La promoción de la justicia como servicio de la fe

Por Javier GOROSQUIETA S. J.

INTRODUCCION

Presentamos aquí el tema de la promoción de la justicia como servicio de la fe en tres partes o unidades: I) Relaciones entre la promoción de la justicia y la caridad. II) La liberación como expresión de la justicia en el horizonte de la fe. III) La educación para la justicia.

Nuestra intención es que estas tres partes, a las que añadimos el estudio de Mario Zañartu S. J., que también publicamos en este número de «FOMENTO SOCIAL», «Elementos Sociales de la Conciencia Cristiana», puedan servir de base para cuatro sesiones de seminario sobre la materia. Cada sesión de seminario constaría de una exposición de la temática (a ella quiere ayudar precisamente este número de la revista), un coloquio abierto sobre la misma (para lo que quiere servir de apoyo el cuestionario que va al final de aquellas tres partes y del artículo de M. Zañartu) y un audiovisual apropiado (que se puede seleccionar, p. ej., entre los editados por Ediciones Paulinas, Audiprol, Central Catequística Salesiana u otras casas editoriales sobre temas de justicia).

Precisamente las tres partes que publicamos se dieron efectivamente en forma de seminario y el artículo de M. Zañartu trata de lleno y de manera muy apropiada al tema de la promoción de la justicia.

I. RELACIONES ENTRE LA PROMOCION DE LA JUSTICIA Y LA CARIDAD

Hay una tradición reciente en la historia de la moral y de la doctrina social de la Iglesia, que ha contrapuesto siempre la justicia y la caridad. Esta tradición podemos afirmar que alcanza hasta las vísperas del Concilio Vaticano II. Y aquella contraposición se la ha interpretado en un doble sentido: **1.°**, no se intente dar por caridad lo que se debe en justicia; **2.°**, no se intente exigir como deber de justicia lo que es sólo un postulado de la caridad. La caridad pide, según este segundo sentido, más que la justicia.

Podríamos citar muchos textos del magisterio en que aparece este doble sentido de la contraposición. Citemos únicamente dos como botones de mues-

tra. Respecto del primer sentido podríamos acudir, por ejemplo, a este texto del Papa Pío XI cuando en la encíclica **Divini Redemtoris** escribe: «No es justo que el obrero reciba como limosna lo que se debe por estricta obligación de justicia y es totalmente ilícita la pretensión de eludir con pequeñas dádivas de misericordia las grandes obligaciones impuestas por la justicia. La caridad y la justicia imponen sus deberes específicos, los cuales, si bien con frecuencia coinciden con la identidad del objeto, son, sin embargo, distintos por su esencia.»

Respecto del segundo sentido de la contraposición entre justicia y caridad acudamos, por ejemplo, a estas palabras de Pío XII: «Mientras que la justicia da lo que debe, el amor hace más. Quien ama da lo que tiene, da lo que es, se da a sí mismo.» Es decir, que la caridad va, según estas palabras de Pío XII y en esta tradición, mucho más allá que la justicia.

Eran los tiempos en que se consideraban como dos órdenes humanos real e históricamente diferentes, el orden de la naturaleza y el orden de la gracia, el plano o el mundo de la ley natural y el plano o el mundo de la fe y de la caridad. Pero poco a poco se va cayendo en la cuenta de que orden histórico no hay más que uno, es decir, el de la persona humana redimida el de la persona humana elevada al orden sobrenatural, el de la persona humana miembro del pueblo de Dios y del Cuerpo de Cristo. Y es entonces cuando ya comienzan a borrarse las fronteras entre justicia y caridad.

La caridad, forma de la justicia

Así se reinterpreta ya con una nueva luz, de una manera muy precisa, lo que ya había escrito Santo Tomás: «La caridad es la forma de la justicia.» Es esta una expresión técnica dentro de las categorías de la filosofía escolástica, pero de una gran relevancia dentro de esas mismas categorías. Porque, por ejemplo, para la escolástica la diferencia que hay entre un cadáver y una persona con vida es precisamente el alma, es el alma como forma del cuerpo. El cuerpo sin alma está muerto. El cuerpo con la forma humana, es decir, con ese alma viva, es un ser vivo, un ser vital, un ser con vida. De esta manera, pues, el que Santo Tomás nos afirme que la caridad es la forma de la justicia significa que para él la caridad es como el alma, el espíritu, la vida de la justicia.

Podemos recordar en este contexto el panegírico de la caridad que encontramos en el capítulo XIII de la primera carta de San Pablo a los Corintios: «Si hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles y no tuviera caridad sería como bronce que suena o como címbalo que hace ruido; y si tuviera el don de profecía y conociese todos los misterios y toda la ciencia y fe plena hasta trasladar las montañas pero no tuviese caridad, no sería nada; y si distribuyese todos mis bienes y entregase mi cuerpo a las llamas, pero no tuviese caridad, de nada me serviría.» Es decir, que en el único orden histórico, en el orden sobrenatural, para San Pablo ni las obras más extraordinarias y más heróicas sirven para nada ni valen nada si están carentes de este espíritu, de esta vida, de este alma, que es la caridad. De nada sirven en concreto las obras de la justicia si no estuvieran informadas por la caridad.

