conceptos socio-analíticos* de "pueblo" son históricos y hacen referencia a la identidad histórica de un sujeto colectivo. Este se distingue de la masa por la conciencia y organización, y aglutina a distintas fuerzas y grupos sociales en torno de un proyecto común. Su eje lo conforman —también en ambas comprensiones— los pobres y oprimidos en contraposición a las élites que gozan de injustos privilegios. De ahí que ambas respondan —en el plano analítico— a la opción preferencial por los pobres y a la lucha por la justicia hacia una nueva sociedad en la que se supere la actual supremacía del capital sobre el trabajo.

Entonces: ¿dónde radica la diferencia? La posición que más arriba describimos, sin negar las oposiciones y aun contradicciones de clase y reconociendo el hecho histórico y ético-político del "anti-pueblo", va a poner su mira en la unidad histórico-cultural de la nación en torno de un proyecto popular y nacional de bien común. El otro tipo de conceptualización va a poner el acento no tanto en la nación como en la clase, de modo que "pueblo" tiende a identificarse con las clases (razas, culturas) oprimidas en oposición dialéctica a las consideradas opresoras.

Mientras que el segundo concepto tiene un alcance analítico teóricamente más *claro y distinto*, pues descompone socio-estructuralmente al pueblo en sus componentes de acuerdo a sus conflictos de intereses materiales e ideológicos —no pocas veces antagónicos—, el primer concepto, en cambio, es más *histórico* y sintético, pues en su discernimiento crítico de quién es aquí y ahora pueblo o de lo auténticamente popular hace conjugar el análisis socio-estructural con el histórico-cultural e histórico-político así como también con criterios ético-históricos (la realización del bien común y la justicia).

El riesgo de esta última conceptualización es su posible manipulación "populista" que la use como máscara de un proyecto de desarrollo nacional pero no popular, bajo la hegemonía de la burguesía, cercenando la parti-

¹⁹ Cfr. por ejemplo: P. Ribeiro de Oliveira, "¿Qué significa analíticamente "pueblo?"", *Concilium* n. 196 (1984), 427-449 y L. Boff, "Significado teológico de pueblo de Dios e Iglesia popular", *Ibidem*, 441-454. Ver también: Equipo de Teólogos de la CLAR, "¿Qué es el pueblo?", *Pastoral Popular* 30 (1979), 72-78.

cipación efectiva y el protagonismo histórico de las mayorías. El peligro de la otra conceptualización es, por el contrario, su eventual manipulación ideológica clasista, desde una óptica que reduzca sociedad e historia a la dialéctica de lucha de clases, dejando en la sombra la unidad ética, histórica, cultural y política de la nación.

Según ya lo dijimos, la diferente conceptualización analítica puede incidir, por trasposición analógica, en la *comprensión* que en la fe se tiene del “*pueblo de Dios*”. En ambos casos se acentuará el lugar preferencial que —por elección gratuita del Señor— ocupan los pobres en él; una forma de ser Iglesia que fomente la comunión y participación efectiva de los laicos —y los pobres— en el modo de vivir históricamente su ser pueblo de Dios; la necesidad de una inculturación de las modalidades pastorales, teológicas y jurídicas de la Iglesia en la cultura popular latinoamericana, aunque en continuidad con la tradición; un nuevo estilo pastoral y de ejercicio de la autoridad en la Iglesia de acuerdo con ese modo histórico e inculturado de vivir, comprenderse y organizarse como pueblo de Dios, en fidelidad a la Revelación; una toma de conciencia también de las dimensiones ético-políticas y socio-históricas de la pastoral popular sin descuidar su especificidad religiosa y la autonomía de lo temporal, etc.

Pero también existen divergencias de enfoque y de acentos eclesiológicos de importantes consecuencias pastorales y doctrinales. Pues si para la comprensión socio-analítica de “pueblo” se usan elementos de la tradición marxista y luego se emplea dicho concepto para pensar teológicamente el pueblo de Dios, se corren los peligros siguientes: 1) el de comprender de tal manera la necesidad de ser antes pueblo para ser pueblo de Dios (es decir, la necesidad y prioridad, al menos cronológica, de una infraestructura material socio-histórica y práctico-social para la constitución del pueblo de Dios) que quede menos claro que éste, como tal, no surge “desde abajo” sino “de arriba”, por un don gratuito del Señor; 2) el de trasladar las oposiciones de clase a la relación histórica entre jerarquía y laicos (sobre todo pobres) en la Iglesia, entendiéndola como conflicto dialéctico de poder (religioso) entre los que detectan los medios de producción simbólica y los que están privados de ellos.

Esos riesgos no se dan en la otra comprensión sociológica de “pueblo” que —como ya lo dijimos— une en sí las ideas de comunión y participación y de organización diferenciada. Por ello es más fácilmente “analogizable” para pensar —a la luz de la Revelación— el pueblo de Dios al mismo tiempo fraterno y jerárquicamente estructurado. Pero, como modo inculturado e histórico de hacerlo, acentúa y revaloriza aspectos de la Revelación históricamente más relevantes, como son el lugar de los pobres en el pueblo de Dios, la vivencia de la autoridad en éste como servicio y la afirmación de una práctica *efectiva* de participación de todos, como “sustrato” social que “dé cuerpo” al don del Señor que convoca y constituye a su pueblo.

Con respecto a dicha participación tengamos en cuenta que la comprensión sociológica argentina de "pueblo" no lo distingue de la masa por un *tipo* de conciencia, organización y participación efectiva *reflejamente autoconsciente* (confundiendo iluminísticamente la conciencia real con la autoconciencia explícita). Por eso mismo, cuando usa ese concepto para comprender en la fe al pueblo de Dios o para discernir teológicamente el valor evangélico y liberador del catolicismo popular, etc., no deja de reconocer la conciencia sapiencial de identidad colectiva que da la misma fe, a pesar de que aquella no esté suficientemente reflexionada; la unidad en un proyecto que da la esperanza del Reino, aunque no estén explicitadas todas sus implicancias, aun históricas; y la participación efectiva que nace de la caridad, aunque no esté explícita y reflexivamente organizada. Por supuesto que la pastoral popular deberá promover tales explicitaciones, pero no dejará de reconocer la existencia de un "soporte" práctico y social (y en *ese* sentido "socio-material") para que el pueblo de Dios sea propia y realmente pueblo, y no sólo por metáfora, aunque sí por analogía (en el sentido técnico de esta palabra).

Lo expuesto hasta aquí puede ayudar a comprender en un "caso" concreto, el argentino, cómo se articulan las realidades sociales, su análisis e interpretación por las ciencias humanas, la pastoral y la teología²⁰. En un primer momento, el de la lectura teológica y pastoral de la realidad histórica y social, las ciencias humanas operan proporcionando a la teología una *mediación analítica* para interpretar y discernir la realidad (por ejemplo, la religiosidad popular argentina) a la luz de la Palabra de Dios. En un segundo momento, la categorización tomada de las realidades sociales (por ejemplo: "pueblo") puede ser empleada, por una transferencia analógica, para recomprender en forma histórica e inculturada la misma Revelación (por ejemplo, de la Iglesia como pueblo de Dios). Pero tanto en un caso como en el otro la fe proporciona los últimos criterios teológicos y pastorales. Pues es la teología misma la que debe discernir, a la luz de la Revelación, acerca de las mediaciones que le sirven de instrumento, tanto para la lectura teológica de las realidades sociales como para la intelección de la fe misma y para la praxis pastoral y social inspirada por el Evangelio.

²⁰ Otro "caso" de esa interrelación (en la comprensión de la "liberación") lo trato en el cap. II del libro citado en la nota 14. Analizo teóricamente la articulación entre análisis social y teología en el artículo: "El papel del análisis social en las teologías de liberación contextualizadas", *Stromata* 42 (1986), 137-158.

Los Religiosos en la Historia de la Evangelización de América Latina

Antonio González Dorado S.J.

Introducción

En este encuentro de Obispos y Religiosos, promovido por el CELAM y la CLAR, se me ha invitado a reflexionar con Uds. sobre el sugestivo tema: "Los religiosos en la historia de la evangelización de América Latina".

Es evidente que el pedido no espera que lo desarrolle con toda su amplitud histórica ni con una finalidad estrictamente erudita. Nuestra reflexión ha de tener un objetivo eminentemente pastoral, teniendo en cuenta el hoy y el futuro de nuestro Continente.

En efecto, nos encontramos aquí reunidos para clarificar teológicamente y fortalecer pastoralmente *las relaciones eclesiales* entre Obispos y Religiosos en un nuevo y trascendental momento del proceso de evangelización de América Latina. Todos nos sentimos solidarios con la situación y angustias de nuestro pueblo, con la ejemplaridad de nuestros santos, y con la ofrenda de la sangre de nuestros mártires. Todos estamos comprometidos con el audaz proyecto de evangelización liberadora elaborado por nuestros Obispos en los Documentos de Medellín y Puebla, que han merecido la aprobación de Pablo VI y de Juan Pablo II respectivamente.

En nuestro empeño por trabajar testimonialmente unidos al servicio del Evangelio y del pueblo latinoamericano, surgen muchas preguntas y cuestiones: ¿Cuáles son el carisma y la misión de los religiosos en esta empresa evangelizadora? ¿Cuál ha de ser su participación específica en esta nueva etapa de la Iglesia? ¿Cómo podemos conjugar las exigencias de nuestro propio carisma con la de vivir en comunión de fe y de misión con nuestros Pastores?

Las cuestiones pueden enfrentarse desde muchos ángulos de vista, y uno de ellos es el histórico. Los religiosos no comenzamos hoy nuestra historia en América Latina. Nuestros antepasados fueron colaboradores de la primera evangelización del Continente, como lo ha dejado reseñado Juan Pablo II, al recordar a "aquellos religiosos que vinieron a anunciar a Cristo Salvador, a defender la dignidad de los indígenas, a enseñar la

hermandad como hombres y como hijos del mismo Señor y Padre Dios" (DP 8). El recuerdo de su historia, de sus aportaciones, de sus limitaciones y de sus errores, puede ayudarnos a comprender mejor nuestros carisma y misión en comunión con nuestra Iglesia comprometida en la nueva evangelización de América Latina.

Para desarrollar las reflexiones con un cierto orden, dividiré el tema en cuatro partes. En la primera analizaré el proyecto misional de la primera evangelización del Continente. En la segunda destacaré algunos de los aspectos más importantes que configuran la aportación de los religiosos a dicha evangelización. En la tercera, recordaré algunas de sus limitaciones. Por último, intentaré iluminar nuestro presente con las luces del pasado.

1. El Primer Modelo de Evangelización en América Latina

La primera evangelización de América Latina se realiza en el contexto de un proyecto que fue definido por los Reyes Españoles como Conquista de las Indias Occidentales, y al que, por su origen titular, podemos denominar "alejandrino".

1. *Objetivos de la Conquista Evangelizadora*

La Conquista tenía dos claros objetivos: la anexión de las nuevas tierras descubiertas a los Reinos de España y la incorporación de los indígenas a la Iglesia Católica. Así lo afirmaban los monarcas españoles en una de las cédulas reales dadas a Colón en 1497: "Que como seáis en dichas islas, Dios queriendo, procuréis con toda diligencia de animar y atraer a los naturales de dichas Indias a toda paz o quietud, e que nos hayan de servir e estar so nuestro señorío e sujeción benignamente, e principalmente que se conviertan a nuestra santa fe católica, y que a ellos y a los santos sacramentos por los religiosos y clérigos que allá estan e fueren; por manera que Dios Nuestro Señor sea servido, y sus conciencias se aseguren".

Nos encontramos de esta manera ante un modelo de evangelización, como agudamente ha advertido Enrique Dussel, típico de un período de cristiandad: evangelización por expansión de un Reino Cristiano, similar a la realizada por los Reinos Hispanos durante el largo período de la Reconquista, y en la conquista de las Islas Canarias.

Se trata de un modelo simbiótico de evangelización: expansión político-geográfica de un Reino hispano-cristiano para promover la cristianización de la Amerindia; desarrollo de la actividad misionera y religiosa como medio para facilitar *también* la expansión y consolidación política del Reino Cristiano.

2. *La instauración de un Estado Misionero*

Así se configuró un original Estado colonizador y misionero, cuya responsabilidad religiosa y política quedaba depositada en manos de los Reyes.

Pero, ¿cuál era el título que la Corona podía aducir para justificar esta doble autoridad? Desde los Reyes Católicos se ofreció como argumento preferente la denominada donación papal, contenida en las bulas *Inter Caetera* dadas por Alejandro VI a los Reyes de Castilla en 1493.

En ellas expresamente se confería a Castilla "potestad, autoridad y jurisdicción plena, libre y omnimoda" sobre las nuevas tierras descubiertas.

En las mismas bulas se enfatizaba el motivo religioso de dicha donación política: "Deseando... que el Nombre de Nuestro Salvador sea introducido en aquellas regiones". Y se ordenaba a los Reyes que enviaran "varones probos y temerosos de Dios, doctos, instruídos y experimentados para adoctrinar a los indígenas y habitantes dichos en la fe católica e imponerles en las buenas costumbres". El interés, con el que la Reina Isabel acogió esta encomienda misionera, que le era dada por el mismo Papa, quedó anotado en su testamento: "Nuestra principal intención fué... de procurar inducir y traer a los pueblos de ellas (las Indias), y los convertir a nuestra santa fe católica, y enviar a las dichas islas prelados y religiosos y clérigos y otras personas doctas y temerosas de Dios, para instruir los vecinos y moradores de ellas a la fe católica, y los adoctrinar y enseñar buenas costumbres".

Quedaban así establecidas las bases de un nuevo Estado colonizador y misionero. En 1526, en una real provisión dada en Granada, se recuerda que los Reyes, desde el descubrimiento de las nuevas tierras, establecieron que se indicase a los indios que *los españoles eran enviados* para "instruirlos en nuestra santa fe católica, y predicársela para su salvación, y atraerlos a nuestro señorío, porque fuesen tratados, favorecidos y defendidos como los otros nuestros súbditos y vasallos".

3. *Centralización estatal: Patronato Regio y Consejo de Indias*

La globalidad del proyecto político-religioso quedaba de esta manera centralizado en la autoridad concedida al Rey por el Papa. Pero, para hacer viable el ejercicio de dicha autoridad era necesario resolver dos problemas: primero, determinar las prerrogativas necesarias para que los Reyes pudiesen cumplir con su nueva responsabilidad evangelizadora; segundo, la creación de organismos necesarios para desarrollar el ejercicio de esta función. Respuestas a estas necesidades fueron la concesión del Patronato Regio y la instauración del Consejo de Indias.

El Patronato Regio fue concedido por Julio II con la bula *Universalis Ecclesiae* (1508). Otorgaba a la Corona de Castilla el derecho de patronato

universal, quedando en manos de los Reyes la correspondiente "suma de privilegios, con algunas cargas", que le permitían el control de la evangelización misionera y de la vida de la Iglesia en América. Entre los privilegios sobresalían la presentación de Obispos y la administración de los bienes religiosos. Era obligación del Estado el financiar toda la organización eclesial y misionera.

Adriano VI, en el breve llamado *Omnimoda* (1522), concedió posteriormente al Rey el envío de misioneros, el derecho sobre su selección, el examen y posible veto a los elegidos para la misión.

En 1532, Clemente VII concedía al Emperador facultades sobre ciertos envíos de misioneros, aun sin licencia de los superiores respectivos.

Las concesiones y privilegios se fueron multiplicando de tal manera que, como ha afirmado Lopetegui, "no se podrá menos de advertir en seguida que ese conjunto desborda y rebasa por todas partes la noción común de patronato", ya que "prácticamente, toda la administración eclesiástica de Indias estaba controlada por el Rey y sus ministros o consejeros". Así se explica que comenzara a desarrollarse la teoría del *vicariato regio*, como si el Rey fuese un vicario o delegado del Papa para el gobierno de la Iglesia en las Indias, con una confusa participación del Estado en la jurisdicción eclesiástica propiamente dicha.

El *Consejo Real y Supremo de las Indias* quedó formalizado en 1524. Estaba encargado de gobernar o entender en todo lo pertinente a las colonias ultramarinas, incluso en el plano misional y eclesiástico.

Mediante este organismo la Corona y el Estado desarrollaron la misión religiosa que los Pontífices les habían encomendado, y el ejercicio de los derechos y deberes que les confería el Patronato Regio, mediatizando la libre comunicación entre los Obispos y misioneros y la Santa Sede. Sobre todo, a partir de Felipe II, se incrementó el control, de tal manera que no se permitió que nada fuera a Roma sin pasar por este organismo, y todo documento pontificio o romano quedaba sometido a las limitaciones del "placet regio".

Con toda claridad D. Juan de Mendoza y Luna, en un curioso documento que enviaba al Príncipe de Esquilache en 1615, afirmaba que "quisieron también los Reyes que las religiones de las Indias les hiciesen reconocimiento de patronos, que, a la verdad, si esto faltase, muy corto se quedaría su derecho". Era la consecuencia lógica de todo el sistema establecido.

4. *La imagen del misionero: Evangelizador y funcionario real*

La posibilidad de llevar adelante tan ingente proyecto se encontraba condicionada al reclutamiento de misioneros, soldados y colonizadores.

Supuesta la unidad del proyecto religioso-político del Estado, las distinciones entre estos grupos no eran tan claras como nosotros podríamos imaginar.

Los militares también se sentían misioneros. Motolinía, hablando de Hernán Cortés, asegura que "aunque como hombre fuese pecador, tenía fe y obras de buen cristiano, y muy grande deseo de ampliar la fe de Jesucristo y morir por la conversión de los gentiles". Y Zamora, refiriéndose a Quesada, atestiguaba que "era hombre discreto, de suavidad en las palabras e inclinado a todo lo que sea culto divino y exaltación de la cristiandad entre los indios".

A los colonos y encomenderos se les confiaba también la educación cristiana de los indígenas. Según Herrera, "en cumplimiento de esta orden (8 de enero 1504) Nicolás Ovando dio a cada castellano de los (indígenas) que le pareció (. . .), y esto llamaron repartimiento, con una cédula que decía: a vos fulano, se os encomiendan tantos indios, en tal cacique, y enseñadles las cosas de nuestra santa fe".

El papel del misionero era complejo: evangelizador y funcionario real. Acompañaba como capellán a las tropas de ocupación; quedaba constituido como pastor de las nuevas iglesias locales integradas por una estratificada feligresía social integrada por españoles, criollos, mestizos, aborígenes y morenos; conquistaba para Su Majestad, mediante la evangelización, nuevas tierras y nuevas comunidades indígenas de frontera, a las que llegaban después militares y colonos; predicaba el Evangelio a los amerindios para convertirlos a la fe e incorporarlos a la Iglesia. Un eminente misionero, el P. Antonio Ruiz de Montoya, en su libro *La Conquista Espiritual* (1639), aseguraba a Felipe IV que había realizado su difícil labor misionera entre los guaraníes "para agregarlos al aprisco de la Santa Iglesia y al servicio de Su Majestad".

La ambigüedad del misionero era claramente percibida por el aborígen. Tenemos un testimonio preclaro entre otros. La víspera del martirio del Beato Roque González de Santa Cruz, Potirava, un indígena guaraní, le dice directamente: "Estoy harto y cansado de oír estas cosas que dices, porque soy cristiano de los de Fray Alonso de Buenaventura. Yo era el que llevaba su habla a los indios y predicaba las cosas de los cristianos. (. . .) Ya conozco a vosotros y a los españoles (. . .): los españoles envían a éstos a explorar nuestras tierras con títulos de religiosos y luego tras ellos a echarnos de ellas y llevar nuestros hijos y mujeres".

5. *Ambigüedad del modelo hispano de evangelización*

El modelo hispano de evangelización que se estableció en América durante los años de la colonia era congruente y equilibrado dentro de la lógica medieval europea de un Reino Cristiano expansivo y misionero. Se modelaba en el interior de un esquema de cristiandad.

Pero la libertad y el dinamismo original de la evangelización misionera quedaban mediatizados por las exigencias de un proyecto global político-religioso, que postulaba simultáneamente, desde su dimensión política, apoyar a la misión y ser apoyado por ella.

Es evidente el interés que siempre demostró el Estado-Misionero en la propagación de la fe y en la implantación de la Iglesia en los territorios de ultramar. Pero también son claros los intereses económicos, sociales y políticos pretendidos por el mismo Estado en su conquista.

Nos encontramos, de esta manera, en el núcleo mismo del modelo un conjunto de contradicciones, especialmente para la evangelización, que se iba a transformar en fuente de problemas, tensiones y dificultades, que rápidamente aparecieron en los primeros años del descubrimiento.

No es este el momento de analizar las posibilidades y limitaciones históricas que tuvo la evangelización en América Latina, al tener que desplegarse en tan ambiguo modelo. Nuestro interés se centra en otro punto. Nos preguntamos cuál fue el papel que jugaron los religiosos misioneros en el interior de este sistema de evangelización, y cuál fue su aportación específica al Continente, a la Iglesia e incluso al mundo. No podemos olvidarnos que nos encontramos ante uno de los capítulos más importantes de la historia misionera de la vida religiosa.

II. Religiosos en la Primera Evangelización de América Latina

Hoy es indiscutible entre los historiadores la importancia que tuvieron las Ordenes Religiosas en la primera evangelización de América Latina.

Ya en 1551, el Consejo de Indias testificaba al Emperador que "en aquellas tierras (de las Indias) los religiosos son la principal parte para la conversión y doctrina y buen tratamiento de los indios". Y el P. José de Acosta, en 1576, escribía: "Nadie habrá tan falto de razón ni tan adverso a los regulares, que no confiese llanamente que al trabajo y esfuerzo de los religiosos se deben principalmente los principios de esta Iglesia de las Indias".

Los primeros religiosos misioneros marcharon a las Antillas con la expedición colombina de 1493. Se han conservado sus nombres: Fray Bernardo Boyl, benedictino; Fray Román Pane, jerónimo; el mercedario Juan Infantes y tres franciscanos: Fray Rodrigo Pérez, sacerdote, y los iegos franceses Fray Juan Deledeule y Fray Tisim o Cosin.

Durante el siglo XVI, según los cálculos de Schaefer y Aspurz, fueron unos 5.000 religiosos los que pasaron como misioneros a las Indias Occidentales: 2.000 franciscanos; 900 dominicos; 1.200 agustinos; 550 jesuitas; 250 mercedarios; 150 carmelitas. Con razón, Fernández de Oviedo, historiador de la época, afirma gráficamente que "llovieron" frailes.

Según las investigaciones de Demetrio Ramos, en el siglo XVI llegaron unos noventa religiosos por año; en el XVII unos cien; y ciento treinta en el XVIII.

1. *La opción de la evangelización misionera*

El descubrimiento de América coincide providencialmente con el gran movimiento de reforma de las Ordenes Religiosas y de toda la Iglesia, que fue impulsado por el Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros.

Los religiosos que comenzaron a pasar a las Indias quedan caracterizados por su profunda identificación con la evangelización misionera de los indígenas, encomendada por Alejandro VI a los Reyes Españoles en sus bulas *Inter Caetera*. Para recordar sólo algunos modelos preclaros, baste con anotar los primeros dominicos que se establecen en la Española, y las audaces comunidades franciscanas que hicieron la evangelización de la Nueva España.

a. La decidida vocación misionera de estos religiosos hizo que se extendiera su labor apostólica prácticamente a todo el territorio de dominio hispano. Incluso se adelantaron en muchas ocasiones a la ocupación efectiva por la autoridad militar y civil, como sucedió en el Norte de Nueva España, en las cuencas interiores del Orinoco y del Amazonas, y, al sur, por el Plata y los Andes araucanos. Fueron los religiosos casi los únicos misioneros de frontera.

b. Su objetivo no se reducía a una multiplicación indiscriminada de bautismos, como una literatura fácil ha hecho suponer. Simbólicamente se denominaron *los Doce* o *los Doce Apóstoles* los primeros franciscanos que fueron enviados por Adriano VI a México en 1524. El nombre encerraba un proyecto: a imitación de los Apóstoles, edificar una Iglesia nueva y santa con los indígenas en las nuevas tierras descubiertas, a las que anteriormente nunca había llegado la fe en Cristo Salvador.

Esto explica el esfuerzo y el trabajo que desarrollaron: aprendizaje de lenguas nativas, elaboración de catecismos adaptados, serias investigaciones etnográficas —principalmente las realizadas por Sahagún—, e incluso la erección de un seminario para indígenas, la implementación de una pastoral vocacional religiosa, y la edificación de monasterios para monjas amerindias.

Es cierto que las primeras iniciativas en esta línea desgraciadamente fracasaron con rapidez. Se cerraron los monasterios de monjas promovidos por Sahagún. Salieron de la Orden los primeros indígenas que recibieron el hábito de San Francisco. Del seminario de Tlaltelolco, inaugurado en 1536, cuatro años después escribía el Obispo Zumárraga a Carlos V con marcado pesimismo: "El colegio de Santiago, que no sabemos lo que durará, porque los estudiantes gramáticos" propenden más al matrimonio que al celibato.

Son complejas las razones de estos fracasos y no es el momento de reflexionar sobre ellas. Pero el esfuerzo realizado por las comunidades franciscanas en esta línea marca claramente su objetivo misionero: la edificación de iglesias indígenas, y no sólo la erección de puestos de misión. Era el proyecto de pasar en poco tiempo de una pastoral indigenista a una pastoral indígena.

2. *El gran conflicto: Evangelización y Política*

Los primeros religiosos dominicos que llegan a la Española en 1510 tenían una clara opción y carisma, que compartirá la mayor parte de los religiosos durante la época de la colonia: la prioridad absoluta de la evangelización misionera de los indígenas sobre cualquier otro tipo de compromisos y de intereses. Pero dicha opción quedaba enmarcada en el modelo de evangelización establecido por los Reyes de Castilla y, radicalmente, por las bulas pontificias de Alejandro VI. Inmediatamente va a surgir el conflicto entre la opción de los religiosos y el modelo evangelizador, entre las exigencias de la evangelización misionera y la praxis política.

En efecto, la conducta de los conquistadores españoles con relación a los indígenas ya, para fines de 1496, había originado un ambiente de animosidad y rebelión de los nativos contra la obra de colonización y evangelización que se pretendía realizar.

En 1502 llega a Santo Domingo, como nuevo gobernador, Nicolás de Ovando con órdenes precisas de la Corona. Realiza una represión sangrienta entre las tribus indígenas sublevadas y procede a la primera repartición de indios con carácter legal. La misma Reina Isabel, en diciembre de 1503, extiende una cédula real en la que ordena a Ovando que "en adelante compelaís y apremiaís a los dichos indios que traten y conversen con los cristianos de la dicha isla, e trabajen en sus edificios, e coger e sacar oro y otros metales". Era la imposición del trabajo forzoso y de la repartición de los indígenas. Era la subordinación del mundo indígena no sólo a los Reyes de Castilla sino también a los colonizadores. En caso de resistencia quedaba justificada la guerra de pacificación. La expansión del Reino Cristiano en las Indias comenzaba a manifestar la profunda violencia que inevitablemente llevaba escondida en su seno.

Inmediatamente Ovando implementó las órdenes reales. Los indígenas fueron profusamente repartidos a los españoles en encomienda. Se persiguió y castigó severamente a los que, por reacción legítima y natural, desertaban del trabajo y se escondían por los montes. En dichas circunstancias la evangelización misionera entró en una profunda crisis, que años más tarde relatará Fray Bartolomé de las Casas.

Los tres nuevos dominicos, que abren su convento en Santo Domingo en 1510, pronto advirtieron la dificultad de la conversión de los indígenas a la fe, dado el modo de proceder de los conquistadores y la violencia

injusta que se desencadenaba de la conquista colonizadora. De esta manera concientizaron la contradicción entre la conquista espiritual y la conquista política.

El 21 de diciembre de 1511, cuarto domingo de Adviento, Fray Antonio de Montesinos —que posteriormente morirá como mártir en Venezuela en 1530—, tiene su célebre sermón ante las autoridades y personalidades de la isla. Es un documento escrito, como una proclama, y firmado por toda la comunidad de los frailes. El texto evangélico, que lo encabeza, tiene un valor de símbolo: "Soy la voz del que clama en el desierto".

El argumento medular del documento, teniendo en cuenta no sólo el texto sino también el contexto histórico y carismático de los dominicos que lo suscriben, es la afirmación de la evangelización como valor prioritario y supremo sobre cualquier otro tipo de proyectos e intereses, y la denuncia del escándalo de una conquista cristiano-política que no respeta la dignidad humana de los indígenas, y que injustamente los oprime y esclaviza, impidiendo el proceso de una evangelización auténtica y, consiguientemente, testimonial y pacífica.

Por eso el sermón no se reduce a una denuncia de abusos circunstanciales cometidos por los soldados y colonos de la isla contra los indígenas. Cuestiona la implantación de trabajo forzoso, el proceso de la repartición y la instauración de las encomiendas. Proclama como injustas las guerras levantadas contra "gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas", con el motivo de someterlas al vasallaje castellano. Y, consiguientemente, de una manera implícita pero clara, los dominicos dejaban cuestionados los fundamentos mismos en los que se apoyaba el proyecto político: la justicia y la validez de los títulos de la conquista, de la ocupación de naciones no agresivas, y de la imposición de un vasallaje a pueblos libres.

La conclusión del documento es una toma de posición decidida y clara por parte de los evangelizadores misioneros: "Todos estáis en pecado mortal y en el vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. (...) Tened por cierto, que en el estado en que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe en Jesucristo". Es importante recordar que, en esa época, tanto los moros como los turcos eran considerados no sólo como infieles contumaces, sino también como piratas e injustos invasores contra los que se desencadenaban las guerras calificadas como cruzadas por los cristianos.

En este documento, surgido del fervor de una comunidad religiosa y misionera, se encuentra ya seminalmente la aportación específica que las Ordenes Religiosas van a hacer a la historia y desde la historia de la evangelización de América Latina. Supone dos opciones de base: la opción prioritaria por la evangelización misionera, y la opción preferencial por

los indígenas oprimidos y violentados, a los que los misioneros reconocen como hombres racionales y libres, a los que estamos obligados a amar como a nosotros mismos, según la expresión de Montesinos.

3. *Proclamación de la libertad de los pueblos y evangelización de la autoridad pontificia.*

La reacción política fue rápida. En 1512, Fernando el Católico, en carta a Colón, califica el documento de los dominicos de escandaloso y subraya que "debía el almirante haber procedido con rigor, pues el error fué muy grande". Y el provincial dominico de España, Fray Alonso de Loaysa, que pensó sacar a los religiosos de la isla, justifica la postura política del Rey, "pues tantos prelados de letras y conciencia y también el Santo Padre lo permitían". Y añadía que "estas islas las ha adquirido su alteza *iure belli*, y Su Santidad ha hecho al Rey Nuestro Señor, donación de ellas".

Pero, comprometidos los religiosos, con una evangelización misionera libre, testimonial y pacífica, eran precisamente los dos títulos justificativos de la conquista política, los que cuestionaban y sometían a revisión crítica: el primero por el Derecho de Gentes; el segundo por las limitaciones del poder pontificio.

Hacían falta una audacia y libertad evangélicas extraordinarias para poder enfrentar estas cuestiones de los títulos de la conquista. En plena disputa sobre el tema, Fray Francisco de Vitoria, también dominico, le decía al P. Arcos en 1534, que si atacaba el derecho de conquista, unos le decían que iba contra el poder del Papa, y otros que contra el del Emperador. Y añadía: "*Itaque fateor infirmitatem meam* y que huyo cuanto puedo de no romper con esta gente. Pero si *omnino cogor* a responder categóricamente, al cabo digo lo que siento".

Religiosos misioneros y religiosos teólogos de las Universidades españolas se sintieron unánimemente comprometidos en la aclaración de estos temas por motivos de su compromiso evangelizador. Entre ellos sobresalen Fray Antonio de Montesinos, Fray Bartolomé de Las Casas, Fray Antonio de Córdoba, Fray Francisco de Vitoria, y posteriormente Soto, Báñez y Suárez.

Francisco de Vitoria emerge entre todos. En sus *Relecciones* distingue claramente entre la potestad civil y la potestad eclesiástica. La primera tiene su origen natural en los pueblos, que la transfieren a los gobernantes para un fin natural. La potestad eclesiástica no da potestad civil: viene de Cristo y, teniendo su origen sobrenatural, su fin es también estrictamente sobrenatural.

Partiendo de estas premisas deduce dos conclusiones principales. Primera conclusión: el Papa no tiene poder temporal sobre el mundo, con lo que quedaba invalidado el título de donación pontificia, en el que

preferencialmente se apoyaban los Reyes Hispanos para justificar la conquista con todas sus consecuencias. Segunda conclusión: todos los pueblos tienen sus propios derechos de independencia y libertad, que no quedan anulados ni por su incultura ni por su infidelidad, con lo que se negaba la autoridad indiscriminada del Emperador sobre toda la tierra.

Simultáneamente, se reconocían los deberes de los pueblos entre sí, como era el deber a una humana intercomunicación, que cuando era injustamente negada podía exigirse incluso por las armas, una vez agotados los medios pacíficos.

Desde un punto de vista estrictamente teológico, el fenómeno resulta aleccionador e interesante. La profunda identificación de los religiosos con el proyecto de evangelización misionera de la Amerindia promovió una revisión de la eclesiología vigente y una evangelización trascendental de la actividad política internacional, al mismo tiempo que quedaba cuestionada éticamente la nueva situación que se había producido en las Indias.

La base de la doctrina de la autoridad secular del Papa sobre el mundo, ampliamente generalizada en la época, arrancaba de una antigua opinión sostenida por Enrique de Susa. Afirmaba que los Papas tenían la máxima autoridad temporal y espiritual como sucesores de Cristo, que también la había tenido. La heroica identificación de los misioneros religiosos con el Evangelio colaboró eficazmente a una purificación y evangelización de la teología del papado. La función del Papa quedaba limitada a la edificación de la Iglesia y a la evangelización del mundo, consecuente con el principio proclamado por el mismo Jesús: "Mi Reino no es de este mundo" (Jn 18,36).

También fue resultado de la acción de los misioneros religiosos la evangelización de la politología vigente en Europa, llegando a establecer, mediante Fray Francisco de Vitoria, las bases del nuevo Derecho Internacional, en el que se reconoce el origen democrático de la autoridad civil, y el derecho a la libertad de todos los pueblos y naciones, aunque limitada cuando éstos no respetan los legítimos derechos de las otras naciones o cuando tiránicamente la autoridad viola sistemáticamente la dignidad y los derechos humanos de los propios ciudadanos.

Consecuencia de esta doble evangelización realizada por los religiosos misioneros en el campo de la eclesiología y de la politología, fue el cuestionamiento de la justicia de la conquista política realizada por España y por las otras naciones europeas tanto en América como en el Lejano Oriente.

Los resultados prácticos en las Indias de este tipo de evangelización eclesial y política y de estas denuncias fueron limitados. De hecho, con ocasión de la discusión de las Leyes Nuevas (1542), parece que Carlos V, por preocupaciones de conciencia, quiso abandonar la conquista del Perú y, como afirma un autor anónimo de la época, "quiso Su Majestad dejar estos reinos a los ingas tiranos". Pero los años habían pasado en discu-

siones, los intereses se habían multiplicado y la situación general debía de ser tan compleja que parece que el mismo Vitoria aconsejó al Emperador continuar la conquista.

Con los años fue desapareciendo la preocupación y se siguió invocando la concesión de Alejandro VI para resolver los litigios entre los países europeos interesados en participar en la conquista. En la Junta de Valladolid de 1550 se proponía esta significativa cuestión: "Qué forma puede haber cómo quedasen aquellas gentes sujetas a la majestad del Emperador Nuestro Señor, sin lesión de su conciencia, conforme a la bula de Alejandro". Sin embargo, quedó un importante escrúpulo en la conciencia metropolitana, que iba a ser aprovechado por los misioneros dentro de una situación irreversible. Los estadistas españoles insistieron en suprimir la palabra "conquista" por las de "pacificación" y "población", alegando esta razón en el libro IV de la *Recopilación*: "Pues habiéndose de hacer con toda paz y caridad, es nuestra voluntad que aun este nombre, interpretado contra nuestra intención, no ocasione ni dé color a lo capitulado para que se pueda hacer fuerza ni agravio a los indios".

Aceptada por la Iglesia y los religiosos la irreversibilidad de la situación política, su espíritu misionero los impulsó a luchar contra los atropellos más importantes del sistema.

Sólo nos vamos a fijar en dos aspectos: la defensa de la libertad de los aborígenes y la institución de las reducciones.

4. *La defensa de la libertad de los aborígenes*

Establecido el nuevo sistema político-religioso en las Indias, no debía al menos olvidarse que su finalidad era con relación a los aborígenes para "traerlos a nuestro señorío, porque fuesen tratados, favorecidos y defendidos como los otros nuestros súbditos y vasallos", según se decía en la real provisión dada en Granada en 1526. Así rezaba la letra de los documentos. Pero la Conquista no sólo arrasó la libertad política de las comunidades indígenas —transformando a los amerindios en vasallos de Castilla— sino que de hecho, con la lógica de la conquista y de las necesidades de la metrópoli, atentó violentamente contra los derechos más elementales de las personas.

Este hecho era evidente para los misioneros religiosos, que se constituyeron en defensores y protectores de los indios. Como defensores de la libertad de los aborígenes sobresalen entre otros Fray Antonio de Montesinos, Fray Bartolomé de Las Casas y Fray Bernardino de Minaya, todos ellos de la Orden de Predicadores.

a. *Las causas de la opresión*

Dos factores históricos explican especialmente la situación de opresión a la que quedaron sujetos los indígenas, teóricos vasallos libres de la

Corona: la ideología de la Conquista, y los intereses económico-políticos que tenía la metrópoli en Europa.

El fenómeno de la "conquista" está siempre marcado de una ideología característica, y así sucedió también con la conquista hispana de América. Los conquistadores nunca dudaron de su superioridad, tanto religiosa como cultural, e incluso se sentían obligados en su conciencia a integrar a los aborígenes en su propio mundo, lo que suponía un largo proceso pedagógico antes de alcanzar las metas integracionistas propuestas. Esta ideología conquistadora, etnocéntrica e integracionista, situaba axiológicamente al amerindio en un plano de inferioridad, que aparece visiblemente marcado durante toda la época colonial, incluso en los mismos sectores estrictamente evangelizadores.

Por otra parte, el momento del descubrimiento y de la conquista acaeció en unas circunstancias en las que la metrópoli se orientaba políticamente hacia Europa, donde violentamente se disputaban la hegemonía los diferentes países. La participación en dichas luchas suponía el disponer de fuertes recursos económicos. Por ese motivo, el mismo Cristóbal Colón recordará sagazmente a los Reyes, que gracias a su descubrimiento había transformado una España pobre en una España rica.

La unión de estos dos factores motivó que la expansión del Reino Cristiano en América respondiera a una estructura típicamente colonial.

Despojadas las comunidades indígenas de su autonomía y de la propiedad política de sus territorios, la colonia quedó marcada por dos orientaciones fundamentales: implantación sistemática de la cultura de los conquistadores, y subordinación de toda la organización colonial a los intereses económico-políticos de la metrópoli.

Lógicamente los indígenas quedaban subordinados a la metrópoli a través de los representantes colonizadores de la Corona, y valorativamente considerados como niños con relación a la nueva estructura cultural. Así los colonizadores se constituyeron en señores y maestros, y los indígenas en *vasallos y alumnos de los españoles enviados por la Corona*.

De este modo se originó la formalización de una ideologizada *ética de conquista*, que, dados los esquemas de la época, pretendía justificar y legalizar la esclavitud, los repartimientos y las encomiendas. Contra esta ética y sus concreciones históricas se van a enfrentar con energía los religiosos en nombre de la evangelización.

b. *La lucha contra la esclavitud*

La mentalidad esclavista de la época aparece en el mismo Cristóbal Colón en párrafos de su *Diario* y en una carta a Santángel. Ya en 1500 enviaba los primeros 300 esclavos al puerto de Sevilla, que hizo exclamar

a la Reina Isabel: "¿Qué poder mío tiene el Almirante para dar a nadie mis vasallos?"

Durante el período isabelino, se expide una cédula real (1503) prohibiendo someter a esclavitud a los indígenas. Se indicaba una excepción marcada por la ética conquistadora: caníbales aprisionados en sus agresiones.

Sin embargo, el sistema debió de tender a generalizarse, ya que el tema fue llevado a la Junta de Burgos (1512), donde el Licenciado Gregorio defenderá la esclavitud como pena por pecados de idolatría y contra la naturaleza, y Fray Bernardino de Mesa la aceptará cuando los señores de tales esclavos sean personas calificadas.

Todavía en 1680, la *Recopilación* recoge una ley prohibiendo la esclavitud en paz o en guerra, aunque siempre con la excepción de los indios permanentemente belicosos, como eran los caribes y araucanos.

Siempre hubo una denuncia activa por parte de los religiosos contra esta práctica. Especial trascendencia tuvo la iniciativa de Fray Bernardino de Minaya. Según él mismo cuenta, en 1534 fue firmada una cédula real, que derogaba otra anterior de 1530, en la que se prohibía la esclavitud. Prescindiendo de las limitaciones del Real Patronato, se dirigió directamente a la Santa Sede, consiguiendo de Pablo III la bula *Sublimis Deus* (1537), en la que se sostenía la racionalidad de los indígenas, precedida de una carta apostólica al Cardenal Juan de Tavera, Arzobispo de Toledo, ordenándole prohibir bajo pena de excomunión, *ipso facto incurrenda*, el reducir a los indios a la esclavitud de cualquier forma y por cualquiera.

Los tiempos eran difíciles y puntillosos. Carlos V ordenó recoger las bulas y consiguió del Papa la derogación del breve enviado al Cardenal Tavera, por ser lesivo de los derechos patronales del Emperador y perturbar la paz de las Indias. Hoy nos resulta extraña e inhumana esta manera de reaccionar ante las lesiones que se producían ante dos derechos tan desiguales: los privilegios de un emperador, y el derecho natural de los indígenas a la libertad.

c. Repartimientos y encomiendas

Problema que tuvo mucha más trascendencia, por su extensión y generalización, fue la instauración de las encomiendas, tema estrechamente ligado con la imposición del trabajo forzoso y de las reparticiones. Fue un sistema colonizador que prácticamente llevaba incluida una velada esclavitud de hecho, aunque no de derecho, y que propiciaba el desarrollo encubierto de toda clase de abusos y arbitrariedades por parte de los encomenderos. Fue una larga y difícil lucha la que mantuvieron todos los religiosos contra esta institución, desde los dominicos de la Española hasta los jesuitas del Paraguay. Siempre prevalecieron en estas luchas como razones contrarias a la encomienda las dificultades que creaba a la evangelización misionera, la lesión a los derechos humanos y jurídicos del

indígena-vasallo de Su Majestad, y las inhumanidades y abusos que con frecuencia se cometían por los encomenderos.

La encomienda fue una variante americana del feudalismo español de la Edad Media. En el siglo XVIII, Solórzano la definía como "un derecho concedido por merced real a los beneméritos de las Indias para recibir y cobrar por sí los tributos de los indios que se le encomendaren por su vida y la de un heredero, con cargo de cuidar de los indios en lo espiritual y defender las provincias donde fueren encomendados".

El esquema de la encomienda era relativamente sencillo: encomendero y encomendados. El encomendero pertenecía al grupo de los conquistadores y quedaba constituido como señor feudal. Los encomendados eran los indígenas. El encomendero, con relación al Estado, tenía obligaciones tributarias y militares; con respecto a los indígenas debía procurar la atención espiritual y cristiana. Como contrapartida, los indígenas tenían la obligación de prestación del trabajo personal. La encomienda suponía la repartición de tierras y de indios, y la prestación de un trabajo forzoso. De esta manera los indios quedaban distribuidos y bajo control inmediato de los colonizadores, dentro de una rígida estructura piramidal de la sociedad.

Los primeros repartimientos y encomiendas se iniciaron inmediatamente en las Antillas, quedando legalizados por provisiones reales del año 1503. Fueron famosas las reparticiones de Nicolás Ovando en 1504, y la llevada a cabo por Alburquerque en 1514, en la que se repartieron unos 32.000 indios. En la óptica de los conquistadores el indígena quedaba reducido a la imagen de lo que posteriormente se denominará, con expresión quechua, "mitayo", es decir, hombre-brazo, hombre para trabajar al servicio y para los intereses de otro.

El célebre sermón de Montesinos fue la gran denuncia contra las reparticiones, las encomiendas y los abusos que se derivaban de ellas.

Posteriormente será Fray Bartolomé de Las Casas su gran impugnador que mantendrá viva la conciencia crítica de los religiosos durante los siglos de la Colonia.

Resultado del primer esfuerzo de los dominicos españoles fueron las Ordenanzas o Leyes de Burgos de 1512. La denuncia constante de Fray Bartolomé de las Casas es la que fuerza la convocación de las Juntas de 1516 y 1518, llegando hasta las de Valladolid y Barcelona, en las que se elaboraron las Leyes Nuevas de 1542, aunque siempre dejando insatisfechas las reclamaciones y aspiraciones del dominico. Por otra parte, el fraile nunca tuvo demasiada confianza en los arreglos legales que se hacían en España para humanizar el sistema. En 1555, en carta al confesor de Felipe II escribía: "Desengañese del todo V.P. y los que a V.P. engañan y al Rey, con decir, que no dándole (a los encomenderos) jurisdicción civil ni criminal sobre los indios, estarán éstos remediados, que fue la cautela y maldad con que ciertos que vinieron de Nueva España engañaron

al confesor y al Emperador, habiendo tres veces pedídoles que no hablasen de los repartimientos, y habiendo venido de las Indias, salaridos de los tiranos de México contra los indios (al menos dándoles un ducado para comer cada día), y los desdichados de los indios desamparados sin que nadie viniese a defenderlos (...). Y así alcanzaron una cédula y cédulas quebrantando las leyes cuya tinta aun no enjuta no estaba, y que expirasen las encomiendas en la primera vida, como disponían las leyes, y otras cosas inicuas, que el día que ambos murieren verán la candela que para atinar el camino del cielo entonces adquirieron”.

A Fray Bartolomé se le podrá acusar de oscuridad y de exageraciones en sus documentos. Pero su intuición fundamental era bien clara: guerras y encomiendas demostraban la injusticia radical de la conquista política; la evangelización tenía que realizarse con instrumentos de paz, y respetando y defendiendo la libertad de los indígenas. Ciertamente que las soluciones que él proponía fueron y son muy discutibles. Pero la intuición correspondía a un hombre religioso que se había adentrado en el interior del Evangelio y, consiguientemente, en las exigencias del respeto a la dignidad de la persona humana.

Postura similar es la adoptada en el siglo XVII por el P. Diego de Torres Bollo y por el Beato Roque González de Santa Cruz en el Paraguay. La alternativa que propondrán esos años frente a las encomiendas será la de las reducciones. Esto nos conduce a otra aportación evangelizadora de los religiosos misioneros: el esfuerzo por la humanización del sistema.

5. *Las reducciones: Un sistema de humanización en el sistema*

Nos acercamos a uno de los temas que hicieron más famosos a los religiosos durante la época de la Colonia: las reducciones.

Las limitaciones, dificultades y problemas del sistema reduccional han sido honesta y enérgicamente subrayadas por Branislava Susnik. Pero también Voltaire llegó a afirmar en su *Essai sur les Moeurs* que las reducciones “a solas aparecen como el triunfo de la humanidad; parecen expiar la crueldad de los primeros conquistadores y han dado al mundo un nuevo espectáculo”. Y Montesquieu las presentaba como “la curación de una de las más terribles heridas infligidas por el hombre contra otros hombres”. Históricamente las reducciones más famosas han sido las del Paraguay, aunque tienen sus antecedentes coloniales y sus réplicas en otros puntos del Continente.

Las reducciones fueron una realidad compleja. Simultáneamente fueron un modelo específico de evangelización misionera y un logro de humanización del vasallaje colonial impuesto por los conquistadores a los aborígenes. Son el resultado feliz de una opción de los misioneros. El Beato Roque González de Santa Cruz, escribiendo a su hermano Francisco, Teniente General de Asunción, afirmaba que era necesario optar “por la

justicia que tenían (los indios) y tienen de ser libres de la dura esclavitud y servidumbre del servicio personal en que estaban, siendo por ley natural y divina y humana, exentos" (1614). Las reducciones fueron la alternativa y la contestación viable a las encomiendas dentro del sistema de "pacificación" y "poblamiento".

Cuatro grandes principios modelaron el esquema reduccional, principios que ya se encontraban en el pensamiento lascasiano: la concentración de los indígenas en poblados, no por violencia militar, sino por pacífica atracción evangélica; segregación absoluta de los españoles, como fue ordenado por las Ordenanzas de Alfaro: "Conforme a las Cédulas Reales, ordeno y mando que en pueblos de indios no estén ni se reciban ningún español ni mestizo" (1611); promoción cristiana y cultural de los indígenas con un sistema económico de autoabastecimiento; instauración de un vasallaje de los indígenas directo al Rey, con la correspondiente tributación y compromiso de colaboración militar defensiva en los casos de necesidad.

Tres eran los objetivos de las reducciones. El primero era la formación de comunidades cristianas aborígenes, sin que sufrieran el escándalo de la vida "cristiana" de los españoles, criollos y mestizos, como indicaba el P. Ruiz de Montoya. Segundo, el adiestramiento y capacitación de los indígenas en la nueva cultura importada, evitando los abusos que se cometían en dicho proceso. Tercero, como afirmaba el mismo Ruiz de Montoya, "poner paz entre españoles e indios, cosa tan difícil, que en cien años que se descubrieron las Indias Occidentales hasta ahora no se ha podido alcanzar".

En 150 años de experiencia, los objetivos fundamentales se consiguieron. Pero se alcanzó algo más: devolverle al indígena la voz de la que secularmente había sido privado. En el año 1750, cuando España y Portugal firmaron el célebre Tratado de Límites, sin tener en cuenta los derechos de siete reducciones situadas al Este del río Uruguay, los guaraníes reducidos levantaron enérgicamente su voz ante el Rey proclamando sus derechos y denunciando la injusticia que se cometía con ellos. Siendo denegadas sus justas peticiones, se sintieron traicionados por el Rey. Se sublevaron, iniciando la denominada guerra guaranítica, bajo las órdenes del cacique Sepé. En la batalla de Caibaté, frente a un gran ejército luso-hispano, sufrieron la derrota total, pero dejaron el símbolo del sacrificio de la raza indígena por su libertad.

De modo similar procedieron aquellas comunidades con ocasión de la expulsión de los jesuitas, como consta por las cartas que enviaron al Rey.

El sistema de las reducciones entró en decadencia con dicha expulsión. La política del gobernador Bucarelli de poner españoles al frente de las reducciones, "fue —según John Hemming—, poner lobos en lugar de pastores". Cursó en 1777 el Provincial de los Franciscanos una visita, y tiene que lamentar en su informe que hubo una ruina "que deberá atri-

buirse a los mismos que, con ciencia y justicia, han sido autoridades por orden del Rey y de los ministros para sostenerlos”.

Pero un testimonio importante dejaba la vida religiosa con el desarrollo de las reducciones: el esfuerzo de humanización del sistema que se desarrollaba en el interior del ineludible esquema de vasallaje impuesto a los indígenas por la Conquista.

6. *Las aportaciones más importantes de la vida religiosa en la evangelización de América Latina*

Quiero brevemente resumir las aportaciones más importantes que hicieron los religiosos en la evangelización de América Latina. Entre ellas sobresalen las siguientes:

Primera: la evangelización de la eclesiología vigente en la época, especialmente renovando el sentido original de la autoridad pontificia, purificándola de erróneas jurisdicciones seculares, y subrayando su evangélica función exclusivamente orientada a la edificación de la Iglesia y a la evangelización del mundo.

Segunda: la evangelización de la politología, impulsando la creación del nuevo Derecho Internacional, al mismo tiempo que se mostraba la libertad del Evangelio y su independencia original sobre cualquier sistema político.

Tercera: el esfuerzo, las aspiraciones —incluso las fracasadas—, y la misma actividad desarrollada por los religiosos misioneros impulsaron a una comprensión menos reductiva y más plena de la evangelización. En ellos parece que es propio de los evangelizadores no sólo la predicación explícita del nombre de Jesús, sino también el proyecto de Iglesias autóctonas, la crítica de los mismos modelos evangelizadores, la denuncia sistemática de las injusticias, la promoción y proclamación de la libertad de los pueblos y de los hombres —incluso de los no cristianos—, y el esfuerzo por humanizar las situaciones injustas irreversibles en las que se vive.

Cuarta: los misioneros mostraron la importancia de situarse junto a los oprimidos y violentados para poder comprender las profundidades de las exigencias del Evangelio.

Quinta: pienso, mirando a la historia del pasado, que gran parte de la fe existente en América Latina y de la confianza del pueblo en la Iglesia se debe en no pequeña parte a la actividad misionera realizada por los religiosos en la Colonia. En efecto, no sólo fueron misioneros incansables llevando a todas partes, incluso con el riesgo de sus vidas, el mensaje del Evangelio, sino que al mismo tiempo pusieron su autoridad moral al servicio de los pobres y de los oprimidos.

Sexta: también colaboraron los religiosos en la formación de la identidad de la cultura propia de América Latina y de la identidad de la Iglesia latinoamericana, iniciando una nueva perspectiva bien diferente a la estrictamente metropolitana y europea.

III. Limitaciones y Errores de los Religiosos Evangelizadores

La importante aportación de los religiosos en la primera evangelización de América Latina no estuvo exenta de ciertas limitaciones y errores que también afectaron negativamente los resultados de dicha empresa apostólica.

Comprendo que no es fácil el subrayar los errores principales que cometieron, y mucho más difícil el determinar la causa histórica que los originó. Con la provisionalidad de una hipótesis, me atrevo a sugerir que sus dos grandes limitaciones fueron etnocentrismo europeo y su falta de sensibilidad ante el problema de los negros esclavos. La causa la encuentro en su incapacidad en superar y criticar la ideología de conquista que subyacía en el modelo alejandrino e hispano de evangelización.

1. *El etnocentrismo misionero*

Los mismos misioneros religiosos, que supieron descubrir la dignidad fundamental de los indígenas y proclamar activamente su libertad, no lograron captarlo como persona-culta, y mucho menos con una valoración positiva de su propia cultura.

El gran etnólogo de la época fue, sin duda, Fray Bernardino Ribeira de Sahagún. Escribe la monumental *Historia general de las cosas de la Nueva España*, en la que intentó sintetizar todos sus amplios conocimientos sobre las culturas indígenas de México, tras una minuciosa y científica investigación. Sin embargo, en el mismo prólogo de su obra, manifiesta sus prevenciones contra dichas culturas, y nos declara las intenciones de su trabajo: facilitar a los predicadores y confesores, *verdaderos médicos*, para sus ministerios con los indios, el conocimiento de su "idolatría y ritos idolátricos y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas" existentes todavía entre los naturales, y, por desconocerlos —continúa el cronista— algunos operarios calificaban boberías o niñerías acciones de raíz idolátrica profunda. "Pues, porque los ministros del Evangelio que sucederán a los que primero vinieron en la cultura de esta nueva viña del Señor, no tengan ocasión de quejarse de que los primeros, por haber dejado a oscuras las cosas de estos naturales de esta Nueva España, yo Fray Bernardino de Sahagún (...) escribí doce libros de las cosas divinas, o, por mejor decir, idolátricas y humanas y naturales de esta Nueva España".

Más claramente, el P. José de Acosta, en su obra *De procuranda indorum salute*, publicada en 1577, establecía tres clases de culturas: la primera correspondía a la originalmente europea; en la última categoría situaba la de los bárbaros, que viviendo tribalmente y en las selvas eran semejantes a las fieras y, afirmaba que en el Nuevo Mundo hay infinitas manadas de ellos, diferenciándose muy poco de los animales.

Y el P. Diego de Torres Bollo, promotor de las reducciones en el Paraguay, refiriéndose a los guaraníes, decía que "como todos sus antepasados, poco antes andaban como fieras en estos montes con las armas en la mano matando y destrozando sin conocimiento de Dios Nuestro Señor, más que si fueran bestias".

Esta visión etnocéntrica y devalorativa de la cultura indígena condujo a los religiosos a tres errores fundamentales. *Primer error*: valoraron al indígena como hombre, pero lo calificaron como inculto, incluso como salvaje, lo que los condujo a un etnocidio y al proyecto de un integracionismo cultural. *Segundo error*: ignoran la adultez de los aborígenes y los suponen en un estado de minoría de edad, "personas miserables y de tan débil natural que fácilmente se hallan molestados y oprimidos", promoviendo un sistema de paternalismo y tutoría indefinido. *Tercer error*: como consecuencia de estas apreciaciones privaron al indígena de su palabra en los problemas gravísimos que le concernían directamente. Después de enmudecerlos se constituyeron en sus defensores y protectores, haciéndose la voz de los que no tienen voz. Por ese motivo y con la mayor naturalidad, todos los asuntos que se discutían y trataban sobre los indígenas, se resolvían sólo entre españoles, aunque una parte de ellos fueran religiosos dispuestos a defender al amerindio de los propios españoles. Y no es que los aborígenes no tuvieran capacidad para defender también con la palabra su propia causa. Baste recordar en las relaciones de Bernal Díaz del Castillo, las conversaciones que mantuvieron los aztecas derrotados con los franciscanos enviados por Adriano VI a la Nueva España.

2. La esclavitud de los negros

Una segunda limitación de los religiosos en la evangelización del Continente fue su fría posición ante la realidad de los numerosos esclavos negros, aunque no podamos olvidar la excepcional figura de San Pedro Claver.

El tráfico de los esclavos negros se inicia desde los primeros años de la Conquista. Ya en 1502, Ovando llevó algunos esclavos residentes en Sevilla. En 1505, el Rey aprobó el envío de 100 esclavos por petición del propio Ovando. Las autorizaciones fueron constantes a través de los años normalizándose uno de los comercios más tristes de la historia de la humanidad.

Según el Dr. José Oscar Beozzo, "a Brasil habrían venido unos 3.5 millones". Sólo quiero recoger textualmente algunas apreciaciones del mismo autor, que lo mismo pueden aplicarse a Brasil que al resto de la América Hispana.

"Podemos afirmar después de largo y cuidadoso estudio de esta cuestión —escribe Beozzo—, que no hubo en Brasil un proyecto de evangelización de los esclavos y nada que se pareciera al esfuerzo de los jesuitas en la catequesis del indio. Ciento cincuenta años después que los esclavos primeros hubieran llegado a Brasil, todavía no existía ningún catecismo de las diferentes naciones aquí traídas a la fuerza, cuando se contaban en decenas los catecismos en lengua tupí, guaraní, tapajós, manaos y cuantas naciones indígenas se habían contado por los misioneros".

Más adelante anota: "Esta premisa de libertad, como condición previa para la evangelización, va a faltar a la Iglesia del Brasil y del resto de América Latina en su contacto con el esclavo negro. Con relación al indio se luchará con todas las fuerzas para apartarlo de la convivencia con el colono, para evitar que sea esclavizado o encomendado en el caso de Hispanoamérica. En el caso del negro hará plena alianza con los que le opriman, confiando al Señor de los esclavos la tarea de 'evangelizarles'. La misma Iglesia se comprometerá con el sistema vigente, usando intensamente el brazo esclavo en las propiedades de las Ordenes Religiosas, en los ingenios de jesuitas y carmelitas, en las haciendas y monasterios de los benedictinos, en los palacios episcopales y en las casas parroquiales".

"Aun hombres de la estatura moral de Antonio Vieira, que se comprometieron totalmente con la libertad de los indios, no sólo serán omisos sino que tratarán de 'justificar' la esclavitud negra, como una necesidad de toda la empresa colonial. Vieira llegó a decir: 'Sin Angola no hay Brasil', esto es, sin esclavos negros, el Brasil colonial no es viable".

"Esta cuestión queda como el gran escándalo y el gran impasse de la evangelización de América Latina: que haya visto florecer todas las religiones africanas en el Continente (...). Después de cuatrocientos años de represión, la religión africana está ahí, viva, renaciente, en un inmenso interrogante a la conciencia cristiana. No existió el anuncio fraterno del Evangelio a los negros esclavos, pero sí la negación de su cultura, de su religión, de su derecho de seres humanos en el campo del trabajo y, con él, en todos los otros campos".

3. *La ideologización de la Conquista*

Resulta difícil poderse explicar estas limitaciones y errores de los religiosos misioneros durante la Colonia en problemas de tanta trascendencia y gravedad. Sólo encuentro una hipótesis que pueda explicar esta limitación e incluso deformación de la evangelización realizada por ellos: los religiosos, habiendo sido capaces desde el Evangelio no sólo de criticar

los sistemas impuestos por la Conquista, sino incluso de cuestionar la misma Conquista, sin embargo no tuvieron vigor para superar la ideología de la Conquista, quedando inconsciente pero eficazmente ideologizados. De otra manera, ellos mismos se sintieron conquistadores "a lo divino", como lo proyectaron denominando a la Virgen María "la Conquistadora" y calificando su actividad como "conquista espiritual", sin percibir la ideología negativa que se incluía detrás de dichas expresiones.

La Conquista, como ya indicamos anteriormente, lleva siempre una carga axiológica de etnocentrismo que, consiguientemente invade incluso al mismo sector religioso característico de toda cultura. Los religiosos misioneros nunca cuestionaron la superioridad religiosa y cultural del mundo del que procedían, lo que incluía, lógicamente, la apreciación de inferioridad de la religiosidad y de las culturas de los amerindios. Evangélicamente lograron reconocer al indígena como hombre, como hijo de Dios y como hermano. Ideológicamente quedaron cegados e incluso llenos de prejuicios frente a las culturas amerindias, sus expresiones y sus instituciones. Incluso esta actitud quedaba confirmada por la percepción de ciertos antivalores que descubrían, y que, de diferentes maneras, son inherentes al desarrollo histórico de toda cultura. Fue, a mi juicio, esta ideología "conquistadora", lo que los condujo al arrasamiento de las culturas indígenas, al desarrollo de una política integracionista e, incluso, a la "justificación" de la esclavitud de los negros, dentro del esquema de la época, que de alguna manera facilitaba la libertad de los indígenas, constituidos legalmente "vasallos de Su Majestad", lo que implicaba derechos diferentes a los de los no vasallos de la Corona, como eran los esclavos.

4. *Consecuencias de la ideologización de los misioneros*

La ideologización "conquistadora" de los religiosos ha tenido serias consecuencias en América Latina, además de las indicadas anteriormente. Apuntamos algunas.

Primera. Los misioneros religiosos, por su identificación con el Evangelio, tomaron como causa propia el constituirse en protectores y defensores de los indígenas. Pero, mediatizados por la ideologización conquistadora desconocieron o no asumieron las "causas" propias de los aborígenes.

Segunda. La ideologización contribuyó a una estratificación social, axiológica e incluso jurídica, en el Continente, claramente antievangélica, que ha tendido a marginar a los amerindios y negros, y dificulta, incluso en nuestros días, la organización pluriétnica y plurinacional de los Estados.

Tercera. La ideologización de los misioneros colaboró al tradicional sistema latinoamericano de heterogeneidad entre la cultura y las estructuras. Las culturas autóctonas quedaron despojadas de sus propias instituciones y estructuras, quedando sometidas a otras instituciones y estruc-

turas foráneas y colonizadoras. Son las estructuras tradicionales que Puebla juzga como injustas y generadoras de injusticia, que oprimen al pueblo y dificultan la expresión de la identidad del Continente latinoamericano.

Cuarta. La ideologización conquistadora de los misioneros religiosos contribuyó a conformar la fuerza del Evangelio y de la misión de la Iglesia en un molde de conquista, y no tanto de "sacramento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1). Esto también bloqueó a los religiosos para una captación y comprensión más positivas de las religiones no cristianas existentes en el Continente, y dificultó la edificación de Iglesias autóctonas como tenían en su proyecto los franciscanos misioneros de la Nueva España.

IV. Los Religiosos en el Hoy de la Evangelización de América Latina

Al iniciar mi exposición dejaba abiertas varias preguntas: ¿Cuáles son el carisma y la misión de los religiosos en esta nueva etapa de la evangelización de América Latina? ¿Cuál ha de ser su participación específica en el quehacer de nuestra Iglesia? ¿Cómo podemos conjugar las exigencias de nuestro propio carisma con las exigencias de vivir en comunión de fe y de misión con nuestros pastores?

Sólo quiero recoger, para responder a estas preguntas, algunas de las luces y las sombras de la historia de los que nos precedieron en América Latina, luces y sombras que nos ayuden para comprender lo que la Iglesia tiene derecho a esperar de las actuales comunidades religiosas, teniendo en cuenta el actual proyecto evangelizador del Continente presentado por nuestros Obispos en los Documentos de Medellín y de Puebla.

1. *Dos opciones fundamentales de los religiosos*

Nuestros mayores, los que nos precedieron en la vida religiosa en América Latina, quedaron caracterizados por dos rasgos evangélicos que exigen una continuidad en nosotros: la opción prioritaria y absoluta por el Evangelio y la evangelización, y la opción preferencial por los pobres.

a. *La opción prioritaria y absoluta por el Evangelio*

Sin duda de ninguna clase, la nota que más caracterizó a los religiosos misioneros de la primera etapa fue su opción prioritaria y absoluta por el Evangelio y la evangelización, y fue de dicho foco del que procedieron sus intuiciones y aportaciones más importantes.

Su experiencia de Dios, su experiencia de Jesucristo, como diríamos hoy recordando el lenguaje de Puebla (DP 726), los orientó en dos direcciones fundamentales: seguimiento personal y radical de Cristo en el espíritu de las bienaventuranzas (DP 742), y evangelización misionera testimoniando y predicando la fe en todas las comunidades indígenas del Continente.

La radicalidad evangélica en el seguimiento de Cristo es la que explica la venida voluntaria de tantos religiosos a las Indias. No buscaban una vida más fácil. Recuérdese lo que anotaba Fray Bartolomé de Las Casas de la primera comunidad dominicana de la Española: "Acordaron añadir ciertas ordenaciones y reglas a las viejas constituciones de la Orden (...) para vivir con más rigor". A Fray Toribio de Benavente los indígenas comenzaron a llamarlo "Motolinia", que significa pobreza en la lengua azteca. Y Fray Antonio de Remesal afirma el agrado con que los indios recibían a los religiosos porque sabían "que a distinción de los españoles, los misioneros no iban en busca de sus haberes". Y son muchos los documentos en los que se manifiesta el deseo del martirio que afloraba en los religiosos de la época.

La profunda experiencia de Jesucristo desencadenaba en los religiosos *la fe en la fe*, como don supremo de la salvación de Dios que puede recibir cualquier hombre sean cuales sean las circunstancias históricas en las que tenga que vivir. Por eso los religiosos se constituyeron fundamentalmente en misioneros y misioneros de frontera, sin arredrarse ante dificultades y peligros. El gran horizonte de toda su actividad era el transmitir la fe viva en el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo.

Es precisamente en esta fidelidad radical y en este entusiasmo por el Evangelio donde se encuentra la raíz de la libertad evangélica con la que se expresaron y vivieron en todos los ambientes —eclesiales y políticos—; de la capacidad de discernimiento que manifestaron, y del espíritu de creatividad que desarrollaron, como en el caso de la catequesis y de las reducciones.

Esta gran opción radical de los religiosos de ayer es el gran desafío a la nuestra vida religiosa de hoy, garantía de nuestro servicio específico a la Iglesia y al mundo en América Latina.

b. *Opción preferencial de los pobres y promoción de la justicia*

Esta actitud evangélica condujo a los misioneros de la Colonia preferentemente a los amerindios derrotados, violentados y oprimidos por la nueva situación política. Desde la solidaridad y experiencia de los pobres se constituyeron en incansables promotores de la justicia, incluso enfrentándose con sus hermanos los españoles. Es otra característica que pide Puebla a los religiosos de hoy (DP 733).

La opción por los pobres fue la que constituyó a los misioneros de la Colonia en misioneros de frontera y de periferia. Convivieron con ellos en una pobreza "activa", es decir, entregándoles generosamente todo lo que tenían y sabían. Pero tuvieron una limitación: no lograron descubrir la cultura y el dinamismo interno de los pobres. Por eso se redujeron a ser sus defensores y protectores.

Hoy la perspectiva es diferente. Desde una visión antropológica y evangélica sabemos que la pobreza no es sólo carencia y opresión, sino también valor humano y evangélico, fuente y energía evangelizadora y constructora de un mundo más humano. De ahí nace la necesidad del misionero religioso, inserto en el mundo y *en la cultura* de los pobres, de ser evangelizador y evangelizado al mismo tiempo, compañero en la misma empresa de evangelización y de liberación que se origina en la pobreza latinoamericana.

La opción preferencial por los pobres, del compromiso misionero, incluye el compromiso por la justicia, como exigencia intrínseca de la misma fe y como testimonio para hacer creíble la palabra predicada. Fue la intuición de nuestros predecesores religiosos, y es también el desafío abierto por Puebla a los religiosos de hoy.

2. *Tres aportaciones de la vida religiosa*

Las dos opciones fundamentales, si son vividas por nuestra vida religiosa hoy, pueden capacitar a ésta para prestar con el testimonio de su vida tres importantes servicios: la evangelización de la eclesiología, de la política y de las ideologías políticas, y de la cultura.

a. *Evangelización de la eclesiología*

No es lo mismo eclesiología que Iglesia. Iglesia es la comunidad de fe fundada por Jesucristo. Eclesiología es la conciencia que la Iglesia tiene de sí misma en una determinada etapa de la historia. La Iglesia tiene la presencia plena del Espíritu Santo. La eclesiología siempre está sujeta a las limitaciones de los cristianos. Por eso la Iglesia siempre es la misma, mientras que la eclesiología se purifica, se adapta y cambia a través de la historia. Los cuestionamientos más grandes a la eclesiología de cada período no los hacen los teólogos sino los santos, que se constituyen en la fuente de inspiración de los verdaderos teólogos. Los verdaderos cuestionamientos a las eclesiologías vigentes son siempre llamadas a la conversión, en orden a que la comunidad viva más radical y originalmente las exigencias del Evangelio. Cuestionar la eclesiología por fidelidad al Evangelio es amar a la Iglesia para que pueda cumplir con mayor pureza su misión evangelizadora en el mundo.

Fue la aportación de los religiosos y misioneros de ayer. Fueron los dominicos de la Española, los que desde su profundo compromiso con el Evangelio, con la misión y con los indígenas, abrieron nuevas cuestiones a los teólogos europeos que permitieron en la Iglesia una comprensión pastoral y teológica más ajustada de la autoridad y del ejercicio del Papado, que ha redundado en beneficio de toda la Iglesia y de su misión evangelizadora.

Nosotros nos preguntamos: si los religiosos de hoy vivimos con las mismas opciones y con la misma radicalidad evangélica que los de ayer,

¿cuál puede ser nuestra aportación evangelizadora a una Iglesia que, con expresión de Pablo VI, debe ser continuamente evangelizada y evangelizadora?

Pienso que la nueva evangelización del Continente exige que emerja con toda su fuerza y con todas sus posibilidades, sobre la antigua eclesiología, la del Vaticano II con su configuración latinoamericana, tal como ya ha sido apuntada e intuída por Medellín y Puebla. Esto supone una conversión de nuestra conciencia y de nuestros viejos modelos eclesiales. Para ello es necesario, unido a un profundo amor a los hermanos, y preferencialmente a los más pobres, volver a escuchar con plena apertura las palabras del Señor: "Vende todo lo que tienes, dalo a los pobres, ven y sígueme".

En esta transformación eclesiológica tienen una especial responsabilidad los institutos religiosos que, por la radicalidad de la pobreza a la que han sido llamados, no han de vivir esclavizados a los esquemas e instituciones del pasado sino abiertos a las exigencias de la nueva evangelización impulsados por la fuerza liberadora de sus propios carismas.

b. *Evangelización de la política y de las ideologías*

En el proyecto de evangelización liberadora trazado por Puebla, uno de los aspectos que adquiere especial relevancia es la evangelización de la política y de las ideologías políticas que hoy circulan por el Continente (DP 507-562).

Importante fue la aportación evangelizadora de los religiosos en el campo de la política y en el rechazo de la violencia durante la época de la Colonia, aunque, como hemos visto anteriormente, sutilmente quedaron condicionados por la ideología conquistadora. La historia nos brinda lecciones para nuestro quehacer de hoy.

Su profundo compromiso con el Evangelio y con la evangelización misionera, y su acercamiento desinteresado a las comunidades amerindias invadidas, fueron los que les permitieron intuir y denunciar la radical injusticia de la política de la Conquista que se estaba desarrollando, y la violencia de los mecanismos de dominio desplegados en la organización de la Colonia. Resultados de su arriesgada evangelización en este campo fue el nacimiento del nuevo Derecho Internacional, la constante revisión del sistema legal y jurídico impuesto a los indígenas, y la búsqueda creativa de alternativas más humanas y justas, y al mismo tiempo viables, como fue la de las reducciones frente al inicuo sistema de las encomiendas.

Hoy nos encontramos también ante rudos sistemas políticos, que continúan violentando y oprimiendo a nuestros pueblos y, especialmente, a los sectores más amplios y necesitados. Es la denuncia emitida por Puebla de estructuras generadoras de injusticia, que han de enfrentar el

enérgico juicio de la Palabra de Dios y una evangelización que les permita transformarse en estructuras generadoras de justicia y de paz.

Sin embargo, los antiguos misioneros nos muestran con sus limitaciones, la dificultad de evangelizar la política, si no se logra distanciar de las ideologías políticas, que son las que deben ser primordialmente evangelizadas. El problema es de plena actualidad en América Latina.

La ideología política es una cosmovisión e interpretación de la realidad desde la perspectiva de los intereses particulares de un grupo de la sociedad, que, para alcanzarlos, aspira al control del poder político. Los intereses pueden ser legítimos. Pero, el particularismo de los propios intereses del grupo, su interesada interpretación de la realidad, y su definida decisión por alcanzar y controlar el poder son siempre el riesgo de toda ideología que amenaza la repetición indefinida de los esquemas de opresión y de injusticia.

La radicalidad evangélica de la vida religiosa ofrece unas posibilidades originales para la crítica y evangelización de las ideologías. En efecto, su opción por la pobreza y su opción preferencial por los pobres tiende a alejarla y distanciarla de las ideologías de los poderosos y aproximarla a la de los pobres y empobrecidos.

Pero también la vida religiosa tiene la exigencia de una ulterior distancia evangélica de las mismas ideologías de la pobreza. Estas ideologías, legítimas en sus aspiraciones de justicia, corren el riesgo de excluir los intereses del grupo y de subordinar la conquista del poder a los privilegios del propio sector. La vida religiosa, por su radicalidad evangélica, ha de mantener la tensión entre la opción preferencial por los pobres y la salvación de todos los hombres, resistiendo todo posible egoísmo grupal. Por otra parte, la renuncia sistemática del religioso al poder, por el valor de un servicio realizado siempre desde la base, permite a la vida religiosa una actitud crítica frente a todo poder "ideologizado", es decir, monopolizado por los intereses particulares y no abierto al desarrollo armónico de toda la comunidad.

Opción preferencial por los pobres, opción por la pobreza y el servicio, apertura universal a la salvación de todos los hombres en una fraternidad que tiene su origen en la paternidad de Dios, son las actitudes salvíficas que colocan al Evangelio más allá de todas las ideologías, y que, interiorizadas por la vida religiosa en su radicalidad evangélica, le permiten a ésta la función de criticarlas y evangelizarlas. Y son también estas mismas actitudes las que tienen fuerza para liberar al evangelizador del despotismo al que tiende la lógica interna de toda ideología.

c. *Evangelización de la cultura*

Dos afirmaciones complementarias encontramos en Puebla. El Documento nos asegura que "con deficiencias y a pesar del pecado siempre

presente, la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina, marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la matriz cultural del Continente, de la cual nacieron los nuevos pueblos" (DP 445). Anteriormente anotaba: "La obra evangelizadora de la Iglesia en América Latina es el resultado del unánime esfuerzo misionero de todo el Pueblo de Dios. Ahí están las incontables iniciativas de caridad, asistencia, educación, y de *modo ejemplar* las originales síntesis de evangelización y promoción humana de las misiones franciscanas, agustinas, dominicas, jesuítas, mercedarias y otras" (DP 9).

Queda de esta manera subrayada por Puebla la específica participación de los religiosos de la Colonia en el proceso de generación, identificación y evangelización de la nueva cultura latinoamericana.

La actual vida religiosa, siguiendo la huella de los primeros misioneros, tiene también una contribución que dar a la nueva evangelización de la cultura y de las culturas en nuestro Continente.

Son dos los desafíos principales. *El primero*, es la promoción evangélica de la fraternidad pluriétnica que ha de vivirse en todas las naciones y en la totalidad del Continente. Para ello es necesario que la Iglesia ejemplarmente promueva en su seno el nacimiento de Iglesias particulares étnicamente diferenciadas, mediante la encarnación de la fe en las diferentes culturas.

El segundo desafío queda abierto por la urgencia de la evangelización de la "adveniente cultura" (DP 425). Es una cultura que se extiende universalmente con auténticos valores —como es el valor de la racionalidad— pero también marcada por un rudo mercantilismo que ataca los valores cristianos y culturales del Continente, y que tiende a reforzar la tradicional dependencia colonizadora que han sufrido nuestros pueblos. Frente a esta nueva civilización corresponde a la vida religiosa el contestarla con la evangelización de la pobreza, del servicio y de la fraternidad.

3. Relaciones Obispos y Religiosos

Son ingentes la tradición y la responsabilidad que nos legaron los religiosos de ayer a los religiosos de hoy en América Latina. Es una tradición que, en sus grandes líneas, es de una actualidad extraordinaria. Tengo la impresión de encontrarme ante un mismo camino que se inicia con el mártir Fray Antonio de Montesinos el 21 de diciembre de 1511 y que se prolonga hacia el futuro para los religiosos de hoy como un desafío a su carisma. El ejemplo de nuestros santos y de nuestros mártires nos impulsa a la fidelidad. Los errores del pasado nos iluminan para evitarlos en el presente. La trayectoria de una historia nos aclara en la Iglesia lo que América Latina tiene derecho a esperar de los religiosos.

Pero la evangelización de América Latina no es función exclusiva de los religiosos, sino de todo el Pueblo de Dios, y de una manera especial

es responsabilidad de nuestros Pastores. Es una evangelización en la que los religiosos hemos de hacer nuestra específica aportación, pero en estrecha relación con nuestros Obispos y con el fervor de los santos.

a. *Diálogo y comunión con los Obispos*

Como nos dice el documento *Mutuae Relationes*, "los Obispos, en unión con el Romano Pontífice, reciben de Cristo-Cabeza la misión de discernir los dones y las atribuciones, de coordinar las múltiples energías y de guiar todo el pueblo a vivir en el mundo como signo e instrumento de salvación. Por lo tanto también a ellos ha confiado el cuidado de los carismas religiosos (...). Y por lo mismo al promover la vida religiosa y protegerla según sus propias notas características, los Obispos cumplen su propia misión pastoral".

A los religiosos nos corresponde reconocer en nuestros Obispos a nuestros Pastores y proclamar ante ellos nuestros propios carismas, que el Espíritu Santo ha suscitado para el bien de toda la Iglesia y de su misión evangelizadora en el mundo.

Esto exige un diálogo permanente y confiado entre Obispos y Religiosos, en los que todos hemos de buscar la fidelidad a la acción del Espíritu en su Iglesia y a la realización de la misión evangelizadora a la que El nos impulsa en comunión de caridad, para demostrar al mundo que somos los discípulos fieles del Señor Jesús.

Es un diálogo que en determinados momentos puede ser sencillo y fácil, y en otras ocasiones conflictivo y difícil, como ya aparece con estas características en las primitivas comunidades cristianas de los Hechos de los Apóstoles, con ocasión del primer Concilio de Jerusalén. No sólo el error divide a los hombres, sino también la verdad, dada la limitación que tenemos para percibirla, sobre todo cuando se trata de la verdad de la acción y de la caridad operante, de la verdad que se construye a través de la historia. Pero sabemos que la verdad de la historia, la que se construye y manifiesta a través del tiempo tiene su plenitud en la verdad de la fe en la que hemos sido bautizados, y que siempre es más grande, más exigente, más rica que la verdad que construimos a través de nuestras modestas vidas humanas. Por eso la fidelidad a las exigencias de nuestra fe común, en espíritu de caridad, es la garantía de que el diálogo entre el ministerio episcopal y los carismas de la vida religiosa, que ambos tienen sus raíces en el mismo Jesús a través del Espíritu Santo, nos ayudará a construir la verdad de nuestra acción evangelizadora en la historia. Los profetas proclaman la verdad. Los pastores, previo discernimiento, la confirman. Y todos unidos, formando un solo cuerpo, han de constituirse en el sacramento de la evangelización en el hoy y en el futuro de América Latina.

b. *Con el fervor de los santos*

Para que las relaciones mutuas entre Obispos y Religiosos sean auténticamente evangélicas, y no meras fórmulas para una convivencia irénica, es necesario lo que Pablo VI ha llamado el fervor de los santos, que nos persuade que, por misteriosos caminos, es el Señor el que al final realiza la obra de salvación. Por eso quiero terminar mis reflexiones con las palabras de Pablo VI: "Conservemos, pues, el fervor espiritual. Conservemos la dulce y confortadora alegría de evangelizar, incluso cuando hay que sembrar entre lágrimas. Hagámoslo —como Juan el Bautista, como Pedro y Pablo, como los otros Apóstoles, como esa multitud de admirables evangelizadores que han sucedido a lo largo de la historia de la Iglesia— con un ímpetu interior que nadie ni nada sea capaz de extinguir. Sea esta la mayor alegría de nuestras vidas entregadas. Y ojalá que el mundo actual —que busca a veces con angustia, a veces con esperanza—, pueda recibir la Buena Nueva, no a través de evangelizadores tristes y desalentados, impacientes o ansiosos, sino a través de ministros del Evangelio, cuya vida irradia el fervor de quienes han recibido, ante todo en sí mismos, la alegría de Cristo y aceptan consagrar su vida a la tarea de anunciar el Reino de Dios y de implantar la Iglesia en el mundo".

Asunción, 25 de agosto, 1986

Vetas de la Soteriología Agustiniiana

Carlos Ignacio González S. J.

1. Introducción

En la pascua del año 387 San Agustín recibió el bautismo en Milán. No puede pasarnos desapercibido el centenario de tan grande evento de la gracia. Recordarlo será para nosotros una *Confesión* de alabanza por la obra divina que ha dado tal regalo a su Iglesia. Este artículo no tiene otro objetivo.

Al consultar los índices bibliográficos agustinianos se siente desfallecer el aliento por la inmensa literatura. Apenas habrá un punto de su doctrina que no haya sido ya tratado, y se corre el peligro de caminar por un sendero mil veces trillado. Y sin embargo conviene mantener la llama viva, tal vez como en las familias volvemos una y otra vez sobre los mismos temas que, contemplados desde diversos aspectos, y recontados bajo una distinta luz, ayudan a sostener la propia identidad con el recuerdo histórico. Me parece que sería innecesario justificar este artículo recordando el grande influjo de la soteriología agustiniana en el desarrollo de la teología de occidente. Volver a él, pues, equivale a volver los ojos a nuestro pasado, a las raíces de nuestro pensamiento cristiano, pero no simplemente como una ilustración histórica; sino para conocernos mejor a nosotros mismos como cristianos, siendo más conscientes de nuestras raíces teológicas.

1.1. *El cristocentrismo soteriológico de San Agustín*

La más grave dificultad que presenta un trabajo de este tipo es definir sus límites. Porque San Agustín no escribió ningún tratado de cristología o soteriología sistemáticas al estilo de nuestros tiempos. Toda su teología está centrada en el misterio salvador de Jesucristo, en forma inseparable de la afirmación ontológica del dogma. Y escribió tanto que no se puede reescribir esa teología. En torno al problema de Cristo hace girar su doctrina de la gracia, la eclesiología (el "Christus totus"), la sacramentaria, la escatología, el espinoso asunto de la predestinación, etc.

1.2. *Un pensamiento en evolución constante*

San Agustín es un hombre intelectualmente inquieto. Si se añade el hecho de las distintas controversias contra los herejes cuyas elucubraciones debió enfrentar en casi 50 años de producción literaria, es natural

encontrar un fuerte desarrollo que hace difícil fijar determinados aspectos de su doctrina como si fuesen "el pensamiento" agustiniano. Lo mismo pasa con el tema que tratamos¹.

Al inicio de su vida cristiana Agustín vio a Cristo Salvador más como el Logos, el Maestro interior que *ilumina* el conocimiento para buscar a Dios y la vida bienaventurada en él (muy apegado aún a su pensamiento neoplatónico). Poco a poco la confrontación con el misterio de la carne de Cristo le hizo enriquecer su soteriología: Jesucristo no solamente *ilumina* al hombre, sino lo *redime*, lo *libera* y desde la cruz (ajena e irreducible al pensamiento filosófico) se convierte en *camino* para el hombre². En íntima conexión con esta profundización en la cristología se puede advertir el desarrollo en su teología de la historia. Parte del supuesto que tanto la verdad como la unidad de las cosas dispersas y "que no son" de por sí, se puede encontrar sólo por su participación en el Verbo (doctrina a la que nunca renunció) sin embargo cada vez más centra la historia en Cristo: la encarnación, y luego la muerte en cruz, llegan a ser el eje de cuanto existe en el tiempo; toda la historia anterior a la encarnación tiene sentido en cuanto se encamina a ésta, y la posterior en cuanto a la luz del misterio de Jesucristo se dirige a la consumación escatológica cuando nuestros cuerpos mortales serán como el de Cristo resucitado³.

Otro elemento de progreso es el conocimiento y asimilación de los Santos Padres, tanto orientales como occidentales⁴. Así, por ejemplo, G. Philips hace notar que a partir del año 410 San Agustín insistió mucho más en la doctrina del *intercambio*; mientras que la categoría de *mediación*, que ya aparece en las *Confesiones* alrededor del año 400⁵, por una parte es permanente y por otra está en evolución: siempre afirmó la mediación de Cristo por su *humanidad*; pero mientras en un primer tiempo subrayó para apoyarla teológicamente la unidad de las naturalezas divina y humana,

¹ Quien estuviese interesado en profundizar en el desarrollo del pensamiento cristológico de S. Agustín, puede consultar L. CILLERUELO, "El cristocentrismo en San Agustín", *Est. Agust.* 17 (1982) 53-94; 389-422 y 18 (1983) 313-342. Distingue ahí los períodos platonizante, antidonatista, y de encuentro con el pecado original. A tal desarrollo corresponde paralelamente otro en la soteriología cuya síntesis nos ofrece el autor en pp. 82-86.

² Cf. *ibid.*, p. 315.

³ Cf. A. CATURELLI, "La última edad de la historia", en *Augustinus* 3 (1958), pp. 28-30.

⁴ Algunas veces se ha querido subrayar demasiado la diferencia de las soteriologías, como si la griega se centrara totalmente en la encarnación, y en las categorías de intercambio y divinización; a su vez la latina giraría alrededor de la cruz y de las categorías de expiación y de sustitución. En realidad se puede solamente afirmar una diferencia de énfasis. En San Agustín (como después en Sto. Tomás) encontramos un equilibrio entre ambas teologías; si bien con una tendencia más histórica se detienen preferentemente en el misterio pascual. Cf. V. CAPANAGA, "La deificación en la soteriología agustiniana", en *Augustinus Magister*, II, París, Et. Augustiniennes, 1954, pp. 745ss.

⁵ Cf. G. PHILIPS, "L'influence du Christ-Chef sur son Corps Mystique, suivant S. Augustin", en *Augustinus Magister*, II, pp. 806ss, y cita para confirmarlo *Conf.* X, 43. 68; *In Jo Tr* 66, 2; *Enarr Ps* 148, 8.

posteriormente (sin olvidar este aspecto) puso el énfasis en el sacrificio expiatorio como fundamento, y en la unidad de Cristo Cabeza con su Iglesia como base aplicativa.