Así, este irse borrando la precisión de las fronteras entre justicia y caridad se manifiesta ya claramente en los documentos del magisterio de Juan XXIII en los del Concilio Vaticano II, Pablo VI y posteriores. Citemos también aquí como botón de muestra este texto del Sínodo mundial de los obispos de 1971 en su

documento final sobre la Justicia en el Mundo. Dice: «El amor cristiano al prójimo y la justicia no se pueden separar, porque el amor implica una exigencia absoluta de justicia, es decir, el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo. La justicia a su vez alcanza su plenitud interior solamente en el amor. Siendo cada hombre realmente imagen visible del Dios invisible y hermano de Cristo, el cristiano encuentra en cada hombre a Dios y la exigencia absoluta de justicia y de amor que es propia de Dios.»

Testimonios paralelos podríamos encontrar, por ejemplo, en los números 38 y 39 de la Encíclica **Mater et Magistra,** en los números 21, 69, 72, 76 de la Constitución sobre la Iglesia en el Mundo Actual, **Gaudium Spes,** etc.

A esta luz, pues, de los documentos del más reciente magisterio universal de la Iglesia no podemos entender la justicia en un sentido minimalista y como separada o enfrentada a la caridad. En la vida del cristiano no puede haber justicia verdadera sin caridad, sin gracia. Esto es muy importante y pudiera parecer como un poco contradictorio. Porque la justicia, en el sentido de dar a cada uno lo suyo, parece que hace referencia a una medida concreta, a un nivel, a una cota, a un volumen o cantidad determinada que entregar en justicia precisamente. Mientras que en relación con la caridad tiene sin duda bastante de verdad aquello de que la medida del amor es el amor sin medida, que la caridad siempre tiende como dice San Lucas en el Cap. VI, v. 38 de su Evangelio, a una medida buena, prieta, remecida, rebosante. ¿Cómo salvar entonces desde la fe esta aparente contradicción entre justicia y caridad? Yo creo, y lo creo con muchos teólogos de la Escritura, que podemos encontrar la clave en la historia revelada de la Alianza, de la Alianza de Dios con Abraham, de la Alianza de Dios con el pueblo de Israel.

Por esta alianza, Dios se compromete con Abraham y con su pueblo como con un contrato; adquiere en este sentido una obligación o compromiso de estricta justicia. Pero, al mismo tiempo, resulta que este compromiso o este contrato es un contrato de entrega, un contrato de gratuidad. Dios se compromete en definitiva a ejercitar con nosotros una misericordia infinita, a redimirnos, a salvarnos, a entregarnos su Palabra, su Hijo, a hacernos a todos hijos suyos, a hacernos a todos hermanos. De esta forma, la aparente contradicción entre justicia y caridad se salva en Dios de una manera extraordinaria, de una manera maravillosa. Es justicia, porque Dios se compromete como con un contrato. Es caridad, porque precisamente el contenido de este contrato es su entrega, su don, su gratuidad, su amor (1).

Fe, justicia y legalidad

Pues bien; y ¿en nosotros? Nosotros seremos consecuentemente la imagen de Dios, de ese Dios que se compromete a amar, es decir, nosotros seremos nosotros mismos, porque somos imagen de Dios si de la misma manera nos comprometemos en el amor, en la entrega desinteresada, en el don de nosotros mismos sin medida a nuestros hermanos. A esto es precisamente a lo que estimula toda la Escritura. Recordemos algunos testimonios.

Sobre las relaciones entre fe y justicia o legalidad estricta podríamos acudir, por ejemplo, al Cap. V de San Mateo. Cristo afirma, en primer lugar, que

(1) Puede consultarse a este respecto, por ejemplo, la obra de A. Grabner-Haider, **Diccionario de la Biblia** (Ed. Herder), vocablo «justicia» y la propia Biblia de Jerusalén, v. gr., en la nota a Isaías 5-16 o en la misma Biblia de Jerusalén, vocablo «justicia» en el índice final de términos.

mantiene todo el contenido de la Ley: «No penséis que he venido a abolir la ley con los profetas; no he venido a abolir, sino a perfeccionar, porque en verdad os digo: antes pasarán el cielo y la tierra, que dejen de cumplirse una jota o un ápice de la Ley. Por tanto, todo el que quebrantare uno de estos mandamientos, los más pequeños, y enseñare así a los hombres será el más pequeño en el reino de los cielos; pero el que los cumpliere y enseñare, éste será grande en el reino de los cielos.»

Pero una vez que Cristo declara asumir totalmente el contenido de la Ley, toma esto como punto de partida y a partir de ahí comienza el desbordamiento de la justicia por el impulso de la caridad. Ya lo había dicho antes en el v. 17 de este capítulo V de San Mateo: «No he venido a abolir la ley, sino a darle plenitud.» Y en el v. 20, Cristo afirma: «Porque os digo que si vuestra justicia no fuere mayor que la de los escribas y fariseos, no entreréis en el reino de los cielos.» Y continúa concretando el desbordamiento de la ley por la caridad en puntos particulares: «Habéis oído que se dijo a los antiguos: 'no matarás, y quien matare será reo de condenación', pero Yo os digo: todo el que se enfada con su hermano será reo del tribunal», etc. «Habéis oído que se dijo: 'ojo por ojo y diente por diente; pues Yo os digo: no resistas al malo, sino que si alguno te hiere en la mejilla derecha, preséntale también la otra; y al que quiere incitarte a juicio y llevarse tu túnica, déjale también el manto; da al que te pide y no niegues al que te ruega que le prestes. Habéis oído que se dijo: 'amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo', pero Yo os digo: amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen para que seáis hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos y pecadores.» Y termina Cristo con el programa, con la medida de la justicia cristiana: «Vosotros, pues, ser perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto.»

Ahí está la medida de nuestra justicia; no tiene fronteras. Nos impulsa a la generosidad y al desprendimiento. Lo hemos oído antes: «al que te quite la capa, dale también la túnica». Así, Cristo quiere para nosotros lo que quería para Sí mismo, según aquéllas sus palabras: «Nos conviene cumplir toda justicia»; «Buscad primero el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura.»

Es en este contexto, pues, donde nosotros debemos proyectar la definición y las divisiones, las clasificaciones clásicas de la justicia. La justicia definida como la virtud que inclina a dar a cada uno lo suyo y clasificada en justicia conmutativa, distributiva, legal, social, del bien común, y vindicativa. Justicia conmutativa es la que determina la equidad en las relaciones entre particulares, en los contratos privados. Justicia distributiva es la que establece las relaciones entre el Estado y las demás instituciones políticas, por un lado, y los ciudadanos o individuos particulares o familias, por otro. Justicia legal, regula las relaciones entre los individuos y las instituciones políticas de distintos niveles como gerentes del bien común. La justicia social y la justicia del bien común podemos decir que se identifican. Hay variedad de opiniones, pero sin duda la más convincente es aquella que afirma que la justicia social no es una justicia diferente de la conmutativa, la distributiva o la legal; que lo específico de la justicia social es que venga exigida por el bien común, que tenga como finalidad el bien general de la sociedad. De esta exigencia específica del bien común, pueden entonces surgir derechos y obligaciones entre particulares o entidades privadas; por ejemplo, salarios mínimos legales, prestación de subsidios familiares donde la ley imponga que estos sean otorgados por las empresas, etc. Tendríamos así la justicia social conmutativa. Pueden

surgir derechos en los ciudadanos frente a los deberes en el Estado por imperativo del bien común. Tendríamos la justicia social distributiva. Por otro lado, de la necesidad de promover el bien general pueden derivar finalmente obligaciones en los individuos y derechos en el Estado. Estaríamos en el caso de la justicia social legal.

Aspectos importantes de la justicia distributiva son, por ejemplo, todos los relacionados con la política de rentas del Estado, con el desarrollo concreto de la política social, con la dimensión redistributiva de los sistemas fiscales. Cuestiones importantes de la justicia legal, por el contrario, son los que se refieren a nuestras obligaciones de cumplir con las leyes tributarias respecto del Estado y las demás entidades políticas inferiores. Sin gran relación con las anteriores justicias está la que aparece ahí como justicia vindicativa, que es la justicia penal, es decir, aquella que intenta de alguna forma restablecer, mediante la sanción, el orden roto por el delito.

Fe, justicia y derechos humanos

Muy importante hoy, en esta temática de la justicia, es el que no se la limita única y exclusivamente a una serie de realizaciones de tipo económico, de derechos de contenido económico, sino que se le da como una nueva y gran dimensión, en el sentido de que se extiende todo el problema de la promoción de la justicia sencillamente a la promoción y realización de los derechos humanos entendidos precisamente en el horizonte de que hablábamos antes, en el sentido de su promoción indefinida. Esto desde luego nosotros, consecuentemente desde la revelación y el Evangelio. Pero sucede que también en los documentos internacionales sobre los Derechos Humanos aparece siempre dentro su inteligencia de los mismos, no en un sentido minimalista o estricto, sino en un sentido abierto de su promoción sin techo ninguno, sin limitación concreta. Es más; podemos afirmar también que en la sociedad internacional está la conciencia de que las realizaciones de la justicia, en materia de derechos humanos, no tienen techo, que únicamente podemos aspirar permanentemente **a niveles creciente de justicia,** indefinidamente crecientes de justicia y a cotas cada vez más llevadas de realización efectiva de las exigencias de los derechos del hombre.

Sobre la relación entre derechos humanos y Evangelio podríamos citar el siguiente texto del documento del Sínodo de los Obispos de 1974, titulado «La promoción de los Derechos Humanos, exigencia evangélica en el ministerio». Fue el Sínodo que trató como tema central el de la evangelización.

Pues bien; en esta materia de derechos humanos, escriben los obispos del Sínodo: «Mientras las verdades acerca de la dignidad y los derechos humanos son accesibles a todos, encontramos en el Evangelio su expresión más plena, nuestro motivo más poderoso para comprometernos en su preservación y promoción.» Es decir, que para los Obispos reunidos en el Sínodo no hay como una especie de relación traída por los pelos entre derechos humanos y Evangelio, sino que estos derechos encuentran en el Evangelio su expresión más plena y nosotros debemos encontrar y encontramos en el Evangelio el motivo más poderoso para comprometernos en su preservación y promoción.

Este motivo se explicita en las siguientes palabras también del documento sobre los derechos humanos del Sínodo de 1974: «La dignidad humana hunde sus raíces en la imagen y el reflejo de Dios en cada uno de nosotros. Esto es

lo que hace a todas las personas esencialmente iguales. El desarrollo integral de las personas vuelve más clara la imagen divina en ellas. En nuestro tiempo la Iglesia ha llegado a comprender más profundamente esta verdad, en virtud de lo cual cree firmemente que la promoción de los derechos humanos es requerida por el Evangelio y es central en su ministerio.» Es decir, como que la Iglesia desde el Evangelio tuviera como misión el hacer más transparente y lúcida la imagen de Dios en los hombres y como que esta imagen estuviera oscurecida, sucia en personas que están oprimidas o no promocionadas en la realización integral de sus derechos humanos.