1.3. Límites del tema

En un terreno tan amplio es necesario situar claramente los mojonos que delimitan el campo que podemos cultivar en un artículo. Dejaré de lado todos aquellos aspectos de la cristología agustiniana de uno u otro modo iluminados con las categorías más neoplatónicas, indicadas por ejemplo con varios "nombres" de Cristo, como "Verbo Creador", "Cristo Verdad", "Cristo Luz", que también se prestan a elaboraciones soteriológicas⁶. No quiero decir que en momento alguno el Santo Doctor cedió en la fe cristológica a las categorías neoplatónicas, sino que con frecuencia las utilizó para iluminar el misterio en el que creía, independientemente de su filosofía, atraído por la gracia y en respuesta a la revelación⁷. Pero conforme fue acentuando (sobre todo a partir de la controversia antipe-lagiana) el papel de la humanidad de Jesús como mediador único de la gracia, no renunciando a su teología anterior dio más importancia al misterio pascual (y a la encarnación en íntima conexión histórica con la cruz), que ya no cabía en los moldes neoplatónicos. A la luz de este misterio profundizó en su doctrina del pecado original, porque si la cruz es una *sanatio* habrá también que hablar más a fondo de la enfermedad. Un nombre que entonces aparece como muy común es el del "Christus medicus", con que llama frecuentemente al Cristo mediador y salvador.

Pero tampoco se puede exagerar el desarrollo de su pensamiento como si se tratase de cambios bruscos por etapas bien definidas cronológicamente. Más bien se ha de concebir como el de un hombre que ya en la adolescencia revela algunos rasgos de madurez que serán definitivos en su carácter; así como en la vida adulta continúa manteniendo ciertos trazos de su juventud que lo hacen reconocible como la misma persona, si bien cada vez más madura. Así, dice J. Plagnieux, ya desde 397 "el obispo de Hipona estaba, en lo esencial, en posesión de la doctrina... 'agustiniana', cristiana, que defendió veinte años más tarde"⁸. No esperó

⁶ Cf. J. L. AZCONA, *La doctrina agustiniana de la humildad en los Tractatus in Joannem*. Madrid, Augustinus, 1972, pp. 21ss.

⁷ "La christologie s'est-elle trouvée développée, précisée et formulée par l'évêque d'Hipone à l'aide de sa philosophie, laquelle est, en réalité, néoplatonicienne... Mais d'autre part, sur aucun point doctrinal de christologie, l'influence néoplatonicienne, ne s'est fait sentir au détriment de l'orthodoxie... Augustin dans le domaine de la christologie aussi bien qu'ailleurs, est avant tout le témoin et le docteur de la foi de l'Eglise, en même temps il est resté fidèle à sa philosophie néoplatonicienne, mais seulement sous bénéfice de son adaptation au dogme ecclésiastique": C. Van CROMBRUGGE, "La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec le néoplatonisme", en *Rev. d'Hist. Eccl.* 5 (1904), p. 257.

⁸ J. PLAGNIEUX, "Influence de la lutte antipélagienne sur le "De Trinitate", ou: Christocentrisme de saint Augustin", en *Augustinus Magister*, II, p. 825.

los ataques de Pelagio para afirmar la absoluta necesidad de la gracia de Cristo; si bien aquéllos lo hicieron profundizar en su interpretación de la Escritura, y acentuar cada vez con mayor fuerza este aspecto de su cristología. O como lo explica L. Cilleruelo, la discusión antipelagiana ayudó a Agustín a acicalar distinciones muy importantes entre la *gratia creationis* y la *gratia redemptionis*, entre la *Gratia Dei* y la *Gratia Christi*, para evitar toda posible confusión entre el problema filosófico que manejaba Pelagio y el teológico de San Pablo. Por eso, dice el mismo autor,

Ya no bastaba la mera redención radical y universal, ni tampoco la fe individual y social, sino que era preciso descubrir la fuente de la energía moral para superar la tiranía del pecado en que vivimos sumergidos en nuestro orgullo. Y todo eso sólo podía realizarse en Cristo⁹.

En el artículo presente podemos apenas tocar el punto de referencia entre el pecado original y la redención por Jesucristo, en algunas obras importantes de la época de madurez en la teología agustiniana¹⁰. Es que dicho punto influyó fuertemente en la posterior teología occidental, de la que somos herederos. Pero he de subrayar desde el principio que, si bien por razones de método, inicio con una consideración del pecado original en Agustín, *de hecho* el punto de partida del pensamiento del Santo Doctor no es el pecado, sino la gracia de Jesucristo; el primero es el lado sombrío que sirve para iluminar (como por el contraste claro-oscuro) la obra salvífica. Por ello, incluso cuando criticásemos algunos puntos del "telón de fondo"¹¹ la soteriología agustiniana seguiría siendo válida. Cambiaría tal vez lo explicativo, no el corazón de su teología¹². Así, cuando por ejemplo nos dice el por qué de la doctrina de los "dos Adanes": la finalidad no es la de subrayar la obra del primero, sino confesar la

⁹ L. CILLERUELO, *Op. Cit.*, p. 319.

¹⁰ Especialmente me centró en *De Genesi ad Litteram* (393/4 en la cronología de Nebreda), *De Trinitate* (398/416, que básicamente según Plagnieux, *op. cit.*, pp. 825ss, sería un escrito de fecha más temprana, pero con varios retoques y añadiduras soteriológicas durante la discusión pelagiana, que tendremos en cuenta), *De Civitate Dei* (413/426), *In Ioannis Evangelium Tractatus* (416/417), *De Gratia Christi et de Peccato Originali* (418).

¹¹ Por ejemplo, en *De nat. et grat.* 8, 9, PL 44, 251, de tal manera San Agustín acentúa la necesidad del bautismo de los niños como medio de recibir la gracia de Cristo, que no preve la posibilidad de otra economía de la gracia para quienes sin culpa alguna no han sido incorporados en Cristo por el bautismo. Esto nos invitaría a cuestionar esa deficiencia respecto a no considerar la posibilidad de otros medios para acercarse a Cristo, más no lo que Agustín quiere subrayar: que sin la gracia redentora de Cristo *absolutamente* no hay salvación.

¹² Por ejemplo, en el libro *De gratia Christi et de peccato originali* (del 418, contra la doctrina pelagiana), San Agustín presenta *primeramente* la salvación por Cristo: es lo que le interesa dejar firme. Luego toca el tema de la transmisión del pecado original, para profundizar en un punto: por qué los niños deben ser también bautizados, y cómo necesitan la gracia de Cristo para salvarse. Así concluye la primera parte (sobre la gracia de Cristo) y conecta con la segunda (sobre el pecado original): "Pues por el pecado del primer hombre, que sucedió por su libre albedrío, la naturaleza quedó viciada y condenada: a ésta puede venir en auxilio la gracia divina sólo por el Mediador entre Dios y los hombres, y médico omnipotente": *De gratia Christi*, 50, 55, PL 44, 386.

absoluta necesidad del segundo, en lo que propiamente consiste, para Agustín, la fe cristiana:

Pues uno es Dios, y uno el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesucristo. Puesto que ningún nombre bajo el cielo se ha dado a los hombres, en el que puedan ser salvos; y Dios determinó para todos los hombres que en él se pusiese la fe, cuando lo resucitó de entre los muertos¹³.

2. El Pecado Original

Es uno de los temas de la teología agustiniana que más se han tratado. Y no sin razón, porque para Agustín (sobre todo durante la controversia con Pelagio), la contraposición Adán-Cristo es la base misma para comprender nuestra fe¹⁴.

2.1. Presupuestos de la creación.

Brevemente tocamos aquí, como referencia, un punto muy conocido de la teología agustiniana: sus presupuestos sobre la creación del hombre.

El hombre fue creado originalmente en un estado de justicia. Pero en el comentario literal al Génesis Agustín da mucho más espacio a los signos del estado original, por ejemplo en cuanto éste se manifiesta en la inmortalidad del cuerpo como un don¹⁵, o en la felicidad de que gozaba Adán antes del pecado¹⁶.

Fue creado conforme a la imagen de Dios: en el alma, por sus capacidades racionales; en el cuerpo, según el don de la inmortalidad. El

¹³ *Ibid.*, II, 24,28, PL 398. Y cf. más adelante: "Quienquiera defendiese que la naturaleza humana, en cualquier edad, no necesitase un médico según (la obra de) Adán, porque no está viciada en el primero, prueba ser enemigo de la gracia de Dios, y no en una materia secundaria de la que se podría dudar o errar quedando salva la norma de la fe, sino en la norma misma de fe según la cual somos cristianos". Y luego, concretizando cuál es dicha norma fundamental, no insiste en el primer Adán, sino en la obra del segundo: "Luego ninguno, absolutamente ninguno ha sido liberado ni es liberado ni se liberará, si no es por la gracia del Redentor": *Ibid.*, II, 29, 34, PL 44, 402.

¹⁴ "Die Adam-Christus-Parallele gehört nach augustinischen Verständnis zum Zentralsten des christlichen Glaubens, ja er kann das Wesen christlichen Glaubens geradezu auf diesen theologischen Topos reduzieren": W. GEERLINGS, *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*. Mains, M. Grünewald, 1978, p. 75. Y el autor cita en apoyo diversos textos de Agustín: *Sermo* 30, 5 CCL 41, 385; *De pecc. or.* 24, 28 PL 44, 398. Como veremos adelante, sin embargo, en algunos textos San Agustín reduce más el centro de la fe no al contraste Adán-Cristo sino (tras ilustrar la obra de Cristo por este contraste) a la gracia de Cristo como único y absoluto medio de salvación.

¹⁵ Cf. por ej. *De Gen. ad litt.* VI, 25,36, PL 34, 354. Luego todo el libro VII, que dedica a la creación del alma, se centra más en una exposición antropológica que en la gracia. Este don de la inmortalidad del cuerpo perdido por el pecado es quizás lo más característico que Agustín recogió de la teología de su tiempo. No la niega en el futuro, pero el énfasis durante la época pelagiana no está en el don de la inmortalidad, sino en la gracia misma.

¹⁶ Cf. por ej. *De Gen. ad litt.* XI, 19, 25, PL 34, 439.

cuerpo de Adán, si bien creado cuerpo animal¹⁷, sin embargo "podía no morir" si Dios se lo concedía como regalo. El hecho pues de que fuese destinado a la inmortalidad, es signo de la imagen divina impresa en él gratuitamente. Y así, cumplido el término de su vida terrena, debía ser transformado en un cuerpo espiritual¹⁸.

Más aún, creado conforme a la imagen del Verbo, por obra de la Trinidad; nos dice poco después en su libro *De Trinitate*. Apunta más claramente aquí a la doctrina que en el futuro centra la salvación totalmente en la gracia del Hijo hecho carne. En efecto, el hombre es desde su origen una imagen de la sabiduría divina, que en la Escritura es atribuida al Hijo¹⁹. En este texto Agustín considera al Verbo como imagen también según la cual fueron creados los ángeles: para ellos seguiría siendo un *modelo* pero según su naturaleza divina. Mientras para los hombres caídos lo sería también, pero mediante la unión con "nuestra mutabilidad" mediante la cual se ha "vaciado" y tomado la forma de siervo.

2.2. El pecado mismo

Se ha de notar que Agustín (como por otra parte también la Escritura) habla del pecado como de un vocablo que hoy llamaríamos análogo:

En el léxico agustiniano, '*pecado*' unas veces significa el acto humano malo; otras, el pecado original; otras, el castigo de la primera culpa, es decir la ignorancia y la concupiscencia con que nace el hombre; otras, el acto materialmente malo, pero hecho sin deliberación. El mismo Cristo es llamado pecado, en cuanto se hizo víctima por nuestros pecados²⁰.

Pero tampoco le interesa la teología del pecado por sí misma, sino en cuanto la multiplicidad de aspectos que cubre en el hombre esa realidad llamada pecado (sus raíces, actos y consecuencias) nos iluminan para poder comprender en plenitud lo que significa la obra redentora de Jesucristo. Raíz, actos, consecuencias: veremos cómo cada uno de estos elementos son tocados y transformados por la gracia cristológica.

¹⁷ Cf. *De Gen. ad litt.* VI, 19,30, PL 34, 351.

¹⁸ Cf. *De Gen. ad litt.* VI, 22, 33, PL, 353. En *De civ. Dei* vuelve a tratar el tema, pero esta vez ya claramente en función de la obra salvífica de Cristo: cf. XIII, 19, CCL 48, 402. Volveremos adelante sobre este punto.

¹⁹ Cf. *De Trin.* VII, 3, 5, CCL 50, 253. En este período de su vida, aún anterior al pelagianismo, el Verbo encarnado es modelo del hombre; pero posteriormente se nota más acentuada la afirmación de la *carne* (o de la humanidad) unida al Verbo, como modelo y ejemplo. Lo veremos en seguida.

Nos dice L. CILLERUELO, reconociendo el desarrollo de la doctrina agustiniana, cómo al principio Agustín concibe más la obra del Verbo como la iluminación del Maestro interior, y su reflexión está más centrada en la creación: "Dentro de este plan y este orden, la predestinación de Cristo, la creación del hombre en el paraíso, el pecado original, la redención... son meros episodios del drama creacional. Pero las últimas consecuencias no eran fáciles de detectar y Agustín tuvo que ir las explorando poco a poco": en *op. cit.*, p. 316.

²⁰ G. ARMAS, "Teología agustiniana del pecado", en *Augustinus* 1 (1956), p. 169.

En este contexto podemos leer algunas observaciones del Génesis: el mandamiento de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, no tiene nada que ver con la "objetividad" del árbol mismo, que en sí no es malo sino bueno. La prohibición de Dios es pues solamente una invitación fuerte para que el hombre agradecido por haberlo recibido todo, reconozca los límites de su dominio sobre las cosas: es señor de todas ellas, pero no con un señorío absoluto, sino dependiente del Creador. El "test" no se refiere pues a un "orden objetivo de las cosas", y ni siquiera a la posición del hombre como señor de ellas, sino únicamente al reconocimiento de la posición fundamental del hombre creatural respecto a Dios²¹.

Agustín, no pone en duda la *bondad* de la creación, sino solamente la *relación personal* del hombre respecto a Dios, mediante la obediencia que le niega:

Lo único pues que apetece al pecar es no estar bajo el dominio de Dios cuando admitió lo que no debiera haber admitido atendiendo al solo mandamiento de su Señor. Pues si hubiese atendido al mandato, ¿a qué hubiese atendido, sino sólo a la voluntad de Dios? ¿Qué otra cosa hubiese amado sino la voluntad de Dios? ¿Qué otra cosa habría antepuesto a la voluntad humana sino la de Dios?²²

Profundizando aún más, se pregunta San Agustín si a través del castigo consecuente, y aun de la acción pecaminosa de Adán, podemos llegar hasta la *raíz misma* del pecado, común a todo pecado. Y leyendo la Escritura, encontró que ella le indicaba como raíz el orgullo y la soberbia del hombre. Más aún, el hombre no pecó ni por la tentación desde el externo (del diablo) ni siquiera por su acción de alargar la mano y comer la fruta prohibida; sino que tanto la tentación como la acción fueron posibles sólo "porque preexistía en el alma cierto orgullo que debía ser comprimido, de manera que el hombre aprendiese, por la humillación del pecado, cuán falsamente había presumido de sí"²³.

Ya desde esta fecha tan temprana Agustín ha puesto las bases de lo que un día llegaría a ser su libro *La Ciudad de Dios*. Desde su comentario al Génesis descubre entre la humildad y el orgullo las secretas e íntimas conexiones entre los dos amores (puro e impuro) que son las columnas que sostienen las dos ciudades:

²¹ Cf. *De Gen. ad litt.* VIII, 6, 2, PL 34, 377.

²² *De Gen. ad litt.* VII, 13, 30, PL 34, 384. ¿En qué está la utilidad del mandato divino? Sólo en cuanto mediante él *sirve* el hombre a Dios, y se reconoce creatura: he aquí la raíz de la humildad, a la que Agustín dio tanta importancia en su doctrina soteriológica: así una profundamente la redención con la creación. Está lejísimos pues de una doctrina iluminista que vea la salvación del hombre en sólo el cumplimiento de una ley ética objetivamente de acuerdo con su naturaleza, y coloca la redención al nivel de relaciones interpersonales (libres) entre Dios y el hombre: estamos ya en pleno terreno de la gracia.

²³ *De Gen. ad litt.* XI, 5, 7, PL 34, 432; y cf. *ibid.*, 15, 19, col. 436s; *De Trin.* IV, 10, 13, CCL 50, 173, y XI, 9, 14, p. 368. "Caput omnium peccatorum superbia est": *In Jo. ev. tr.* XXV, 15, CCL 36, 256; y cf. *De civ. Dei* XIV, 13, CCL 48, 434.

Estos dos amores, de los cuales uno es santo y el otro impuro; el uno social y el otro individual; el primero que busca el bien común mirando a la comunidad celestial, el segundo que somete los bienes comunes a su propio poder por el arrogante deseo de dominar; uno súbdito, el otro émulo de Dios... han distinguido las dos ciudades que el género humano ha creado bajo la admirable e inefable providencia divina para administrar y ordenar todo lo creado: la primera de los justos, la segunda de los inicuos²⁴.

Así pues, el pecado externo es solamente la manifestación del deseo desordenado de una perversa grandeza, por la cual el hombre pretende convertirse en el único principio de gobierno de sí mismo. Más aún, le es conveniente a este hombre orgulloso caer de vez en cuando en un pecado evidente y manifiesto, porque está tan cegado que no advierte, en su orgullo, ni siquiera el propio pecado²⁵. Es verdad que en ocasiones San Agustín considera también el pecado desde el punto de vista del orden divino en la naturaleza: el pecado sería entonces la destrucción de dicho orden. Pero en tal caso está contemplado como desde el exterior, desde las consecuencias en la naturaleza, no desde el interior, desde la raíz misma²⁶. Visto en sus consecuencias, el pecado es también muerte y concupiscencia.

2.3. Consecuencias del pecado

La naturaleza del hombre no siguió siendo la misma tras el pecado. Ciertamente, no se corrompió totalmente, a tal grado de ser irreconocible e irreparable. Pero ciertamente sufrió graves consecuencias de la rebelión contra la soberanía de Dios. J. Rubio las describe:

²⁴ *De Gen. ad litt.* XI, 15, 20, PL 34, 437. Estamos aquí tratando una doctrina que perdura en la teología agustiniana. Todavía en sus tratados sobre San Juan, dice que por la humildad el hombre "retorna a sí", mientras que por la soberbia el hombre peca "saliendo de sí mismo": *In Jo. ev. tract.* XXV, 15, CCL 36, 256. Pero tampoco se puede exagerar diciendo que todo pecado es de soberbia o que su causa inmediata es la soberbia: ésta es la raíz última. Pero muchas veces las razones inmediatas de un pecado pueden encontrarse en la debilidad y aun en la ignorancia: cf. *De nat. et grat.* 29, 33, PL 44, 263.

J. RUBIO, en "Introducción a la teología del pecado en San Agustín", *Augustinus* 9 (64), p. 63, hace notar que para el Santo Doctor aun el pecado angélico tiene su raíz en la soberbia. Y cita *De vera relig.* XIII, 26.

²⁵ Cf. *De civ. Dei* XIV, 13, 1-2, CCL 48, 434 y 436. Según J. PLAGNIEUX, si Agustín insistió mucho más en este punto, durante la época de la disputa con los pelagianos (lo que ve reflejado en los textos añadidos al *De Trinitate* durante esta época) se debió a que debía luchar contra la arrogancia y autosuficiencia de Pelagio: "Non quam suarum virium inflat arrogantia, sed quam gratia ipsius Conditoris et Salvatoris inflammat": *De Trin.* V, 1, 2. Y así insiste ya no en el "Verbo", al que recurrían también los filósofos, sino en Jesús, Salvador crucificado: cf. *op. cit.*, p. 820.

²⁶ En este sentido dice J. RUBIO que "el hombre puede elegir libremente la disyuntiva de someterse o rebelarse frente al orden divino. En cada hombre, individualmente, se repite la tentación original. Si el hombre elige el orden divino, el hombre está salvado óntica y teológicamente. Si elige la rebelión, y constituirse en su propio centro, su pérdida es igualmente total: caóticamente desorganizado en su ser y esclavo de las cosas": en *op. cit.*, p. 52. Como se ve, el pecado según Agustín no está propiamente en la rotura "objetiva" del orden, sino en la decisión libre del hombre que lo rompe.

Con esta triste elección el hombre sufre una mutación radical en su primitiva naturaleza. El pecado la "vició, cambió y dañó", instalándole en una nueva y miserable condición. Alma y cuerpo perdieron su primitiva estabilidad en Dios, parcial pero efectivamente, perdiendo, a la vez, su primitiva estabilidad en sí como unidad. El hombre perdió a Dios y, por ello, se perdió a sí mismo. Su rebelión abrió el camino a todas las rebeliones. El hombre queda instalado en un nuevo centro, en un nuevo estado: el "empecatamiento". El pecado original ha contaminado toda la naturaleza humana, siendo a la vez pecado y pena de pecado.

Pero si Agustín describe así la miseria del hombre, no es para quedarse en ella. Sino, como concluye el párrafo anterior el mismo J. Rubio, "sin la misericordia divina, todo habría concluido: el hombre hubiera quedado abandonado en 'justísima derelicción'"²⁷. En seguida estudiamos algunos aspectos de las consecuencias del pecado.

2.3.1. *La muerte* (en algunos de los autores griegos, la *corrupción*) es la herencia del primer pecado de que más comúnmente se hablaba en los primeros siglos de la Iglesia. Para San Agustín, se trata de una triple muerte:

La muerte del alma, que es igual a la impiedad del hombre y a su separación de Dios. Así, la muerte se da

... en el alma, por el pecado, en el cuerpo como castigo del pecado, y por eso también en el cuerpo *a causa del pecado*. . . La muerte del alma es la impiedad, y la muerte del cuerpo la corruptibilidad por la cual se separan el alma y el cuerpo. Porque así como el alma muere al abandonarla Dios, así el cuerpo al abandonarlo el alma²⁸.

La muerte del cuerpo, que el hombre no habría debido experimentar según el proyecto original divino²⁹.

La muerte "segunda", que llamaríamos hoy la condenación eterna:

La muerte del alma se da cuando la abandona Dios; la muerte del cuerpo, cuando éste es abandonado del alma. Cuando el alma abandonada de Dios abandona el cuerpo, mueren uno y otro, es decir todo el hombre. . . Y a esta muerte de todo el hombre se sigue aquélla que la autoridad de las Escrituras llama *muerte segunda*³⁰.

²⁷ *Ibid.*, p. 75.

²⁸ *De Trin.* IV, 3, 5, CCL 50, 165; y cf. *ibid.*, 2, 4, p. 164; *De nat. et grat.* 23, 25, PL 44, 259. Como de ordinario en este tipo de textos, en el apenas citado Agustín no pone el acento en la muerte del hombre sino en la gracia, pues "ambas realidades, cuerpo y alma, necesitaban una medicina y una resurrección para renovar y mejorar lo que había empeorado".

²⁹ Las citas posibles son abundantísimas, pues se trata de un tema muy común a San Agustín. Muy representativo sería, por ej., *De civ. Dei* XIII, 3; CCL 48, 386s. Y cf. *In Jo. ev. tr.* XXII, 6, CCL 36, 226; y *De Trin.* XII, 16, 20; CCL 50A, 409.

³⁰ *De civ. Dei* XIII, 2, CCL 48, 385. Y cf. *ibid.*, XIII, 12, p. 394s.

2.3.2. *La concupiscencia* desordenada unida a la debilidad de la voluntad humana. Esta, en efecto, fue la más herida; porque con el pecado se ha vuelto contra sí misma, de tal manera que "no queriendo lo que podía, ahora no puede lo que quiere"³¹. Pero nuevamente debemos observar el fundamental optimismo del Santo Doctor. No se detiene en esa debilidad como para hacer una antropología pesimista del hombre, sino para hacernos advertir que, estando debilitada nuestra voluntad, nada podemos lograr sin la gracia de Cristo³².

Ni siquiera sobre la concupiscencia Agustín se muestra negativo. Desde su conversión ha dejado de ser maniqueo, y ha abandonado en serio su antigua creencia. Pero tampoco es pelagiano. Ve que la concupiscencia es una fuerza muy positiva en el hombre cuando lo impulsa al bien, y dicho motor interno continúa en él aún después del pecado. Lo malo está más bien en que, tras éste, el amor desordenado nos imposibilita que las pasiones estén al servicio de la voluntad guiada por la razón. El orden ha sido herido y es ahora la voluntad la que se deja arrastrar por las pasiones, sobre las que el hombre, una vez pecando, no tiene más el dominio de señor que le corresponde³³. Por ello solamente le es posible volver a gobernarlas según el orden establecido por Dios, ayudado por la caridad de Cristo, que es un don enteramente gratuito³⁴.

De ahí que el hombre tras el pecado tienda a amar desordenadamente, cuyos signos son la ambición de poder, de dominio, de dinero; éstos lo conducen a todos los vicios, sobre los que está fundada la ciudad terrena. Pero también puede ser reconstruido su amor con la gracia de Cristo, para la edificación de la ciudad de Dios:

La voluntad recta es un amor bueno, mientras la voluntad mala es un amor malo. El amor que aspira a poseer es deseo, el amor que ya tiene y posee lo que ama es gozo, el amor que huye de cuanto le es contrario es temor, el amor que siente y prueba dolor por lo que sucede es tristeza. Y estos sentimientos son malos cuando es malo el amor, buenos cuando el amor es bueno³⁵.

³¹ *De civ. Dei* XIV, 15, CCL 48, 487.

³² Cf. *De gratia Christi*, 31, 33s, PL 44, 376; y 44, 48, col. 382.

³³ Cf. *De civ. Dei* XIII, 13, CCL 48, 395. Así, por ejemplo, se muestra optimista respecto al matrimonio y al deseo de la unión matrimonial, si bien reconoce que tras el pecado la concupiscencia aun en el matrimonio muchas veces arrastra al hombre desordenadamente: cf. *De pecc. orig.* 33, 38-34, 39, PL 44, 404s. Y cf. *De Trin.* XIII, 18, 23, CCL 50A, 413, donde da como razón de la concepción virginal de Jesús el que éste convenía que naciese de la carne vencida, pero no de la "libido" consecuencia del pecado: la carne sigue siendo buena, no la desviación del apetito desordenado.

³⁴ Cf. *De gratia Christi*, 21, 22, PL 44, 371; y 26, 27, col. 374.

³⁵ *De civ. Dei* XIV, 7, CCL 48, 422. Más adelante nos dice que ambos amores son los fundamentos de las dos ciudades: *De civ. Dei*, XIV, 28, CCL 48, 451: el amor de sí hasta el desprecio de Dios ha construido la ciudad terrena, el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. Y cf. *ibid* XV, 22, p. 488, y de *De Gen. ad litt.* XI, 15, 20, PL 34, 437.

Tampoco puede ser la concupiscencia "mala" por su objeto, pues para Agustín no existen los objetos malos, ya que desde el momento en que abandonó el maniqueísmo repudió toda idea del mal como algo positivo. Y así el pecado no está jamás en preferir algo malo, sino en preferir algo bueno *desordenadamente*:

El santo explica que, en efecto, todos los vicios, en el fondo, no significan algo negativo, sino positivo-perfectivo. La soberbia, ambición, deshonestidad, avaricia, en realidad no son más que la búsqueda del bien respectivo que encierra, pero desordenadamente. Es curioso el caso del envidioso que se hace malo precisamente al contacto del bien que ambiciona —o que le apesadumbra— desordenadamente³⁶.

Por eso el hombre pecador queda abandonado a sí mismo. Destinado por el Creador a ser espiritual en la carne, por el pecado se ha convertido en carnal aun en el espíritu. Y ya que orgullosamente prefirió el aislamiento en sí mismo, Dios lo ha abandonado a sus propias pasiones³⁷.

2.4. La herencia del pecado original

Según A. Sage, solamente a partir de las dificultades que el Santo Doctor tuvo que afrontar contra los pelagianos, llegó a elaborar la doctrina "agustiniana" del pecado original. Al principio de su nueva vida de cristiano, con toda la tradición de la Iglesia, subrayó la muerte como consecuencia del pecado; luego, en contacto más estrecho con el Génesis, puso el énfasis en la concupiscencia desordenada. Ante el pelagianismo se veía obligado a ir hasta la misma raíz:

Heredamos de Adán... no solamente una carne corruptible que nos aboca a la muerte, no solamente la concupiscencia que nos liga al pecado, sino un pecado de eterna condenación si Cristo no nos redime de él: pecado contraído simplemente desde el nacimiento y que prolifera, a partir de la edad de la discreción, en pecados más o menos numerosos, más o menos graves, cometidos personalmente³⁸.

Comentando Jn 1,17, en relación con Ro 5,20, Agustín se pregunta por qué ningún hombre es capaz de cumplir la ley, y se responde que por haber nacido de Adán, del cual ha heredado el pecado, por medio de la concepción humana misma. Pero aun aquí, cuando llega a la raíz de la corrupción, no se detiene en ella como si fuese el destino final del hombre; sino lo hace para destacar la redención única posible por la gracia de Cristo:

³⁶ J. RUBIO, *op. cit.*, p. 69. Por lo mismo, continúa el autor, según Agustín la concupiscencia existía aun antes del pecado. Lo que ha cambiado es el desorden introducido en las tendencias.

³⁷ Cf. *De civ. Dei*, XIV, 15, CCL 48, 436s.

³⁸ A. SAGE, "Le péché originel dans la pensée de saint Augustin de 412 a 430", en *Rév. d'Et. August.* 15 (1969), p. 75s.

Mas si nacer de Adán es una consecuencia inevitable de la condenación, nacer por Cristo exige, en cambio, una decisión libre, y es gracia. Ningún hombre es forzado a nacer por medio de Cristo, mientras todos han nacido de Adán sin haberlo decidido. Mas quienes nacen de Adán, nacen pecadores, con su pecado; mientras quienes nacen por Cristo son justificados y justos, no por sí mismos sino por él³⁹.

¿Por qué era tan importante para Agustín subrayar esta doctrina? Porque, para Pelagio y los pelagianos, Adán habría pecado sólo él, y no habría dejado en herencia a la humanidad descendiente de él ni el pecado ni sus consecuencias, sino solamente un mal ejemplo. Así la redención de Jesucristo no tocaba la raíz misma del mal en el hombre, sino solamente se realizaría también por el ejemplo. Una doctrina que muy posteriormente proclamarían los cristianos iluministas, estaba ya sembrada remotamente. Agustín veía las graves consecuencias de tal doctrina no solamente para la gracia, sino para la función misma de Cristo, y por ende para su ontología. Por eso contra los pelagianos recogió y atrincheró toda la doctrina de los Padres anteriores a él⁴⁰.

2.5. Pero el hombre no está del todo corrompido

Por eso es redimible, por más que nuestra naturaleza esté debilitada. Más aún, por ello lo necesita. Es una de las razones por qué San Agustín usa tanto el nombre de "Cristo médico"⁴¹. No hay ni mutación ni mucho menos destrucción que pudiésemos llamar "ontológica" en el hombre; sino desorden: es, dice J. Rubio, un "ser en pecado" pero sin dejar de existir como un "ser en Dios"⁴². Esta afirmación es frecuentísima en Agustín, por ejemplo cuando dice explícitamente que nuestra naturaleza, heredada de Adán, se encuentra debilitada, pero no del todo corrompida⁴³. Por eso también distingue entre la gracia de creación y la de redención, ambas por obra de Cristo: por el pecado se ha perdido aquello que necesita un salvador, se conserva aquello que es don (en la naturaleza) de la creación⁴⁴. O como lo expresa V. Capánaga,

El hombre perdió la *facilidad*, pero no la *capacidad* para unirse con su Principio. Y si, según el santo Doctor, la nobleza del ser humano consiste en ser *capax Dei*, esa capacidad no se destruyó con el primer pecado⁴⁵.

³⁹ In Jo. ev. tr. III, 12, CCL 36, 26.

⁴⁰ Cf. J. SAGE, *op. cit.*, p. 89.

⁴¹ Cf. *De pecc. orig.* 29, 34, PL 44, 402.

⁴² Cf. J. RUBIO, *op. cit.*, p. 76.

⁴³ Cf. por ej. *De pecc. orig.* 40, 46, PL 44, 408.

⁴⁴ Cf. *De pecc. orig.* 33, 38, PL 44, 404; *De nat. et grat.* 11, 12, PL 44, 252s.

⁴⁵ V. CAPANAGA, "El gozo de la redención", en *Augustinus* 23 (78), p. 222.

2.5.1. *La imagen de Dios en nuestra alma es inmortal*, y ha sido creada conforme a dicha imagen para que pudiese conocer y ver a Dios mediante su razón y su inteligencia. Y aunque hoy se encuentra "desgastada (*obsoleta*), oscurecida y deforme", sin embargo siempre existe⁴⁶. Y en el mismo libro *De Trinitate* Agustín nos ofrece algunos signos de la permanencia de esa imagen:

Aunque estamos desterrados del gozo inmutable, sin embargo no hemos sido de tal manera separados y desgajados que no podamos buscar en estas cosas mudables y temporales la eternidad, la verdad y la beatitud (y no queremos ni morir, ni ser engañados, ni perturbados)⁴⁷.

2.5.2. *Conserva la capacidad de generar y procrear*, don que le fue concedido al hombre *antes* de la caída (*Gen 1,28*). Por ello el cuerpo es castigado con la sujeción a la muerte, pero no privado de sus capacidades. Y así puede generar otros cuerpos unidos a un alma inmortal, a su vez imagen de Dios, que goza de la luz de la razón⁴⁸.

2.5.3. *Castigado, conserva todas sus capacidades naturales*, aunque debilitadas, como por ejemplo la capacidad de progreso (que se manifiesta en la construcción, la industria, la navegación, la agricultura, etc.), la capacidad de gozar la belleza y de usar todos sus órganos, sentidos, miembros físicos, etc., todos ellos organizados de tal manera que están al servicio del alma espiritual. Y finalmente la capacidad de conocer y gozar la naturaleza celeste y terrena, que continúa al servicio del hombre⁴⁹.

Por eso el hombre es redimible, es "curable", y tiene urgente necesidad del "médico" Cristo. Más aún, precisamente porque Dios en su providencia ha querido que su obra desembocase en Cristo como término, ha dejado en el hombre muchos signos de esa imagen jamás perdida, que lo impulsan a buscar a Dios a través del conocimiento y la voluntad, la razón y el deseo. El hecho de que aún conserve el hombre la conciencia moral y el arrepentimiento son signos de la inquietud del corazón que lleva una imagen en búsqueda del Creador:

También el deseo, el *inquietum est cor nostrum* de las *Confesiones*, dispara al hombre a la conquista de lo infinito. Es una sed

⁴⁶ *De Trin.* XIV, 4, CCL 50A, 428.

⁴⁷ *De Trin.* IV, 1, 2, CCL 50, 161. A. RUBIO ve en el remordimiento por los pecados un signo de la "memoria Dei", que aún se conserva por ejemplo en la jerarquía de valores. El remordimiento es una "condenación de sí mismo", de aquello que, en el fondo, y sépase o no, es la aprobación del plan divino sobre el hombre. Si la "conversión a sí mismo" es el medio más excelente para encontrar a Dios, es que en el fondo la imagen de Dios está aún impresa en el espíritu humano, por más que se encuentre opacada: cf. *op. cit.*, pp. 57-61.

⁴⁸ Cf. *De civ. Dei*, XXII, 24, 1, CCL 48, 846. Y así, según Agustín, las nupcias, aun del hombre caído, son buenas y conformes al plan divino; si bien tras el pecado ha aparecido la lascivia: cf. *De pecc. orig.* 35, 40, PL 44, 405; et cf. *De civ. Dei*, XXII, 24, 2, CCL 48, 849.

⁴⁹ Cf. *De civ. Dei*, XXII, 24, 3-5, CCL 48, 850s.

inextinguible, en busca de tres fuentes: la Verdad primera, la Hermosura original, el Valor de los valores, *causa constitutae universitatis, lux percipiendae veritatis, fons bibendae felicitatis*. La razón más metafísica y agustiniana de esta inquietud se halla en la condición de *imagen de Dios* impresa en el espíritu⁵⁰.

Podríamos concluir esta parte con A. Sage⁵¹, diciendo que Agustín tal vez no lo ha dicho todo bien, y él mismo se ha corregido en muchos puntos. Pero en su enorme desarrollo teológico llegó a la madurez de su pensamiento sobre el pecado original, porque sólo así podía con toda su fuerza presentar la absoluta necesidad, para el hombre, de una encarnación redentora.

Incluso en la misma polémica antipelagiana no es que el bautizar o no a los niños tenga sentido como un problema independiente. De hecho Agustín reconoció que Celestio había aceptado en Cartago dicho rito. Y sin embargo siguió llamándolo hereje. ¿Por qué? No era cuestión del rito, sino del significado, pues atribuía a dicho sacramento una fuerza extraña a la confesión de fe; ya que según el pelagiano el niño se bautizaba para recibir una *ayuda* que facilitase la salvación; y luego ponía el auxilio de la gracia de Cristo en el *ejemplo* de su vida y doctrina, lo que para Agustín es una doctrina impía⁵², al negar la absoluta necesidad de la gracia, que según el Santo sólo puede ser explicada por la obra de Cristo en contraposición a la del pecado. Luego no basta que la carne de Cristo sea un modelo, o que facilite el ingreso al reino: sin ella simplemente no hay reino.

Y ya que el pecado original es del todo universal, el Santo Doctor se pregunta cómo fue posible que se salvaran los padres del Antiguo Testamento, antes de la venida del Verbo. Aun ellos, se responde, no pudieron salvarse sino en virtud de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo⁵³; como le parece ver significado en la circuncisión de los niños, prenda y figura real del bautismo⁵⁴.

⁵⁰ V. CAPANAGA, "El gozo...", p. 224. Por eso, dice J. RUBIO en *op. cit.*, p. 57, la conversión a Dios comienza en Agustín por una conversión dentro de sí mismo: porque, aun alejado de Dios, conserva su imagen.

⁵¹ A. SAGE, "Péché originel. Naissance d' un dogme", en *Rev. d' Et. August.* 13 (1967), pp. 247s.

⁵² Cf. *De pecc. or.* 23, 26, PL 44, 397. Llama "doctrina carnal y animal" la que no entiende "quid gratiae credentibus crux conferat Christi, et putat hoc illa cruce actum esse tantummodo, ut nobis usque ad mortem pro veritate certantibus imitandum praeberetur exemplum": *In Jo. ev. tr.* XCVIII, 3 CCL, 36, 578. ¿No vino entonces a dar ejemplo al hombre? Sí, pero sólo *positivamente* al hombre ya "sanado". Por eso la carne sin pecado de Cristo debe primero sanar la carne pecadora nuestra (y no encuentra Agustín mejor manera de explicar esta transmisión, que por la generación carnal): cf. *De pecc. or.* 1, 1, PL 44, 385s; 17-18, col. 394.

⁵³ *De pecc. or.* 24, 28, PL 44, 398; 25, 29-26, 31, col. 399s; y cf. *De nat. et grat.* 2, 2, PL 44, 249. Ni siquiera Adán pudo salvarse sin Cristo: *De nat. et grat.* 21, 23, PL 44, 258.

⁵⁴ Cf. *De civ. Dei* 16, 23, CCL 48, 532.

3. La Encarnación Redentora

En general San Agustín considera que el fin de la encarnación, tras el pecado del hombre, es la curación de éste. No de sólo el pecado original, sin embargo, sino de *todos* los pecados; si bien primeramente del original, luego de cuantos el hombre comete por responsabilidad propia. Pero no se detiene ahí. La encarnación del Hijo no tiene solamente un fin negativo: liberar de la muerte; sino sobre todo y principalmente un fin positivo: llenarnos de la vida divina. Así la redención es no sólo curación, sino plenitud de salud:

En la plenitud de los tiempos, cuando él sabía que debía hacerlo, envió a su Hijo unigénito, por el cual creó el universo, para que permaneciendo Dios se hiciese hombre, y fuese como hombre Cristo Jesús el mediador entre Dios y los hombres; creyendo en él, por el agua de la regeneración quedamos libres del reato de todos los pecados, tanto del original adquirido por generación (y para cuya regeneración ha sido instituido principalmente) como de todos aquellos que hemos contraído al obrar mal; de modo que librados de la condenación perpetua, vivamos en fe, esperanza y caridad... teniendo como camino a Cristo, hecho tal por nosotros⁵⁵.

San Agustín no considera la encarnación separada del resto de los misterios de Jesús, sobre todo de la muerte y resurrección. Esta última es la clave para descifrar el misterio salvífico, que sería del todo imposible sin que por una parte la venida del Verbo en la carne, y por otra la muerte en cruz⁵⁶. Se trata pues de una encarnación en el sentido "global" del término.

3.1. Fin de la encarnación

Lo hemos dicho ya: para liberar al hombre de todo pecado. Pero ¿por qué precisamente mediante la encarnación? ¿Cómo corresponde ésta al proyecto salvífico divino? ¿Por qué es tan conveniente?

El intercambio: Agustín es heredero de la doctrina común de los Padres, desde San Ireneo. La encarnación fue querida por la Trinidad, "para que naciósemos de Dios", por eso "el Hijo ha nacido primero de la carne humana". Supone Agustín que tras el pecado no nacíamos ya de Dios, sino de la carne: por eso él se ha hecho carne, para que así naciósemos de él. Pero también se iluminan con esta categoría otros aspectos de la salvación: el inmortal quiere participar de nuestra mortalidad para comunicarnos su vida inmortal⁵⁷. Y también para cambiar nuestra soberbia con su humildad, y nuestra inmundicia con su santidad.

⁵⁵ *In Jo. ev. tr.* CXXIV, 5, CCL 36, 684. Y cf. *De Trin.* IV, 14,14, CCL 50, 186.

⁵⁶ Cf. *De pecc. or.* 24, 28, PL 44, 398s.

⁵⁷ Cf. *In Jo. ev. tr.* II, 15 CCL 36, 19; *De Trin.* IV, 2,4, CCL 50, 164; *De civ. Dei* XXI, 15, CCL 48, 781.

*La curación de la soberbia humana, raíz del pecado, con la "humildad de Dios", y de nuestra desobediencia con su obediencia al Padre, desde la encarnación hasta la muerte*⁵⁸.

El camino y ejemplo para el hombre carnal. El Hijo es la imagen viva de la Trinidad, según la cual hemos sido creados. Pero perdida la imagen (que es nuestra luz) por el pecado, no teníamos ya una guía segura de nuestra vida. Por eso el Verbo sigue siendo camino, según su naturaleza divina, para los ángeles que permanecieron fieles (pues también fueron creados conforme a su imagen); en cambio para nosotros, pecadores, incapaces de mirar nada que no sea carnal, se ha abajado viniendo a nuestra carne para que en nuestra carne misma encontrásemos el camino del regreso a Dios. Por eso la humanidad de Cristo, como camino, es también mediadora entre nosotros y su divinidad, como "vía entre el viandante y la meta", debido a su unión hipostática. Por eso mismo la carne de Cristo es nuestra esperanza para llegar a Dios, porque Jesucristo "es Dios en cuanto meta a la que tendemos, hombre en cuanto camino por el cual llegamos a esa meta"⁵⁹.

Pero debemos insistir en el punto ya insinuado arriba: Agustín no es un sociniano que afirme el ejemplo de Cristo como el de un grande hombre enviado por Dios. Ni es pelagiano de manera que considere el pecado de Adán sólo un "mal ejemplo" que se cura con el "buen ejemplo" de Cristo. Ni un racionalista que se contente con un maestro iluminado de una vida moral recta. La gracia de Cristo no es sólo ejemplo, sino perdón radical, cambio de situación del hombre de pecador a justo, verdadera elevación de la naturaleza caída: la humanidad de Cristo es camino para el hombre en el sentido ante todo óntico; y precisamente porque lo es, se convierte también en camino de vida en el orden moral⁶⁰.

¿Era del todo necesaria la encarnación? No, si por ello se entiende una exigencia natural del hombre que basase un derecho. No la podemos pues deducir por la razón. Pero dado que Dios así lo ha libremente decidido por amor, y ha querido revelarlo, descubrimos en su Palabra que, aun cuando él podría habernos salvado de infinitas maneras, ninguna hubiese sido tan conveniente; puesto que participando él personalmente de nuestra muerte, se habría de convertir por su resurrección en esperanza para cuantos por nuestra culpa estamos condenados a la muerte. Y así, para que no desesperásemos al sentirnos inmersos en esta carne de pecado, él mismo la ha hecho suya. Enceguecidos además por nuestros pecados, e incapaces de ver la luz, la misma luz divina se nos revela en nuestra carne: por eso quienes nos sentíamos lejanos de Dios podemos ver en la

⁵⁸ *De Trin.* XIII, 17, 22, CCL 50A, 418.