Este Sínodo, enumera como principales derechos humanos violados hoy, el derecho a la vida, el derecho a la alimentación, una serie de derechos socioeconómicos, otra de derechos político-culturales y finalmente el derecho a la libertad religiosa. Del derecho a la vida dice que es básico e inalienable, que es gravemente violado en nuestros días por el aborto y la eutanasia, por la extensión de la tortura, por hechos de violencia contra víctimas inocentes y por el flagelo de la guerra, y que la propia carrera de armamentos es una locura que pesa sobre el mundo, y crea las condiciones para una destrucción todavía más masiva de su vida. Sobre el derecho a la alimentación, dice el Sínodo que está directamente vinculado con el derecho a la vida, pero que por contraposición millones de hombres están amenazados por el hambre. Que una conversión en nuestra actitud ante las víctimas del hambre, conversión que encuentre rápidamente los medios para ayudar a los que carecen de alimentos, es algo que responde a los imperativos de la justicia y de la reconciliación. En materia de derechos económicos alude el Sínodo a las desigualdades masivas de poder y riquezas en el mundo y en las naciones, a la concentración de poder económico en manos de unas pocas naciones y grupos multinacionales, al desequilibrio estructural en las relaciones comerciales y en los precios de los recursos, al fracaso en la combinación adecuada de crecimiento económico con la distribución justa, de la riqueza nacional e internacionalmente, al desempleo extendido y a las prácticas discriminatorias del empleo, así como a los sistemas de consunción global de los recursos. Todo lo cual es un grave obstáculo a la reconciliación, a una reconciliación que tiene su raíz en la justicia. Entre los derechos político-culturales, recoge el Sínodo como un compedio de los derechos democráticos de participación, derecho al libre acceso a la información, a la libertad de palabra y de prensa, derecho a disentir, derecho a ser educados y a elegir la educación de sus hijos, derecho a gozar de seguridad ante el arresto, la tortura y la prisión por razones políticas e ideológicas; derecho a la no discriminación por causa de la raza, etc.

Entre los demás documentos del magisterio de la Iglesia en materia de derechos humanos es clásica la encíclica **Pacem in Terris** de Juan XXIII, llamada también la carta magna de los derechos humanos. Allí enumera como derechos humanos el derecho a la buena fama, a la verdad, a la cultura, a la existencia, a un decoroso nivel de vida, al culto divino, una serie de derechos familiares, derechos económicos, derecho al trabajo, derecho a la propiedad privada, derechos de reunión y asociación, derechos de residencia y emigración, derecho a intervenir en la vida pública y derecho a la seguridad jurídica.

El Concilio Vaticano II en la Constitución **Dignitatis Humanae,** precisamente identifica el bien común de la sociedad, con el respeto a los derechos humanos, cuando dice: «El bien común de la sociedad consiste sobre todo en el respeto de los derechos y deberes de la persona humana.» El Concilio, en dos pasajes, números 26 y 73 de la Constitución **Gaudium et Spes**, reitera el catálogo de los derechos del hombre y acentúa la atención del poder judicial como pieza del

orden constitucional encargada de establecer la protección eficaz e independiente de los derechos.

Escribe la misma Constitución sobre la Iglesia en el mundo: «Allí donde por razones de bien común se restrinja temporalmente el ejercicio de los derechos, restablézcase la libertad cuanto antes una vez que hayan cambiado las circunstancias.» Quiere esto decir que, por ejemplo, en una situación de eventual dictadura necesaria debe ser una situación pasajera la restricción de los derechos del hombre y que se deben restablecer en el plazo más breve posible de tiempo la totalidad de los derechos y libertades humanas.

Junto a los documentos de la Iglesia hay una serie de textos o declaraciones internacionales sobre los derechos humanos. La más conocida es sin duda la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 por parte de las Naciones Unidas, de los pueblos de los Estados miembros de las Naciones Unidas. En este documento se comienza afirmando la igualdad fundamental en dignidad y en derechos por parte de todos los humanos cuando dice en su artículo primero: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.» El principio, por tanto, aquí, de la fraternidad, no solamente como algo, digamos excepcional o algo privativo, propio de la espiritualidad cristiana o de la teología cristiana, sino reconocido en una declaración universal por la mayoría de los pueblos representados en las Naciones Unidas.

Entre los derechos concretos en el documento, el derecho a la vida, a la libertad, a la seguridad de la persona; el que nadie será sometido a esclavitud ni servidumbre; que nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes; el derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica, la igualdad ante la ley; el derecho a igual protección ante la ley; el recurso a un derecho efectivo ante los tribunales nacionales competentes; el que nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni arrestado; el derecho a ser oído públicamente con justicia por un tribunal independiente e imparcial; el derecho de toda persona acusada de delito a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad; el que nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueren delictivos según el derecho nacional e internacional; el que nadie será objeto de ingerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio, su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación; el derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado; el derecho a salir de cualquier país incluso del propio y a regresar a su país; el derecho a buscar asilo en caso de persecución y disfrutar de él en cualquier país; el derecho a una nacionalidad, el que nadie será privado arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad; el derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, de nacionalidad o religión a casarse y fundar una familia; el principio de que la familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y el Estado; el derecho que toda persona tiene a la propiedad individual y colectivamente; el derecho a la libertar de pensamiento de conciencia y de religión; el derecho a la libertad de opinión y de expresión; el derecho de libertad de reunión y asociación pacíficas; el derecho a participar en el gobierno de su país directamente o por medio de representantes libremente escogidos; el derecho de acceso a funciones públicas de su país; el principio de que toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los

recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad; el derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo; el derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual; el derecho de una remuneración equitativa y satisfactoria que le asegure al trabajador, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana, y que será completada esta retribución en caso necesario por cualesquiera otros medios de protección social; el derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses; el derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas; el derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, a todo persona, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; el derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudedad, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad y el derecho de la maternidad y de la infancia al cuidado y asistencias especiales.

Todos los niños nacidos fuera del matrimonio tienen derecho a igual protección social; el derecho a la educación, añadiendo el criterio de que la educación debe ser gratuita al menos en lo concerniente a la instrucción principal y fundamental; el principio de que la educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y de las libertades fundamentales; el derecho preferente de los padres a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos; el derecho de toda persona a tomar parte libremente de la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y participar del progreso científico y en los beneficios que de él resulten; el derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan a cada persona por razón de las producciones científicas literarias o artísticas de que sea autora; el derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta declaración se hagan plenamente efectivos.

Junto a esta declaración universal sobre los derechos humanos de las Naciones Unidas, en 1976 entraban en vigor dos pactos internacionales sobre derechos humanos. El primero, entrado en vigor el 3 de enero de ese año, es el Pacto Internacional en lo relativo a los derechos económicos-sociales y culturales, y el segundo, entrado en vigor el 23 de marzo de 1976, es el relativo a los derechos civiles y políticos. En cuanto a su contenido material, coinciden en la enumeración de los derechos prácticamente con la correspondiente a la declaración universal de los derechos del hombre. España ha firmado estos dos pactos internacionales de los derechos del hombre y esta firma ha tenido una gran importancia a todo lo largo de la transición política, particularmente a la hora de establecer un consenso dentro de nuestra sociedad pluralista en torno en concreto a la elaboración del texto de la Constitución española de 1978. Ahí, en lo firmado en estas dos declaraciones sobre los derechos del hombre, encontraron las diferentes ideologías políticas una referencia común, un denominador común para que sirviera como base de un consenso mínimo, de una concordancia mínima de criterios a la hora de redactar el texto fundamental constitucional de la convivencia española. Son dos textos, los de los Pactos Internacionales, aceptados en principio por todas las agrupaciones políticas en todo el espectro ideológico, desde la izquierda al centro y a la derecha. Esto ha sido fundamental para el propio texto de la Constitución española, y ha sido su Capítulo II, dedicado a los derechos y libertades, donde

prácticamente se recogen también en varias secciones los mismos derechos reconocidos por aquella declaración universal de los derechos del hombre y por los Pactos Internacionales de los derechos humanos. En la Sección primera del Capítulo II de la Constitución, artículo 15 y siguientes, se habla de los derechos fundamentales y de las libertades públicas para en la Sección segunda hablar más en concreto de los derechos y deberes de los ciudadanos. A esta materia de los derechos y libertades están dedicados, pues, los artículos 14 al 54, ambos inclusive, de la Constitución española actualmente en vigor.

Hemos visto cómo en la base de la Declaración universal de los derechos del hombre de las Naciones Unidas está reconocido el principio de fraternidad humana. En el artículo 27 de la Constitución española comprobamos, por otra parte, que se nos habla de la educación cuyo objeto será «el pleno desarrollo de la personalidad humana en el respeto a los principios democráticos de convivencia y los derechos y libertades fundamentales».

Desde la revelación, no podemos menos que intentar promover con mucho mayor fuerza y eficacia estos mismos derechos del hombre y todos los derechos del hombre derivados de la dignidad de la persona humana, porque, como escribe Juan XXIII en la **Pacem in Terris** número 10: «Si, por otra parte, consideramos la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas por Dios, hemos de valorar necesariamente, en mayor grado aún, esta dignidad, ya que los hombres han sido redimidos con la sangre de Jesucristo, hechos hijos y amigos de Dios por la gracia sobrenatural y herederos de la gloria eterna.» Pues bien: quiero decir que en esta extensión moderna actual de la justicia y de las obligaciones tradicionales de justicia al terreno propio de los derechos humanos, tampoco podemos considerar como un techo limitado que una vez logrado hubiéramos alcanzado ya la meta última o el ideal, sino que únicamente podemos hablar de niveles crecientes de justicia, niveles crecientes de cristalización y realización de estos derechos humanos. Por más que una sociedad haya avanzado en la práctica de la justicia y en el vigor efectivo de los derechos del hombre, siempre tendrá estadios posteriores que poder lograr. Es decir, que la capadidad y la posibilidad de progreso son sencillamente indefinidos.