⁵⁹ *De civ. Dei* XI, 2, CCL 48, 322. Y cf. *De Trin.* VII, 3, 5, CCL 50, 253.

⁶⁰ Cf. *De gratia Christi* 35, 38, PL 44, 378; 41, 45, col. 380; *De pecc. orig.* 15, 16, PL 44, 393; *De nat. et grat.* 40,47, PL 44, 270.

carne de Cristo cuánto nos ama Dios todavía, y que a pesar de nuestra carne de pecado, él no nos a rechazado⁶¹.

Así la carne de Cristo se convierte para nosotros en la "teofanía de Dios":

Como su trascendencia lo hace inaccesible a los ojos de los mortales, Dios no se manifiesta tal como es en sí mismo, según su esencia invisible; la teofanía se realiza por medio de un signo que posee en sí mismo cierta cualidad que lo hace capaz de evocar lo que significa, sin expresarlo exhaustivamente, pues ninguna creatura iguala al Creador⁶².

Se podría decir en conclusión, con C. van Crombrughe, que lo más típico en la soteriología de San Agustín fue el haber movido el centro de atención de la soteriología patristica, del hecho mismo de la encarnación al evento de la cruz; y por lo mismo el haber acentuado con mayor fuerza que nunca antes de él, el valor soteriológico de la carne de Cristo; de manera que la encarnación, en una comprensión más amplia, no se "concentra" en el momento en que el Verbo tomó carne en el seno de María; sino abraza *todo* el misterio salvífico del Verbo en la carne⁶³.

3.2. ¿Por qué en un cuerpo humano?

Encontrándonos de lleno en el campo del misterio revelado sobre la libre voluntad salvífica, no se pueden dar sino razones de conveniencia. Esta misma "debilidad" lógica del razonamiento, es un reto de la sabiduría divina a la autosuficiencia de la filosofía:

(Agustín) estigmatiza el orgullo filosófico que, escandalizado por una tal condescendencia, rehusa creer en el misterio del Verbo encarnado. Dios providencialmente ha dispuesto de hacer regresar los hombres hacia sí por medio de humildes realidades carnales, después de la perversión del pecado... Los filósofos, sobre todo los platónicos cuyos escritos por otra parte Agustín tanto admira, pueden elevarse más allá de lo creado, descubrir al menos un poco la luz de la verdad inmutable; y sin embargo no están menos condenados a la impotencia en el orden de la salud, mientras no abajen su orgullo delante de la humildad de Dios⁶⁴.

⁶¹ Cf. *De Trin.* XIII, 10, 13, CCL 50A, 399s; *De civ. Dei* VII, 31, CCL 47, 212.

⁶² E. BAILLEUX, "La christologie de saint Augustin dans le 'De Trinitate'", en *Rech. August.* 7 (1971), p. 221. Y cf. *De Trin.* II, 5, 10, CCL 50, 93; II, 9, 15, CCL 50, p. 99s.; III, 10, 21, CCL 50, p. 149s.

⁶³ "Nous concluons que, pour Augustin, toutes les grâces se rapportent à la mort du Christ, comme à leur cause méritoire. Si Dieu pouvait nous les octroyer d' autre façon... en réalité c'est de l' Incarnation et de la mort du Christ qu' il a fait le facteur de notre salut": C. van CROMBRUGGHE, *op. cit.*, p. 497.

⁶⁴ E. BAILLEUX, *Op. cit.*, p. 22. Y cita en confirmación *De Trin.* IV, 15, 20.

*Para mostrar que la carne es buena y amada de Dios, porque Dios la ha creado. Y por lo mismo para enseñarnos que el único elemento malo es el pecado, no la carne. Y también para demostrarnos que ni siquiera la muerte del cuerpo es un mal en sí mismo (lo sería solamente la "muerte segunda"), porque en Cristo la muerte se transforma en camino para la resurrección. Finalmente, para abatir el orgullo humano; pues asumiendo voluntariamente la carne del hombre, le ha enseñado cuánto se ha engañado su orgullo cuando ha pretendido hacerse igual a Dios*⁶⁵.

Para vencer al demonio en la misma carne en la que el maligno había vencido, ya que

Convenía a la justicia y a la bondad del Creador que el diablo fuese vencido por medio de la misma creatura racional que él se complacía de haber vencido, y por medio de una creatura descendiente de la misma estirpe que, viciada en el origen, era en su totalidad, por culpa de uno solo, dominada por el poder del demonio⁶⁶.

*Para ser, en cuanto hombre, único Mediador; pues el Verbo en cuanto Hijo, eterno e infinitamente bienaventurado, no es mediador. Y así se ha hecho hombre para, participando de nuestra naturaleza, hacerla también feliz y destinada a la inmortalidad*⁶⁷.

Pero para cumplir su papel de mediador en la carne, entre la carne pecadora, era necesario que su carne fuese sin pecado; en efecto, su carne no es divina, pero tampoco puede ser pecadora porque entonces necesitaría otro mediador. Si esa carne puede mediar, es por su santidad y unión con el Verbo, pues necesitamos "un Mediador que, cercano a nuestra debilidad por su cuerpo mortal, gracias a la justicia inmortal de su espíritu... nos dé verdaderamente un auxilio divino para purificarnos y liberarnos"⁶⁸. Por ello también esa carne fue concebida virginalmente: no de la carne pecaminosa de Adán que concibe llevada por la lascivia, sino de la fe.

⁶⁵ Cf. *De civ. Dei*, X, 24, CCL 47, 297, y *De Trin.* XIII, 18, 23, CCL 50A, 414.

⁶⁶ *De Trin.* XIII, 17, 22, CCL 50A, 413. Y cf. *ibid* 18, 23, p. 414; 16, 21, p. 410; *De pecc. orig.* 40, 46, PL 44, 408. Durante un tiempo se exageró el drama acaecido entre Jesucristo y el diablo, como si éste hubiese sido el centro de la cristología agustiniana. Cf. sobre esta exageración, el reduccionismo de H. GALLERAND, "La rédemption dans saint Augustin", en *Rev. d'hist. de la litt. relig.* 8 (1922), 38-77, artículo reproducido por J. TURMEL en *Histoire des dogmes*, I. París, 1931, pp. 360-380. Igualmente A. SABATIER, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*. París, Fischbacher, 1898. Contra esos excesos cf. sobre todo J. RIVIERE, *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*. París, J. Gabalda, 1933. Hoy estos excesos no predominan, y se ha colocado tal interpretación en una perspectiva más equilibrada. Cf. J. PLAGNIEUX, *Op. cit.*, p. 823.

⁶⁷ Cf. *De civ. Dei* IX, 15, CCL 47, 263. Algunas veces explica esta misma conveniencia insistiendo en la función mediadora-sacerdotal: Jesucristo es sacerdote *por su carne*: *De Trin.* IV, 14, CCL 50, 186.

⁶⁸ *De civ. Dei* IX, 17, CCL 47, 266; cf. *ibid* X, 24, CCL 48, 298; *De pecc. orig.* 28, 33, PL 44, 402.

Así fue concebido por el Espíritu Santo *en* la carne, pero no *de* la carne. He aquí por qué San Agustín da tanta importancia a la fe de María, para la obra de nuestra liberación⁶⁹.

4. El Misterio Pascual

La cruz es, sin duda, el eje central de la soteriología de Agustín. Se trata de una teología muy compleja y consistente, en la que podemos descubrir muchos aspectos íntimamente entrelazados. Podríamos distinguir metodológicamente entre las "raíces" de la obra redentora de la cruz, y las categorías que Agustín emplea para explicarlas.

4.1. "Raíces" teológicas de la redención por la cruz

Jesucristo murió como *Mediador de la humildad*; porque si el pecado tiene como raíz fundamental *la soberbia humana*, el remedio tendrá que ser *la humildad de la carne de Dios*. Puesto que habíamos perdido la vida por nuestro orgullo, él aceptó morir con la muerte más ignominiosa, porque "así como el demonio soberbio ensoberbeciendo al hombre lo condujo a la muerte, así el Cristo humilde devolvió al hombre, mediante la obediencia, a la vida"⁷⁰. Si el Hijo hubiese venido a nosotros en cuanto Dios, no habría sido reconocido; en cambio como hombre, en una cruz, se ha convertido en camino de humildad para el hombre soberbio:

A causa de la transgresión de la ley, los soberbios quedaron enfermos, y la enfermedad de los soberbios se convirtió en confesión de los humildes. Ahora que los enfermos reconocen su enfermedad, que venga el médico a curarlos⁷¹.

De ahí que la imagen del "Cristo Médico" como expresión de la obra redentora, sea una de las más favorecidas cuando se trata el tema de la soteriología agustiniana. Y es que, mientras los Padres griegos anteriores a él insistían en la divinización "mística" del hombre por la encarnación, Agustín puso el acento en el remedio del pecado mediante la "humildad de Dios" que inspiró al Hijo la condescendencia para venir a la humildad de nuestra carne, la cual se convierte en el signo más claro del amor trinitario por el hombre caído⁷². Según R. Arbesmann incluso dio Agustín un grande paso respecto a otro Padre latino muy cercano a él, San Ambrosio, al conjugar en la cruz la teología de la humildad de Dios con la imagen del Cristo médico; ambas imágenes unidas en el orden soteriológico, y no de mera contemplación o de vida espi-

⁶⁹ Cf. *De Trin.* XIII, 18, 23, CCL 50A, 413; *De pecc. orig.* 41, 47, PL 44, 409s.

⁷⁰ *De Trin.* IV, 10, 13, CCL 50, 178; cf. *De nat. et grat.* 24, 27, PL 44, 260.

⁷¹ *In Jo. ev. tr.* III, 2, 3, CCL 36, 20s; cf. *ibid* II, 4, p. 13s.

⁷² Cf. G. PHILIP, *Op. cit.*, p. 806.

ritual⁷³; o como lo explica J. Plagnieux, la desconcertante novedad agustiniana resulta de que pone el rescate de nuestra salud en la humildad de Dios en conjunción con la sangre del justo⁷⁴. Y en la valiente expresión del Santo Doctor: "El hombre soberbio habría perecido para siempre, si no hubiese venido a su encuentro el Dios humilde", J. L. Azcona encuentra no la manifestación de una "virtud" de Dios ejercitada en un acto (por más que fuese la cruz) sino

Es un modo continuo de existir que responde a una raíz ontológica. Este concepto esencial a la humildad, lo aplica Agustín al mismo Dios, al Verbo de Dios. *Dios es humilde*⁷⁵.

También puede afirmarse que Cristo nos salvó *por su libre obediencia al Padre*, ya que si la raíz del pecado es la soberbia, el pecado en sí mismo es desobediencia que lleva a la muerte como castigo. Y así, no debiendo morir Jesucristo por ser sin pecado, la libre aceptación de la muerte por obediencia al Padre y no como castigo, rehace la obra de nuestra desobediencia. Ningún hombre hubiese podido redimirse ni siquiera dando la propia vida, porque la muerte en él no es libertad, sino condena. Sólo el Hijo puede, por consiguiente, aceptar la muerte (en su carne) por pura generosidad⁷⁶. Me parece que en este punto Agustín influye profundamente en la posterior soteriología de San Anselmo.

También nos libró *por su victoria sobre la muerte física* ya que, no debiendo morir como acabamos de afirmar, por su propia voluntad se entregó a la muerte; y así también por propia voluntad venció la muerte. En efecto, mientras el hombre pecador muere cuando el alma abandona su cuerpo, y lo abandona no cuando quiere sino cuando el Señor dispone, en el caso del alma de Cristo dejó el cuerpo "porque quiso, cuando quiso, y como quiso"⁷⁷. Pero no lo hizo por su propio bien, sino que "sufrió por nosotros la muerte que no le era debida, para que no nos dañase más la muerte que nos es debida"⁷⁸.

De ahí que difícilmente se puede encontrar en San Agustín alguna justificación a la interpretación luterana de una muerte expiatoria del Hijo que satisface la ira del Padre. He aquí un texto del Santo Doctor que parece excluir toda interpretación de ese tipo: comentando Ro 5,9-10, dice que el Padre ha enviado a su Hijo por pura misericordia:

⁷³ Cf. R. ARBESMANN, "Christ le 'Medicus humilis' in St. Augustine", en *Augustinus Magister*, II, p. 626.

⁷⁴ Cf. J. PLAGNIEUX, *Op. cit.*, p. 821.

⁷⁵ J. L. AZCONA, *Op. cit.*, p. 28. El mismo autor desarrolla más adelante, p. 47, el tema de la "forma servi" como principio radical de los "actos humildes" del Cristo en su carne.

⁷⁶ Cf. *In Jo. ev. tr.* XLI, 7, CCL 36, 361; *De nat. et grat.* 24, 26, PL 44, 260.

⁷⁷ *De Trin.* IV, 13, 16, CCL 50, 181s; cf. *In Jo. ev. tr.* III, 12-13, CCL 36, 26.

⁷⁸ *De Trin.* IV, 13, 17, CCL 50, 182; cf. *In Jo. ev. tr.* XLI, 7, CCL 36, 361; *Ibid* XXXI, 6, p. 296s.

¿Hemos de pensar que, airado el Padre contra nosotros, vio morir a su Hijo por nosotros, y así aplacó su ira? ¿Quiere esto decir que el Hijo se había reconciliado con nosotros hasta el punto de dignarse morir por nosotros, mientras el Padre continuaba airado hasta el punto de no querer reconciliarse con nosotros sino en el caso que por nosotros muriese su Hijo? ¿Pero entonces qué significa lo que dice en otro pasaje el Doctor de los gentiles: Ro 8,31-32? Si el Padre no estuviese ya aplacado, ¿no perdonando el propio Hijo, lo habría entregado por nosotros?... Más bien veo ahí que el Padre nos amó primero, y no sólo antes de que el Hijo muriese por nosotros, sino incluso antes de crear el mundo.

Y concluye el comentario enseñando que el Hijo se entregó por nosotros libremente; pero siendo una obra *ad extra*, toda ella es trinitaria ⁷⁹.

Pero Agustín no puede detenerse en sólo la muerte de Jesús, por más que ésta fuese voluntaria. Si la venció fue por su resurrección, que es así la clave para interpretar la cruz. Por ello nos dice que de Adán recibió el cuerpo que los judíos destruyeron, de su divinidad el poder de hacerlo resucitar; por ello "nos salvó con su justicia, muriendo; con su poder, resucitando" ⁸⁰.

4.2. Categorías interpretativas

Están muy ligadas con las "raíces" de que hemos apenas hablado, y sólo por razón de método expositivo podemos separarlas.

Cristo murió como Mediador entre Dios y los hombres para reestablecer la unidad. Poniéndose él entre el Padre y nosotros pecadores, eliminó el obstáculo que nos separaba, el muro del pecado. Pero si pudo reconstruir la unidad perdida entre Dios y el hombre, es por su unidad Dios-hombre, y porque la carne suya no es *de* pecado, aunque haya él *venido a* una carne pecadora ⁸¹. Este oficio de Mediador, preparado a través de todo el Antiguo Testamento (ya que todos los sacrificios antiguos eran sólo figura del que había de venir ⁸²), se expresa del modo más excelente en la *mediación sacerdotal* ⁸³. Por eso tiene tanta importancia en este contexto la teología agustiniana del *sacrificio*:

"Y lo hizo pecado" (2 Co 5,20-21), significa para Agustín "lo hizo sacrificio por el pecado": las víctimas del Antiguo Testamento eran llamadas "pecado", o sea tomaban el puesto del pecado y eran ofrecidas por él; pues bien, son figuras de Cristo ⁸⁴. Por la unión entre la carne y el

⁷⁹ *De Trin.* XIII, 11, 15, CCL 50A, 401s.

⁸⁰ *De Trin.* XIII, 14, 18, CCL 50A, 406s, y cf. *In Jo. ev. tr.* X, 11, CCL 36, 107.

⁸¹ Cf. *In Jo. ev. tr.* XLI, 5, CCL 36, 360; *De Trin.* IV, 7, 11, CCL 50, 175; *ibid* IV, 14, 19, p. 186.

⁸² Cf. *De civ. Dei* X, 5, CCL 47, 276ss.

⁸³ Cf. *De civ. Dei* VII, 32, CCL 47, 218.

⁸⁴ Cf. *In Jo. ev. tr.* XLI, 6, CCL, 361.

Verbo, el sacrificio de Cristo es por una parte humano, y por otra trinitario; pues si bien se ofrece como sacerdote y víctima en la forma de siervo, en cambio en la forma de Dios recibe ese sacrificio de su cuerpo, junto con el Padre y el Espíritu Santo⁸⁵.

¿Que es para San Agustín el sacrificio? Tres capítulos de *La Ciudad de Dios* están dedicados al tema: "El sacrificio visible es el sacramento del sacrificio invisible; o sea, un signo sagrado". El verdadero sacrificio es la oblación de sí mismo a Dios, significada externamente. He aquí por qué, por ejemplo, el Señor no aceptó el sacrificio de Caín: era un ofrecimiento de cosas externas, no de sí mismo, porque odiaba a su hermano. Por ello el Antiguo Testamento insiste en que el verdadero sacrificio es el del corazón, y la misericordia para con el prójimo cuando en él se reconoce la presencia de Dios, porque entonces en realidad es a Dios a quien ofrecemos el corazón⁸⁶.

Por tanto *el sacrificio de Cristo* es propiamente el libre ofrecimiento de sí al Padre, hasta la muerte. En una ocasión Agustín lo compara con el sacrificio de Isaac: éste fue un verdadero sacrificio, figura del de Cristo, y sin embargo Isaac no fue verdaderamente inmolado sino solamente ofrecido por Abraham, en espíritu de fe, al Dios que da la vida. Según Agustín, la fe de Abraham se manifestó en el hecho de que creyó en la palabra del Señor, quien le había prometido darle una innumerable descendencia por medio de Isaac, y sin embargo estaba dispuesto a inmolarse al hijo; lo que indicaría que el patriarca estaba seguro de que la vida de su hijo estaba en manos del Señor: éste es el signo de la resurrección de Cristo quien se ofreció a la muerte, sabiendo de su victoria sobre ella⁸⁷. La resurrección es, pues, inseparable de la cruz como sacrificio de Cristo. Por ella el Sumo Sacerdote penetró hasta el trono de Dios, y perpetuó su sacrificio al ofrecerse continuamente por nosotros al Padre, en su calidad de Cabeza de su Cuerpo, que es la Iglesia. La figura del Antiguo Testamento que preparó esta teología, fue la del sumo sacerdote que penetraba una vez al año en el *sancta sanctorum* para ofrecer el sacrificio expiatorio.

De este sacrificio participa toda la Iglesia, que ha aprendido de Cristo a ofrecerse a sí misma en él y con él en el día del Señor. Y en la ciudad de Dios, quienes vivimos justificados debemos ofrecer, con el sacrificio de Cristo, el sacrificio de la justicia. Y finalmente todos los justos continuarán ofreciendo para siempre el sacrificio de sí en la Jerusalén celeste, como víctimas puras y limpias, sin ningún defecto, junto con el Cordero⁸⁸.

⁸⁵ Cf. *De civ. Dei* X, 20, CCL 47, 294.

⁸⁶ Cf. *De civ. Dei* X, 5-7 *passim*, CCL 47, 276-280. Por lo que toca al sacrificio interior, cf. específicamente X, 6. Entre lo mejor que se ha escrito sobre el tema, cf. J. LECUYER, "Le sacrifice selon saint Augustin", en *Augustinus Magister* II, pp. 905-914. Y cf. *De civ. Dei* X, 19, p. 293s; XV, 7, 1, p. 460.

⁸⁷ *De civ. Dei*, XVI, 32, 1, CCL 48, 537s; cf. *De Trin.* IV, 7, 11, PL 50, 175s.

⁸⁸ Cf. *De civ. Dei* X, 20, CCL 47, 294; XIX, 23, 5, p. 694; XX, 26, 1, p. 749.

4.3. *El cuerpo resucitado de Cristo*

Es el *sacramento único* de la "doble resurrección" del hombre, correspondiente a la "doble muerte". Si la muerte del alma consiste en su separación de Dios, su resurrección será entonces la reconciliación por la gracia. Y si la muerte del cuerpo es el castigo del pecado, entonces la plenitud de la gracia victoriosa sobre el pecado se manifestará plenamente en nuestra resurrección. Tras ésta seremos definitivamente imágenes perfectas del cuerpo resucitado de Jesucristo, y se cumplirá totalmente el fin de la creación. Dicho fin supera el que tuvo Adán anteriormente al pecado; según tal proyecto divino nuestro cuerpo debería espiritualizarse según la imagen del Verbo, una vez llegado el término de la vida en este mundo. En la nueva economía de gracia, sin perder en nosotros la imagen del Verbo llevaremos en nuestro cuerpo la del cuerpo resucitado de Jesucristo. Así el plan salvífico redentor es aún más excelente, por obra del poder y del amor divino, de cuanto no lo fuese la primer economía⁸⁹.

El Salvador, para rescatarnos de nuestra doble muerte, opuso la suya, simple y única, y para probar nuestra resurrección doble propuso su única resurrección; siendo Cristo impecable y revestido de carne mortal, muere y resucita solamente en la carne, armonizándola con nuestra doble muerte; la muerte del Señor en la carne es ejemplo de la muerte de nuestro hombre exterior, así como la Resurrección del Señor es figura de la resurrección del *homo exterior*; el hombre interior es crucificado por el dolor de la penitencia, pero la muerte de la impiedad, que es la muerte del alma, significa la resurrección del alma; así, el *homo interior* se renueva constantemente. Por tanto, la muerte única de Cristo sirvió de remedio a nuestra doble muerte. De esa manera, la muerte de Cristo, en cuanto causa eficiente de esta doble resurrección, produjo la *salud* nuestra⁹⁰.

5. Nuestra Participación en el Misterio de Cristo

Se realiza de múltiples maneras, pero siempre sobre el fundamento de la fe, cuyo sacramento inicial es el bautismo. Pero este sacramento de iniciación es solamente el signo del verdadero y único sacramento que es la humanidad de Jesucristo, del que es necesario absolutamente participar si queremos ser salvos. De hecho en el Antiguo Testamento no había un bautismo, y sin embargo los Padres anteriores a la venida del Verbo se salvaron por la fe en Cristo, que tenían aún en promesa. En cambio tras su venida nos salvamos por la fe en él, ya hecho carne⁹¹.

⁸⁹ Cf. *De Trin.* IV, 3, 5s, CCL 50, 165-167; XIV, 18, 24, CCL 50A, 455s.

⁹⁰ A. CATURELLI, *Op. cit.*, p. 31.

⁹¹ Cf. *De civ. Dei* X, 25, CCL 47, 298-300; *In Jo. ev. tr.* XIV, 13, CCL 36, 50; CIX, 2-3, pp. 619s.

5.1. Nuestra victoria sobre la muerte espiritual

El pecado puede expresarse bajo diversas categorías, ninguna de las cuales agota su misterio. Así, Agustín habla de él como de muerte del alma, cuya resurrección se realiza por la justificación mediante la fe en Jesucristo. Pero también utiliza la metáfora paulina de la esclavitud, de la que no podemos escapar con nuestras solas fuerzas. En este caso el Santo Doctor habla de un Jesucristo que nos libera mediante el misterio pascual. O si compara el pecado con la muerte (comparación igualmente paulina) entonces nos dirá que lo muerto en el alma ha sido la imagen del Verbo: mediante la resurrección de Jesús, la gracia que se nos da reconstruye dicha imagen pero en forma todavía más perfecta que aquella según la cual había sido creado el primer hombre⁷². O bien comentando Ro 4,25, combinará dicha metáfora con la justicia, para decirnos que por la fe en aquél que nos justifica "somos reconducidos de la impiedad a la justicia como de la vida a la muerte"⁷³, de modo que ya desde ahora podamos participar realmente en el alma, de la resurrección de Jesucristo.

5.2. Nuestra victoria sobre la muerte física

La muerte será el último enemigo vencido, pero sólo será plenamente real cuando resucitará nuestro cuerpo en el último día. Agustín considera la muerte física un castigo del pecado; pero el resultado final será muy superior al que se hubiese realizado según el plan original, cuanto el cuerpo resucitado de Cristo supera el posible cuerpo espiritualizado del primer hombre⁷⁴:

Muchas de las fórmulas agustinianas, relativas a la deificación, tienen un alcance escatológico, pues se trata de un proceso temporal que se acaba en la eternidad. Por eso la deificación equivale a inmortalidad, que ya en las concepciones paganas se considera como atributo de los dioses... A la integridad de este "totus homo deificatus" corresponde la glorificación del cuerpo, la "ineffabilis corporis spiritualis gratia", que echará de sí rayos de la gloria de Dios, pues también los cuerpos llevarán como dibujada en sí la gloria de su Artífice⁷⁵.

⁷² Según G. PHILIPS el hombre ha sido creado originalmente según la imagen de la sabiduría divina, que es el Hijo. También hemos sido restaurados conforme a dicha sabiduría: "L'image en nous a perdu forme et couleur, mais la rédemption l'a restaurée et renouvelée. Et notre corps, au jour de la résurrection, sera semblable au corps du Christ ressuscité": *op. cit.*, p. 811. Y cita en apoyo: *De Trin* VII, 3, 5; XIV, 16, 22, y XIV 18, 24.

⁷³ *De civ. Dei* XX, 6, 1, CCL 48, 707; cf. *De Gen. ad litt.* VI, 24, 35, PL 34, 353; *In Jo. ev. tr.* XLI, 4-5, CCL 36, 359s.

⁷⁴ Cf. *De Gen. ad litt.* VI, 22, 33-23, 34, PL 34, 353.

⁷⁵ V. CAPANAGA, "La deificación...", p. 750.

5.3. *El seguimiento de Cristo*

En consecuencia el seguimiento de Cristo no puede ser para Agustín simplemente el imitar un ejemplo porque lo que él ha hecho es bueno y conforme a razón. Ni siquiera porque es en sí justo. Jesucristo no es sólo un filósofo moral por grande que sea, ni un héroe extraordinario que muere por una causa justa, ni un superestrella. Sino que por su resurrección viene a habitar mediante el Espíritu en el hombre para transformarlo desde dentro, para hacerlo un hombre nuevo. El cristiano *vive* como Cristo, porque es como Cristo. Como dice A. Sage, "él es en nosotros ante todo sacramento, y porque es sacramento, es ejemplo". La encarnación (en el sentido completo agustiniano) es camino, porque primero es medicina. Tiende y se dirige hacia la vida, porque primero nos ha liberado de la muerte. Ambos términos, el negativo y positivo (el *a quo* y el *ad quem*) son aspectos necesariamente complementarios de la salud:

Insertados en el cuerpo de Cristo, transformados en cristos por el Cristo, hemos de vivir en Cristo según el ejemplo de Cristo; como desgraciadamente por contraste siendo adanes por el nacimiento de Adán, vivimos en Adán según el paradigma de la prevaricación de Adán⁹⁶.

6. "Christus Totus"

Toda la doctrina agustiniana está íntimamente ligada, y gira enteramente en torno a Jesucristo y su obra salvífica. Aquí y allá durante el desarrollo de este artículo han despuntado variados filones que luego se ramifican en diversos aspectos de la teología, como por ejemplo en la sacramentaria: para Agustín los llamados sacramentos son en realidad "sacramentos del sacramento" único, que es el cuerpo de Cristo.

Para terminar quisiera apenas apuntar una de las ricas vetas que corren por distintas partes de sus obras: la eclesiología. No puede estar separada de la obra salvífica de Jesucristo. Se coloca en el centro mismo de ella, como un aspecto de la manera concreta e histórica como el cristiano vive la redención. De la doctrina del Cristo cabeza de su cuerpo por una parte Agustín extrae el rico material que le ayuda a explicar por qué la gracia de Cristo es nuestra, y por otra a fundamentar la comunicación de esa gracia no solamente al hombre individual, sino a aquél que vive formando un cuerpo. Sólo así se clarifica también nuestra parti-

⁹⁶ A. SAGE, "Péché originel. Naissance d' un dogme", p. 241. Según W. Geerlings fue precisamente la controversia antipelagiana lo que obligó a Agustín a profundizar en la relación *sacramentum-exemplum*. Ya que le pareció del todo insuficiente la explicación que Juliano da a Rom 5, 12; según el hereje pelagiano, el pecado de Adán habría contaminado la humanidad como *mal ejemplo*; por tanto Cristo nos salvaría con el *buen ejemplo*. Tanto el pecado como la redención quedan entonces en el exterior del hombre. Cf. W. GEERLINGS, *op. cit.*, pp. 216ss.

cipación sacramental en la gracia de Cristo, mediante esos signos que se viven en la Iglesia.

Y por otra parte insiste también Agustín en que Jesucristo sólo puede ser cabeza de su Iglesia (y por ende comunicador de la gracia sacramental a su cuerpo) por motivo de su humanidad. Así, por ejemplo, en su bellísima homilía LXVI sobre el evangelio de San Juan, ataca a quienes tratan de defender a Pedro diciendo que no negó a Cristo, delante de la sierva del sumo sacerdote, sino sólo al hombre Jesús; porque "a quien confiesa que Cristo es Dios, pero lo reniega como hombre, no le sirve la muerte de Cristo, porque él ha muerto como hombre". Y así tampoco le servirá la resurrección de Cristo, que ha resucitado como hombre. Pero tampoco podrá ser miembro de la Iglesia, porque

¿Según qué título puede Cristo ser cabeza de la Iglesia, sino porque es hombre, porque se ha hecho carne, porque el Hijo unigénito de Dios Padre y Dios él mismo, se ha hecho hombre? ¿Cómo puede pertenecer al cuerpo de Cristo quien reniega de Cristo en cuanto hombre? ¿Y cómo puede ser miembro del cuerpo quien reniega de la cabeza?⁹⁷

Toda la santidad de Jesucristo proviene precisamente de ser *el Cristo*, el "ungido" por el Espíritu, el "vaso" que contiene el Espíritu. Por eso nosotros tampoco podemos participar de su gracia sino siendo "cristos", ungidos por el Espíritu en Cristo. Así es la humanidad de Cristo la que, como cabeza de la Iglesia, al mismo tiempo es el sacramento único del Espíritu. A tal punto, dice C. van Crombrughe, es importante para Agustín esta realidad, que no duda en sostener: "Cristo se ha encarnado para llegar a ser cabeza de su Iglesia"⁹⁸.

⁹⁷ In Jo. ev. tr. LXVI, 2, CCL 86, 494.

⁹⁸ C. van CROMBRUGGHE, *Op. cit.*, p. 482.

La Doctrina Social de la Iglesia como Praxis de Liberación ante el Secularismo y el Materialismo

Ricardo Antoncich S.J.

El materialismo, tanto a nivel filosófico, como a nivel de los comportamientos prácticos y de las actitudes de vida, constituye una seria amenaza para la vida cristiana, que descansa, toda ella, en valores espirituales. En forma semejante, la pasión secular del hombre contemporáneo, que acompaña su lucha por la libertad, puede caer en el riesgo de no reconocer el valor de lo religioso en la configuración de la vida colectiva del hombre. La Instrucción de la Congregación para la doctrina de la fe: *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, del 22 de marzo de 1986, nos advierte sobre la ambigüedad de esta búsqueda secularizante de la libertad:

“Finalmente, y sobre todo, el movimiento moderno de liberación debería aportar al hombre la libertad interior, bajo forma de libertad de pensamiento y de libertad de decisión. Intentaba liberar al hombre de la superstición y de los miedos ancestrales, entendidos como obstáculos para su desarrollo. Se proponía darle el valor y la audacia de servirse de su razón, sin que el temor lo frenara ante las fronteras de lo desconocido. Así, especialmente en las ciencias históricas y en las humanas, se ha desarrollado un nuevo conocimiento del hombre, orientado a ayudarlo a comprenderse mejor en lo que atañe a su desarrollo personal o a las condiciones fundamentales de la formación de la comunidad” (LC, como citaremos en adelante la instrucción mencionada, es decir, *Libertatis Conscientia* n. 9).

“En relación con el movimiento moderno de liberación interior del hombre, hay que constatar que el esfuerzo con miras a liberar el pensamiento y la voluntad de sus límites ha llegado hasta considerar que la moralidad como tal constituía un límite irracional que el hombre, decidido a ser dueño de sí mismo, tenía que superar. Es más, para muchos Dios mismo sería la alienación específica del hombre. Entre la afirmación de Dios y la libertad humana habría una incompatibilidad radical. El hombre, rechazando la fe en Dios, llegaría a ser verdaderamente libre” (LC 18).

Entre *secularismo* y *materialismo* hay una particular afinidad, aunque formalmente hay que distinguir ambos conceptos. El rechazo de toda interpelación que venga del mundo de lo religioso lleva al hombre dominado

por el secularismo al riesgo de crear una historia sin valores espirituales, donde es muy fácil caer en el materialismo.

En América Latina, nuestro proceso liberador se distingue fuertemente del proceso descrito en *Libertatis Conscientia* —que describe más un proceso europeo que latinoamericano—. La búsqueda de libertad, entre nosotros, se hace desde la raíz de una fe y religiosidad popular, la cual se vincula, por necesidad a los problemas de lucha por la sobrevivencia, de modo que para algunos puede parecer una preocupación demasiado “materialista”. Pero en cuanto el proyecto liberador hunde sus raíces en la fe de nuestro pueblo, debe ser iluminado por la Doctrina Social de la Iglesia, siempre que ésta sea entendida como praxis de liberación.

Consideramos que la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) debe ser confrontada, pues, con el secularismo y el materialismo, desde la perspectiva del proyecto liberador de la Iglesia latinoamericana. Por un lado, la DSI es la expresión de la presencia religiosa en las tareas de la secularidad. Por otro lado, ella es una reafirmación de los valores espirituales frente a las tentaciones materialistas. En efecto, la Doctrina Social de la Iglesia, al mismo tiempo que impulsa al compromiso social y político de los creyentes, les exige ser portadores de unos valores religiosos que constituyen “fuerzas y luces” capaces de hacer más humana la convivencia de nuestro mundo (cfr. GS 40).

En este estudio del tema, queremos analizar, en primer lugar, las manifestaciones del secularismo; luego, presentar las propias del materialismo; y después, confrontando la relación entre ambos fenómenos, contraponerlos a su vez con la Doctrina Social de la Iglesia.

I. El Secularismo

El reclamo por la autonomía de lo secular y temporal fue surgiendo en un mundo que estuvo marcado durante siglos por una cosmovisión cristiana de la existencia. Ese reclamo se dio, pues, como un conflicto doloroso, en ciertas ocasiones, entre la ciencia y la fe.

El 9 de mayo de 1983, el Papa Juan Pablo II reconoció ante unos 200 científicos —33 de ellos laureados con el premio Nobel— que la Iglesia había juzgado indebidamente en el caso de Galileo. Se trata, dice el Papa, de una era “donde existió una grave incomprensión entre la ciencia y la fe”.

Hoy es posible comprender adecuadamente el error de condenar hipótesis científicas por considerarlas herética negación de las verdades reveladas en la Sagrada Escritura. El Papa rectifica este error: “La asistencia del Espíritu Santo, de ninguna manera garantiza explicaciones que hubiéramos deseado sostener acerca de la constitución física de la realidad”¹.

¹ cfr. *L'Osservatore Romano*, 15 (1983) 426.

Si pasamos del campo científico al político, no podemos olvidar las sacralizaciones del poder absoluto de los reyes, que robustecieron tantas monarquías europeas y llevaron a la Iglesia a actuar con reticencia y condenas a las nascentes ideas democráticas. La aceptación, e incluso la defensa de la democracia, por parte de la Iglesia —algo que hoy parece tan evidente— tuvo que pasar por un largo y penoso proceso.

No es de extrañar pues, el aspecto agresivo que tuvieron, tanto el pensamiento de la ilustración y de la revolución francesa, como el más reciente proceso de la revolución socialista. El legítimo reclamo de un "espacio" de autonomía para las actividades seculares llegó a aparecer como una antinomia entre la ciencia y la fe, entre las libertades democráticas y el tradicionalismo religioso. O, como lo formula LC, como una liberación de los límites de la moral o hasta de Dios mismo. (cfr. LC 18).

No identificamos, sin embargo, en modo alguno, el *secularismo* con la *secularización*. La autonomía de los valores seculares, cuando no es considerada en forma absoluta sino relativa, es plenamente legítima y puede conducir a construir una historia donde lo religioso y los valores del Espíritu tengan su lugar propio².

El asumir las tareas que corresponden a la responsabilidad humana no está reñido, por tanto, con el reconocimiento de la dimensión espiritual de la vida. La forma popular de expresar esta verdad es el antiguo dicho español: "A Dios rogando, y con el mazo dando".

Si es aceptable la secularización, no es admisible, en cambio, el secularismo. Este último implica la máxima expresión del rechazo de toda ingerencia religiosa en las actividades seculares del hombre. Según esta posición, la Iglesia no tiene ningún aporte en lo que se refiere a la construcción de la historia presente. Su voz sólo puede ser escuchada por los "individuos" y para la "salvación de las almas".

La rígida posición secularista merece tres observaciones: a) está esencialmente reñida con la vocación profética de la Iglesia; b) en cuanto que es un fenómeno cultural, muchos de sus presupuestos pueden haber sido inconscientemente aceptados, incluso por creyentes, juzgando el hecho religioso con categorías propias del secularismo; c) desde este secularismo, no tendría sentido la Doctrina Social de la Iglesia. Analicemos con más detalle estas tres observaciones:

a) Afirmamos que una rígida posición secularista está reñida con la vocación profética de la Iglesia, porque esta vocación, a semejanza de los profetas del Antiguo y Nuevo Testamento, lleva a la Iglesia a interpelar la conciencia del pueblo de Dios para que sea fiel a la Alianza en todos los aspectos de la vida humana.

² cfr. GS 34-35.

Los profetas, hombres de Dios, denunciaron en su nombre y con su poder y autoridad, la violación de la Alianza, que exigía, entre otros aspectos, la observancia de la justicia y de la caridad con los hermanos. Así, por ejemplo, el profeta Isaías advierte: "sus solemnidades y fiestas las detesto; se me han vuelto una carga que ya no soporto más. Cuando extienden las manos, cierro los ojos; aunque multipliquen sus plegarias no los escucharé. Sus manos están llenas de sangre. Lávense, purifíquense, aparten de mi vista sus malas acciones. Cesen de obrar mal; aprendan a obrar bien; busquen el derecho, enderecen al oprimido, defiendan al huérfano, protejan a la viuda" (Is 1,14-17). Lo que el profeta censura no es una irregularidad litúrgica, sino la injusticia, que preocupa a Dios como algo relacionado al culto, porque hay que adorar al Dios verdadero, liberador de la esclavitud de Egipto, al Dios de la justicia.

Es muy importante subrayar que el concepto bíblico de religión involucra la totalidad de la existencia humana. En este punto se da la divergencia con el moderno concepto de religión que parece reducirse estrictamente a sólo las relaciones culturales con Dios. Por el contrario, toda la vida, en la Sagrada Escritura, debe ser vivida en la presencia del Señor. Así, por ejemplo, Levítico 25, sienta como base del año jubilar el derecho de la propiedad que Dios tiene sobre toda la tierra; por tanto sólo se vende el número de cosechas, nunca la propiedad en cuanto tal. El trabajo, en Gn 1 y 2, es un precepto de Dios para dominar toda la creación, porque en ese dominio se revela —como lo ha subrayado muy oportunamente el Papa Juan Pablo II en *Laborem Exercens*— nuestra semejanza con el Creador. Por esta íntima relación entre lo social y lo espiritual, entre la justicia y el culto, se puede decir en la Escritura que la verdadera religión se revela en el servicio a los huérfanos, viudas, extranjeros.

En la mentalidad bíblica hay ofensa de Dios no sólo cuando no se observan los preceptos específicamente "religiosos", como la prescripción del descanso sabático, sino también cuando se peca en el campo de la justicia social y se explota el trabajo de los pobres. Por eso la ausencia de justicia vacía el sentido que debe tener todo acto de culto (cfr. Ps 50, Is 1,10-20; Eclo 34-35). La práctica de la justicia está íntimamente ligada al conocimiento y al culto del Dios verdadero (Jr 22,16; Is 45,21-24).

b) El secularismo, en cuanto es un elemento de la cultura contemporánea puede estar interiorizado por personas creyentes. Notemos que en la visión secularista de la vida humana puede subsistir el hecho religioso, pero dentro de los límites que la cultura secularista le señala. Es pues el hombre, y no Dios, quien dictamina qué se debe ofrecer al Creador y hasta dónde tiene Dios derechos e interpelaciones sobre la vida humana.

Esta coexistencia de secularismo y fe nos lleva a la paradoja de una esencial discrepancia en el diálogo de creyentes entre sí. El hecho de creer no es todavía una base común si las perspectivas para entender la fe son tan diferentes como pueden ser la perspectiva bíblica o la secularista.

Quien piense con categorías bíblicas sobre la religión aceptará sin dificultad los gestos proféticos de la Iglesia, porque los considerará el fruto natural de la fe y la proyección evidente ante toda la vida, pues toda ella ha de ser vivida en la presencia del Señor y ante su mirada nada escapa de lo que el hombre hace o piensa (cfr. Ps 139). En cambio, el que está guiado por un concepto secularista de religión opinará que los gestos proféticos de la Iglesia son hechos que "salen" de la esfera religiosa (el culto), para "invadir" un terreno que no le corresponde (vg. los derechos humanos, el salario justo, la libertad sindical).

Para superar, pues, la dificultad del diálogo hay que establecer en primer lugar, si la fuente del concepto mismo de religión, debe ser para el creyente la Palabra inspirada de Dios o la cultura secularista del hombre de nuestro tiempo.

c) Desde el punto de vista de la mentalidad secularista, la doctrina social de la Iglesia no tiene ninguna legitimidad, como tampoco la tiene un proyecto liberador de un pueblo creyente que lucha por su libertad a partir de su fe. Se considera que la Iglesia estaría dejando las fronteras propias que definen el campo religioso al hablar de temas seculares (por ejemplo, la encíclica *Laborem Exercens* al aludir al trabajo como elemento de la economía o de los sindicatos, como fuerza política), o que los pobres viven un cristianismo infiltrado por marxismo cuando buscan su liberación. Insistimos en que el concepto secularista de religión puede estar interiorizado por personas creyentes, pero éstas lamentarán que la Iglesia deje el campo de su magisterio (temas estrictamente 'religiosos y espirituales') para hablar de temas 'profanos' ajenos a la misión apostólica de la Iglesia. Estas personas no serán ciertamente las que se destaquen por llevar a la práctica la doctrina social de la Iglesia, y se inclinarán más bien a ver en todo proyecto liberador de los pobres los síntomas de la lucha de clases y de contaminaciones ideológicas.

El rechazo de la proyección social de la fe se hace aparentemente en nombre de un "espiritualismo" entendido como defensa de los valores propios de la religión. Tal "espiritualismo" se nutre, en realidad —y por extraña paradoja, podríamos decir— de un concepto secularista de religión; por ello, lo que parecería ser la máxima defensa contra el "materialismo" de hecho lo está fomentando, por la afinidad que existe entre el secularismo y el materialismo, afinidad que constituye el centro de la tesis que deseamos demostrar.

Dejemos claro, sin embargo, que el reclamo de la autonomía de lo temporal es perfectamente legítimo si es entendido dentro de sus límites, es decir, como autonomía relativa y no absoluta. La diferencia consiste en lo siguiente: el reclamo de la *autonomía absoluta* no deja ningún espacio para la interpelación, desde la dimensión religiosa a la vida secular. Se trata de dos niveles de vida estrictamente separados. Esta mentalidad se refleja en las prácticas de muchos cristianos: la dicotomía entre fe y vida,

entre asistencia a misa dominical y ejercicio de sus actividades profesionales con absoluta prescindencia de imperativos éticos o religiosos. La fe no incide en la vida, ni la vida en la fe, se viven simultáneamente dos mundos separados como compartimentos.

En cambio en la otra posición de *autonomía relativa* se asumen con seriedad las tareas temporales porque Dios nos las ha confiado y se las realiza en recta ordenación hacia la finalidad trascendente de la vida humana, respetando, por tanto, el carácter escatológico del Reino de Dios. Estamos, en este caso, en el campo de la legítima secularización.

Esta posición se refleja también en el proyecto liberador del pueblo, que como creyente aspira a una finalidad trascendente, pero que asume también, con seriedad, el aporte de ciencias e ideologías en los compromisos políticos necesarios para transformar las injustas situaciones de opresión.