Derechos humanos y nivel de conciencia

Esto tiene que ver bastante, desde luego, con el nivel de conciencia de cada sociedad sobre la situación y el momento en que se encuentra en la realización de esta justicia y de estos derechos. Podemos pensar, por ejemplo, en los tiempos clásicos respecto del problema de la esclavitud; aquella sociedad de los griegos y de los romanos antes del nacimiento de Cristo no tenía mala conciencia respecto del fenómeno de la esclavitud. Les parecía la cosa más natural del mundo, y, sin embargo, objetivamente aquello era una clarísima situación de injusticia. Llega un momento en la historia en que se va elevando el nivel de conciencia y sensibilidad de aquella sociedad y llegamos a una situación como la que encontramos en la Edad Media en que había desaparecido, al menos en Europa y casi totalmente, la esclavitud propiamente tal; pero había sido sustituida en grandes sectores por la figura de los llamados siervos de la gleba, que ni eran totalmente esclavos ni eran totalmente libres. Tenían unos derechos reconocidos, pero unos derechos realmente limitados. Incluso los sectores más lúcidos de aquella sociedad medieval pensaban que habían

avanzado sobre la situación de esclavitud de los tiempos clásicos en la realización de esa justicia, pero tampoco tenían esa mala conciencia sobre la existencia de esos grupos sociales con derechos limitados en el concierto total de la convivencia medieval. También con el tiempo se va elevando de nuevo el nivel de conciencia desde aquellos límites medievales y llega un momento, ya los tiempos modernos, en que incluso la figura del siervo de la gleba es considerada como algo totalmente injusto, como una situación realmente de flagrante conculcación de los derechos del hombre. Y viene el momento en que ya se llega, particularmente cuando entramos como digo en los tiempos modernos y más adelante con los tiempos del liberalismo en la revolución francesa, a un reconocimiento fundamental de los derechos del hombre iguales para todos los individuos de la sociedad. Y en este momento, en nuestro actual nivel de conciencia nos encontramos con que hoy nadie llamaría a una sociedad justa sino a aquella que procura hacer efectiva realmente una auténtica igualdad de oportunidad para todos los individuos que componen esa sociedad sin discriminación alguna y solamente a aquella sociedad que procura lograr efectivamente una equiparación relativa en los niveles de vida de toda la población constitutiva de esa comunidad política.

Pero si miramos la historia, ¿por qué nosotros hemos de pensar que ya hemos logrado el techo de la justicia si realmente conseguimos la efectividad de ese principio de la igualdad de oportunidades? No tenemos por qué creer en ese techo, sino que debemos pensar que puede haber y existen cotas superiores de justicia que posiblemente, seguramente, las descubrirán nuestros sucesores, quienes vengan detrás de nosotros. Ya ahora vemos cómo apuntan poco a poco niveles de conciencia que van superando esta cota del principio de igualdad de oportunidades, tal como se entiende habitualmente. Y así tenemos claramente cómo comienza a aflorar, y no solamente comienza, sino que se va haciendo cada vez más fuerte la sensación de una mala conciencia por la falta de aplicación del principio de igualdad de oportunidades, no solamente en niveles nacionales, sino a nivel internacional. Es el tema de las grandes injusticias a nivel internacional. Y cómo incluso en ámbitos nacionales se revisa este principio para sacar conclusiones que a primera vista pueden parecer un poco paradójicas, pero que no dejan de tener un gran fundamento en la realidad. Por ejemplo, yo recuerdo, leía hace días un artículo de un belga que defendía como exigencia de justicia el que la sociedad debería retribuir económicamente mejor a un barrendero, a un recogedor de basura, a una de esas personas que ocupan puestos de trabajo que nadie quiere, que están los peor considerados socialmente por su puesto de trabajo, por su profesión en las categorías sociales en vigor, que carecen de otros tipos de compensaciones profesionales, como es el disfrute del arte, de la cultura, del prestigio social, etc., que a otras categorías socialmente más elevadas, que a otras profesiones que, precisamente por tener estos alicientes de tipo cultural, de tipo de prestigio, de poder, de consideración social, no necesitarían una retribución económica tan importante. Este artículo ejemplificaba el problema diciendo que a su juicio tendría que cobrar más económicamente un barrendero que un catedrático de universidad, por estos motivos. ¿Por qué, pues, hemos de poner límites a la progresividad en las metas concretas de la justicia? Nosotros, por el contrario, deberíamos considerar también estos problemas en el horizonte aquel de las palabras de Cristo: «Vosotros sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto.»

CUESTIONARIO:

1. ¿Conocemos situaciones de injusticia en nuestro entorno humano, en nuestra ciudad, en nuestra región, en nuestro país, en las relaciones internacionales? ¿Cuáles? ¿Somos nosotros agentes de injusticia?

2. ¿Qué medios concretos habría que aplicar para acabar con la injusticia a los diferentes niveles que conocemos? ¿Podríamos colaborar en ello de una manera personal? ¿Cómo? ¿De una manera comunitaria? ¿Cómo?

3. De todas las injusticias humanas que conocemos, ¿cuál creemos que está más en nuestra mano remediar?

4. ¿Avanzamos en el conocimiento y en la realización concreta de niveles crecientes de justicia?

5. ¿Educamos para la asimilación e integración de los alumnos en los sistemas de valores establecidos o procuramos formar agentes para el cambio en el buen sentido de la promoción humana? ¿Qué habría que cambiar en nuestros métodos educativos para una mejor formación para la justicia?

II. LA LIBERACION COMO EXPRESION DE LA JUSTICIA EN EL HORIZONTE DE LA FE

Esta materia de la liberación en relación con justicia y con la fe, la podemos abordar, en primer término, desde la Sagrada Escritura, en segundo lugar, en la teología sistemática, y en tercer término, en los documentos más recientes del magisterio de la Iglesia. Haremos una alusión muy breve a la liberación en la Escritura y a la teología sistemática para detenernos más expresamente en los documentos del magisterio de la Iglesia a partir sobre todo de el Vaticano II y fijándonos únicamente en algo de los textos más significativos.

Como muestra de la liberación en la Escritura, es decir, de esa acción de Dios en la historia por la que libera a su pueblo de toda clase de calamidades como un signo de la liberación total del pecado y, dentro de la liberación del pecado, como un signo de la liberación de toda situación de injusticia o de toda situación de un inferior grado de desarrollo integral de la persona por debajo de las posibilidades humanas. Como muestra, digo, podríamos fijarnos en el texto de San Lucas, Cap. IV, VV. 16 y siguientes, cuando Jesús entra en la sinagoga de Nazaret, le entregaron el volumen del profeta Isaías y desenrollándolo encontró el pasaje donde está escrito:

«El Espíritu del Señor está sobre mí, porque El me ha ungido para que dé la buena noticia a los pobres; me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor.»

Hasta aquí el texto del profeta Isaías, Cap. 66, VV. 1 y 2. Nos dice San Lucas cómo Cristo enrolló el volumen, lo devolvió al sacristán y se sentó, cómo toda la sinagoga tenía los ojos fijos en El y cómo El empezó a hablarles: «Hoy en vuestra presencia se ha cumplido este pasaje.» Es decir, Cristo señala cómo El ha sido enviado precisamente para anunciar la libertad de los cautivos, la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor para dar la buena noticia a los pobres. Cristo ha sido enviado para anunciar y realizar la liberación de los cautivos, la libertad de los oprimidos.

Para completar el sentido de este texto podemos fijarnos en otro del Evangelio de San Juan, Cap. 8, VV. 31 y siguientes, cuando Cristo dice a los judíos que ya creían en El: «Si vosotros sois fieles a mi mensaje, sois de verdad mis discípulos, conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres. Le replicaron: nosotros descendemos de Abraham y nunca hemos sido esclavos de nadie; ¿cómo dices Tú que vamos a ser libres? Jesús les contestó: «Pues sí, os lo aseguro; quien comete el pecado es esclavo. El esclavo no se queda para siempre en la casa; en cambio, el Hijo, sí. Y si el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres.»

Aquí Cristo, indica muy claramente en qué sentido viene El primaria y fun-

damentalmente a liberar. Cristo viene a hacernos libres de la esclavitud del pecado. Ahora bien; sucede que la totalidad de las estructuras humanas de injusticia y de opresión resultan en unas estructuras y en unas situaciones de pecado, de un pecado que podemos llamar estructural, de un pecado de injusticia. Entonces los dos aspectos, el aspecto, digamos más directamente sociológico o humano e incluso político, cultural, etc., de la liberación coincide con el aspecto de la liberación que vino Cristo a traernos, el aspecto de la liberación de todo pecado, puesto que también ahí en esas estructuras sociales, culturales, políticas de opresión o de realización minimalista de las libertades y de los derechos humanos, nos encontramos siempre o bien con una situación explícita de pecado o bien, por lo menos, con un acortamiento de los horizontes de posibilidad de desarrollo integral del individuo y de los grupos humanos; de tal manera que entonces este peligro que a veces se señala de reduccionismo de la liberación cristiana a la liberación política no debería existir, porque solamente la liberación política no es la totalidad de la liberación cristiana, pero ciertamente la liberación cristiana integral bien entendida encierra en sí misma necesariamente la liberación de toda situación de injusticia social, económica, cultural, política, etc.

En cuanto a la teología sistemática, el sentido cristiano de la liberación, una liberación plena, sólo nos es manifestado en Cristo y en su misterio pascual y se lo puede ver desde tres perspectivas convergentes: primero desde la historia de la salvación que culmina en el misterio pascual de Cristo Señor del Universo. La liberación se inscribe en el corazón de esta historia. No hay, podríamos afirmar, historia de la salvación cristiana sin salvación del hombre en la historia.

En segundo lugar, se puede mirar la teología de la liberación desde la creación del hombre nuevo, desde la figura y la realidad del hombre nuevo recreado en Cristo Jesús por el Espíritu. La liberación entonces tiende esencialmente a la creación de ese hombre nuevo donde tiende también a desaparecer todo fermento de pecado, incluido naturalmente el pecado de injusticia individual y social.

En tercer lugar, podemos ver el sentido cristiano de la liberación desde la idea de la esperanza cristiana, porque la liberación supone la actividad creadora de la esperanza cristiana y tiende a su consumación escatológica, a su consumación total y plena al final de los tiempos. Pero naturalmente que esta esperanza cristiana no se realiza pasando de la nada al todo, sino que estamos llamados a ir hacia una realización progresiva en el tiempo de esa esperanza cristiana que se consumará total y plenamente al final de los tiempos, en la segunda venida de Cristo.

La doctrina de la liberación en los documentos del Magisterio

Si en los documentos del reciente magisterio de la Iglesia quisiéramos seguir un orden cronológico, dentro de una intención de traer simplemente un muestrario de textos significativos, nos podríamos fijar, por ejemplo, en aquel texto de la **Pacem in Terris** de Juan XXIII núm. 167, cuando escribe el Papa:

«Como Vicario, aunque indigno de Aquel a quien el anuncio profético proclamó Príncipe de la Paz, consideramos deber nuestro consagrar todos nuestros pensamientos, preocupaciones y energías a procurar este bien común universal, pero la paz será palabra vacía mientras no se funde sobre el orden, cuyas líneas fundamentales movidas por una gran esperanza queremos esbozar

en esta nuestra encíclica, un orden basado en la verdad, establecido de acuerdo con las normas de la justicia, sustentado y henchido de la caridad y finalmente realizado bajo los auspicios de la libertad.»