II. El Materialismo

La descripción del materialismo hecha por el Papa en su Encíclica social *Laborem Exercens*, está vinculada al error del economismo, caracterizado por la prioridad del capital sobre el trabajo, es decir, por anteponer el conjunto de instrumentos a la actividad del hombre.

“Se puede y también se debe llamar este error fundamental del pensamiento un *error del materialismo*, en cuanto que el economismo incluye, directa o indirectamente, la convicción de la primacía y de la superioridad de lo que es material, mientras, por otra parte, el economismo sitúa lo que es espiritual y personal (la acción del hombre, los valores morales y similares) directa o indirectamente en una posición subordinada a la realidad material. Esto no es todavía el *materialismo teórico* en el pleno sentido de la palabra; pero es ya ciertamente *materialismo práctico*, el cual no tanto por las premisas derivadas de la teoría materialista, cuanto por un determinado modo de valorar, es decir, de una cierta jerarquía de los bienes, basada sobre la inmediata atracción de lo que es material, es considerado capaz de apagar las necesidades del hombre” (LE 13,c).

Este importante texto de Juan Pablo II distingue varios tipos de materialismo. Podríamos decir que el materialismo, como teoría filosófica propia de la modernidad, establece que toda la realidad se reduce a la materia desarrollada por evolución con dinamismos que le son propios, hasta alcanzar grados muy diversos de perfección. Desde esta concepción del ser, del universo, y del hombre mismo, se excluye a Dios como fuente y origen del ser, como creador y como destino de la existencia humana.

El materialismo *filosófico* está a la base no sólo de la cultura atea sino de una militancia anti-religiosa que considera la religión como un error sustancial del entendimiento humano, y además, como fuerza paralizante en toda lucha del hombre por conseguir su desarrollo pleno.

Ligado a este materialismo filosófico, se encuentra, en el marxismo, el *materialismo histórico*, considerado como una clave científica de la comprensión de la realidad social. El valor de lo económico, como infraestructura, está en la base de las restantes relaciones sociales expresadas por la política o la ideología.

Aun cuando el materialismo histórico sigue siendo un materialismo teórico que pretende ofrecer un pensamiento sistemático, no se identifica totalmente con el otro materialismo (dialéctico) ni por la *extensión* de sus *análisis* (de todo ser, en el materialismo dialéctico; y de la sociedad, en el materialismo histórico), ni por su misma *metodología* (postulados filosóficos, diferentes de hipótesis científicas que exigen verificación). Es evidente, sin embargo, que ambos materialismos tienen nexos entre sí, sobre todo a partir de la lógica subjetiva de quienes los emplean y de la tradición histórica de este tipo de pensamiento en la que no se han acentuado las posibles distinciones de ambos materialismos.

Sin embargo es conveniente distinguir en el materialismo varios niveles o aspectos: a) la *posición filosófica* que niega la existencia de Dios; b) el *método científico* que orienta la comprensión racional de los fenómenos sociales; c) el *valor prioritario de lo material* como centro de las aspiraciones humanas.

En este trabajo nos referimos, sobre todo, a este tercer aspecto de materialismo porque se da también en el propio campo del cristianismo. Es decir, no se trata tanto de un materialismo que obstaculiza el crecimiento de fe por amenazas que vienen de fuera, sino de un materialismo práctico, que mina por dentro la vitalidad de la fe.

No olvidemos que la condena enérgica de Pío XI en *Quadragesimo Anno* al socialismo, no se refiere en primer término al problema de la propiedad o a la estrategia de la lucha de clases, sino fundamentalmente a una concepción de la vida, incompatible con la fe. Ahora bien, la descripción que hace Pío XI de esa concepción, no se agota en el socialismo, y puede aplicarse con toda justicia a quienes viven el *materialismo práctico* descrito por Juan Pablo II en *Laborem Exercens*.

“En lo que atañe a la producción de bienes, estiman los socialistas que los hombres están obligados a entregarse y someterse por entero a esta necesidad. Más aún, tan grande es la importancia que para ellos tiene poseer la abundancia mayor posible de bienes para servir a las satisfacciones de esta vida, que ante las exigencias de la más eficaz producción de bienes han de preterirse y aun inmolearse los más elevados bienes del hombre, sin excluir ni siquiera la libertad” (QA, 119).

Por ello enfatizamos, una vez más que el materialismo al cual nos referimos no es sólo ni prioritariamente el *teórico*, de la filosofía o de la ciencia, sino el *práctico*, que puede coexistir con la afirmación teórica de

la existencia de Dios y de los valores espirituales, pero que no da espacio a estos valores en la existencia humana, o al menos, no les da el espacio prioritario y central que les corresponde.

Como es tan evidente la relación entre el secularismo que prescinde absolutamente de lo religioso, con el materialismo teórico ateo, nos parece conveniente en este trabajo poner de relieve precisamente lo que no parece tan evidente.

III. Relaciones entre Secularismo y Materialismo

La prioridad de los valores materiales como supremo sentido de la vida encuentra su sistematización en el "economismo". La lógica del máximo lucro se revela, en el proceso productivo, como una de las causas fundamentales del desprecio y la explotación del trabajo. De allí las dramáticas características del conflicto entre capital y trabajo en la época del desarrollo industrial.

"Tal conflicto ha surgido por el hecho de que los trabajadores, ofreciendo sus fuerzas para el trabajo, las ponían a disposición del grupo de empresarios, y que éste, guiado por el principio del máximo rendimiento, trataba de establecer el salario más bajo posible para el trabajo realizado por los obreros" (LE 11,c).

En este campo concreto se revela, pues, que la acumulación de capital, sin respetar el derecho del trabajo, es el fruto lógico de una *primacía de lo material* sobre otros valores. El Papa destaca el carácter *ético* de la lucha de los trabajadores: tiene "un importante valor y su elocuencia desde el punto de vista de la ética social. Era como la reacción contra la degradación del hombre como sujeto del trabajo y contra la inaudita y concomitante explotación en el campo de las ganancias, de las condiciones de trabajo y de previdencia hacia la persona del trabajador" (LE 8,b). Hay que reconocer, pues, francamente, "que fue justificada, desde la óptica de la moral social, la reacción contra el sistema de injusticia y de daño que pedía venganza al cielo, y que pesaba sobre el hombre del trabajo en aquel período de rápida industrialización" (ibid. 8,c). Las premisas del economismo liberal relegaban el valor del trabajo a sólo un instrumento de producción y "aseguraba la iniciativa económica de los solos poseedores de capital" (ibid.).

La argumentación del Papa para fundamentar la prioridad del trabajo sobre el capital descansa en las exigencias éticas y no en los intereses de la utilidad económica. Estas exigencias son desatendidas por aquellos cuya mentalidad *secularista* considera inadecuado y contra el "realismo" de las cosas, atender a las advertencias de valores morales, humanos, espirituales.

El rechazo de la interpelación ética descansa, pues, en los presupuestos secularistas sobre los límites de cada actividad humana: ciencia es ciencia, religión es religión, política es política. Basado en este principio, la lógica

del materialismo evidenciada en la explotación del trabajo para conseguir la acumulación del capital, se vuelve inmune, entonces, a toda interpelación de la conciencia religiosa.

En este trabajo quisiéramos ejercitar esta práctica interpeladora planteando cómo el secularismo contemporáneo puede estar vinculado con lo que Puebla llama "verticalismo de una desencarnada unión espiritual con Dios" (cfr. DP 329). Este espiritualismo puede coexistir, sin problemas, con el materialismo práctico. En efecto, el materialismo práctico gira en torno a la primacía de lo material, del dinero, del éxito económico. Tal materialismo puede ser vivido paralelamente, junto a afirmaciones de lo "espiritual" con gran sinceridad personal, pero limitando lo religioso a lo puramente individual. La primacía del capital —actitud antievangélica— la conciben en el orden práctico de la vida, en los negocios, en la profesión. Y al lado, en forma perfectamente paralela, sin influir una en otra, coexiste el espiritualismo de una religión intimista.

Esta forma de experiencia religiosa causa extrañeza en muchos, porque los valores de la caridad y sobre todo de la justicia, parecen no tener cabida en el marco valorativo de este espiritualismo. Puebla advierte varias veces sobre esa reducción de la fe a lo personal, y a lo más, a lo familiar, pero sin avanzar a lo social: la Iglesia "critica por esto a quienes tienden a reducir el espacio de la fe a la vida personal o familiar, excluyendo el orden profesional, económico, social y político, como si el pecado, el amor, la oración y el perdón no tuviesen allí relevancia" (515) o concebir el Evangelio sin incidencias en lo económico, social o político (cfr. DP 558). Los temores a la ideologización de la fe o a la contaminación del marxismo, ofrecerán a estas personas argumentos suficientes para no confrontar desde su fe las realidades sociales y políticas.

Para superar, pues, estas falsas posiciones, nacidas a veces del temor o de la inseguridad, es necesario presentar el camino seguro del magisterio social con todas sus exigencias de conversión. Precisamente el objetivo de este trabajo es mostrar la doctrina social como una respuesta tanto al secularismo como el materialismo, y además como una "praxis liberadora" (cfr. LC capítulo V) cuando un pueblo busca su liberación a partir de su fe, y no precisamente marginándola, como sucedió en la secularización de la lucha por las libertades modernas en Europa.

En cuanto actitud cristiana, que nace de la fe, la doctrina social quiere evidentemente afirmar los valores espirituales, pero sin caer, por otra parte, en la abstracción de una religiosidad puramente individualista, carente de proyecciones sociales, y diametralmente opuesta a la religiosidad popular que toma conciencia de un proyecto de liberación a partir de la fe. Se trata pues de una *doctrina social*.

Pero al mismo tiempo que aborda tareas de la secularidad y entra, por tanto, plenamente dentro del espíritu contemporáneo de la responsa-

bilidad histórica del hombre frente a su mundo, la doctrina social se afirma como doctrina *de la Iglesia*, es decir, brotada de una fe religiosa, del mensaje revelado por Dios.

Consideraremos, pues, dos relaciones: la doctrina social ante el secularismo y la doctrina social ante el materialismo. Ambas dimensiones se nos harán más evidentes al estudiar el tema del trabajo como lo propone el Papa Juan Pablo II, en *Laborem Exercens*. El trabajo es considerado al mismo tiempo en sus dimensiones *seculares*, en cuanto transforma la naturaleza y la historia; y en sus dimensiones *religiosas*, en cuanto es objeto de una espiritualidad del trabajo. Si el hecho del trabajo es una actividad en el plano de lo secular, el valor que la sociedad le atribuye y la prioridad que le otorga o le niega, revela si se vive o no un *espiritualismo auténtico*, o por el contrario, si se vive un *materialismo práctico* coexistente con un espiritualismo abstracto y desencarnado.

IV. Doctrina Social y Secularismo

Si el secularismo es el fenómeno que describe el apasionado entusiasmo del hombre por la construcción del mundo, hasta el punto de separar este quehacer de cualquier influencia religiosa, la doctrina social es, por el contrario, la clara afirmación de que un mensaje religioso es capaz de ayudar a la construcción de un mundo más humano.

Lo religioso tiene una esfera propia, como relación con el Absoluto y trascendente. Esta relación se vive en forma de culto y de oración.

Pero la relación con Dios, a su vez, no se reduce al culto y a la oración, porque la comunión con su voluntad abarca la totalidad de la existencia humana.

En todas las áreas de la vida hay aspectos específicos, técnicos, por llamarlos así. La religión no tiene competencia para decidir, desde ella los problemas técnicos propios de cada esfera de la vida. Pero sí tiene la tarea de inspirar todos estos problemas con un espíritu, con una relación con Dios, con una obediencia a sus proyectos.

La doctrina social no podrá ser, pues, una alternativa a otros pensamientos o técnicas de construcción de lo temporal. No es ese su nivel; se mueve más allá en el plano de los valores de la utopía histórica, de las exigencias éticas de la sociedad que deben ser realizadas siempre, aunque puedan serlo por diversos caminos o métodos. Un claro ejemplo de esta óptica está en *Laborem Exercens*, donde el Papa Juan Pablo II, no sólo muestra al capitalismo la forma de superar sus propios límites, sino también al socialismo; dando a ambos sistemas sugerencias para humanizar sus estructuras sin pasar necesariamente por la aceptación de elementos del otro sistema.

La Encíclica *Laborem Exercens*, ofrece además dos ejemplos muy claros de cómo una visión religiosa de lo económico y de lo político, no destruye los valores ni la lógica autónoma de estos campos, pero sí los humaniza, y por tanto los aproxima a la evangelización. Es decir, pone en esos ámbitos la buena noticia de un humanismo integral, que el cristiano ha aprendido a reconocer en la persona de Jesucristo.

a. *Visión religiosa del trabajo como elemento del proceso productivo*

Para los economistas, el trabajo es un elemento, junto con el capital, que debe conjugarse en la producción. Un secularismo *absoluto*, insensible a cualquier otra norma que no sea la del máximo lucro, no aceptaría que el trabajo sea considerado como valor en sí, por el simple hecho de ser una actividad humana. Interesa tanto cuanto pueda analizarse como factor económico y someterse, por tanto, a las estrictas reglas de mercado como otros bienes. Si hay demanda de trabajo subirá el valor, si hay exceso de oferta, bajará. Es decir, el trabajo es tratado como mercancía.

Por muy "objetiva" que parezca esta regla no se ajusta a la realidad del proceso productivo, donde quien pone el trabajo es una persona, con unas responsabilidades, con una dignidad y con unos derechos. La doctrina social recalca insistentemente la defensa de los derechos del trabajo, el derecho a poder trabajar en primer lugar; el derecho a la justa remuneración, a la libre asociación y otros beneficios y prestaciones sociales vinculados con el trabajo.

Cuando Juan Pablo II, desde una visión religiosa de la existencia humana, destaca la importancia de la dimensión subjetiva del trabajo, no está dejando de lado su campo específicamente religioso, sino que está aportando las "luces y fuerzas" que dimanar de la fe (cfr. GS 40), y que la Iglesia posee, para ayudar a la humanidad a configurar su existencia histórica y su destino.

La doctrina social tiene, pues, una voz en el campo de la economía; que no es indebida ingerencia en el campo secular, pero que tampoco deja este campo al margen de los valores religiosos.

b. *Visión religiosa de la solidaridad del trabajo como fuerza política*

Los derechos de los trabajadores, sobre todo el derecho a asociarse para defender sus derechos, pertenece al campo de las fuerzas políticas. Pero también tiene dimensiones éticas. Juan Pablo II insiste, sobre todo, en el carácter ético de la solidaridad humana para defender los derechos del trabajo.

Evidentemente que la solidaridad sindical puede desviarse de sus fines propiamente laborales y de justicia, para tornarse en un elemento de la política partidaria. Pero el Papa advierte los riesgos de esta desna-

turalización de la lucha sindical. La justa reivindicación de la prioridad del trabajo sobre el capital es una causa demasiado seria y sagrada para instrumentalizarla por objetivos políticos de corto alcance. Los propios trabajadores, con una conciencia bien formada en este punto, deberían defender el carácter no partidario sino de común interés de toda la clase trabajadora, más allá de las ideologías que intentan dividirla. La lucha sindical, ante todo, es una lucha ética, más que política, defendiendo la dignidad del trabajo humano ante un adversario que tampoco es sólo de naturaleza política, aunque pueda escudarse detrás de partidos. El adversario es la visión deshumanizante del hombre, que degrada el trabajo a mero instrumento en beneficio de la acumulación del capital. Se trata pues de un adversario en el campo ético y no sólo en el campo económico o político.

Estos dos ejemplos muestran, pues, cómo una visión *religiosa* de problemas económicos o políticos, tiene un aporte humanizante, y permite, entonces, clarificar la fuente de este humanismo en el Evangelio del Reino de Dios, anunciado por Jesucristo.

V. Doctrina Social y Materialismo

Esta vez, la relación no se refiere tanto a que se relegue lo cristiano a lo individual (y por eso subrayamos el aspecto de doctrina *social* ante el secularismo, para enfatizar que la Iglesia tiene algo que decir sobre la construcción secular de la sociedad) sino porque no se vive el espíritu cristiano, bien sea porque se profesa un materialismo teórico, bien sea porque se vive el materialismo en la práctica, al situar "lo que es espiritual y personal (la acción del hombre, los valores morales y similares) directa o indirectamente en una posición subordinada a la realidad material" (LE 13,c).

El espíritu cristiano que floreció en forma muy pura y ejemplar en las primeras comunidades narradas en los Hechos de los Apóstoles (caps. 2 y 4) llevó siempre a compartir los bienes con los necesitados. La caridad, como valor espiritual es un bien que los cristianos saben anteponer a la acumulación de bienes, como ambición material.

No sólo por caridad, sino también por justicia y por respeto a la dignidad del trabajo, el espíritu cristiano debe vivir y expresarse en las relaciones de trabajo, a través de la justicia salarial. Un cristiano no puede encerrarse en consideraciones de mayor lucro a costa del salario injustamente pagado a los trabajadores.

Por eso es alarmante que este materialismo, expresado por los salarios injustos, sea tan común en un Continente que afirma su cristianismo. Se revela, pues, la coexistencia de una mentalidad totalmente pagana, economista y materialista, al lado de una profesión de fe cristiana.

Para detectar esta coexistencia de materialismo práctico y de afirmación de valores cristianos deseo tomar dos conceptos muy usados por Juan Pablo II en sus encíclicas: el concepto de verificación y la correlación de valor.

a. *El criterio de la verificación*

¿Cómo evidenciar esta contradicción? El Papa Juan Pablo II habla varias veces en la Encíclica *Laborem Exercens*, y con anterioridad, también en *Redemptor Hominis* del criterio de la "verificación" cuyo sentido es de confirmación, por los hechos, de lo que se dice con las palabras.

La primera vez que usa el criterio de verificación, lo hace Juan Pablo II en el contexto de los derechos humanos, a veces promulgados en la letra de las leyes, pero no vividos en el espíritu de la práctica real. Particularmente reclama el derecho de libertad religiosa y dice a este propósito: "La actuación de este derecho es una de las *verificaciones* fundamentales del auténtico progreso del hombre en todo régimen, en toda sociedad, sistema o ambiente" (RH 17,i).

En forma semejante encontramos el criterio de verificación al hablar del verdadero progreso: "...se puede realizar el plan de un progreso universal y proporcionado para todos... es necesario subrayar que el elemento constitutivo y a su vez la *verificación* más adecuada de este proceso en el espíritu de justicia y paz que la Iglesia proclama... es precisamente la continua revalorización del trabajo humano...". "Una verificación del progreso será el reconocimiento cada vez más maduro de la finalidad del trabajo y el respeto cada vez más universal de los derechos inherentes a él en conformidad con la dignidad del hombre, sujeto del trabajo". (LE 18,d).

El Papa concede gran importancia a la verificación de la justicia a través del salario. "En todo sistema que no tenga en cuenta las relaciones fundamentales existentes entre el capital y el trabajo, el salario, es decir, la remuneración del trabajo, sigue siendo una vía concreta a través de la cual la gran mayoría de los hombres puede acceder a los bienes que están destinados al uso común: tanto los bienes de la naturaleza como los que son fruto de la producción. Los unos y los otros se hacen accesibles al hombre del trabajo gracias al salario que recibe como remuneración por su trabajo. De aquí, que, precisamente el salario justo se convierta en todo caso en la *verificación concreta de la justicia* de todo el sistema socio-económico y, de todos modos, de su justo funcionamiento. No es ésta la única verificación, pero es particularmente importante y es en cierto sentido la verificación-clave". (LE 19,b).

El criterio de *verificación* consiste pues, en evidenciar a través de los efectos visibles, la validez de los principios, de los ideales, de las proclamaciones abstractas de una verdad o valor.

Nada requiere tanto del criterio de *verificación* como el *espiritualismo*, puesto que, de lo contrario, podemos estar hablando mucho de lo espiritual y sin embargo, vivir en el materialismo.

b. *Correlación de valores*

Para conseguir la verificación del espiritualismo, vamos a analizar el pensamiento de Juan Pablo II sobre la "correlación de valores". Con este término quiero expresar la proporcionalidad que existe en las "primacías" o "superioridades" que el Papa apunta varias veces en sus encíclicas³.

En su primera encíclica, Juan Pablo II describía la vocación humana al dominio del mundo, de esta manera: "El sentido esencial de esta 'realéza' y de este 'dominio' del hombre sobre el mundo visible, asignado a él, como cometido por el mismo Creador, consiste en la *prioridad de la ética sobre la técnica, en el primado de la persona sobre las cosas, en la superioridad del espíritu sobre la materia*" (RH 16, a).

Por eso es tan equívoco el aparente progreso, porque no está significando el dominio del hombre, sino su *alienación*:

"El hombre actual parece estar siempre amenazado por lo que produce, es decir, por el resultado del trabajo de sus manos y más aún, por el trabajo de su entendimiento, de las tendencias de su voluntad. Los frutos de esta múltiple actividad del hombre se traducen muy pronto y de manera a veces imprevisible en objeto de "alienación", es decir, son pura y simplemente arrebatados a quien los ha producido; pero al menos, parcialmente en la línea indirecta de sus efectos, esos frutos se vuelven contra el mismo hombre; ellos están dirigidos o pueden ser dirigidos contra él... Debe nacer pues el interrogante ¿por qué razón este poder dado al hombre desde el principio —poder por medio del cual se debía dominar la tierra— se dirige contra sí mismo, provocando un comprensible estado de inquietud, de miedo consciente o inconsciente, de amenaza que de varios modos se comunica a toda la familia humana contemporánea y se manifiesta bajo diversos aspectos?" (RH 15,b).

Este pensamiento también aparece en *Dives in Misericordia*, 11:

De ahí que aumente en nuestro mundo la sensación de amenaza. Aumenta el temor existencial ligado sobre todo —como ya lo insinuó en la Encíclica *Redemptor Hominis*— a la perspectiva de un conflicto que, teniendo en cuenta los actuales arsenales atómicos, podría significar la autodestrucción parcial de la humanidad. Sin embargo, la amenaza no concierne únicamente a lo que los hombres pueden hacer a los hombres, valiéndose de los medios de la técnica militar; afecta también a otros muchos peligros, que son el producto de una

³A estas "primacías" se refiere en su ponencia, Mons. Antonio QUARRACINO: "Hacia una nueva sociedad latinoamericana", en *Desafíos a la Doctrina Social de la Iglesia en América Latina*, CELAM, n. 68, Bogotá, 1985.

civilización materialística, la cual —no obstante declaraciones “humanísticas”— acepta la *primacía de las cosas sobre las personas*” (DM 11).

El concepto de prioridad es aplicado profundamente al trabajo sobre el capital en *Laborem Exercens*:

“Ante la realidad actual... se debe ante todo recordar un principio enseñado siempre por la Iglesia. Es el principio de la *prioridad del trabajo sobre el capital*. Este principio se refiere directamente al proceso mismo de producción, respecto al cual el trabajo es siempre una causa eficiente primaria, mientras el capital siendo el conjunto de los medios de producción es sólo un instrumento o la causa instrumental. Este principio es una verdad evidente, que se deduce de toda la experiencia histórica del hombre” (LE 12,a).

“Esta verdad que pertenece al patrimonio estable de la doctrina de la Iglesia debe ser siempre destacada en relación con el problema del sistema de trabajo y también de todo el sistema socio-económico. Conviene subrayar y poner de relieve la *primacía del hombre en el proceso de producción; la primacía del hombre respecto a las cosas*. Todo lo que está contenido en el concepto de capital —en sentido restringido— es solamente un conjunto de cosas. El hombre, como sujeto del trabajo, e independientemente del trabajo que realiza, el hombre, él solo, es una persona. Esta verdad contiene en sí consecuencias importantes y decisivas” (LE 12, f).

Una vez más reaparece el mismo concepto:

“Justo es... aquel sistema de trabajo que en su raíz supera la antinomia entre trabajo y capital, tratando de estructurarse según el principio expuesto más arriba de la sustancial y efectiva *prioridad del trabajo*” (LE 13,a).

El materialismo debe ser rechazado, entre otros motivos, por su esencial incapacidad en dar al hombre el primado sobre las cosas. El materialismo, incluso en su forma dialéctica, no podrá conducir a “*la primacía del hombre sobre el instrumento capital, la primacía de la persona sobre las cosas*”. (LE 13,d). Para superar, pues, situaciones tan contrarias a la vocación del hombre, se hacen necesarios “cambios que van en la línea de la decisiva convicción de la *primacía de la persona sobre las cosas, del trabajo del hombre sobre el capital, como conjunto de los medios de producción*” (LE 13,e). “Así pues el principio de la *prioridad del trabajo respecto al capital* es un postulado que pertenece al orden de la moral social” (LE 15,a).

Si se nos permite representar en forma gráfica el pensamiento del Papa sobre estas primacías y prioridades, podríamos enumerar cuatro binas de conceptos, en los cuales hay que respetar la respectiva prioridad:

hombre	=	trabajo	=	ética	=	espíritu
cosas		capital		técnica		materia

Esta gráfica representación no quiere decir que el hombre es igual al trabajo o al espíritu. Se trata, como hemos advertido, de una "correlación de valores" es decir, los términos que aparecen encima deben ser siempre preferidos a los términos que aparecen debajo. El hombre no se agota en su trabajo, ni en la ética, ni es simplemente sinónimo de espíritu. Lo mismo las cosas no se reducen al capital o a la técnica o a la materia. La "correlación de valores" quiere decir que si en verdad apreciamos más al hombre que las cosas, por una interna lógica, deberemos apreciar más el trabajo que el capital; por el contrario, el salario injusto revelaría a las claras que el capital vale más que el trabajo, y por tanto, que las cosas son consideradas superiores al hombre.

Uniendo, pues, estos dos conceptos, ambos tomados del pensamiento de Juan Pablo II, podemos decir que la "verificación" y la "correlación de valores" nos permiten examinar la validez del espiritualismo o del materialismo por sus resultados prácticos.

Por consiguiente, si en la vida real los términos prioritarios son:

cosas	=	técnica	=	capital
hombre		ética		trabajo

es un engaño afirmar que nuestra jerarquía de valores es:

Espíritu

materia

En tal caso, lo que estamos viviendo realmente es el materialismo, a pesar del espiritualismo que afirmamos con nuestra teoría o declaraciones.

El magisterio social de Juan Pablo II, nos permite detectar el profundo materialismo que invade nuestra sociedad, e incluso nuestra propia Iglesia, cuando no son respetados los salarios, la ética, el hombre y su trabajo. Es una piedra de toque bien efectiva, sobre todo en la perspectiva de la reciente encíclica *Dominum et Vivificantem*.

Permítaseme como conclusión establecer una comparación entre estos conceptos de verificación y de correlación de valores, como un hermoso texto de la carta de San Juan: "El que dice que ama a Dios a quien no ve y no ama a sus hermanos, a quienes ve, es un mentiroso" (I Jn 4,20). Aquí el apóstol está preocupado también por la distancia entre las declaraciones de fe y ortodoxia, y la vaciedad del amor y de su práctica.

La verificación del amor a Dios es inseparable del amor al prójimo.

Juan Pablo II ha traducido en términos modernos este pensamiento de San Juan. No está en forma explícita y por ello el estudio que presentamos ha querido ponerlo de relieve, acudiendo a citas de su pensamiento, avaladas por la frecuente repetición e insistencia en los mismos conceptos.

De esta manera esperamos haber clarificado la tesis de nuestro trabajo. La doctrina social confronta el secularismo, dando una respuesta religiosa a la construcción secular del mundo. Coincide con un proyecto de liberación de nuestros pueblos latinoamericanos, que buscan la libertad en todos los aspectos de la vida humana, no al margen o contra su fe, sino precisamente motivados por ella.

Pero dado que puede coexistir una proclamación de espiritualismo y de creencia religiosa con un divorcio total ante las exigencias éticas de la justicia, la doctrina social, a su vez, desenmascara un falso espiritualismo, propio de una religiosidad individualista, mostrando su íntima naturaleza de materialismo al despreciar la justicia del salario, el hombre y el trabajo, o los criterios de la ética. El espiritualismo verdadero se "verifica" en la justicia, y por eso, la fe ayuda a construir la sociedad. La doctrina social portadora de esta fe en relación con la justicia social, responde así al secularismo y al materialismo, dos tentaciones que pueden minar nuestra fe; y se convierte, de este modo, la doctrina social en auténtica praxis de liberación.

Las reflexiones aquí escritas constituyen un aporte para las consecuencias prácticas que han de derivarse de la nueva encíclica de Juan Pablo II sobre el Espíritu Santo. Nada contraría tanto al Espíritu como las manifestaciones de materialismo en la vida de quienes hemos sido ungidos por su gracia.

Sentido Pascual de la Liberación Cristiana

(Según la Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación
de la Congregación para la Doctrina de la Fe)

P. Darío Múnera Vélez
Experto de "Justitia et Pax"

1. Misterio Pascual de Cristo

Se me ha ocurrido una pregunta, ¿cómo hacer de la aspiración a la liberación la mejor expresión concreta y experiencia vivida del alcance ético-social y salvífico del misterio pascual? En el n. 51 de la Instrucción dice: "Pero es, ante todo, por la fuerza de su Misterio Pascual que Cristo nos ha liberado. Mediante su obediencia perfecta en la cruz y mediante la gloria de su resurrección, el Cordero de Dios ha quitado el pecado del mundo y nos ha abierto la vía de la liberación definitiva".

Sabemos que el Exodo de Egipto tiene un significado religioso y político; sabemos también que esta acción liberadora de Yavé en el Antiguo Testamento, sirve de modelo y punto de referencia a todas las otras. "Si Dios saca a su pueblo de una dura esclavitud económica, política y cultural, es con miras a hacer de él, mediante la Alianza en el Sinaí, 'un reino de sacerdotes y una nación santa'" (Instrucción, n. 44).

Por su parte, aunque los Profetas "denuncian con vigor las injusticias contra los pobres", "no cesan de recordar a Israel las exigencias de la Ley de la Alianza". Y ya en el umbral del Nuevo Testamento es María, la Virgen humilde, quien alaba al Señor que se prepara a liberar a su "pueblo humilde y pobre".

Así, "el Exodo, la Alianza, la Ley, la voz de los Profetas y la espiritualidad de los 'pobres de Yavé' alcanzan su pleno significado solamente en Cristo", a la luz y por la fuerza de su Misterio Pascual (Instrucción, n. 49).

Me propongo, entonces, hacer una reflexión corta sobre el sentido pascual de la liberación, aspiración de "los pobres de Yavé", de los pobres del Pueblo de Dios y, en general, de los pobres del Tercer Mundo y particularmente de América Latina, el Continente que vió nacer hacia los años sesenta el movimiento de la liberación con hondo sentido social y político.

2. Pascua, Fiesta Hebrea y Cristiana

¿En qué sentido la Pascua es liberación cristiana y, a la vez, cómo esta liberación prolonga la Pascua? Ayuda mucho a la comprensión de la pregunta el dato cultural e histórico. La Pascua es la fiesta hebrea, cuyo rito consiste en un banquete en el que se come un cordero, rito que se cumple de pies y en actitud de viaje (Ex 12, 1-28). Independientemente de las descripciones de la fiesta, con un gran número de variantes que muestran un origen y un desarrollo complejos, es importante el sentido histórico que fue tomando como celebración del éxodo de la esclavitud de Egipto. Con este revivir el éxodo o paso se fue formando la gran fiesta nacional de Israel como pueblo de Yavé.

La Pascua es también fiesta cristiana. Según el Evangelio la Cena que Jesús celebró con sus discípulos la noche anterior a su muerte fue una Cena Pascual, signo de la liberación en la Sangre de Cristo, el Cordero, y constituye el memorial de la nueva pascua. El título de "cordero" se atribuye a Cristo (Jn 1,29 y 19,36) con alusión al cordero pascual. De ahí la relación tipológica entre la Cena pascual y la Eucaristía sugerida por Lucas (22,16).

3. Eucaristía, Celebración de la Pascua

La Iglesia es heredera de la Pascua y del Misterio pascual. Las prerrogativas de la Pascua como centro de toda la historia de la salvación, fundamento de toda la legislación moral y social y centro de toda la vida litúrgica del pueblo de Dios, pasarán a través de Cristo a la pascua del nuevo pueblo de Dios. Así, la categoría pascual se vuelve esquema interpretativo de la intervención salvífica de Dios, realizada en la plenitud de los tiempos en la persona de Jesús de Nazaret, quien a su vez la confió a la Iglesia para que la perpetuase a través de los siglos y de generación en generación.

La celebración del Misterio Pascual, la obra de la redención y santificación cumplida por Dios en Jesucristo, debe ser continuamente actualizado en su perenne condición de salvación. Esto se da en la Eucaristía, esencialmente un memorial de la Pascua (Lc 22,19; 1 Co 11,24-25). En el cristianismo primitivo o de los orígenes se celebraba la cena "partiendo el pan en las casas" y en éstas se anunciaba el alegre mensaje de la salvación pascual. Y ahora, el Concilio Vaticano II explica que las Iglesias locales, aunque pequeñas, pobres y dispersas, donde se celebra la Eucaristía, son como una concentración y una epifanía de la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica (*Lumen Gentium* 23). Es la celebración de toda la Iglesia, la cual es Sacramento de unidad, es decir, pueblo santo reunido y dirigido bajo la guía de los Obispos. Así, la Eucaristía por su fuerza y significación pascual, y en cuanto centro de toda la vida de la

Iglesia local y universal, congrega todo el Pueblo de Dios en torno al sacerdote que preside la celebración del memorial de la pascua.

4. Se Prolonga en la Existencia Cristiana

Pero la celebración de la Pascua o Misterio Pascual no termina en la Eucaristía celebrada por la comunidad pequeña o grande y vinculada a un lugar, sino que se prolonga en la existencia cristiana. Dios, al crear libre al hombre, ha impreso en él su imagen y semejanza (Gn 1,26). Esta prerrogativa constitutiva del hombre indica que su ser naturalmente mortal no está del todo impreparado para el don de la vida, de la inmortalidad y, por lo tanto, para la liberación definitiva. Cualquiera sea la amplitud del concepto "imagen", el hecho es que en la tradición bíblica ésta aparece como una condición del hombre que lo hace cercano a Dios; es un atributo que Dios ha concedido al hombre para acercarlo a El. Dios viene al encuentro del hombre. En plena armonía con este primer atributo, el Salmo (8,6) presenta un segundo atributo constitutivo: el hombre coronado por Dios "de gloria y dignidad". Se trata de la fuerza y de la majestad que se manifiestan en el dominio del mundo, derivadas de la cercanía del hombre con la divinidad.

Esta primera reflexión antropológica que aparece en la Biblia, muestra que el elemento determinante del concepto hombre en el Antiguo Testamento no es el dualismo antropológico "cuerpo-alma" (como en la filosofía griega) ni el dualismo metafísico "espíritu-materia" (como en los sistemas gnósticos), sino la relación creatural con Dios. Esta cualificación esencial del hombre ante Dios se prolonga en la existencia cristiana en la relación con la creación, relación de dominio inteligente y libre. El hombre, como imagen de Dios, recibe el poder sobre la creación, dominio que irá realizando poco a poco. He aquí entonces, la grandeza fundamental del hombre: ser persona capaz de recibir las atenciones de Dios. Y es capaz de ello, porque está llamado a la libertad. En cada persona está viva la voluntad de ser libre. "Y, a pesar de ello esta voluntad desemboca casi siempre en la esclavitud y opresión. Todo compromiso en favor de la liberación y de la libertad supone, por consiguiente, que se afronte esta dramática paradoja" de la existencia humana (Instrucción... , n. 37). La vocación del hombre a la libertad vive y sufre el drama del pecado.

La vocación del hombre a la libertad es un constitutivo de la existencia humana y cristiana. La lucha por conquistar esta libertad se encuentra con la resistencia del pecado, fuente de división y opresión. Pero el ejercicio de esta libertad supone condiciones económicas, sociales, culturales y políticas. Por ello, el drama del pecado que hace de resistencia se da no sólo en la persona, sino también en las instituciones de la vida social y en las estructuras y sistemas de la sociedad. "Solamente un proceso acabado de liberación puede crear condiciones mejores para el ejercicio

efectivo de la libertad" (Instrucción... n. 31). En tal caso se trata de una liberación de toda forma de pecado, ya del personal ya del social y estructural, sin olvidar que detrás de cada uno está siempre la responsabilidad individual o colectiva del hombre.

El Nuevo Testamento funda la vocación cristiana en el acontecimiento pascual, celebrado en la liturgia sacramental y prolongado en la existencia en la liturgia de la vida, la cual no es otra que la permanente experiencia viva de la relación creatural del hombre con Dios, la experiencia de Dios que viene al encuentro del hombre ofreciéndole salvación y liberación de toda opresión, y experiencia cotidiana de las exigencias éticas y sociales del mensaje evangélico, contenidas en el Mandamiento Supremo del Amor y en la Justicia. Por ello, toda la moral personal y social y la espiritualidad cristiana resulta fundada en el misterio pascual. Esto significa que en la vida cotidiana hay que realizar la muerte y la resurrección de Cristo, si se quiere ejercer la libertad y la liberación.

¿Cómo se proyecta en la vida y cómo se realiza en ella esta muerte y resurrección? Renunciando cada día al pecado para vivir la novedad y la libertad (cfr. Ro 6,3-11); haciendo morir en sí mismos cuanto pertenece al mundo encerrado del egoísmo y del pasado marcado por el pecado, y buscando los bienes de arriba (cfr. Col 3,1-9); renovándose continuamente en la justicia, en el amor, en la santidad; revistiéndose de los mismos sentimientos del hombre nuevo, Cristo (cfr. Ef 4,24; Col 3,10-12); guardando y vigilando celosamente la libertad que nos ha hecho libres (cfr. Ga 5,1).

Así, la vida cristiana está marcada por el *ya* y el *aún no* que caracteriza al acontecimiento de la salvación pascual y su doble celebración: en la liturgia sacramental y en la vida cotidiana. Por ello, se puede definir como una liturgia pascual celebrada en la existencia, en la vida, tomando conciencia de los signos del paso liberador de Dios, alabando las obras maravillosas de Aquel que nos ha llamado de las tinieblas a su luz (1 Pe 2,9). En efecto, la existencia cristiana realiza en la vida el misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo celebrado en la liturgia de los sacramentos, en el hacer pasar por la vida lo que se ha recibido por la fe, porque no puede haber divorcio entre la una y la otra, en la espera de la plena liberación que sólo Jesucristo, el Salvador, puede dar.

5. Por los Caminos de la Liberación

La *Instrucción*, afirmando que no existe oposición entre el amor al prójimo, la justicia y la misericordia que la completa para evitar la venganza, sostiene que: "las desigualdades inicuas y las opresiones de todo tipo que afectan hoy a millones de hombres y mujeres están en abierta contradicción con el Evangelio de Cristo y no pueden dejar tranquila la conciencia de ningún cristiano. La Iglesia, dócil al Espíritu, avanza con fidelidad por los caminos de la liberación auténtica. Sus miembros son conscientes de sus flaquezas y de sus retrasos en esta búsqueda" (n. 57).

Este avanzar de la Iglesia por los caminos de la liberación cristiana en el amor-justicia-misericordia, es llevar a la vida las exigencias del mensaje evangélico, cuyo núcleo es precisamente la buena nueva de la libertad y de la liberación (cfr. Instrucción, n. 2). La vida de la Iglesia es especialmente rica y abundante en reflexión teológica, pastoral y espiritual, en decisiones pastorales y en praxis cristiana. Son precisamente las palabras de Jesús las que deben iluminar y guiar todo el quehacer de la Iglesia: "La verdad os hará libres" (Jn 8,32). Se trata de la verdad que viene de Dios, no de la verdad fabricada por los hombres para lograr determinados fines como se da, por ejemplo, en los sistemas socio-políticos y económicos, ni de la verdad científica o supuestamente científica incapaz de trascender los límites de las realidades terrenas.

De esta verdad que viene de Dios, cuyo centro es Jesucristo, Salvador del mundo, la Iglesia recibe lo que ella ofrece a los hombres. Así, la *Instrucción* afirma: "La verdad, empezando por la verdad sobre la redención, que es el centro del misterio de la fe, constituye así la raíz y la norma de la libertad, el fundamento y la medida de toda acción liberadora" (n. 3). En efecto, el Misterio Pascual, la cruz y la resurrección de Cristo, ha realizado la liberación en su sentido más profundo, es decir, liberación del mal más radical, del pecado personal con sus efectos sociales y del poder de la muerte.

6. Diversos Conceptos de Verdad

Es útil recordar que existen diversos conceptos de verdad en el pensamiento moderno: la corriente existencialista, la cual tiene mucho de verdad porque representa para cada uno una invitación a la autenticidad en sus convicciones y un compromiso sincero con ellas. El peligro está en que puede degenerar fácilmente en un subjetivismo. Este tipo de verdad deriva de S. Kierkegaard; otra corriente es la pragmática, la cual sigue a Nietzsche y a William James. Se atribuye un primado absoluto al querer sobre el conocer, al hacer sobre el ser, al desarrollo de la vida sobre la contemplación de la verdad. Por encima "La voluntad del poder", título de una obra de Nietzsche. La norma fundamental de lo verdadero es la eficacia para el progreso humano. Habría que observar que esta filosofía del progreso humano está próxima a las teorías del marxismo.

Un influjo de estas concepciones pragmáticas se advierte también en algunas orientaciones recientes de la teología, según las cuales la verdad tiene que ser verificada por la práctica o praxis. Así decía hace algunos años el P. Schillebeeckx que se pone más el acento sobre el actuar, sobre el hacer; mucho más sobre la ortopraxis que sobre la ortodoxia. Este sensible giro que se ha producido en la existencia cristiana explica la aparición de las llamadas "teología de la esperanza", "teología política", "teología de la revolución", y más recientemente en América Latina "teología de la liberación".

Una tercera corriente es la tendencia hacia un cierto positivismo. El espíritu científico y la mentalidad tecnológica de nuestro tiempo han traído como consecuencia la inminente tentación de relacionar muy estrechamente verdad y verificación: es verdadero sólo lo que se puede verificar; los únicos criterios de la verdad son las ciencias positivas. Por fortuna, es verdad que actualmente los auténticos científicos ya no caen en la tentación, como en los tiempos del cientismo, de dar un valor absoluto a sus propias afirmaciones; hoy están demasiado convencidos de la provisoriedad y de la relatividad del razonamiento científico. El peligro de esta orientación está en que supone la renuncia a los valores superiores de orden moral, metafísico y religioso. (cfr. Ignacio de la Potterie, *La Verdad de Jesús*. Estudios de cristología joánica, BAC, Madrid 1979, pp. 4-11).

7. Sentido Liberador de la Verdad Cristiana

Las diversas corrientes sobre la verdad así como la concepción clásica de la verdad, heredada de la Grecia antigua, ayudan a una mejor comprensión del significado de la verdad propiamente cristiana, al confrontarla con la verdad profana. En efecto, la verdad cristiana no es idéntica a la verdad de los griegos, reconociendo que el pensamiento cristiano se ha expresado durante muchos siglos en las categorías de la filosofía griega. Ni es tampoco idéntica a las corrientes modernas.

El Vaticano II en la *Dei Verbum* (n. 24) enseña que la teología se basa en la Sagrada Escritura como en un fundamento perenne, siendo ésta el alma de la teología. Pero se constata que la verdad cristiana no se ha mantenido siempre en toda su pureza en la historia de la teología, especialmente en la teología contemporánea, y de modo particular en algunas expresiones de la teología de la liberación, sobre las cuales llamó la atención la primera Instrucción de la Congregación *Libertatis Nuntius* "sobre algunos aspectos de la teología de la liberación" del 4 de septiembre de 1984.

Existe un concepto de verdad específicamente cristiano, que proviene de la Sagrada Escritura y se repite en todos los períodos de la tradición, especialmente en los documentos del Magisterio y en los textos litúrgicos. A esta verdad no puede renunciar la Iglesia ni la teología católica. El abandono de esta verdad es fuente de errores y de riesgos en la teología y en la pastoral de la Iglesia. Esta verdad cristiana, que proviene de Dios, se aclara plenamente en el Misterio Pascual de la muerte y de la resurrección de Cristo. Sólo desde esta verdad, la liberación recibe toda su significación pascual.

En el Nuevo Testamento son las cartas de San Pablo y de San Juan, y el cuarto evangelio los textos en que más frecuentemente se habla de la verdad. Para Pablo, la verdad se identifica con el mensaje del Evangelio (Gá 2,5.14); y en el centro de su mensaje está la persona de Cristo: "la verdad está en Jesús" (Ef 4,21). Pero es San Juan quien más ha profun-

dizado el tema de la verdad y que ha hecho resaltar más intensamente su relación con el misterio de Cristo. Para Juan, Jesús es, ante todo, el Revelador del Padre. El texto fundamental se encuentra en los discursos de Jesús en la última cena: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn 14,6). Se denomina la verdad, en cuanto él es la plenitud de la revelación para nosotros. Profundizar así la verdad cristiana significa profundizar el misterio de Cristo, en cuya comunión y participación reside todo el sentido de la vida cristiana y de la praxis de la liberación.

8. Vivir en la Verdad es Liberación

La vida de los verdaderos discípulos de Cristo es una vida en la verdad, una vida a la luz de Cristo. Esta vida es entonces el principio fundamental de la moral cristiana, de la transformación y de la renovación del hombre y de la sociedad junto con sus estructuras. Para ello, el Paráclito o Espíritu de la verdad es enviado para hacer penetrar y asimilar la verdad de Jesús. "El Espíritu Santo, que el Padre os enviará en mi nombre, os enseñará y os hará recordar todo aquello que yo os he dicho" (Jn 14,26); "El Espíritu de la verdad os conducirá hasta toda la verdad" (Jn 16,13).

Esta vida en la verdad es una liberación del hombre. Por eso, escribe De La Potterie (op. cit. p. 15), "Juan ha escrito esa fórmula estupenda, profunda y misteriosa que ha fascinado tanto al pensamiento occidental: *Veritas liberabit vos*: 'La verdad os hará libres' (8,32). El poder liberador de la verdad vale en todos los campos". Es obvio que Juan habla de la verdad religiosa, de la verdad cristiana; pero su aplicación es válida en la ciencia, en el arte, en la literatura, en la filosofía, en la metafísica. Cuando la verdad de Cristo, de su Misterio Pascual, vive en el corazón de un hombre, lo libera del pecado, difunde en él la serenidad, la paz no como tranquilidad psicológica sino como plenitud de vida y salvación, la alegría, la luz interior.

La verdad marca la vida interior del cristiano, su santificación personal, sus relaciones con Dios; pero también produce frutos en el plano horizontal y comunitario de las relaciones entre los hombres. Son frutos de amor, de caridad, que Juan describe con la expresión bíblica "caminar en la verdad" (2 Jn 4; 3 Jn 3,4), la cual significa concretamente vivir en la caridad cristiana. Y ésta está siempre iluminada por la verdad de Cristo, lo que asegura no caer en simple horizontalismo, o en puro humanismo, o en simple ayuda a los necesitados como se piensa en nuestro mundo secularizado. El amor cristiano es "amar en la verdad" (2 Jn 1; 3 Jn 1) porque está radicado en la verdad de Cristo, mientras que el amor profano tiene otro punto de referencia. Liberación con otro punto de referencia distinto de la verdad de Cristo, deja de ser liberación cristiana para convertirse en liberación profana.

Así la verdad cristiana no es, en efecto, un sistema teórico, doctrinal y abstracto, sino la revelación personal de Dios a los hombres, que se ha realizado en la historia de la salvación "con hechos y palabras íntimamente ligados" (constitución Conciliar Dei Verbum n. 2); y esta revelación culmina en la obra y en la persona de Jesucristo, en quien se encuentra la plenitud de la verdad.

9. Equilibrio entre la Ortodoxia y la Ortopraxis

En algunas formas de teología de la liberación se observa que se carga el acento sobre la ortopraxis más que sobre la ortodoxia, haciendo de la misma praxis el criterio de la verdad, dando primacía a la praxis sobre la verdad. En palabras de I. de la Potterie "Decir que la ortopraxis es más importante que la ortodoxia es excesivo" (op. cit. p. 18). La verdad cristiana de la Revelación es camino seguro para reencontrar de forma equilibrada el dinamismo de la fe, su orientación hacia el futuro como valor escatológico, su conexión con el actuar del hombre en la historia en el doble sentido de lo personal y de lo socio-político.

Modernamente se insiste, tal vez demasiado, en el hacer, en el actuar. Esta tendencia es correcta si corresponde a la vida cristiana que se desarrolla "con obras y en la verdad" (1 Jn 3,18). Estas son las obras de la luz, de la justicia, del amor. Por ello, la vida cristiana es un camino, un progreso, una liberación; pero es un "caminar en la verdad", en la luz del misterio total de Cristo, el misterio pascual de la Cruz y de la Resurrección. "Caminar en la verdad" es caminar en la justicia, en el amor, en la paz y en el gozo del Espíritu Santo. Este es el Reino de Dios: reino de justicia, de paz y de gozo en el Espíritu Santo.

La verdad que nos hace libres requiere del cristiano, en efecto, un sano equilibrio entre la ortodoxia o fidelidad a la enseñanza recibida y la ortopraxis o actuar en la justicia y en el amor para la edificación del Reino de Dios. La fe cristiana, iluminada siempre por el Misterio Pascual, posee todos los recursos espirituales y humanos, religiosos y éticos, y aún psicológicos, para tomar en serio la historia, al hombre en la gran variedad de culturas y situaciones, y particularmente al pobre y oprimido que aspira a la liberación.

10. La fe de los Pobres en la Liberación

¿Cuál es el núcleo central de la verdad cristiana y, por tanto, pascual sobre la liberación, que se encuentra en la Instrucción *Libertatis Conscientia*? Sin duda alguna, muchos de los párrafos del documento responden a esta pregunta. Pero tomemos solamente algunos, suficientes para señalar la fuerza pascual de la liberación cristiana.

La Instrucción pone al descubierto la claridad y la profunda conciencia que los "pequeños" y los "pobres" del Evangelio tienen del mis-

terio de la redención. Esta es una cierta novedad en el documento, el cual es un verdadero canto a la fe de los pobres. Estos saben que la libertad es ser amados por Dios, y que el enemigo supremo de la libertad es la rebelión contra Dios, el pecado. "Esta realidad de las profundidades de la libertad, la Iglesia la ha experimentado siempre en la vida de una multitud de fieles, especialmente en los pequeños y los pobres. Por la fe éstos saben que son el objeto del amor infinito de Dios... Tal es su dignidad que ninguno de los poderosos puede arrebatársela; tal es la alegría liberadora presente en ellos... Esta participación en el conocimiento de Dios es su emancipación ante las pretensiones de dominio por parte de los detentores del saber... Se sienten amados por Dios como todos los demás y más que todos los otros. Viven así en la libertad que brota de la verdad y del amor" (Instrucción, n. 21).

El Pueblo de Dios, especialmente los pobres nutren su experiencia de fe "en su devoción llena de esperanza en la cruz de Jesús, percibe la fuerza que contiene el misterio de Cristo Redentor... Son los pobres, objeto de la predilección divina, quienes comprenden mejor y como por instinto que la liberación más radical, que es la liberación del pecado y de la muerte, se ha cumplido por medio de la muerte y resurrección de Cristo" (n. 22). El ethos cultural de los pobres, donde alimentan esta devoción y donde buscan su liberación, es la religiosidad popular que, en vez de suprimir o menospreciar como quieren y lo intentan algunos dentro y fuera de la Iglesia, también entre quienes se auto proclaman abanderados de la liberación, hay que "purificar y profundizar toda su significación y todas sus implicaciones" (n. 22). En efecto, la plenitud de la libertad, la posibilidad de un proceso de liberación total, suponen el reconocimiento de esta liberación radical del mal que sólo el misterio pascual de Cristo puede dar. Por lo tanto, la liberación en su significado primero y fundamental es soteriológica: es el don del Redentor que libera al hombre de la esclavitud radical del mal y del pecado (n. 23).

11. Valores de la Praxis Cristiana

Sin embargo, la liberación temporal, punto álgido y de grandes tensiones en el movimiento de liberación, es una implicación de la liberación soteriológica, pues la prolonga en la tarea liberadora, en una exigencia ética: "la praxis cristiana, que es el cumplimiento del gran mandamiento del amor" (n. 71) y justicia. El amor es la exigencia ética por excelencia del Evangelio. Es este amor el que está en el origen de la Enseñanza o Doctrina Social de la Iglesia, presentada en la Instrucción, y con toda razón, como "praxis cristiana de la liberación" (cfr. cap. V).

Este "amor que guía el compromiso debe, ya desde ahora, generar nuevas solidaridades". Así, reencontrada su plena identidad, el cristiano debe dejarse guiar e iluminar por esta Enseñanza Social de la Iglesia para actuar con "amor en la verdad" en los diversos niveles de la sociedad,

trabajando por su transformación según la justicia social. Esta transformación es el paso de condiciones de vida "menos humanas" a condiciones "más humanas" (*Populorum Progressio*, n. 21). Este paso en la sociedad es un signo de liberación cristiana, es un efecto y prolongación ética del Misterio Pascual de la Cruz y la Resurrección. "El cristiano está llamado a actuar según la verdad y a trabajar así en la instauración de esta 'civilización del amor', de la que habló Pablo VI" (n. 99), la cual es también civilización de la justicia social y de la paz, pues las tres se implican esencialmente entre sí, como también con la verdad y la libertad. Son éstos los cinco valores que garantizan la construcción de una sociedad digna de los hombres, donde los derechos humanos puedan verse satisfechos (cfr. "Pacem in Terris", n. 16).

La experiencia de fe del pueblo como historia de liberación culmina en Cristo, en su Pascua, y continúa en la experiencia de la Iglesia. La Doctrina Social es parte importante de esta experiencia. Dice la Instrucción: "La enseñanza social de la Iglesia nació del encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias —comprendidas en el Mandamiento supremo del amor a Dios y al prójimo y en la justicia— con los problemas que surgen en la vida de la sociedad" (n. 72).

Pero, esta praxis cristiana de la liberación se vuelve "experiencia" porque "las promesas divinas de liberación y su victorioso cumplimiento en la muerte y en la resurrección de Cristo, son el fundamento de la 'gozosa esperanza' de la que la comunidad cristiana saca su fuerza para actuar resuelta y eficazmente al servicio del amor, de la justicia y de la paz" (n. 43).

Entre los eventos de la experiencia cristiana hay uno que emerge en la vida cotidiana y se coloca en la perspectiva de la liberación verdadera y cristiana: es el encuentro humano con Cristo Camino, Verdad y Vida. Delante de él, el corazón del hombre percibe que su rescate y su liberación están cerca. Es este encuentro con la verdad, la verdad que viene de Dios a través del misterio de Jesucristo, el que hace posible la liberación del hombre; es una verdad que viene al encuentro del hombre para liberarlo de todo cuanto es ilusorio, pernicioso y parcial. En una palabra, para liberarlo del drama del pecado. Tal encuentro es una verdadera historia de liberación y de reconciliación que culmina en Cristo y continúa en la experiencia viva de la Iglesia.

Esta praxis cristiana de la liberación es entonces una consecuencia de la dimensión soteriológica de la liberación, la cual no puede ser reducida a la sola dimensión ético-social. En la medida en que la praxis cristiana sea la concreta aplicación del Mandamiento supremo del amor y de la justicia, se puede decir también que es el misterio pascual que se hace vida en la existencia cotidiana en el servicio a la justicia y, por tanto, en el amor al otro, particularmente al pobre en el sentido del "amor de preferencia por los pobres" (n. 68), siguiendo la identificación de Jesús-Salvador con "los más pequeños entre los hermanos" (Mt 25,40.45).

Así, la Iglesia no sólo en América Latina, sino toda la Iglesia, purificada por la Verdad de Dios mismo que es Cristo-Salvador, muerto y resucitado, es estimulada a continuar en su tarea específica de liberación de los pobres, según el criterio que brota al mismo tiempo de la unidad y de la distinción entre evangelización y promoción humana de la justicia (n. 65). Así la Iglesia es fiel a su misión de promover al hombre en su múltiple relación: con Dios, con los otros hombres, con las cosas y consigo mismo; y de promover la justicia como una parte de la promoción humana esencialmente ligada a la evangelización.

12. Conclusión: María Canta la Liberación Pascual de los Pobres

Profunda inspiración evangélica y pascual ofrece el documento al concluir con el Magnificat, el cual presenta y entrega el modelo de María la Virgen Madre, como cantando la fe de los pobres, de los pequeños, a quienes han sido revelados los misterios del Reino: justicia, amor, paz y gozo en el Espíritu Santo (n. 97). En efecto, el "sentido de la fe de los pobres, al mismo tiempo que es una aguda percepción del misterio de la cruz redentora, lleva a un amor y a una confianza indefectible hacia la Madre del Hijo de Dios" (n. 97). Así, la Iglesia debe mirar siempre hacia ella para comprender en su integridad el pleno sentido de su misión evangelizadora, ya que ella, por la fuerza de su fe "es la imagen más perfecta de la libertad y de la liberación de la humanidad y del cosmos" (n. 97).

La Experiencia de Dios en las Confesiones de San Agustín

Francisco Interdonato S.J.

I Las "Confesiones": 1600 años de Guía hacia la Experiencia de Dios

Aunque San Agustín escribió el libro de las *Confesiones* bastantes años después de realizarse su conversión (se supone que lo redactó en torno al año 400), hay identidad entre el relato y el acontecimiento, de manera que el libro constituye la "confesión" de la conversión, tanto que se puede usar indistintamente la expresión "Confesiones de San Agustín" y "Conversión de San Agustín".

Pues bien, hace 1.600 años que esta "conversión confesada" está presente en la historia del itinerario hacia Dios, sea en aquellos que han realizado el primer encuentro o "conversión primera"; sea en aquellos que la han profundizado o consolidado, "conversión segunda" que también se puede llamar "estado permanente de conversión", que es la situación y tarea de todo cristiano. Sea la primera o la segunda, la conversión siempre está ligada a una experiencia inicial o progresiva de Dios. En esta experiencia decimos que es guía San Agustín, particularmente en este admirable libro. No porque en él se contenga un tratado o siquiera un capítulo teórico, abstracto, acerca de la experiencia de Dios. Lo que se contiene es un modelo eminente y típico que, por ser encarnado, es más apto para servir de itinerario, de pedagogo o "mistagogo", que un ensayo. Porque la realidad concreta es siempre más llena de ser que la abstracta. Por ejemplo, si San Agustín hubiera escrito: "La conversión consiste en apartarse del mundo y adherirse a Dios"; no sería lo mismo de aquello que efectivamente nos dijo: "¡Oh Señor, rompiste mis cadenas...!". Aquí hay una experiencia liberadora del tipo paulino: "y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí" (Gá 2,20); "Todo lo puedo en Aquél que me conforta" (Fil 4,13). Con esto se adquiere una convicción difícil de conceptualizar, pero real, de que cuanto más fuertemente obra Dios en uno, con tanta mayor fuerza se siente ser él mismo. Eso sucedió con Pablo después de la experiencia de Damasco, y eso sucedió con Agustín: en ambos surge la conciencia de una inmensa libertad: Dios es ahora el aire que respira, la fuerza que lo sostiene, el suelo sobre el que anda... y sin embargo en ese momento se yergue y dice: ¡Ahora empiezo a ser!

Ese acontecimiento, relato central de las *Confesiones*, ha servido de guía a innumerables hombres. Sus palabras, porque describen hechos,

¹ SAN AGUSTIN; *Confesiones*, IX,I,1. (En adelante se citará sólo el libro, capítulo y número).

experiencias, comunican un fuego secreto y una luz penetrante al lector. El carácter de soliloquio con Dios con que Agustín narra la propia historia de la liberación, se convirtió en prototipo universal de liberación. Fue el resultado de una lucha del mal contra el bien y del espíritu contra la carne, narrada con un dramatismo en que todos nos reconocemos, de una manera o de otra. La exploración de las profundidades interiores, de la anchura del corazón, hecha con implacable introspección, convirtió a las *Confesiones* en obra maestra de la literatura religiosa de todos los tiempos, tanto que el Papa Juan Pablo II en la Carta Apostólica escrita con esta ocasión, hace este incomparable elogio: "Una obra que es al mismo tiempo autobiografía, filosofía, teología, mística y poesía, en la que hombres sedientos de verdad, conscientes de sus propios límites, se han encontrado y se siguen encontrando a sí mismos... y como son muy ricas de introspección y de pasión religiosa, obran en profundidad, agitan y conmueven. Y no sólo a los creyentes..."².

No es posible ni es nuestro objeto recoger testimonios directos del efecto producido por la lectura de las *Confesiones*. Sin embargo será útil en esta introducción citar algunas expresiones típicas, por eso sin nombres, con lo cual cada uno puede hacerlas suyas: "Con qué transporte de júbilo hallé en ese libro sentimientos e ideas que hasta entonces habían dormido en mi alma"; "¡Cómo palpitaba mi corazón sobre aquellas páginas inflamadas de amor a Tí, Dios mío!". "¡Cuán vivamente deseaba conocerte, amarte! ¡Con qué fuerza alegre me lanzaba hacia el porvenir". Naturalmente el impacto mayor lo hicieron esas conocidísimas palabras con que se abre el libro: "Nos hiciste para Tí...", que han obrado como una señal que Dios envió a tantos buscadores a tientas. Parafraseando la impetración dirigida a Dios por San Agustín: "Belleza siempre antigua y siempre nueva", podríamos decir de las *Confesiones* que es un libro tan antiguo y al mismo tiempo tan actual; por la sencilla razón de que la verdad siempre es actual. Y la verdad existencial es que esas páginas respiran un ardor de plegaria pronunciada por un gran corazón, pero que proceden del cara a cara con una experiencia inolvidable, relatada cuando Agustín estaba en posesión plena de la Palabra Revelada, a cuyo estudio se había consagrado, y de esa filosofía que lo había constituido en "metafísico de la experiencia interior", como lo llama Sciacca³. Así pudo plasmar esa auténtica experiencia interior, en teología, filosofía, poesía, como dice el Papa. Por haber juntado sentimiento existencial y trascendencia (la de la Palabra de Dios), pudo guiar a la reconquista integral de nuestra naturaleza hecha de la realidad del espíritu y de la realidad humana, hasta el punto que incluso un heterodoxo como Harnack ha podido decir: "Su vida no ha dejado de vivirse durante 1.500 años..."⁴.

² JUAN PABLO II; Carta Apostólica *Augustinum Hipponensem*, 1.

³ SCIACCA, M.F. *La Clessidra*, Milano 1961, Cit. por Victoriano Capanaga: "San Agustín, guía de convertidos", en *Augustinus*, 1982 -XXVII- p. 309.

No es que en su vida o en sus faltas haya hechos inusitados. Materialmente son análogas a las de otros. Lo peculiar, lo inusitado de esa vida y de ese libro es la magia del relato que trasciende la simple representación. Es la revelación del misterio oculto del ser humano, de su sufrimiento, de su gozo y de sus expectativas; la quintaesenciada descripción de la Belleza de Dios y del retorno a El o de su encuentro a través de un amor lentamente destilado. Sin este encanto y esta hondura teológica, filosófica y poética, su relato no nos afectaría más que el de tantos. Y no es que él haya pretendido artísticamente esta forma, como la pudiera hacer un literato. Es evidente que San Agustín escribió las *Confesiones* para humillarse; pero sucedió que "el que se humilla será exaltado" (Mt 23,12) fue una verdad también en esta tierra y en todo tiempo. Para confirmarlo vamos a citar un texto de G. Papini que corona perfectamente la finalidad de esta "Introducción":

"A decir verdad yo entablé trato con San Agustín pasada ya la juventud. Un lector universal no podía prescindir de leer las celebérrimas *Confesiones*. Se comprenderá que saboreé más las partes humanas que las divinas; pero aquel romántico hurgar dentro de su propia alma y aquella ardiente y conmovida sinceridad, me conquistaron. Puedo decir que antes de volver a Cristo, fue San Agustín, además de Pascal, el único escritor cristiano que yo leí con admiración algo más que intelectual.

Cuando forcejeé para salir de las cuevas del orgullo, para respirar la atmósfera divina de lo Absoluto, San Agustín me sirvió de gran ayuda. Parecíame que existía alguna semejanza entre él y yo: también era él literato y enamorado de la palabra; pero era, al mismo tiempo, un inquieto buscador de filosofías y de verdades, hasta el punto de que llegó a dejarse tentar por el ocultismo; Agustín también era sensual y anhelaba la fama. Ya se comprenderá que me asemejaba a él en lo peor, pero en resumidas cuentas nos parecíamos. Me reanimaba, además, el que un hombre de aquella clase, tan próximo a mí en las debilidades, hubiese llegado a renacer y a rehacerse.

Naturalmente aquí termina el paralelo, ya que hoy me parezco a San Agustín como una hormiga con alas puede parecerse a un cóndor; pero en fin de cuentas yo le tengo que estar reconocidísimo, y si al principio le admiraba como escritor, hoy siento el mismo cariño hacia él que un hijo siente hacia el padre, y le venero como un cristiano venera a un santo"⁵.

Es grato leer hoy en una revista nada confesional como *Time* una confirmación de estos juicios: "Agustín fue un escritor apasionado. Esto es especialmente evidente en las *Confesiones*, una de las obras maestras de la antigua literatura. El libro no es sólo un pionero en las autobio-

⁴HARNACK: "Lerbuch der Dogmengeschichte", III, 100. Cit. por Angel Custodio Vega, O.S.A. Prólogo a las *Confesiones*, B.A.C. 1955 p. 12.

⁵G. PAPINI: *Hombre acabado*, Madrid 1940, pp. 213 y 165-6; Cit. por V. Capanaga, a.c., pp. 289-291.

graffas, sino el predecesor de la moderna psicología y del existencialismo. Contiene penetrante autoexaminación del alma y de la mente..."⁶.

II "La Experiencia de Dios": Introducción a su Concepto y Posibilidad

Antes de aplicarla a las *Confesiones* y mostrarla en ellas, es preciso liberar el concepto de "experiencia de Dios" del lastre de una herencia secular de prejuicios motivados por corrientes teológicas incompletas, erróneas o por verdaderas herejías, y afirmar su real posibilidad, puesto que la fe es el encuentro con Dios de *todo* el hombre, con alma y cuerpo, entendimiento, voluntad y sensibilidad. Si la fe ha de ser *humana*, tiene que ser también sensible; y los sentidos, recíprocamente, deben ser *espirituales*. Las objeciones tradicionales rebrotan en seguida: ¿la sensibilidad, por definición, no es incapaz de percibir lo espiritual? ¿Si el objeto de la fe es referido a los sentidos, no se convierte al cristianismo en religión mítica? ¿No hay una diferencia infinita entre Dios y nosotros, una diferencia intransitable?

Para resolver tales objeciones podría procederse dando respuestas directas, por ejemplo éstas: 1) Que la diferencia entre Dios y nosotros ha sido puesta por Dios como posibilidad de una auténtica relación mutua; 2) Que si la relación con Dios ha de ser de todo nuestro ser como tal, tiene que poder ver algo con Dios mismo, también como tal; 3) Que (la comparación es de Rahner) Dios no puede ser como un Sol que permite verlo todo sin dejarse ver a sí mismo, etc. Pero estas respuestas —indudablemente válidas— por moverse en el mismo plano general no resuelven el problema en el campo concreto desde el que se ventila y en el que en definitiva se juega, esto es, en el de la misma experiencia. Tampoco sería suficiente limitarse a hablar del "sentido general de lo divino", cosa que la tradición teológica cristiana siempre ha hecho, como muestra Von Balthasar⁷. Es necesario mostrar que eso coincide con la "experiencia de Dios" y hay que llamarla así, no obstante, o precisamente porque ahora las dificultades teóricas y existenciales son mayores, y proceden también de los creyentes, como afirma un notable autor-encuestador: "Intelectuales creyentes que hemos entrevistado a fondo, han negado todo valor a la *experiencia religiosa*. Ni la naturaleza ni la vida profesional les habla de Dios"⁸. A lo más admiten que algunos fenómenos (lo inacabado del mundo, el cuidado ético) remiten a lo "otro", pero que no sería sino una experiencia pre-religiosa. Menos aún, como es de esperar, la admiten los no-creyentes. Más aún, muchos de éstos afirman no creer porque no han tenido experiencias religiosas. Y en general, todos desconfían de tales experiencias por una razón adicional que vino a sumarse ahora a las

⁶ Cfr. *Time*, Septiembre 29, 1986, p. 46, donde se contienen además otros testimonios.

⁷ Hans URS VON BALTHASAR; *La Gloire et la Croix*, Aubier 1965, I, 311. Atribuye esa expresión a Orígenes, pero en el cap. II de ese admirable libro, cuyo título original es *Herrlichkeit, eine theologische Aesthetik*, cita muchos testimonios.

habituales, y es la incertidumbre que el psicoanálisis sembró sobre los hechos de conciencia y sus motivaciones.

Debe empero repararse que, si por una parte se constata la dificultad de experimentar a Dios; por otra, se postula vehementemente su *necesidad*. La confesión de la ausencia de Dios, lo es igualmente de su anhelo. Nadie está —o al menos nadie puede estar— contento con la ausencia de Dios. También el creyente, o principalmente él, usa la expresión “ausencia de Dios”. Y no en vano. La fe, por sólida que sea, se dolerá de ese vacío de Dios, si no está sustentada y llenada por la experiencia del Ser divino. Ese vacío un teólogo lo formula así: “No creo que haya ninguna forma de probar que las afirmaciones de la fe y de la teología se refieran a una realidad (Dios) *independiente de o anterior a* la experiencia que llamamos experiencia de Dios”⁸. Este sentimiento fue agudizado por la “secularización”, que contribuyó a vaciar de Dios o de lo sagrado los espacios inmediatos de la vida. Por eso el “proceso de secularización o desacralización” no puede considerarse efecto de la incredulidad y ateísmo; más bien está en su origen, a causa de la crisis religiosa que inevitablemente desata. Crisis que puede ser benéfica si se supera y asimila, impeliendo y forzando a buscar la experiencia no ya de lo *sagrado*, sino de Dios mismo. Lo peligroso para la fe —personal y eclesial— es instalarse pasivamente en el mundo secularizado, en esa especie de religión natural de las sociedades modernas, en que la fe no hace más que decir con un lenguaje distinto lo que todos los demás —políticos, sociólogos, psicólogos, economistas— dicen; o a lo sumo se queda como fe puramente *creída* y no *experimentada*.

Si eso es todo, tarde o temprano se la considerará inútil y fallará la motivación para el culto. La misma Revelación, si no puede ser verificada por la experiencia (bien entendida), tampoco podrá mantenerse como principio rector de la vida humana. Recuérdese que la pregunta que yacía en el fondo del Modernismo, del Existencialismo católico, de la Nueva Teología, era la misma: ¿La Revelación y la Fe vienen simplemente de *fuera*, o tienen algo que ver con el auto-descubrimiento del hombre, con el modo de entenderse a sí mismo? La respuesta fue defectuosa, pero el problema estuvo bien planteado, y sigue reclamando una solución total, ahora con más urgencia. Antes —hasta no hace muchos años— uno podía manifestar su fe sin que la mayoría lo considerara algo raro o sin sentido. Ya no: “De aquí que pertenezca a la espiritualidad actual del cristiano el valor para la decisión personal en solitario, en contra de la opinión pública... Tal valor personal sólo es posible a partir de una profunda experiencia individual de Dios y de su Espíritu”¹⁰.

⁸ VERGOTE, A.: “Analyse psychologique du phénomène de l’Athéisme”, en la colección “Athéisme dans la vie et la culture contemporaine”, I, 1, 228.

⁹ MACQUARRIE, John, cit. en AcBi, 1977 (27), 194.

¹⁰ RAHNER, K., “Ser cristiano en la Iglesia del futuro”; SelT. 1982 (84) 283-4.

La consecuencia es que si la experiencia de Dios (en la medida que queda por precisar) constituye exigencia necesaria ¡tiene que ser posible! Si se debe dar ¡se da! Esto vamos a ilustrarlo y comprobarlo con un ejemplo antiguo de 1.600 años, pero siempre actual: el de San Agustín en las *Confesiones*. El tuvo esa experiencia; y a su luz veremos que nosotros mismos, —todos—, cualquiera sea nuestra actividad, hemos tenido y tendremos verdadera y propia experiencia de Dios. Consideraremos las *Confesiones* en cuatro momentos: la Conversión; el Diálogo con Santa Mónica en Ostia; en lo Interior, espigando varios textos sobre el amor; en lo Exterior, en la creación en general.

III La Experiencia de Dios en el Relato de la Conversión

El Texto: "Reteníanme unas bagatelas de bagatelas y vanidades de vanidades, antiguas amigas mías me tiraban del vestido de la carne y me decían por lo bajo: '¿Nos dejas?'. Y '¿desde este momento no estaremos contigo por siempre jamás?'. Y 'desde este momento nunca más te será lícito esto y aquello?'... la costumbre violenta me decía: '¿Qué? ¿piensas tú que podrás vivir sin estas cosas?'. Mas esto lo decía ya muy tibiamente. Porque por aquella parte hacia donde yo tenía dirigido el rostro y a donde temía pasar se me dejaba ver la casta dignidad de la continencia, serena y alegre, no disolutamente, acariciándome honestamente para que me acercase y no vacilara y extendiendo hacia mí para recibirme y abrazarme sus piadosas manos, llenas de multitud de buenos ejemplos. Allí una multitud de niños y niñas, allí una juventud numerosa y hombres de toda edad, viudas venerables, vírgenes, ancianas, y en todas la misma continencia, no estéril, sino fecunda madre de hijos nacidos de los gozos de su esposo, tú, ¡oh Señor! Y reíase ella de mí con risa alentadora, como diciendo: '¿No podrás tú lo que éstos y éstas?' 'Arrójate en él, no temas que él no se retirará para que caigas; arrójate seguro que él te recibirá y sanará'... Ellos te hablan de deleites, pero no conforme a la ley del Señor tu Dios. Tal era la contienda que había en mi corazón de mí mismo contra mí mismo... mas yo, tirándome debajo de una higuera, no sé cómo, solté la rienda a las lágrimas, brotando dos ríos de mis ojos, sacrificio tuyo aceptable. Y aunque no con estas palabras, pero sí con el mismo sentido, te dije muchas cosas como éstas: ¡Y Tú, Señor, hasta cuándo! ¡Hasta cuándo, Señor, has de estar irritado! No quieras más acordarte de nuestras iniquidades antiguas. Me sentía aún cautivo de ellas y lanzaba voces lastimeras: '¿Hasta cuándo, hasta cuándo ¡mañana!, ¡mañana!? ¿Por qué no hoy? ¿Por qué no poner fin a mis torpezas en esta misma hora?'. Decía estas cosas y lloraba con amarguísima contrición de mi corazón. Mas he aquí que oigo de la casa vecina una voz como de niño o niña, que decía cantando y repetía muchas veces: 'Toma y lee, toma y lee'. De repente cambiando de semblante, me puse con toda la atención a considerar si por ventura había alguna especie de juego en que los niños soliesen cantar algo parecido, pero no recordaba haber oído jamás cosa semejante; y así, reprimiendo el ímpetu de

las lágrimas, me levanté, interpretando esto como una orden divina de que abriese el códice y leyese el primer capítulo que hallase... lo abrí y leí en silencio el primer capítulo que me vino a los ojos y decía: 'Como en pleno día, procedamos con decoro, nada de comilonas y borracheras; nada de lujurias y desenfrenos; nada de rivalidades y envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias' (Ro 13, 13-14). No quise leer más ni era necesario tampoco, pues al punto que dí fin a la sentencia, como si se hubiera infiltrado en mi corazón una luz de seguridad, se disiparon todas las tinieblas de mis dudas"¹¹.

Comentario: Como hemos visto en la Introducción a la experiencia de Dios, ésta puede decirse que consiste en la captación de la realidad del Ser de Dios, —no sólo de su existencia—, y con toda la realidad del hombre, —no sólo con su entendimiento—. ¿Se verifica esto en el relato de la conversión que acabamos de leer casi íntegramente? ¡Sí! Pero no porque haya sucedido algo milagroso o particularmente extraordinario; no porque fuera algo privativo de un Santo. Fue una experiencia que puede suceder con nosotros y que seguramente ha sucedido en su substancia, no naturalmente en forma literal.

Aunque tal experiencia en Agustín (o en cualquier otro) se viva como un proceso unitario, para conceptualizarlo y describirlo, es preciso desmembrarlo en sus diversos elementos y traducirlo a categorías mentales diferenciadas, inevitablemente complejas y a primera vista alejadas de lo que espontáneamente se vive y del orden aparente con que lo captamos. Por ejemplo según nuestra impresión diríamos: "Porque experimentamos a las criaturas, experimentamos a Dios", en cambio es al revés; o al menos en un proceso unitario, al experimentar a la criatura, en ella se experimenta a Dios. Veámoslo en un análisis necesariamente técnico, con una terminología especializada, usada por Lotz¹², pero no sólo por él, y de la cual no se puede prescindir. Toda disciplina tiene necesidad y por consiguiente derecho, a crear su propio vocabulario para expresarse. Y si la expresión resulta compleja, debe aceptarse, con tal de que sea una exigencia de la materia, y no introducida artificialmente. Claro que no todos deben instituir una tal introspección, pero algunos deben hacerlo, y todos saber que *existe* dicha introspección, y que la afirmación no es gratuita. No todos debemos saber cuántos y cuáles músculos se mueven para nadar, y no digamos para la visión ocular; y ni el nadar ni el ver dependen del saber instituir tal análisis; pero este análisis debe existir y algunos deben hacerlo. Nosotros consideramos que aquí es indispensable formularlo con forzosa brevedad y por tanto con claridad respectiva.

Se trata de ver por qué y cómo en cualquiera experiencia de una criatura (aunque éstas tienen distintas densidades) se experimenta (o se

¹¹ VIII, 11-12, 26-29.

¹² LOTZ, Johannes B.: *La Experiencia Trascendental*, B.A.C. 1982 (tomo 432).

puede experimentar, si uno no se cierra más o menos voluntariamente) a Dios. Hay que hablar gradualmente y sucesivamente (aunque esta sucesión no es temporal) de cuatro tipos de experiencias que caen en el ámbito de la filosofía, y luego de la quinta, que es la experiencia religiosa propiamente dicha. Estos pasos son:

1) *La experiencia "óptica"*: Es el encuentro con cualquiera o con muchas criaturas sensibles, que reciben el nombre de "*Entes*" y que permanecen en el recuerdo claras y distintas, o en un conjunto indiferenciado, por ejemplo todas esas criaturas que Agustín dice que "le retenían", le "tiraban de la carne" y ahora tendría que dejar. Ahora bien, todos los Entes existen porque tienen una Esencia: ésta es la condición de posibilidad para que existan (para que el Creador, Dios, les dé la existencia).

2) *La experiencia "eidética"*: Es la experiencia por la que yo percibo esas esencias de las criaturas que permanecen en el recuerdo o que alguna vez entraron por mis sentidos. ("Eidética" viene de *eidon*, he visto). La *esencia* se llama también *forma* o *idea*. Aunque a nosotros, por la inmediatez como aparece el conocimiento sensible, nos parece que primero conocemos al Ente y después la Esencia, sucede al revés: primero *conocemos* (no *vemos*) la Esencia o Forma, y por esto podemos conocer al Ente. Pero se trata de prioridad de naturaleza, no temporal, si bien no tenemos más remedio que expresarlo temporalmente; pero es la intuición o experiencia de la esencia la que hace posible el conocimiento o experiencia del Ente concreto. De donde la experiencia "Eidética", que enumeramos en segundo lugar, tiene prioridad.

3) *La experiencia "ontológica"*: Las esencias de todas las criaturas coinciden en el *Ser*, esto es, en el "*Ser-Común*" o "*Ser-Mismo*", que es la condición de posibilidad de la Esencia, Forma o Idea. Ese "*Ser-Común*" o "*Ser-Mismo*" es el *Ser Participado* y se experimenta en la Experiencia *Ontológica* por la cual sabemos que son Criaturas. Por esta experiencia Agustín englobaba a todos esos Entes que poblaban su memoria bajo el calificativo general de "Criaturas": todas tienen su esencia o ser recibido, participado, y esta característica de "participado", percibido en la Experiencia Ontológica, hace posible su ser concreto.

4) *La experiencia "metafísica"*: El Ser-Participado, recibido, es posible o tiene su fundamento de posibilidad en el *Ser Subsistente* o *Ser Absoluto* que se percibe por la Experiencia Metafísica: Si yo experimento el ser-común o ser-mismo, participado, experimento también (y con prioridad de naturaleza) el Ser del cual esos entes que tienen el ser participado participan, es decir, al Ser No-Participado o Ser-Subsistente (eso significa "no Participado"), también llamado *Ser Absoluto* (no condicionado, no participado).

Los cuatro grados de experiencias anteriores pertenecen al ámbito filosófico. Hasta aquí nos hallamos en el plano de la *Experiencia Filosófica*.

A partir de aquí, ¡sin dejar de ser "Experiencia"!, sin convertirse en milagrosa ni siquiera en peculiar de uno u otro hombre privilegiado o santo, comienza:

5) *La experiencia "religiosa"*: Diríamos mejor que la Experiencia Filosófica pasa a ser "Experiencia Religiosa". Porque también el Ser Subsistente o Ser Absoluto, objeto de la experiencia filosófica, tiene su fundamento de posibilidad en el *Ser Absoluto Personal* o "*Tú Divino*". Y precisamente la captación, intuición o experiencia de este Tú Divino o Ser Absoluto Personal, constituye la Experiencia Religiosa. El Ser Subsistente o Ser Absoluto de la metafísica, no puede ser sino un Ser *Personal*, un "Tú", sujeto de diálogo religioso.

Aplicándolo al relato de la Conversión, el proceso descrito comienza con el recuerdo dejado por todas las criaturas que ingresaron por el umbral de los sentidos y que le dicen a Agustín: "¿Nos dejas?". Esos Entes (experiencia "óptica"), constituidos en cuanto tales Entes por su esencia, forma o idea (percibidas por la experiencia "eidética"), y que todos tienen de común el ser-común o ser mismo (intuído por la experiencia "ontológica") que se percibe como teniendo origen y mutación, por tanto como "Contingentes", criaturas, fundadas en el ser Subsistente o Absoluto (percibido por la experiencia "metafísica"). La Experiencia Religiosa comienza aquí, al percibir que esas criaturas no son el todo, no son el ser pleno, no están en sí. Por consiguiente cuando le dicen: "¿Piensas tú que podrás vivir sin nosotras?", Agustín entrevé que sí es posible, porque ha visto que lo que ellas tienen de ser atractivo, bello, bueno, es participado de Alguien que ve en el horizonte como la Fuente de ese ser, belleza, bondad; y en comparación de este Ser Subsistente cuyo hacia dónde tiene que ser Personal, todas esas criaturas pueden ser consideradas "bagatelas", "vanidades". Aquí es donde el recuerdo del encuentro con el Ser que habla en la Religión Positiva, el Cristianismo, cuya voz había leído en el Nuevo Testamento sin percibir claramente su procedencia, le descubre ahora —como una consecuencia de lo anterior, no como una revelación o aparición portentosa— que es ese mismo Ser Absoluto, Subsistente, que ha querido comunicarse, autocomunicarse, y como Tú Absoluto a esas criaturas escogidas, los hombres, constituidas en "Tú" personal suyo. Al oír en su interior el "toma, lee", cosa que ya había hecho antes, percibió que el Autor de esas palabras es el Tú Absoluto que se reveló, que se comunicó; no ya la simple "trascendencia" anónima, horizonte, hacia dónde, sino claramente el *Tú Divino*.

En Su presencia, Agustín, no obstante el "tirón del vestido de la carne", vió que podía desprenderse, no en pura negatividad y renuncia, sino en adhesión a la fuente y a la plenitud, a cuya vista puede oponer confiadamente: "Por qué te apoyas en tí... Arrójate en él, no temas... él te recibirá y sanará". De la percepción del Ser Absoluto Personal o Tú Divino brota la invocación: "¿Tú, Señor, hasta cuándo?". Y al sentir

la distancia con el tú propio, pecador, culpable, arranca lo que el mismo Agustín llamaría más tarde la esencia de la Religión: Sentirse culpable y necesitado de redención, no de auto-redención, sino de hetero-redención: "No quieras acordarte de mis antiguas iniquidades...". ¡Y la respuesta definitiva de Dios ya está preparada!

Este diálogo con Dios es una prueba interna indudable de que se dió esa experiencia religiosa en los términos dichos, no por un prodigio especial. Tampoco debe considerarse como tal la voz que Agustín dice haber oído, "como de niño o niña". La misma vaguedad del enunciado, y todo el contexto que rodea al "toma y lee", y también el hecho de que el libro (el N. T.) o "códice" estaba sobre su mesa y lo había ya comenzado a leer, prueba que no fue una voz externa, sino la voz interior que finalmente se hace escuchar y dice fuertemente lo que tantas veces le había susurrado: "¡Lee!" y él había desoído por parecerle muy llano el estilo del N. T., y por haberse resistido al acto inicial de inclinarse, y una vez dentro, descubrir que sus riquezas son incomparables con cualquier otro libro sagrado o profano. Al leer "Revestíos del Señor Jesucristo", experimentó el encuentro con el Dios Encarnado que entró en nuestra historia.

Se podría objetar que si la Experiencia Religiosa es la Experiencia Filosófica llegada a su plenitud, y si no se requiere una ayuda propiamente "extraordinaria"; más aún, que se da en todos. ¿Por qué no todos son conscientes? ¿Por qué no todos la reconocen, antes bien, tantos la niegan? La respuesta a esta objeción debe situarse también en el plano filosófico y en el plano religioso.

En el primer nivel se debe decir que la carencia de la experiencia en el plano filosófico no se debe a que tenida la experiencia *óntica*, no logran subir a los otros grados y por tanto *a posteriori*, porque *no* tienen la experiencia metafísica y religiosa, niegan que se dé. El P. Lotz en el libro citado sostiene que el proceso es más bien el inverso: comienzan por negar más o menos *a priori* la experiencia religiosa, o sea, el último grado de la experiencia trascendental, y consiguientemente niegan también los grados precedentes, quedándose sólo con la experiencia "óntica", del *ente*, que depende directamente de la sensibilidad, y por ello lo afirman también los empiristas y positivistas. Si, pues, se puede negar la experiencia eidética, ontológica y metafísica, no obstante darse en cualquier juicio, con más razón se puede negar la experiencia religiosa. Cuando yo digo, por ejemplo: "Fulano de tal *es hombre*", del ente o ser concreto (*éste* o *aquél*), se afirma el Ser-Mismo en la cópula *es*, lo cual implica el Ser Subsistente; y en el predicado "*hombre*" designo evidentemente una Esencia universal (que se actualiza en todos los hombres). Esto es filosóficamente incontrovertible. No obstante, los empiristas, positivistas, y por razones y presupuestos distintos, pero que llegan a la misma conclusión, kantianos y en nuestro siglo el neo-positivismo de la lingüística filosófica (Wittgenstein),

la filosofía de la ciencia (K. Popper), el racionalismo crítico (H. Albert), han negado ese conocimiento y experiencia metafísica que involucra sólo al entendimiento, ¿qué de extraño si se niega la experiencia *religiosa* que interpela y compromete a toda la persona? Más adelante el propio San Agustín dará una respuesta más directa; por lo pronto podemos concluir diciendo que lo más impresionante no es que muchos lo nieguen, sino que muchos lo afirmen, particularmente si entre estos muchos se encuentra uno de la calidad de San Agustín y un relato como el de su conversión.

IV La Experiencia de Dios en el Diálogo con Santa Mónica en Ostia

El Texto: "Estando ya inminente el día en que había de salir de esta vida —que Tú, Señor conocías y nosotros ignorábamos—, sucedió... que nos hallásemos solos yo y ella apoyados sobre una ventana, desde donde se contemplaba un huerto o jardín que había dentro de la casa, allí en Ostia Tiberina, donde, apartados de las turbas ... conversábamos, inquiríamos los dos delante de la verdad presente, qué eres tú, cuál sería la vida eterna de los santos, que ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni el corazón del hombre concibió... recorrimos gradualmente todos los seres corpóreos, hasta el mismo cielo, desde donde el sol y la luna envían sus rayos a la tierra. Y subimos todavía más arriba, pensando, hablando y admirando tus obras; y llegamos hasta nuestras almas y las pasamos también, a fin de llegar a la región de la abundancia indecible, en donde tú apacientas a Israel eternamente con el pasto de la verdad, y es la vida la Sabiduría, por quien todas las cosas existen, así las ya creadas como las que han de ser, sin que ella lo sea por nadie; siendo ahora como fue antes y como será siempre, o más bien, sin que haya en ella, fue ni será, sino sólo es, por ser eterna, porque lo que ha sido o será no es eterno. Y mientras hablábamos y suspirábamos por Ella, llegamos a tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón... Y decíamos nosotros: Si hubiera alguien en quien callase el tumulto de la carne, callasen las imágenes de la tierra, del agua y del aire; callasen los mismos cielos y aun el alma misma callase y se remontara sobre sí, no pensando en sí; si callasen los sueños y revelaciones imaginarias, y finalmente, si callase por completo toda lengua; todo signo y cuanto se hace pasando —puesto que todas estas cosas dicen a quien les presta oído: no nos hemos hecho a nosotras mismas, sino que nos ha hecho el que permanece eternamente—; si, dicho esto, callasen dirigiendo el oído hacia aquél que las ha hecho, y sólo él hablase, no por ellas, sino por sí mismo, de modo que oyesen sus palabras, no por lengua de carne, ni por voz de ángel, ni por sonido de nubes, ni por enigmas de semejanza, sino que le oyéramos a él mismo, a quien amamos en estas cosas, a él mismo sin ellas, como al presente nos elevamos y tocamos rápidamente con el pensamiento la eterna Sabiduría, que permanece sobre todas las cosas; si, por último, este estado se continuase y fuesen alejadas de él las demás visiones de índole muy inferior, y ésta sola arrebatase, absorbiese y abismase en los gozos más íntimos a su contemplador, de modo que fuese la vida sempiterna cual fue este momento de intuición por el

cuál suspiramos, ¿no sería esto el 'Entra en el gozo de tu Señor?'. Mas ¿cuándo será esto?... Tú sabes Señor que en aquel día, mientras hablábamos de estas cosas, y a medida que hablábamos, nos parecía más vil este mundo con todos sus deleites, díjome ella... Una sola cosa había por la que deseaba detenerme un poco en esta vida, y era verte cristiano católico antes de morir..."¹³.

Comentario: Lo primero que hay que decir es que no se trata de una *visión mística*. Considerar tal esta admirable conversación, sería inexacto, y además la empobrecería y alejaría de nosotros. La "experiencia de Dios" no es la "experiencia mística". Comoquiera que ésta se explique, en su acepción común implica un don especial de algunos o concedido a algunos. Pues bien, ni por *especial* ni por su limitación a *algunos*, tiene nada que ver con esta conversación entre San Agustín y Santa Mónica. No porque sean menos que otros santos *místicos*, sino porque son distintos, como es muy distinta la *visión mística* de la *experiencia de Dios*. Nunca se entiende ésta como un fenómeno *extraordinario* concedido a ciertas personas privilegiadas, los *místicos*, que se adentran en el transmundo y llegan a la cima del monte Carmelo o a la Última Morada, hasta la cual nos guían, pero entran solos, nos dejan a oscuras, incluso cuanto a la información, no obstante que suelen ser clásicos del lenguaje. No es tal la *experiencia de Dios*. A ella podemos acceder todos, o mejor dicho, en cierto sentido (como vimos antes) ya estamos, se trata de actualizarla, de hacerla refleja, como sucede en el relato que acabamos de leer, para lo cual no se requiere un don extraordinario, como sucede con la *mística*.

Es importante enfatizar que en esta experiencia de Dios nada sucede milagrosamente. Comienza con una conversación; con una pregunta que todos pueden formularse o se han formulado: "¿Cuál es la vida de los santos?". Esto que "ni ojo vió ni oído oyó", San Agustín no presume haberlo *visto* y *oído*, ni haber recibido una gracia *especial*. Hay gracia, pero común y ordinaria, es decir, una interacción de Dios y su criatura, de petición y respuesta, como ésta que describe San Anselmo: "Enséñame a buscarte, y muéstrate al que te busca, porque no puedo buscarte si Tú no me enseñas, ni encontrarte si Tú no te manifiestas. Te buscaré deseándote, te desearé buscándote, te encontraré amándote, te amaré encontrándote"¹⁴.

Pero sería caer en el otro extremo, más erróneo aún, si descartada la *visión mística*, se la juzgara como un simple conocimiento nocional acerca de Dios. Comienza sí con el conocimiento, y esto es muy importante y muy agustiniano. El habla del "pasto de la verdad" y "la vida de la Sabiduría", pero no se limita a la noción intelectual, a conocer a Dios como un "otro" objetivo. Dios es personificado aquí como "Sabiduría" y hablan

¹³ IX, 10, 23-26.

¹⁴ SAN ANSELMO: *Proslogio*, cap. I (En la ed. B.A.C., p. 364). A la letra dice: "desearé buscando, encontraré amando, amaré encontrando".

de "tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón". Hay certeza y al mismo tiempo relación religiosa con todo el ser, no únicamente con el entendimiento. De ahí que del conocimiento-encuentro de Dios, vuelven sobre sí mismos en un auto-conocimiento más profundo, de sus últimos anhelos y aspiraciones. La culminación de ese conocimiento-encuentro no se verifica acumulando argumentaciones; al contrario, llega cuando "calla por completo toda lengua" y "cuando calla el tumulto de la carne".

Es una verdad teológica y un testimonio de la conciencia religiosa que conocer a Dios, es conocerse; y viceversa. Diciendo "Yo" delante de Dios, sabemos lo que significa "yo". Y lo sabemos, como lo expresa San Agustín, "porque Tú, Señor, lo sabes". Dios está en nosotros y por encima de nosotros, esto es, por una parte, necesariamente; y por otra parte, en comunicación libre. No se le experimenta automáticamente. Todos pueden experimentarle, pero "dirigiendo el oído hacia Aquél que nos ha hecho", dice San Agustín. Sin esto, uno mismo es el que se excluye de esa experiencia. Se requiere hacer distancias de las otras cosas. En el relato de las *Confesiones* hemos leído que: "Este momento de intuición por el cual suspiramos...", llegó "mientras hablábamos de estas cosas, y a medida que hablábamos", es decir, mediante una actividad propia, pero accesible a todos. Así llegaron a esa plenitud donde todo es distinto, pero al mismo tiempo todo sigue igual. El caso de Santa Mónica fue peculiar: Pocos días después estalla definitivamente para ella esa "vida de los Santos", entrevista en ese sublime diálogo de una Madre con su Hijo, de tal Madre con tal Hijo, pero de la misma carne y huesos que todas las madres y todos los hijos.

V La Experiencia de Dios en lo Interior; por el Amor

Algunos Textos: Bastaría citar la inmortal frase inicial: "Nos has hecho para tí, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en tí"¹⁵; pero podría parecer una perla en un engaste ajeno, cuando el amor es el alma de todo el libro de las *Confesiones*, como es la esencia de las relaciones del hombre con Dios; o de Dios que está: "en lo más íntimo del corazón; pero el corazón se ha alejado de El"¹⁶. Pero gravita. Agustín lo cinceló en una fórmula realmente insuperable: "Mi peso es mi amor; por él soy llevado dondequiera que soy llevado (*Pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror*). Tu don nos enciende y por él somos llevados hacia arriba"¹⁷. Pero no exclusivamente hacia arriba. También debe amarse lo de aquí abajo, con esta condición empero: "Menos te ama el que contigo algo ama y no lo ama por tí. ¡Oh amor que siempre ardes y nunca te extingues! Caridad, Dios mío, enciéndeme. ¿Mandas la continencia?

¹⁵ I, 1

¹⁶ IV, 12, 18

¹⁷ XIII, 9, 10

Da lo que mandas y manda lo que quieras"¹⁸. Dar lo que manda, para Dios es darse a sí mismo. Habiéndole experimentado, exclama Agustín: "Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé. Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y allí (fuera) te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo. Me retenían lejos de tí aquellas cosas que, si no estuviesen en tí, no serían. Llamaste y clamaste y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por tí; gusté y siento hambre y sed; me tocaste y ardí en deseos de tu paz"¹⁹.

Comentario: La breve reflexión sobre estos textos debe partir de la pregunta: ¿De qué conciencia proceden estas palabras? ¿Quién pudo decir las? ¿Sin una experiencia, sin una intuición singular de aquello que las arranca, serían posibles? Comparada con el lenguaje que expresa el amor humano, en los textos de Agustín hay un acento inasimilable a la literatura y a la poesía.

Es cierto que hay un repertorio de palabras recibidas para expresar el amor. Pero hay una diferencia definitivamente perceptible entre el recitado y el testimonio. El anonadamiento, el sobrecógimiento que uno padece al leer las palabras de las *Confesiones* hablan por sí mismas. No a la manera de las novelas o de las obras de teatro, sino del testimonio de la historia de su propia alma. San Agustín escribió ese relato muchos años después de haberlo experimentado. Pero esto confirma la autenticidad y la fuerza del testimonio. En efecto, si no hubiera sido una real experiencia, ¿de dónde habría sacado acentos tan reales, palabras tan enérgicas? Porque no son consideraciones abstractas, ni una especie de tratado sobre el amor, ni una creación de la fantasía. Se trata literalmente de una confesión; y confesión directa a Dios, sin siquiera la mediación del sacerdote o confesor. No habla *del* amor, sino *el* amor. El amor concreto, la realidad sensible y viviente, no el *Eros* platónico. Si no, leamos este su texto, quizá el más expresivo, realista e impresionante:

"¿Qué es lo que amo cuando te amo? No belleza de cuerpo ni hermosura ligada al cuerpo; no el brillo de la luz, amable a mis ojos terrenos; no las dulces melodías de toda la variedad de cantos; no la suave fragancia de flores, ungüentos y aromas; no el maná o miel; no los miembros gratos a los abrazos de la carne: ¡Nada de eso amo cuando amo a mi Dios! Y, sin embargo, amo una cierta luz, cierta voz, cierta fragancia, cierto alimento y cierto abrazo, cuando amo a mi Dios: Luz, voz, fragancia, alimento y abrazo del hombre mío interior, donde resplandece para mí alma lo que en el espacio no se contiene; donde resuena lo que el tiempo rapaz no arrebató; donde se exhala un perfume que el viento no diluye; donde se sa-

¹⁸ X, 29, 40

¹⁹ X, 27, 38

borea lo que la voracidad no consume; donde se anuda una adhesión que la saciedad no separa. Esto amo cuando amo a mi Dios"²⁰.

Realmente el mismo texto es su mejor comentario. Si no fuera de la experiencia, ¿de dónde podría surgir tal lenguaje? Habla una conciencia visionaria, testigo de las realidades mundanas y de Dios. De facto no hay paralelos en la literatura religiosa. En Oseas, en el *Cantar de los Cantares*, puede haber palabras iguales o más realistas, pero en seguida se ve que son metafóricas. Aquí el relato, sin ceder en nada en eficacia y belleza plástica, inmediatamente manifiesta que no es la imagen que se hace realidad, sino la realidad que se hace imagen. Por eso Agustín puede añadir enfáticamente: "No con conciencia dudosa, sino cierta, Señor, te amo yo"²¹. Y no necesita explicarlo o probarlo con argumentos. La atención no cae en los conceptos; cae en la realidad. El experimentó y a nosotros nos hace anhelar su *vivencia*, no la captación de lo que quiere decir. Ya sabemos que Dios está donde está la verdad; pero Agustín con su relato de la realidad nos hace saber que no es suficiente: Dios está "donde se gusta la verdad"²². No nos ha comunicado verdades, sino la Verdad.

VI La Experiencia de Dios en lo Exterior; en la Creación

Algunos Textos: "Pregunté a la tierra y me dijo: 'No soy yo'; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los reptiles vivientes, y me respondieron: 'No somos tu Dios; búscale por encima de nosotros'. Interrogué a las auras que respiramos y al aire todo con sus moradores: 'Se engaña Anaxímenes: Yo no soy tu Dios'. Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas: "Tampoco nosotros somos el Dios que buscas', respondieron. Y dije a todo lo que me circunda, que están fuera de las puertas de mi carne: 'Decidme algo de mi Dios, ya que vosotros no lo sois; decidme algo de El'. Y exclamaron con gran voz: 'El nos ha hecho'. Mi pregunta era mi mirada; y su respuesta su forma ('species': hermosura). Y me dirigí a mí mismo y me dije: '¿Tú quién eres? Y respondí: 'Un hombre' (homo)... Interrogué finalmente a la mole del mundo acerca de mi Dios, y ella me respondió: 'No soy yo, sino que El me hizo'.

Pero ¿no se muestra esta hermosura a cuantos tienen entero el sentido? ¿Por qué, pues, no habla a todos lo mismo?... ¡Porque se hacen siervos de ellas por el amor, y los siervos no pueden juzgar. Porque no responden éstas a los que interrogan, sino a los que juzgan... habla a todos, pero sólo la entienden aquellos que hacen consonar la voz exterior con la verdad interior. Pues la Verdad me dice: 'No es tu Dios el cielo, la tierra ni cuerpo alguno. Y esto

²⁰ X, 6, 8

²¹ Ibidem

²² IV, 12, 18

mismo le dice la naturaleza de todo cuerpo al que lo contempla: 'La mole es menor en la parte que en el todo'. Y tú, alma, eres mejor porque tú alimentas la mole de tu cuerpo, dándole vida, lo que ningún cuerpo puede proporcionar al cuerpo. Mas tu Dios es para ti incluso vida de tu vida"²³.

"Te alabo porque las bellezas que a través de las almas pasan a las manos del artista, vienen de aquella hermosura que está sobre las almas, y por la cual suspira mi alma día y noche"²⁴.

Y finalmente el texto que contribuyó a inmortalizar Petrarca:

"Y van los hombres a admirar los altos montes, y las ingentes olas del mar, y las anchísimas corrientes de los ríos, y el ámbito del océano, y el curso de los astros, y se olvidan de sí mismos"²⁵.

Ortega y Gasset escribe con referencia a este trozo: "Petrarca primer germen del Romanticismo, es el primer hombre que tiene curiosidad estética por la Naturaleza. Fue el primero que cultivó el alpinismo con intención contemplativa. Subió al monte Ventoso y en su cumbre fue tal la impresión que se puso a leer las *Confesiones* de San Agustín, y cayó en profunda meditación sobre el destino". No pude reencontrar el lugar en que Ortega escribe esas palabras. Pero el P. Vega eruditamente da la fecha de esa ascensión, el texto que leyó, y muchos otros detalles²⁶.

La experiencia de Dios en la naturaleza tiene grados. Desde lo deductivo racional, que a partir de lo creado, de lo contingente, concluye en la existencia de la Causa Primera o del Ser Necesario; hasta el extremo panteísta según el cual la creación no procede por eficiencia de Dios (como en los dos casos anteriores), sino por emanación de lo divino. En su medio está la experiencia de Dios en el mundo, sin convertirlo en mundo. Este es el caso que se suele denominar "intuición de Dios" en el mundo. Lo cual implica que se da la *intuición espiritual*, racional, y no sólo la sensible. De ésta nadie duda porque por su naturaleza lo sensible está presente, se muestra, y no exige ser expresada, reflexionada. Cosa que sí exige el objeto de la experiencia espiritual, racional o metafísica, y no es fácil, como vimos. Sin embargo constantemente lo practicamos y no dudamos mientras no se plantea el problema. Por ejemplo, no dudamos de la evidencia de los primeros principios de la razón (principio de contradicción, de causalidad, de razón suficiente); no dudamos que percibimos la *belleza*, no sólo el *objeto bello* que cae bajo nuestros sentidos (como cae bajo los sentidos del animal, sin embargo él no percibe la *belleza*).

²³ X, 6, 9-10

²⁴ X, 34, 53

²⁵ X, 8, 15

²⁶ Cfr. el "Prólogo" a las *Confesiones*, ed. B.A.C., 1955, escrito por Angel Custodio Vega, O.S.A., p. 11.

Suponemos lo dicho arriba acerca de la experiencia metafísica y religiosa; y que lo sensible no es el *todo*, precisamente porque es lo sensible, es decir, el que limita el *todo*. Pero no es una mera carencia del todo sino lo que remite inmediatamente al Todo. Si la expresión: "Sólo conozco lo sensible", tiene sentido es porque sabemos lo que excluye ese *sólo*. "Sólo lo sensible" evidentemente excluye lo espiritual; como "sólo lo finito", excluye lo infinito; pero en tanto los excluimos en cuanto los conocemos. ¿Cómo los conocemos? ¡Por experiencia! Esta siempre precede al concepto. Tenemos, pues, que cuanto más obviamente se presenta lo decible y expresable (esto es, la experiencia sensible), más claramente se significará lo indecible y lo inexpressable que desde Kant se llama lo *Trascendental* y que la teología católica llama por su nombre: Dios; y que, no menos que lo sensible, lo conocemos por experiencia, previamente a toda "prueba" que no hace sino explicitar o categorizar lo trascendentalmente experimentado (como vimos a propósito del primer punto, esto es, del relato de la conversión).

Quizá la principal dificultad u obstáculo para admitir o mostrar la experiencia de Dios, es el hecho de que no haya un sentido *particular* o facultad que directa y exclusivamente perciba a Dios y que sea la sede de la experiencia de lo religioso. Porque efectivamente Dios no es aprehendido por *un* sentido o por *una* facultad particular, sino con la persona total, esto es, juntamente, con el conocer, querer, sentir. A esta facultad total se la puede llamar y se la llamó *corazón*, en el sentido de la *theologia cordis* que remonta al mismo San Agustín; más tarde San Ignacio (en los *Ejercicios Espirituales*) la describió como "el sentir y gustar de las cosas internamente"; Santa Teresa le dio el nombre de "centro del alma", etc. Con éstas u otra denominación, siempre se significa la totalidad viva del hombre, que se enciende en el amor, la añoranza, la esperanza, el gozo. No podría ser una verdadera experiencia *vivida* si interviniera una sola facultad, y menos un solo sentido. En este caso Dios sería equiparado a un objeto intramundano.

No obstante la paradoja subsiste: Dios no es un objeto *intramundano*, y sin embargo hay que encontrarlo en el mundo. Por definición no está donde nosotros estamos, y no obstante hay que orarle e implorarlo como a un Ser presente. Toda la religión existe y vive de esa presencia: Tenemos (como más o menos literalmente lo formula Rahner), la Sagrada Escritura, cuyo autor principal es El; los Sacramentos; un Magisterio que nos enseña dónde está Dios, y dónde no; que aquí se ha revelado y allí no; qué es lo que corresponde a Su voluntad y qué la contradice. En síntesis, se podría resumir en esta aparente aporía, pero que en realidad no es tal: Dios está en todas partes en tanto El es el que lo fundamenta todo; y no está en ninguna parte, por cuanto todo lo fundado es creado. La aporía desaparece si se piensan juntamente ambos términos: "Dios es el fundamento de todo" y "el todo es creado"; en cambio si se separan, se cae

en uno de los dos crasos errores: el *Pantéismo*, que confunde a Dios con el mundo (porque descuida el segundo término, "el todo es creado"); o en el *Dualismo* vulgar, que considera a Dios y al mundo como dos realidades yuxtapuestas pero independientes (porque descuida el primer término, "Dios es el fundamento de todo"). Dios y el mundo ni se confunden ni se diferencian como dos cosas categoriales que estarían situadas en un espacio mayor, que las distinguiera porque ninguna de ellas habría puesto ese *espacio*. Entre Dios y el mundo existe diferencia, pero por estar puesto (el mundo) por Dios, concurren en una mayor unidad.

La diferencia entre Dios y el mundo, afirma la unidad última de Dios y el mundo; y la unidad entre Dios y el mundo hace comprensible la diferencia entre ambos. De aquí que la experiencia trascendental de la *diferencia* entre Dios y el mundo tiene su último hacia adónde en la *unidad*, esto es, en su fundamento originario, en Dios, Autor de la diferencia. Todas las diferencias están trascendidas por la unidad o, recíprocamente, la unidad (Dios) trasciende (esto es, está embebida, presente) en todas las diferencias (en las criaturas). Esto hace comprensible el que se pueda experimentar a Dios en el mundo. Decimos *se puede*, y por cierto en diferentes grados, porque depende también de la colaboración del sujeto humano, el cual puede cerrarse a ella. Si el hombre, por lo que a él toca, no hace lugar a Dios, entonces todo sucede como si el mundo fuera todo en sí, como si tuviera más realidad que Dios, o como si fuera la única realidad. En tal caso sucedería lo que dice San Agustín: "Lo que haría sería esconderte a Tí de mí; no a mí de Tí"²⁷. Cosa que le ocurrió a él mismo en su pasado, pero no porque Dios hubiera desaparecido: "Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo sumo mío"²⁸, sino que todavía no había reparado en "aquella luz interna eterna"²⁹ que luego vió, y que todos pueden ver, porque está en el mundo externo y dentro de nosotros. La voz de fuera debe llamar a la de dentro, y viceversa. Sin esto, no habría experiencia de Dios, es decir, relación personal, religiosa, de amor.

Lo sobrecogedor, lo anonadante, es que ¡Dios quiere ser visto, conocido! Más aún, quiere ser amado, ¡amado por nosotros! Esta es la suprema revelación, y al mismo tiempo, la promesa culminante que expresa esta frase, una de las más profundas de las *Confesiones*, con la cual quiero terminar: "¿Qué soy yo para Tí para que me mandes que te ame y si no lo hago, te aires contra mí y me amenaces con grandes miserias? ¿Es pequeña la miseria del hecho mismo de no amarte? ¡Ay de mí! Díme por tus misericordias, Señor Dios mío, qué eres para mí"³⁰.

²⁷ "Teenim mihi absconderem, no me tibi" X, 2,2

²⁸ III, 6, 11

²⁹ IX, 4, 10

³⁰ I, 5, 5

DOCUMENTOS

Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil

Vigésima Cuarta Asamblea General (Itaici, 18 de abril de 1986)

POR UN ORDEN CONSTITUCIONAL NUEVO (Declaración Pastoral)

Introducción

1. Reunidos en la Vigésima Cuarta Asamblea General de la CNBB, nosotros, los Obispos de la Iglesia Católica en el Brasil, queremos exponer algunos puntos fundamentales para la reflexión y acción de los miembros de nuestras comunidades, en vista del proceso constituyente, destinado a preparar la nueva Constitución.

2. Ofrecemos fraternalmente nuestra reflexión a los hermanos de otras Iglesias, especialmente a las que están integradas en el Consejo Nacional de Iglesias Cristianas (CONIC), cuyo testimonio también nos enriquece y con quienes tenemos mucho en común, sobre todo en lo que se refiere a la fe en Jesucristo y a los valores fundamentales de la persona humana y de la vida en sociedad, según los designios de Dios. Creemos que nuestra contribución podrá ayudar a los futuros constituyentes y a todos los hombres y mujeres de buena voluntad que, entre nosotros, luchan por una sociedad justa y fraterna.

3. No es función nuestra como pastores proponer pormenores técnicos para la formulación de la Constitución¹. Mas, como miembros de la sociedad brasileña y de una Institución que, fundada en el mensaje y la obra de Jesucristo, tiene en esta misma sociedad una presencia significativa, no podemos dejar de ofrecer nuestra contribución para el grande debate nacional que ahora se instaura. Tenemos conciencia de que nuestro deseo de contribuir a una sociedad justa y fraterna pasa ahora por un esfuerzo de explicitación de las exigencias cristianas de un orden constitucional nuevo.

¹ "La Iglesia no propone un modelo político o económico concreto, sino que indica el camino, suministra principios. Y lo hace en función de su misión evangelizadora..." (Juan Pablo II *a los Constructores de la sociedad pluralista*, Salvador, 18).
— Cfr. GS 42, DP 515; Oct. Adv. 48.

4. Reconocemos y afirmamos la autonomía responsable que cabe a los cristianos laicos², comprometidos en los varios partidos políticos, asociaciones, sindicatos y movimientos, en este momento histórico de reordenamiento institucional, en un año en que, coincidentalmente, el papel del laico será tema destacado de la reflexión de toda la Iglesia en la preparación al próximo Sínodo de los Obispos.

5. "Compete a los laicos asumir como tarea propia, la instauración del orden temporal, y en él actuar de modo directo y concreto guiados por la luz del evangelio"³. La auténtica espiritualidad del laico abarca el propósito de construir la ciudad de los hombres de acuerdo con la dignidad esencial e inalienable de la persona humana e íntegra, el compromiso socio-político como expresión de la caridad, como amor a Dios y al prójimo.

Primera Parte

CONSTATAIONES Y DESAFIOS

1. La Importancia del Momento Político

6. La sociedad brasileña, secularmente viciada por los privilegios de unas minorías, por la dependencia externa y por la marginalización del pueblo, necesita en forma urgente soluciones duraderas a sus graves problemas éticos, económicos, sociales, políticos y culturales. El período autoritario reciente agravó todavía más la concentración del poder y de la renta, produciendo la corrosión de valores básicos, sobre todo por la corrupción y la impunidad. Como resultado de los grandes movimientos cívicos que se propagaron a toda la nación en 1984, se acaba de inaugurar una nueva fase de nuestra historia política.

7. Un nuevo régimen no puede seguir funcionando con una vieja Constitución que de todos modos no pasa de ser una Enmienda Constitucional impuesta en 1969 por la Junta Militar que estaba en el poder.

8. El momento político que vivimos es de transición. Esta no se limita sin embargo al paso del orden institucional heredado del régimen anterior a la recuperación de la democracia política. Ella se inscribe en un proceso histórico más denso y permanente de superación de una sociedad elitista, que excluyó de los beneficios del desarrollo partes importantes de la población. Al mismo tiempo busca una democracia también económica y social que haga llegar a todos la condición de ciudadano participante y corresponsable en la lucha para mejorar las condiciones colectivas de vida.

² "Corresponde a los laicos... como ciudadanos, cooperar con los demás ciudadanos, de acuerdo con su competencia específica y bajo su propia responsabilidad" (Ap. Act. 7,1).

³ Ap. Act. 7. DP 514; 789 ss.

— "La política es una forma exigente, aunque no sea la única, de vivir el compromiso cristiano al servicio de los demás" (Oct. Adv. 46).

9. De ahí la importancia extrema del momento político actual para que el pueblo tome conciencia de su condición de sujeto de la historia, para el efectivo ejercicio de su papel como ciudadano y para el reencuentro de la sociedad consigo misma, con la consecuente reestructuración del orden jurídico y del funcionamiento de las Instituciones.

2. El Sentido de la Constitución

10. En esta perspectiva de un cambio más profundo, es necesario afirmar que la nueva Constitución no deberá limitarse a la reorganización del Estado y de sus relaciones con la sociedad. Ella deberá traducir la búsqueda de un nuevo modelo de sociedad en su dimensión social, política, económica, cultural e internacional. Modelo que se basará en las exigencias éticas de la sociedad humana y en la extensión de la ciudadanía efectiva a todos los brasileños y brasileñas sin excepción. Dentro de este nuevo modelo, cabrá a todos los ciudadanos el papel de participar en forma corresponsable en el empeño por el progreso social, y al Estado la función de promover el bien común dando pasos para lograr una democracia orgánica y participativa.

11. Con este criterio la Constitución deberá invertir la posición tradicional que da al Estado toda la primacía de la iniciativa social. La sociedad deberá acceder a la condición de sujeto colectivo de la transformación social, conquistando los instrumentos de ejercicio de una democracia que le permitan organizar y controlar la acción del Estado, colocando a éste a su servicio. El sentido que debe tener la nueva Constitución es el de abrir un espacio para que toda la sociedad pueda identificar críticamente lo que debe ser cambiado, en un proceso de búsqueda de justicia social, libertad, igualdad de derechos y de oportunidades. En este esfuerzo la sociedad utilizará la mediación del Estado para que la vida democrática se profundice y que la justicia prevalezca siempre más en las relaciones sociales.

12. Ya existen en otros países instrumentos y mecanismos que procuran dar a la sociedad modos de controlar las decisiones de interés colectivo, sea del gobierno o del sector privado. De parte de los movimientos populares ya surgen nuevas propuestas. Otras se están discutiendo a nivel de los especialistas. Será a través de estos medios de transformación social que la sociedad dispondrá de instrumentos para avanzar siempre más hacia la justicia, la democracia plena y la efectiva participación de todos juntos.

3. La Participación del Pueblo

13. La discusión del contenido de la nueva Constitución puede ser instrumento privilegiado de educación y concientización política del pueblo. Pero la participación de todos en este proceso es todavía más decisiva. Sólo un pueblo que participe, asumirá la futura Constitución como obra suya, sabrá comprometerse con ella y exigir su cumplimiento.

14. La elaboración de la nueva Constitución no debe caer en los errores de las Constituciones anteriores, las cuales, o fueron promulgadas por constituyentes con escasa representatividad popular, o impuestas por el poder con la colaboración de peritos. La presencia de estos es indispensable para dar forma articulada al texto final. Pero es la participación de la sociedad que deberá definir su contenido.

15. En consecuencia, la Comisión Especial instituída por el Ejecutivo para presentar a consideración del Congreso Constituyente una propuesta de Constitución, no sustituye ni reduce la importancia del amplio debate popular necesario para que la Constitución pueda ser realmente asumida por el pueblo.

16. En lo que se refiere a los representantes del pueblo que deben ser elegidos en noviembre de 1986, el Acta Convocatoria de la Constituyente, aprobada por el Congreso Nacional, cerró las puertas de la Asamblea Constituyente a personas que no pertenecen a los cuadros políticos partidistas y atribuyó poderes constituyentes a senadores ya elegidos, pero no para esta función. También es de conocimiento público que grupos decididos a mantener privilegios y garantizar la continuidad de viejas situaciones de dominación ya se están organizando para influir en el proceso constituyente. Denunciando estos hechos, heredados sobre todo del período arbitrario, creemos que todavía hay tiempo para sanar o neutralizar estos males.

17. Sólo la movilización de toda la sociedad podrá en esta forma evitar que su participación se restrinja a una mera elección de diputados y senadores que asumirán el mandato constituyente, y al mero acompañamiento a distancia de sus trabajos después de que fueran elegidos. Se espera mucho más de esta participación: que el pueblo pueda presentar propuestas a los candidatos, elegir parlamentarios que vayan a defender esas propuestas y, balanceando la influencia del poder económico, pueda influir en la discusión del contenido mismo de la Constitución y ejercer una función crítica permanente.

* Sin ninguna intención normativa, sino a mero título de ejemplo, recordamos algunas ideas que se van presentando en grupos de estudio sobre la Constitución:

- a) Iniciativa legislativa: los poderes legislativos deberán considerar también los proyectos de ley propuestos por un número significativo de ciudadanos, inclusive en materia constitucional;
- b) Referendum popular: atribución a los ciudadanos, a través de consulta plebiscitaria, del poder de decisión para materias especialmente relevantes;
- c) Mandatos de seguros colectivos: posibilidad de uso de este instrumento por las asociaciones civiles o entidades profesionales en beneficio de sus miembros;
- d) Control popular de la constitucionalidad: posibilidad para cualquier ciudadano de hacer reclamos sobre la inconstitucionalidad de leyes o actuaciones del poder público, ante el Tribunal Federal Supremo;
- e) Defensor del pueblo: designación por el pueblo de un representante independiente del Estado para defenderlo frente a los abusos del poder público...

Segunda Parte

IGLESIA Y PROCESO CONSTITUYENTE

1. La Colaboración de la Iglesia

18. La fe debe iluminar la acción de los cristianos, en este momento tan importante para la construcción de una sociedad justa y fraterna, en la permanente fidelidad a Cristo, a la Iglesia y al hombre⁵.

19. La acción pastoral de la Iglesia en Brasil, en las últimas décadas siguiendo la línea del Vaticano II, Medellín y Puebla, se ha caracterizado por la búsqueda de la fidelidad a los llamamientos de Dios que nos vienen de la realidad: "el grito de un pueblo que sufre y que reclama justicia, libertad y respeto a los derechos fundamentales de los hombres y de los pueblos"⁶. Formulación significativa de esta búsqueda de fidelidad ha sido la "opción preferencial por los pobres". Lejos de ser exclusiva y excluyente, ella expresa la opción por la dignidad de todos los seres humanos, hijos de Dios, privilegiando a aquellos en quienes esa imagen aparece más desfigurada por ser víctimas de modelos económicos, marginalizados por el poder político y oprimidos por la injusticia⁷.

20. La pedagogía de su acción pastoral, marcada por el esfuerzo de abrir espacios para que los pobres se reúnan en comunidades, a la luz de una fe profundamente enraizada en la vida, procura superar la separación entre fe y vida, enumerada entre los errores más graves de nuestro tiempo por Vaticano II⁸.

21. Este caminar de la Iglesia con el pueblo que sufre ciertamente ha sido una de las contribuciones significativas para que hoy la nación

⁵ "En medio de las perturbaciones y de las incertidumbres de la hora actual, la Iglesia tiene un mensaje específico a proclamar, un apoyo a dar a los hombres en sus esfuerzos por tomar firmemente las riendas de su futuro y orientarlo" (OA 5).

⁶ DP 87.

"Por su amor a los pobres la Iglesia da testimonio de la dignidad del hombre. Ella afirma claramente que éste vale más por lo que es que por lo que posee. Ella da testimonio de que esta dignidad no puede ser destruida, sea cual fuere la situación de miseria, de desprecio, de rechazo y de impotencia a que el hombre fuere reducido" (Instr. *Libertad cristiana y liberación* 68).

⁷ "...los pobres merecen una atención preferencial... Hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aún escarnecida. Por eso Dios toma su defensa y los ama. Es así como los pobres son los primeros destinatarios de la misión y su evangelización es por excelencia señal y prueba de la misión de Jesús" (DP 1142).

— Cfr. también DP 30-40.

— "Pero también en este terreno la Iglesia conducida por los señores Obispos de Brasil da muestra de estar con este pueblo, especialmente con los pobres y los que sufren, con los pequeños y los abandonados, a quienes ella consagra un amor, no exclusivo ni excluyente, sino preferencial. Porque ella no vacila en defender en forma intrépida la justa y noble causa de los derechos humanos y en apoyar reformas valientes, en vista de la mejor distribución de los bienes, inclusive de la tierra, en vista de la educación, de la salud, de la vivienda etc., ella goza de la estima y de la confianza de amplios sectores de la sociedad brasileña" (Juan Pablo II, *mensaje a los Obispos de Brasil*, abril 1986, 3).

⁸ GS 43.

aspire a una transición hacia cambios más profundos que una simple modernización de una democracia formal.

22. Reconociendo la injusticia como forma de violencia institucionalizada, la Iglesia la rechaza como rechaza igualmente la violencia como camino normal para superarla⁹. Esta opción, de acuerdo con inequívocos pronunciamientos de la Iglesia, responde más globalmente a las exigencias de las bienaventuranzas evangélicas por la liberación del hombre total y de todos los hombres juntos.

Ella ha sido reconocida como pastoralmente válida por Juan Pablo II con ocasión de su visita a nuestra patria¹⁰.

23. En el proceso constituyente, que permitirá consolidar los avances de los últimos años, la Iglesia debe colaborar, como parte de la sociedad, en una búsqueda que será de todo el cuerpo social. Ella no pretende que la Constitución sea confesional. En una línea de coherencia con su actuación hasta ahora, ella trabaja para que se incorporen a la nueva Constitución los mecanismos e instrumentos democráticos instrumentos de formación social que permitirán la participación activa de la población en las decisiones de interés colectivo.

24. La Iglesia realizará la dimensión social en su acción pastoral a medida que los cristianos, impulsados por la fe, se movilicen para concretizar la vivencia del "amor en acciones verdaderas"¹¹. Aprovechando toda la riqueza de que el proceso constituyente es portador, la Iglesia estará así contribuyendo para una sociedad justa y fraterna, signo y anuncio del Reino definitivo¹².

25. Muchas diócesis, movimientos laicales y otros organismos eclesiales vienen promoviendo estudios, debates, encuentros y asambleas sobre el proceso constituyente. También varias son las publicaciones, cartillas y aportes destinados a informar al pueblo cristiano que se va concientizando sobre la necesidad de participar en la elaboración de la nueva Constitución. Es necesario sin embargo que este movimiento del pueblo cristiano se amplíe y propague, sumándose a otras iniciativas, para una verdadera movilización de toda la nación.

2. La Elección de Noviembre de 1986

26. La próxima elección proporciona una ocasión de discernir, a partir de las exigencias de la fe, los criterios que deben guiar la escogencia de los diputados y senadores que serán nuestros constituyentes. Esta

⁹ Medellín 2,16; DP 1259; Instr. *Libertad cristiana y liberación* 79.

¹⁰ Juan Pablo II, *Discurso inaugural de Puebla*, III, 3; DP 1134.
—Juan Pablo II a los Obispos en Fortaleza, 6, 9; a los miembros del CELAM, Río 7; discurso en la Favela del Vidigal, Río, 2,4-5.

¹¹ 1 Jo 3,18.

¹² Cfr. *Directivas Generales para la acción pastoral de la Iglesia en Brasil*, Doc. 28 CNBB, 65 a 76.

escogencia es de suma importancia. El voto es una especie de procuración: da al elegido poderes para actuar en nombre de los ciudadanos. Es necesario pues saber escoger, principalmente por tratarse de una Constituyente. Esto es tanto más importante porque la elección simultánea de gobernadores podrá absorber la atención mayor de los electores.

27. El alistamiento electoral con la puesta al día del catastro que se está llevando a cabo actualmente en todo Brasil es el primer paso para posibilitar la participación de todos los brasileños mayores en las elecciones para la Asamblea Constituyente. Es una oportunidad extraordinaria para que ayudemos como cristianos a nuestros hermanos más pobres, especialmente a los analfabetas, para superar las dificultades que tendrán para obtener su título de elector.

28. Es fundamental que las elecciones ofrezcan un alto nivel de credibilidad ante el pueblo. Por eso hay que repudiar cualquier forma de compra de votos. De ahí la importancia de colaborar todos en las iniciativas destinadas a superar los varios tipos de fraude que han viciado el proceso electoral. Es indispensable para esto la colaboración de aquellos que han sido escogidos para ejercer la función de fiscales en la constatación de los votos.

29. Para merecer la confianza del elector cristiano, no bastan un discurso religioso y una retórica democrática y popular. Es necesario el testimonio de vida coherente con los valores cristianos o con los valores humanos fundamentales implícitos en el mensaje cristiano. Se requiere además una ética y una práctica social y política comprometidas completamente con la lucha por la justicia y con la causa de los marginados, empobrecidos y oprimidos, excluidas las posiciones ideológicas incompatibles con la fe cristiana.

30. Tampoco se puede confiar en promesas y propósitos "generosos" para el bien del pueblo, cuando el candidato tiene un pasado comprometido con intereses personales o de grupo privilegiado o manifiesta un comportamiento marcado por la deshonestidad, corrupción y oportunismo.

31. En la medida en que los partidos sean la mediación normal y necesaria del proceso político, no basta la simple referencia a una sigla de partido. En efecto, por desgracia no existe en Brasil una auténtica tradición partidaria. Los programas de los partidos no son, en general, claramente definidos y conocidos y no pasan a menudo de ser promesas inconsecuentes y electoreras. Es necesario, pues, que el elector, en vista de la futura Constitución, sepa evaluar el contenido de las propuestas de cada partido y su compromiso con las mismas.

32. Es a la luz de todos los criterios precedentes que el elector deberá orientarse en la escogencia de candidatos confiables.

33. Es de suma importancia que los cristianos con vocación a la política se presenten como candidatos a la Constituyente. Los cristianos cualificados por su experiencia al servicio del pueblo y solicitados por la confianza de sus hermanos y compañeros no se pueden rehusar a prestar

este servicio. Deben asumir con generosidad la acción política como servicio desinteresado, eficaz y coherente con su opción de fe¹³.

34. Evitando el riesgo de transformar los movimientos y las comunidades eclesiales en bases político-partidistas, los cristianos deben apoyar eficazmente a los hermanos y hermanas que, en coherencia con su vocación, se dispusiesen a entrar en la acción político-partidista.

El apoyo eficaz implica un acompañamiento fraternal que los mantenga integrados a la comunidad eclesial y la apertura de espacios adecuados para que puedan evaluar y profundizar su fe ante los desafíos y dificultades especiales en su nueva misión cristiana.

3. Durante el funcionamiento de la Asamblea Constituyente

35. La acción de los cristianos durante el funcionamiento de la Asamblea Constituyente es tan importante como en las etapas anteriores. Los trabajos de los constituyentes deben ser acompañados y el pueblo debe seguir influyendo en la Asamblea.

36. Será necesario averiguar si los elegidos se muestran fieles a los compromisos adquiridos y coherentes con las opciones de los que los eligieron. Será indispensable acompañar, fiscalizar, ofrecer nuevos aportes e inclusive presionar, para que los constituyentes ejerzan sus mandatos como un verdadero servicio al bien común y sientan que están seguidos, apoyados, cuestionados o criticados por el pueblo.

37. Los cristianos deben estar atentos al desarrollo de los trabajos constituyentes para que puedan tomar posición e intervenir oportunamente:

- cuando se procure introducir en la Constitución elementos incompatibles con la dignidad y los derechos de la persona humana;
- cuando eventuales maniobras, manipulaciones y concertaciones de cúpula frustren aspiraciones democráticas;
- cuando se procure limitar la libertad y soberanía de la Constituyente;
- cuando hubiese abuso manifiesto del poder económico;
- cuando valores éticos y religiosos fundamentales estuviesen postergados.

38. Durante la elaboración de la Constitución será preciso continuar el trabajo de concientización para superar los obstáculos que distancian la sociedad de los acontecimientos políticos, como también el descrédito en el que cayeron las instituciones políticas, sobre todo durante el régimen discrecional.

¹³ "En su amor a la patria y en el fiel cumplimiento de los deberes cívicos, siéntanse los católicos obligados a promover el verdadero bien común para hacer valer en esta forma el peso de su opinión, para que el poder civil se ejerza en la justicia y las leyes correspondan a los preceptos morales y al bien común. Los católicos versados en política y debidamente firmes en la fe y en la doctrina cristiana, no rehusen los cargos públicos si pueden por una digna administración, proveer el bien común y al mismo tiempo abrir camino al evangelio". (AA 14).

39. Para todo esto, será necesario crear canales de comunicación independientes entre la Constituyente y la sociedad. Publicaciones periódicas deben garantizar informaciones, análisis e interpretaciones de los acontecimientos a la luz de la fe y de las exigencias de la conciencia cristiana.

40. Los distintos movimientos, equipos y organismos eclesiales empeñados en acompañar la Constituyente deberán mantenerse siempre articulados para actuar unidos y oportunamente.

41. Este proceso será más completo si el pueblo tuviera la posibilidad de participar, mediante referéndum, en las decisiones de las cuestiones más fundamentales para valorizar y legitimar la Constitución como Ley Básica del país.

4. Después de la Promulgación de la Constitución

42. Todo el trabajo de concientización en la fase anterior a la elección de la Constituyente y de la participación en la elaboración de la Constitución debe crear condiciones para dar a conocer el texto constitucional en sus aspectos positivos y en sus limitaciones.

43. Esto exigirá de los cristianos y de la pastoral social de la Iglesia una actitud vigilante frente a la observancia de los preceptos de la Constitución y de sus leyes.

Tercera Parte

CONTENIDO DE LA CONSTITUCION: CRITERIOS Y EXIGENCIAS

3.1. La Actuación de los Cristianos

44. En la tercera parte de este documento queremos expresarnos a propósito del contenido de la nueva Constitución, procurando reflejar las aspiraciones de nuestras comunidades. A partir de los principios cristianos, ofrecemos algunos criterios básicos, valores, derechos, obligaciones e implicaciones concretas, situándolas en la perspectiva más amplia de la búsqueda de una sociedad más justa y más próxima del plano de Dios.

45. Los auténticos derechos que la evolución de la sociedad han permitido identificar y defender vienen siendo ampliamente asumidos por aquellos que participan del debate constituyente. La Iglesia no pretende apropiarse de estos principios básicos de la convivencia humana como si fuesen únicamente suyos. Elaborados a lo largo de una trayectoria de muchos siglos, fueron marcados también por la presencia cristiana en la historia de la humanidad. Pero ahora ya son patrimonio común. La Iglesia también participa de su defensa como principios éticos que, por ser profundamente humanos, encuentran en el Evangelio su expresión más viva.

46. El empeño cristiano tendrá como objetivo la edificación de una sociedad en que sean respetadas la dignidad y la libertad de la persona y sean promovidos todos sus valores y derechos inalienables. "La tarea de los cristianos no está completa mientras no haya ofrecido su contribución específica para construir una sociedad de acuerdo con las aspiraciones más profundas de los hombres de buena voluntad y según el plan de Dios"¹⁴.

47. Estamos pues enfrentados a un doble desafío. Por un lado asegurarnos de que estos valores y derechos sean incorporados en su integridad a la nueva Constitución brasileña. Por otro lado, dotarla de garantías efectivas para que no se vuelvan meras declaraciones de intenciones, sino que tengan eficacia práctica que oriente nuestros comportamientos individuales y nuestra vida social.

48. La conquista y la preservación efectiva de estos derechos es tarea de toda la humanidad en su trayectoria histórica. Pero su incorporación al texto de la Constitución no podrá ser considerada como punto final del caminar hacia la justicia y la fraternidad. Una sociedad de acuerdo con los designios de Dios implica cambios profundos y constantes, cuya realización busca la humanidad sin cesar.

3.2. EL ORDEN SOCIAL

3.2.1. Criterios Básicos

49. La elaboración e la nueva Constitución es momento privilegiado para lograr avances significativos en busca de una sociedad participativa, responsable y libre en sus convicciones de auto-organización y que supere todos los tipos de marginalización; sociedad que asegure la posición de la familia como comunidad orgánica de vida social y garantice el respeto por los derechos humanos y la dignidad humana de todos.

50. Es dentro de esta perspectiva social más amplia que se deben situar los valores y derechos, frecuentemente reconocidos en teoría, y tan menospreciados en la organización práctica de la vida social. Estos derechos podrían ser resumidos en la forma siguiente:

51. Todo ser humano, cualquiera que sea su edad, sexo, raza, color, lengua, condición de salud, confesión religiosa, posición social, económica, ideológica, política, cultural, es portador de una dignidad inviolable y sujeto de derechos y deberes que lo dignifican en su relación con Dios como hijo, con los demás hombres como hermano y con la naturaleza como Señor¹⁵.

¹⁴ Documento 28 -CNBB 68.

¹⁵ "Profesamos pues, que todo hombre y toda mujer por más insignificantes que parezcan, tienen en sí una nobleza inviolable que ellos mismos y los demás deben respetar sin condiciones; que toda vida humana merece por sí misma, en cualquier circunstancia, su dignificación". (DP 317).

— Mt 23,8-10; Mt 5,43-48; Gl 3,28; Gn 1,26-27 e Ml 2,10; Sant 2,1 a 7; Cl 3,9-19.

52. Por eso, todos los seres humanos son fundamentalmente iguales en derechos y dignidad, libres para pensar y decidir de acuerdo con su conciencia; para expresarse, organizarse en asociaciones y buscar su plena realización, pero con profundo respeto a la libertad y a la dignidad de los demás seres humanos, teniendo siempre en vista el bien común¹⁶.

53. Pero no basta el reconocimiento formal de esta dignidad e igualdad fundamentales. Es preciso que este reconocimiento se traduzca en la promoción de condiciones concretas para realizar y reivindicar los derechos fundamentales de todos los hombres y de todas las mujeres, tales como: derecho a la vida y a un marco digno de existencia; derecho a la salud y al descanso; derecho a la educación, inclusive religiosa y a escoger el tipo de educación que se desea para los hijos; derecho a la libertad religiosa; derecho al trabajo y a la remuneración suficiente para el sustento personal y de la propia familia; derecho de todos a la propiedad, sometida a su función social, derecho de circular; derecho de entrar en el país y de salir; derecho a la seguridad, a la preservación de la propia imagen y a la participación en la vida política.

3.2.2. Exigencias Concretas

a) *Promoción de Defensa de la Vida*¹⁷

54. Por ser don natural supremo de Dios, toda vida humana debe ser preservada desde el primer instante de la concepción, mantenida, valorizada y amparada.

55. Son inaceptables, como atentados contra la vida humana, el aborto directamente provocado, el genocidio, el suicidio, la eutanasia, la tortura y violencia física, psicológica o moral, así como cualquier forma injusta de mutilación.

56. Son igualmente inaceptables como atentados contra la vida humana las situaciones permanentes de hambre, desnutrición, condiciones infrahumanas de existencia e imposibilidad de acceso a los servicios de salud¹⁸.

¹⁶ "...la dignidad del hombre exige que pueda actuar de acuerdo con una opción consciente y libre, es decir, movido y llevado por una convicción personal y no por la fuerza de un impulso interno ciego o por coacción externa" (GS 17).

— Cfr. GS 29; RH 13.

¹⁷ "...la dignidad eximia de la persona humana es superior a todas las cosas. Sus derechos y deberes son universales e inviolables. Es preciso, por tanto, que sean accesibles al hombre todas aquellas cosas que le son necesarias para llevar una vida verdaderamente humana" (GS 26).

¹⁸ "El Concilio inculca el respeto al hombre... sin ninguna excepción, considerando ante todo su vida y los medios necesarios para mantenerla con dignidad..."

Además de esto todo aquello que atenta contra la vida de uno, como cualquier especie de homicidios, el genocidio, el aborto, la eutanasia, y el suicidio voluntario; todo lo que viola la integridad de la persona humana como mutilaciones, torturas físicas y morales y tentativas de tortura psicológica, todo lo que ofende la dignidad humana, como las condiciones infrahumanas de vida... todas estas prácticas y otras son efectivamente dignas de censura" (GS 27).

— Cfr. GS 27; DP 318; Juan Pablo II: Brasilia 30-6-80; Salvador 6-7-80; Recife 7-7-80.

— Ex 20,13; Gn 9,5-7; Lv 19,16; Ecl 9,4; Ez 18,32; Jo 10,10.

57. La pena de muerte es injustificable, dentro de una visión más global de la condición humana, una comprensión más profunda de los valores evangélicos y la reconocida mentalidad pacífica del pueblo brasileño.

58. El Estado tiene el deber de controlar la producción de armamentos, promover la reducción de gastos de los mismos, aplicando los recursos así liberados en el desarrollo de las regiones más necesitadas.

b) *Promoción y Defensa del Medio Ambiente*

59. El derecho a la vida exige la preservación y renovación del medio ambiente, protegiéndolo contra formas predatorias de explotación y de toda especie de polución¹⁹.

c) *Promoción y Defensa de los Derechos de la Familia*

60. La familia, que se constituye por el matrimonio estable, es la base natural de la sociedad. Por esto mismo, debe ser reconocida como sujeto de derechos, que no se reduce a la suma de los derechos de sus miembros. En consecuencia, la familia tiene el derecho de reclamar de la sociedad y del Estado garantías para su estabilidad y condiciones para el desempeño de sus funciones, especialmente en lo que se refiere a la gestación, nacimiento, salud, alimentación y educación de los hijos y escogencia de una religión.

61. Toda familia tiene el derecho de conseguir, a través de una justa remuneración del trabajo de sus miembros y con el apoyo de la sociedad y de los poderes públicos, condiciones estables y dignas de alimentación, salud, habitación, descanso, educación y transporte.

62. A los poderes públicos corresponde asegurar trabajo y salario justo y ordenar, directamente o por medio de instituciones idóneas, la prestación de servicios destinados a hacer efectivos estos derechos para todos, especialmente para los más necesitados.

63. Basándose en el Evangelio y en la naturaleza humana, la Iglesia reafirma su convicción de que la familia se funda en el matrimonio monogámico e indisoluble, oponiéndose así al divorcio. El matrimonio es constituido por el libre consentimiento recíproco de un hombre y una mujer núbiles, con capacidad jurídica y moral para contraerlo y con plena

¹⁹ Cfr. Instr. *Libertad cristiana y liberación*, 11.

²⁰ "La familia está ligada a los valores fundamentales que no se pueden violar sin perjuicios incalculables de naturaleza moral... Es necesario defender estos valores fundamentales con tenacidad y con firmeza, porque su violación acarrea perjuicios incalculables para la sociedad y en último término para el hombre. La experiencia de las distintas naciones a lo largo de la historia de la humanidad, así como nuestra experiencia contemporánea, pueden servir de argumentos para reafirmar la dolorosa verdad de que en la esfera fundamental de la existencia humana, en la que es decisivo el papel de la familia, resulta fácil destruir los valores esenciales y muy difícil reconstruirlos". (Juan Pablo II, *Homilía en la Iglesia del "Gesú"*, 31-12-1978).

— Cfr. GS 47,52. LE 10-19; *Familiaris Consortium* 30,46; Seminario de Puebla 28-1-79.

— Hb 13,4; Gn 1,27-28; Gn 2,18-24; M1 2,14-16; Ef 5,31.

igualdad ante la ley. Debe preservarse la actual legislación que reconoce efectos civiles al matrimonio religioso.

64. Así como la Iglesia reconoce como deber pastoral el cuidado y la solicitud de los matrimonios cristianos constituidos irregularmente, así el Estado debe ofrecer protección y seguridad social a las personas que viven ilegalmente en unión estable.

65. Los esposos, orientados por los criterios de la moral y teniendo siempre en vista la grave tarea de educar y sustentar a los hijos, deben ser respetados en su derecho a la planeación familiar. A este respecto los poderes públicos deben promover la información apropiada y tomar medidas aptas, conforme a las exigencias de la ley moral, para defender a la familia frente a la imposición de programas antinatalistas²¹.

66. Todos los niños nacidos en el matrimonio como los adoptados o nacidos fuera de él, deben gozar de los mismos derechos en vista de su desarrollo integral como personas humanas y como ciudadanos.

d) *Promoción y Defensa de la Libertad Religiosa*

67. Todo ciudadano o todo grupo de ciudadanos goza de plena libertad para abrazar o abandonar una religión; de realizar los actos de culto, expresar libremente su fe y divulgar su doctrina, con tal que no se perjudiquen los derechos de otros o el bien común. Tiene el derecho de no ser discriminado en razón de su creencia o de sus convicciones religiosas o filosóficas; y el derecho de educar a sus hijos de acuerdo con los principios éticos y sociales coherentes con su fe. Esto implica que la Constitución respete el derecho a la enseñanza religiosa escolar, respetando la condición religiosa del alumno o de sus responsables y que haya libertad de asistencia religiosa para las Fuerzas Armadas y en los establecimientos de internado colectivo.

²¹ "...es bien cierto que un crecimiento demográfico acelerado trae con mucha frecuencia nuevas dificultades al problema del desarrollo; el volumen de la población aumenta mucho más rápidamente que los recursos disponibles y se crea una situación que parece sin salida. Surge entonces la gran tentación de frenar el crecimiento demográfico con medios radicales. Es cierto que los poderes públicos, en los límites de su competencia, pueden intervenir promoviendo una información apropiada y tomando medidas aptas, siempre que estén conformes a las exigencias de la ley moral y respeten la justa libertad de los cónyuges. Sin derecho inalienable al matrimonio y a la procreación no existe dignidad humana. En último término es a los padres que corresponde determinar con pleno conocimiento de causa el número de hijos, asumiendo la responsabilidad ante Dios, ante ellos mismos, ante los hijos ya nacidos y ante la comunidad a la cual pertenecen, de acuerdo con las exigencias de su conciencia, formada de acuerdo con la ley de Dios auténticamente interpretada y ayudada por la confianza que depositan en Él" (PP 37).

²² "Los cristianos... como los demás hombres gozan del derecho civil de no verse impedidos de llevar su vida de acuerdo con su conciencia. Así se armoniza la libertad de la Iglesia con aquella libertad religiosa que debe ser reconocida a todos los hombres y comunidades como un derecho, y sancionada en el sistema jurídico.

A la familia... compete el derecho de determinar la forma de educación religiosa que se ha de dar a los hijos, de acuerdo con sus propias condiciones religiosas" (DH 13 y 5).

—DH 3,5.6.8 y 13; GS 73; Juan Pablo II: RH 17.

—Mt 22,21; Jo 6,44; Hch 4,20.31; 5,29; 2 Co 4,13; 2 Tim 2,15; 1 Pe 3,13-17.

68. La libertad religiosa incluye el derecho y deber de los grupos religiosos para ejercer una función crítica en la sociedad, en relación a la conducta de grupos, instituciones o del propio poder público, cuando no se respeten las convicciones religiosas o los valores éticos fundados en ellas.

69. La Iglesia reconoce el derecho a la objeción de conciencia, así como el derecho que tiene el Estado de imponer servicios alternativos. Respeto al servicio militar obligatorio, en los países con tradición de respeto a los derechos humanos y libertades fundamentales, la alternativa es la prestación de un servicio civil. Este servicio sustitutivo es generalmente un trabajo de carácter no militar, en beneficio de la comunidad, con una dimensión social y humana para contribuir a la paz y a la cooperación internacional.

70. Los símbolos distintivos y ritos propios de una religión deben ser protegidos, su dignidad respetada y su imitación prohibida.

e) *Promoción y Defensa de la Igualdad de todos ante la Ley*²³.

71. La reafirmación de la igualdad de todos ante la ley deberá ir acompañada por la creación de mecanismos que la hagan real. Así recordamos algunos modos de obrar que, en la práctica de los pueblos, se manifestaron aptos para impedir que se opriman las personas, o que se obstaculicen las ideas nuevas, el avance de la cultura y de la humanidad. Entre esos procedimientos se destacan los siguientes:

72.—Ninguna conducta humana podrá ser impedida o reprimida por el Estado sin que exista una ley específica, bien clara, fundada en principios éticos, que la declare ilegal o criminal;

73. —Ninguna persona podrá ser hecha prisionera sino en flagrante delito o por orden escrita de una autoridad judicial competente, asegurándose a cualquier persona un amplio derecho de defensa en un juicio y la garantía contra abusos de la autoridad;

74. —Nadie podrá ser considerado culpable antes de ser juzgado y probarse su culpabilidad; ni podrá ser mantenido en prisión sin poder comunicarse con la autoridad judicial o con su abogado dentro de un plazo corto establecido por la ley, considerándose la encarcelación arbitraria como una ofensa criminal;

75. —El preso no puede ser sometido a violencias físicas, psicológicas o morales y cualquier forma de tortura constituye un crimen imprescriptible;

²³ Ligada a la realización del bien común, la seguridad es esencialmente un imperativo moral de supervivencia de la nación, que reclama la cooperación consciente de todos los ciudadanos. Entre tanto, cuando en nombre de este imperativo el Estado restringe en forma arbitraria los derechos fundamentales de la persona, trastorna el propio fundamento del orden moral y jurídico. (CNBB, Doc. 10, *Exigencias cristianas de un orden político*, 35).

—Is 39,8; Mt 12,25; Is 32,17; Pr 17,15; Dt 10,17-18; Ro 13,1-7; Mt 5,43-45.

76. —El preso tiene derecho a un trato digno y humano, lo cual incluye la atención religiosa; también tiene derecho al ejercicio de una actividad productiva, dignamente remunerada y al desarrollo cultural;

77. —El examen de responsabilidad criminal debe obedecer en forma rigurosa a los ritos procesales establecidos por la ley, asegurándose siempre un amplio derecho de defensa, inclusive de defensa gratuita, garantizada por el Estado, para los presos carentes de recursos;

78. —Todos los crímenes comunes deben ser investigados y reprimidos a tenor de la ley, por la justicia común, siendo inadmisibles los tribunales especiales para juzgar determinadas categorías de personas, y tampoco las inmunidades de cualquier naturaleza;

79. —La conducta de las autoridades encargadas de las medidas de seguridad debe ser rigurosamente fiscalizada por organismos independientes, para asegurar su estricta legalidad e imparcialidad en el uso de los instrumentos coercitivos.

f) *Promoción y Defensa de los Derechos de todos empezando por los más necesitados*

80. Para que sea efectivamente garantizada la igualdad de todos en derechos y dignidad ante la ley, la justicia y la autoridad, así como la participación de todos en los beneficios sociales indispensables a una vida digna, deberán ser protegidos de manera especial aquellos que, por distintas razones de naturaleza física, social, económica o cultural, estuviesen en condiciones menos favorables para defenderse y promoverse o estuviesen sufriendo cualquier forma de discriminación.

81. Dada la existencia de pueblos indígenas en el Brasil que durante siglos fueron sometidos a toda clase de explotación, es necesario que la Constitución reconozca la pluralidad étnica de la sociedad brasileña, garantice la autodeterminación de estos pueblos, respete su cultura y acoja sus organizaciones tribales como pueblos minoritarios dentro de la sociedad brasileña²⁴.

82. Para la supervivencia de esos pueblos y la preservación de su cultura, la Constitución deberá garantizarles el dominio y posesión colectiva, inalienable y exclusiva de las áreas por ellos habitadas, con usufructo de todas sus riquezas, inclusive del subsuelo. Estas áreas deberán ser inmediatamente demarcadas.

83. A los mismos indígenas, por medio de representantes elegidos por ellos, se les debe reconocer el derecho de participar en la discusión y marcha de los asuntos que les conciernen, inclusive en el Congreso Nacional y en organismos oficiales que tienen qué ver con sus intereses.

²⁴ "...que a vosotros, cuyos antepasados fueron los primeros habitantes de esta tierra, obteniendo sobre ella un derecho particular a lo largo de las generaciones, sea reconocido el derecho de habitarla en la paz y sosiego, sin temor —verdadera pesadilla— de ser desalojados en beneficios de otros, más seguros de un espacio vital que será base no sólo para sobrevivir, sino también para preservar su identidad como grupo humano, como un pueblo". (Juan Pablo II en Manaus, 10-7-1980).

3.3. EL ORDEN POLITICO

3.3.1. Criterios Básicos

84. Toda actividad política democrática, en particular el proceso de elaboración de la nueva Constitución, respetando las exigencias del orden ético y sin buscar la mera eficacia política, deberá:

- Llevar a edificar una sociedad en la que cada ciudadano sea corresponsable en el empeño por mejorar las condiciones personales y colectivas de vida;
- Crear una democracia política y económicamente participativa, que lleve al pueblo brasileño a ser sujeto de su propio desarrollo integral;
- Dar una oportunidad especial a todos aquellos que hasta ahora han sido mantenidos al margen de la plena ciudadanía y del proceso histórico brasileño.

3.3.2. Exigencias Concretas

a) *Derecho de Participar*²⁵

85. La Carta Magna deberá garantizar la ciudadanía plena y efectiva a todos los brasileños, especialmente el derecho de participar, directamente o por medio de sus representantes, en la elaboración de las decisiones que se refieran a toda la sociedad.

86. Es preciso recordar sin embargo que esa ciudadanía debe ser construida progresivamente por medio de la participación en las varias formas de organización social y democrática. Entre ellas se destaca en forma privilegiada en este momento histórico la participación activa en el proceso de elaboración de la nueva Constitución.

b) *Libertades Políticas*

87. La experiencia enseña que, para asegurar una real participación política a todos los miembros de la sociedad, la nueva Constitución deberá decidir determinadas condiciones esenciales:

88. —El derecho a la información honesta procedente de diversas fuentes sobre lo que está aconteciendo en la administración pública y en la sociedad, y esto a través de medios de comunicación verdaderamente libres y no sujetos al arbitrio de los gobernantes o a las presiones del poder económico;

89. —La libertad de expresión para que todos puedan manifestar su propia opinión sobre la realidad y en consecuencia interpretar correctamente la información que recibiesen sobre lo que pasa en la administración y en la sociedad;

²⁵ "Estimular la participación consciente y responsable en el proceso político, social, cultural y económico es un deber primordial del Estado. Tal participación constituye uno de los elementos esenciales del bien común y una de las formas fundamentales de la aspiración nacional..." (CNBB, Doc. 10, *Exigencias cristianas de un orden político*, 25).

— Cfr. GS 31; 75; IM 12. Juan Pablo II, Monterrey (México) 31-1-79. CNBB, Doc. 10:25,26 y 30.

— Ex 18,13-27; Pr 14,14; 1 Sm 8,4-5; 1 Ro 12.

— Instr. *Libertad cristiana y liberación*, 95.

90. —La libertad de asociación y de reunión para que el ciudadano pueda unirse a otros para defender sus derechos, opiniones y aspiraciones legítimas y para hacer valer intereses que a su juicio sean los más adecuados para el conjunto de la sociedad;

91. —El derecho de voto para todas las personas idóneas, incluyendo a los indígenas y analfabetos, en la elección para cargos directivos del Estado;

92. —Deberán preverse casos en los cuales, por su relevancia y consecuencias, las decisiones no se pueden dejar únicamente a los representantes, sino someterse al juicio de todos los ciudadanos.

c) *Control del Poder por la Sociedad*²⁷

93. La Constitución debe definir la organización social y política en la que las personas, las familias e instituciones gocen de sus derechos, fundados en la propia naturaleza libre y social de la persona humana, y tengan posibilidades concretas y garantías jurídicas para reivindicarlos y defenderlos.

94. El Estado, sin perjuicio de su función propia, debe definirse como instancia subordinada al control de la sociedad, en vista del bien común. Y la Constitución deberá poseer mecanismos específicos que garanticen tal control, especialmente en lo que se refiere a las grandes decisiones que afectan a todos.

95. Debe asegurarse la independencia efectiva de los distintos poderes nacionales, con la creación de mecanismos eficientes de control recíproco que posibiliten una actuación armoniosa en vista del bien común.

96. Los órganos del poder y administración pública, en todos los niveles, deben estar al servicio de la sociedad y no servirse de ella; y por tanto, ningún órgano de poder debe gozar de la capacidad jurídica de tomar decisiones en su propia causa, otorgándose ventajas, privilegios u honorarios, sin el control de la sociedad; a través de instrumentos adecuados creados para tal efecto.

97. Las cuentas de la administración de los bienes y recursos públicos deben publicarse en tal forma que el pueblo las pueda entender, y deben ser controladas por tribunales independientes cuyos integrantes no podrán ser escogidos por la instancia pública que va a fiscalizar.

98. Deben fijarse en forma objetiva los medios de evaluar las responsabilidades de aquellos que ejercen cargos o funciones en cualquiera de los poderes del Estado.

99. Conviene apoyar la creación de la función del "Defensor del Pueblo", para promover el ejercicio del derecho de la ciudadanía, y defender a los individuos y a la propia sociedad contra los abusos del Estado.

²⁶ "El poder político... debe tener como finalidad la realización del bien común en el respeto de las legítimas libertades de los individuos, de las familias y de los grupos subsidiarios" (Pablo VI, OA 46).

—Cfr. GS 74; Juan Pablo II, RH 17; CNBB Doc. 10: 14, 15, 17, 30.

—Ex 18, 21; 1 Pe 2, 13 a 17; Ro 13, 1-7.

²⁷ "Los ciudadanos, sea individualmente, sea en grupos, eviten atribuir demasiado poder a la autoridad pública" (GS 75).

3.4. EL ORDEN ECONOMICO

3.4.1. Criterios Básicos y Aspiraciones

100. Desde ahora es preciso empeñarse para que, en el proceso de elaboración de la nueva Constitución, se obtenga avances significativos en pro de una sociedad justa y fraterna, también en el orden económico. Enumeramos apenas algunos de estos avances que ya constituyen el objeto de innumerables reivindicaciones del pueblo:

101. Planeación de la economía con mecanismos participativos que den absoluta prioridad a la atención de las necesidades básicas de toda la población. Esta atención deberá constituirse en criterio para todas las opciones referentes a inversiones, desarrollo y diversificación de la producción.

102. Primacía del trabajo sobre el capital: principio éste válido tanto en la organización de la actividad productiva como en la remuneración y distribución de los frutos del trabajo²⁸.

103. División del trabajo que favorezca la ascensión política, económica, social y cultural de la clase trabajadora.

104. Creación de mecanismos eficaces que superen la exorbitante desproporción hoy existente en la participación de los frutos del trabajo.

3.4.2. Exigencias Concretas

a) El Trabajo

—El Acceso al Trabajo

105. Toda persona tiene el derecho y el deber de contribuir al bien común por medio de su trabajo. Le corresponde a toda sociedad y especialmente a los poderes públicos la obligación de empeñarse por lograr el pleno empleo²⁹.

106. En lo referente al acceso al trabajo, a su remuneración y estabilidad, no se tolerará ninguna discriminación por motivos de sexo, raza, edad, deficiencia física, ideología o confesión religiosa.

107. Deberá perfeccionarse la legislación específica que reglamenta el trabajo de la mujer, asegurándole su desarrollo pleno como mujer, esposa y madre.

108. Será necesario también preservar y perfeccionar una legislación específica para reglamentar el trabajo de los menores que impida la discriminación salarial y otros abusos perjudiciales, y garantice su desarrollo humano e intelectual.

109. Deben multiplicarse las escuelas profesionales para capacitación de los menores para que puedan entrar en forma adecuada en el mercado del trabajo.

²⁸ Cfr. LE 12.

²⁹ "... El trabajo humano es una clave; probablemente la clave esencial de toda la cuestión social, si es que procuramos considerarla verdaderamente bajo el punto de vista del bien del hombre" (Juan Pablo II, LE 3).

—Instr. *Libertad cristiana y liberación*, 84-85.

—Cfr. GS 68; Juan Pablo II: LE 3, 18, 20, 22...; Recife, 7-7-80; Oaxaca 29-1-79

—"Así todo hombre tiene derecho al trabajo, derecho éste que debe ser reconocido en forma práctica, por un empeño efectivo para resolver el problema dramático del desempleo" (Instr. *Libertad cristiana y liberación*, 85).

—Lc 10, 17; Lv 19, 13; Dt 5, 12-15; Ml 3, 5; Mt 10, 10; Cl 4, 1; Sant 5, 4.

—*La Remuneración del Trabajo*

110. La Constitución debe garantizar al trabajador la remuneración capaz de proveer dignamente a sus necesidades básicas y a las de su familia (alimentación, salud, alojamiento, educación, transporte, descanso y seguro para el futuro)³⁰.

111. Debe darse prioridad a la remuneración del trabajo sobre la remuneración del capital, estableciendo también límites máximos de ganancias, sea en el servicio público, sea en las empresas estatales y particulares, impidiendo desniveles excesivos de remuneración. Ante este dispositivo constitucional, no podrán invocarse supuestos derechos adquiridos que no pasan de ser privilegios abusivos para los servidores públicos, inclusive para los que ejercen los varios poderes del Estado, ni deben admitirse ventajas superiores a las que se conceden a los trabajadores en general.

112. Al desempleado se le debe asegurar el "salario de desempleo" suficiente para su propia manutención y la de su familia. Corresponde a la sociedad, a la iniciativa privada y al Estado ofrecer oportunidades de trabajo a los desempleados.

113. Los jubilados, sea por la edad, tiempo de servicio o invalidez, tienen el derecho de recibir salarios iguales a los que percibieron en el tiempo de su actividad, tomando en cuenta el tiempo de servicio y su respectiva categoría profesional. A los jubilados se les debe garantizar una remuneración suficiente para su digna manutención y la de sus eventuales dependientes. En cualquier hipótesis, la jubilación nunca puede ser inferior al salario mínimo.

114. El trabajador tiene el derecho de recibir en horas de trabajo la instrucción necesaria para su perfeccionamiento y actualización profesional.

115. Todas las empresas tienen la obligación de proteger la salud y la vida de sus empleados y no podrán ponerlos en peligro, aunque fuera pagándoles un aumento de salario.

116. No se deberá conceder licencia de funcionamiento a una empresa que no haya garantizado los medios necesarios para la seguridad de los trabajadores y un ambiente libre de polución.

—*La Organización de los Trabajadores*

117. La libertad y autonomía sindical e intersindical deben ser aseguradas a todos los trabajadores a nivel local, nacional e internacional.

118. Debe reconocerse el derecho de huelga a todos los trabajadores sin distinción como forma legítima de acción sindical, con tal que sea el último recurso en las negociaciones obreras. Por consiguiente debe reconocerse también para los trabajadores en los servicios esenciales para la vida de la sociedad el uso del derecho de huelga, correspondiendo al Estado, mediante medidas legales apropiadas, asegurar el funcionamiento mínimo necesario de estos servicios esenciales. Los trabajadores no pueden ser sancionados con penas personales por participar en huelgas, observadas las debidas condiciones establecidas en una legislación específica.

³⁰ LE 6 y 19.

119. Como primeros interesados, los trabajadores tienen el derecho de participar, a través de organizaciones sindicales, en la elaboración de la legislación obrera, sin excluir el derecho de avaluar la permanencia o no de la institución de la Justicia del Trabajo.

d) *Justicia Social y Acceso a la Propiedad*³¹

120. Los bienes de la tierra tienen destino universal para la realización de todos. La propiedad privada se subordina a esa ley universal. No puede concentrarse abusivamente en las manos de unos pocos o usarse como instrumento de dominio y explotación de otros seres humanos. Sólo se justifica como garantía de libertad, bienestar personal, familiar y social³².

121. La propiedad particular así considerada es un derecho de todos. Corresponde a la sociedad y al Estado establecer criterios de productividad y promover un sistema de producción y distribución de bienes que garanticen la realización de este derecho.

122. Deben respetarse y favorecerse las formas comunitarias y sociales de propiedad, producción y trabajo.

123. "El único título legítimo para la posesión de los medios de producción ————— y esto tanto bajo forma de propiedad privada como bajo forma de propiedad pública o colectiva ————— es que sirvan al trabajo"³³.

124. Basada en ese principio que enfatiza la primacía del trabajo sobre el capital, la Iglesia insiste en la necesidad de medidas que garanticen la función social de la empresa. Esas medidas incluyen formas de participación en las ganancias y en la gestión de las empresas y excluyen las expulsiones en masa y las exclusiones sin justa causa.

125. Corresponde a los poderes públicos establecer una política tributaria que imponga mayor gravamen al capital que al trabajo.

126. A los mismos poderes corresponde decretar la expropiación de bienes, tierras y propiedades siempre que lo exija la justicia social. Esta misma justicia exige que el valor de la expropiación no incluya la valorización consecuente a la aplicación de recursos públicos.

127. La realización de la justicia social exige la implantación de la reforma agraria y de la reforma del uso del suelo urbano que favorezcan el acceso a la posesión y uso de tierras rurales o urbanas³⁴ en las siguientes condiciones:

— Garantizar la tierra para quien realmente trabaja en ella;

³¹ "La tradición cristiana no ha defendido nunca tal derecho (de propiedad) como algo absoluto e intocable; al contrario siempre lo ha entendido en el contexto más vasto de que todos puedan utilizar los bienes de la creación entera: el derecho a la propiedad privada está subordinado al derecho al uso común, subordinado a la destinación universal" (Juan Pablo II, LE).

— GS 69, 71. Juan Pablo II: en Puebla 28-1-79; Guilaipan (México) 29-1-79.

— Is 5, 8; Lv 25, 28; 1 R 5, 5; Mq 2, 1-2, 4, 4; Hch 32, 34-35.

³² Cfr. DP 191-192.

³³ Cfr. LE 14.

³⁴ "...responsables por los pueblos, clases poderosas que a veces conserváis improductivas las tierras que esconden el pan que a tantas familias hace falta... la conciencia humana, la conciencia de los pueblos, el clamor de los desvalidos y sobre todo la voz de Dios, la voz de la Iglesia os repite conmigo: no es justo, no es humano, no es cristiano mantener ciertas situaciones claramente injustas. Urge poner a ejecución medidas reales, eficaces a nivel nacional e internacional". (Juan Pablo II, *Saludo a los indígenas de Guilaipan*, 29-1-1979).

- Prohibir el despojo de aquellos que están utilizando efectivamente la tierra en el campo y en la ciudad para el sustento de su familia, correspondiendo al Estado la regularización de los fundos a través de una legislación específica;
- Propiciar una política agraria y una política agrícola adecuadas, que proporcionen al hombre del campo condiciones para permanecer en la tierra y cultivarla;
- Crear mecanismos que impidan la concentración de fundos fijando en la propia Constitución el módulo máximo para una propiedad rural;
- Implantar una justicia agraria que prevenga los conflictos o agilice su solución;
- Propiciar una política relativa al uso del suelo urbano que posibilite el acceso al alojamiento para todos los ciudadanos. Tal política implica la necesidad de impedir la acumulación en las mismas manos de las áreas urbanas y reprimir la especulación inmobiliaria.

128. La justicia social exige también una política de pesca que proteja los derechos de las poblaciones que viven en el litoral de grandes ríos y lagos:

- Garantizándoles acceso a los lugares de pesca;
- Defendiéndolas contra la pesca depredatoria;
- Dando a las poblaciones del litoral participación en la fiscalización contra estos abusos.

3.5. EL ORDEN CULTURAL

3.5.1. Criterios Básicos

129. También en el orden cultural el proceso de elaboración de la nueva Constitución podrá contribuir para la construcción de una sociedad libre, justa y participativa si se consiguen avances significativos en la afirmación y concretización de algunos derechos básicos:

130. — El derecho de todos a la educación, a la cultura y a la información;

131. — El pluralismo y la libertad en el desempeño de estas actividades de orden cultural por las diversas instancias y grupos de la sociedad y por el Estado; el Estado deberá estar al servicio de la sociedad pluralista, libre y democrática, excluyéndose por tanto la estatización de la educación, de la cultura y de la información.

132. La Constitución debe promover una educación que apunte al pleno desarrollo de la persona, en sus dimensiones física, psicológica, moral, social y espiritual, desarrollo éste que se expresa en la comprensión cre-

³⁵ "Todos los hombres de cualquier raza, condición y edad, en virtud de la dignidad de su persona gozan del derecho inalienable a la educación, que corresponda a su finalidad, su índole y sexo... El Estado deberá pues salvaguardar el derecho de los niños a una adecuada educación escolar..."

Es preciso que gocen de verdadera libertad en la escogencia de las escuelas los padres que tienen el deber primero e inalienable de educar a sus hijos. El poder público a quien cabe proteger y defender la libertad de los ciudadanos, cuidando de la justicia distributiva, debe tener cuidado de que los recursos públicos sean de tal forma distribuidos que los padres puedan escoger con verdadera libertad las escuelas para sus hijos de acuerdo con su conciencia" (GE 1, 6).

—Cfr. GE 1, 3, 6; DH 5. DP 1036, 1037, 1538, 1015. Juan Pablo II, México 30-1-79.

— Pr 4; 6, 20-26; 22-18-17; Ef 6, 4.

ciente de la realidad, en el ejercicio de la libertad responsable, en la convivencia solidaria, en la práctica de relaciones democráticas, en el servicio a la sociedad y en la apertura a lo trascendente.

3.5.2. Exigencias Concretas

a) Educación y Cultura

133. El derecho de todos a una educación de calidad ——— ampliamente reconocida ——— deberá concretizarse a través de la prescripción constitucional de una prioridad en la aplicación de recursos suficientes para la efectiva universalización de la educación fundamental y para la oferta de una educación de calidad a todo nivel.

134. El derecho de todos a una educación de igual calidad deberá estar garantizado en la Constitución por medio de:

- La determinación de obligatoriedad y gratuidad de la enseñanza fundamental para todos, comprometiéndose el Estado a ofrecer las condiciones y los medios necesarios para ello;
- La fijación del porcentaje mínimo requerible del presupuesto federal, estatal y municipal destinado a la educación escolar;
- La garantía de un salario profesional adecuado para aquellos que ejercen funciones en los distintos niveles y sistemas de escuelas: federal, estatal y municipal, y en otras actividades educativas;
- El constante perfeccionamiento del profesorado, sobre todo en los niveles inferiores;
- La contratación o nombramiento de profesores, teniendo en vista el interés legítimo de la educación, evitando por tanto las influencias político-partidista.

135. Debe respetarse el derecho de los padres como primeros y principales responsables de la orientación de la educación de sus hijos.

136. Ese derecho implica la libertad que corresponde a los padres o responsables de escoger la escuela que esté más de acuerdo con sus principios religiosos y valores de vida. Para asegurar la eficacia de este derecho es preciso:

- Que se reconozca el derecho de las comunidades y grupos culturales para organizar escuelas propias, en todos los niveles, a partir de sus valores y concepción de vida dentro de las exigencias de la ley;
- Que el acceso a dichas escuelas sea posible en las mismas condiciones que el acceso a las escuelas instituidas por el Estado;
- Que los recursos públicos destinados a la sustentación de estas escuelas sean suficientes y su aplicación verificable por la comunidad y por el Estado;
- Que la sociedad tenga el control de la calidad de la enseñanza y de los principios morales de la escuela.

137. Para tener derecho a los recursos estatales, todas las escuelas deben presentar niveles suficientes de calidad de enseñanza verificables por la comunidad y por el Estado. Es imprescindible erradicar la comercialización de la enseñanza para fines meramente lucrativos con perjuicio de los objetivos educacionales.

138. En todas las escuelas, pertenezcan a la red estatal o no:

- Debe garantizarse la característica democrática de los contenidos ofrecidos;

- Se debe favorecer dentro de la institución una participación responsable;
- Se debe promover el respeto a la libertad de opinión y conciencia y la preservación de la filosofía y de la pedagogía propias de cada escuela. Tanto la escuela pública como la particular deben estar integradas en la comunidad local que, de algún modo, debe ejercer un control sobre ellas.

139. La enseñanza religiosa, entendida como educación religiosa y parte integrante de la educación, es derecho de todo ciudadano y será garantizada por el Estado en las escuelas.

140. La escuela debe hacer posible la enseñanza religiosa escolar de acuerdo con la confesión religiosa de los padres y de los alumnos.

- Tal enseñanza constituye una disciplina de los horarios normales de las escuelas oficiales de primero y segundo grados de los cursos supletorios.

- Las credenciales de los profesores de enseñanza religiosa deberán ser suministradas por la autoridad religiosa respectiva, y se escogerán los profesores de preferencia entre los de la red oficial de enseñanza.

141. Aquellos que presenten deficiencias se les deberá ofrecer condiciones especiales de educación, también económicas, para que puedan desarrollarse dentro de sus capacidades y contribuir para el bien común como ciudadanos de pleno derecho.

142. Parecidas condiciones especiales deben ofrecerse también a los alumnos víctimas de deficiencias en la alimentación y aquellos que no gocen en su hogar de condiciones suficientes para un desarrollo cultural adecuado.

143. En la educación, en la promoción de la cultura y en el uso de los medios de comunicación social, deberán favorecerse los valores culturales regionales y nacionales.

144. Las tradiciones populares y las iniciativas comunitarias de creatividad cultural y de diversión deben ser estimuladas y protegidas por el Estado.

c) *En los Medios de Comunicación Social*³⁶

145. La importancia de los medios de comunicación social en una sociedad democrática exige que no sean monopolio del Estado ni de cualquier otro grupo; por tanto deben ser accesibles a los diversos grupos y tendencias sociales y libres de las presiones y control del poder económico.

146. Siendo hoy la TV educativa uno de los poderosos medios de educación de masa, debe abrirse en sus cursos espacios para la educación religiosa y moral.

147. Debe ser de competencia del Congreso Nacional establecer leyes que determinen los criterios para la concesión de canales de Radio y Televisión, dando prioridad a entidades ligadas a empresas educativas y culturales. Esto se logrará tomando en cuenta el parecer de una Comisión

³⁶ "...intrínseco a la sociedad humana es el derecho a la información en aquellos asuntos que interesan a los hombres, sea tomado individualmente, sea reunidos en sociedad, de acuerdo con las condiciones de cada cual. El correcto ejercicio de este derecho, con todo, exige que la comunicación en cuanto a su objeto sea íntegra..." (IM 12).

constituida democráticamente con representantes de varios sectores de la sociedad civil.

148. La libertad de expresión cultural y a la información encuentra sus límites en las normas éticas que apuntan a la preservación del bien común de la sociedad democrática, protegen la justa reputación y privacidad de las personas y de los hogares y garantizan el derecho de las personas a una información correcta.

149. La aplicación concreta de tales normas éticas se hará por medio de un Consejo representativo de los varios sectores de la sociedad, aprobado por el Congreso Nacional.

150. Al mismo tiempo debe reafirmarse el derecho de defensa de las personas e instituciones cuando su dignidad, buena fama o valores hubieren sido violados. Se traerán a juicio aquellos que difundieren noticias o mensajes contrarios a la verdad, a la justicia y a los derechos individuales.

151. Salvadas las exigencias de la ley y de la convivencia pacífica, la censura política en los medios de comunicación social es inaceptable por ser incompatible con el orden democrático.

3.6. EL ORDEN INTERNACIONAL³⁷

3.6.1. Criterios Básicos

152. La nueva Constitución debe afirmar claramente el compromiso de la nación brasileña con un nuevo orden internacional para la construcción de la paz universal y el desarrollo de todas las naciones, con base en la autodeterminación de los pueblos, en la defensa de los derechos humanos, y en el esfuerzo por lograr una justicia efectiva en las relaciones políticas y comerciales.

3.6.2. Exigencias Concretas:

153. El cumplimiento de las obligaciones asumidas por Brasil en tratados, acuerdos y declaraciones internacionales, principalmente la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

154. La autonomía económica frente al poderío internacional de los países ricos que quieren imponer con juegos de mercado la política que les interesa.

155. La lucha contra los males del hambre en el mundo, comprometiéndose a participar en la búsqueda de una utilización adecuada y justa de sus recursos naturales.

156. Detener la escalada de guerras convencionales, condenar la carrera armamentista y defender el uso exclusivamente pacífico de la energía atómica.

157. El repudio a la tortura y a toda forma de discriminación.

³⁷ "Garantizar la paz a todos los habitantes de nuestro planeta significa buscar con toda generosidad y dedicación, con todo el dinamismo y la perseverancia de que son capaces los hombres de buena voluntad, todos los medios concretos aptos a promover relaciones pacíficas y fraternas, no sólo en el plano internacional sino también en el plano de los diversos continentes y regiones..." (Juan Pablo II, *Saludo al Cuerpo Diplomático*, México, 26-1-1979).

—GS 81. Pablo VI: PP 43; Juan Pablo II: RH 15; Brasilia 30-6-80; México 26-1-79. CNBB, Doc. 10, 48.

—SI 133; Mt 5, 9; Mc 9, 50; Lc 2, 14; Fil 2, 2-3.

158. La condenación de todas las formas de segregación racial.
159. El rechazo de todas las formas de terrorismo.
160. El compromiso de participar activamente en todos los esfuerzos internacionales para superar esas prácticas inaceptables y en busca del desarrollo y de la paz entre los pueblos.
161. El apoyo a las organizaciones internacionales que denuncian tales prácticas y luchan para superarlas.
162. La preservación del estatuto de asilo político.
163. El compromiso de participar activamente en el avance de un progreso científico y tecnológico compartido entre todos los pueblos.
164. Los compromisos y acuerdos internacionales deben ser ratificados por el Congreso y deben ser objeto de una amplia información en la sociedad.
165. Debe desestimularse la participación de Brasil en el mercado internacional de armamentos y debe prohibirse la aplicación de recursos públicos en la industria bélica de exportación.

Conclusión

166. A la luz de la fe e inspirados por los valores evangélicos, los cristianos deben unirse y organizarse para que la nueva Constitución exprese las aspiraciones reales del pueblo brasileño, especialmente de los sectores marginados. Este empeño constituirá una forma concreta y eficaz de llevar a cabo la opción preferencial por los pobres. "La opción por los pobres es también la opción de toda la sociedad que se preocupa por el bien común"³⁸.

167. No comprometerse activamente en el proceso de elaboración de la nueva Carta Magna sería una omisión grave, en la medida en que el reordenamiento institucional del país ofrece una ocasión única para dar grandes pasos hacia una sociedad más conforme con los planes de Dios.

168. La presencia y participación activa en este proceso no debe restringirse a la elección de diputados y senadores aptos y honestos para cumplir la misión de representar las aspiraciones del pueblo en la elaboración de la nueva Constitución. Exige que todos participen en los debates sobre el contenido de la misma y en el acompañamiento y evaluación de los trabajos de la Asamblea Constituyente. Esta misma presencia y participación permitirá posteriormente profundizar el proceso de organización y expresión democrática del pueblo, explicitando y concretizando en la vida cotidiana los derechos que se deducen de la dignidad humana.

169. El nombre de Dios que, en coherencia con nuestra formación histórica-cristiana, deberá figurar al principio de la Constitución, será glorificado sólo en la medida en que todo el texto Constitucional promueva y proteja los derechos fundamentales de la persona humana, imagen y semejanza del Dios Vivo, de acuerdo con la bella y profunda afirmación de San Ireneo: "la gloria de Dios es el hombre lleno de vida"³⁹.

170. En esta forma el nombre de Dios no encabezará solamente un texto escrito sino también la organización concreta de la sociedad brasileña y la vida del pueblo.

³⁸ Juan Pablo II a los obreros en San Pablo, 8, -6-80.

³⁹ San Ireneo, *Adversus haereses*.