Vemos en este texto del Papa la idea y la meta fundamental de la paz de una paz cristiana: se debe fundamentar sobre el orden, pero previniendo el Papa que el orden cristiano no es ni puede ser un orden pura y exclusivamente externo, sino que se debe basar en las normas de la justicia, debe estar sustentado y henchido por la caridad, y finalmente realizado bajo los auspicios de la libertad. Esta vinculación de la paz y la realización de la justicia, la liberación del hombre por la justicia, la caridad y la libertad es una idea que aparece particularmente recogida en los documentos de la Conferencia de Medellín de 1968.

En 1967 encontramos la encíclica **Populorum Progressio** de Pablo VI, en la que podemos espigar algunos textos, por ejemplo, éste del núm. 176 de la encíclica, cuando el Papa escribe:

«Combatir la miseria y luchar contra la injusticia es promover a la par que el mayor bienestar, el progreso humano y espiritual de todos y por consiguiente el bien común de la Humanidad. La paz no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas; la paz se construye día a día en la instauración de un orden querido por Dios que comporta una justicia más perfecta entre los hombres.»

Aquí también Pablo VI recoge la misma idea, que la paz y la justicia son parte fundamental de un orden querido por Dios, por tanto, parte esencial de la realización social de la voluntad de Dios en cuanto a esta organización de las sociedades y de la promoción en las sociedades humanas.

En los números 30 y 31 de la misma encíclica, el Papa da una doctrina y un criterio sobre el difícil tema de la violencia, cuando escribe:

«Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan granves injurias contra la dignidad humana. Sin embargo, ya se sabe, la insurrección revolucionaria, salvo en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país, engendra nuevas injusticias, produce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor.»

Es decir, que aquí el Papa salva esa excepción de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente contra los derechos fundamentales de la persona en que sería lícita incluso la violencia revolucionaria. Pero se resiste el Papa a aceptar la vía de la violencia como norma y propugna todos los demás medios que puedan evitar la necesidad de llegar a una insurrección violenta revolucionaria. Esta doctrina de la violencia, a partir, en concreto de la encíclica **Populorum Progressio,** ha de estar siempre presente en documentos posteriores, particularmente del Episcopado Latinoamericano como podremos ir viendo.

En 1965, dos años antes de la **encíclica Populorum Progressio,** tenemos la constitución conciliar **Gaudium et Spes** sobre la Iglesia en el mundo actual. En

ella, v. gr., en el número 69, el Concilio desarrolla la doctrina de la Iglesia sobre la propiedad privada y hace un llamamiento a compartir nuestros bienes, particularmente con los más oprimidos, cuando, por ejemplo, escribe:

«Habiendo como hay tantos hombres oprimidos actualmente por el hambre en el mundo, el Concilio urge a todos, particulares o autoridades, a que, acordándose de aquella frase de los Padres **alimenta al que muere de hambre, porque si no lo alimentas lo asesinas,** según las propias posibilidades, comuniquen y ofrezcan sus bienes ayudando principalmente a los pobres, tanto individuos como pueblos, a que puedan ayudarse por sí mismos y desarrollarse posteriormente.»

En el número 78 de la misma Constitución se vuelve de nuevo sobre la doctrina de la paz, la naturaleza de la paz y sus relaciones con el orden y la justicia. Nos dicen, por ejemplo, los padres del Concilio que la paz es el fruto del orden plantado en la sociedad humana por su Divino Fundador y que los hombres, sedientos siempre de una más perfecta justicia, han de llevar la paz a su madurez. Indica cómo son absolutamente necesarios el firme propósito de respetar a los demás hombres y pueblos, así como su dignidad y el apasionado ejercicio de la fraternidad en orden a construir la paz. Así la paz es también fruto del amor que sobrepasa la meta indicada por la justicia. La paz sobre la tierra, continúan, nacida del amor al prójimo, es imagen y efecto de la paz de Cristo que procede del Padre. En efecto, el propio Hijo encarnado, Príncipe de la Paz, ha reconciliado con Dios a todos los hombres por la cruz y, reconstituyendo en un solo pueblo y en un solo cuerpo la unidad del género humano, ha dado muerte al odio en su propia carne y después del triunfo de su resurrección ha infundido su Espíritu de amor en el corazón de los hombres. Por lo cual, se llama insistentemente la atención de todos los cristianos para que, «viviendo según la verdad en la caridad, se unan con los hombres realmente pacíficos para implorar y establecer la paz».

Vemos aquí cómo el Concilio identifica perfectamente en la realidad el orden natural y sobrenatural de la paz, cómo dentro de la paz cristiana está total y plenamente el luchar por una sociedad más justa en todas sus dimensiones, más pacífica, más libre, más fraterna; cómo la paz que incluye la justicia, la libertad y la fraternidad, es como un reflejo, un efecto, una imagen de la paz de Cristo que procede del Padre.

La conferencia de Medellín

De los documentos de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en la conferencia de Medellín de 1968, los más significativos son sin duda los documentos titulados: «Paz», «La pobreza en la Iglesia», y el documento base «Realidad Latinoamericana»; finalmente el de «Proyecciones Pastorales».

En el documento «Paz» se enfoca perfectamente la materia, desde el primer momento, en una perspectiva cristiana, cuando se dice que:

«Al hablar de una situación de injusticia, nos referimos a aquellas realidades que expresan una situación de pecado. Esto no significa desconocer que a veces la miseria en nuestros países pueda tener causas naturales difíciles de superar.»

Pero los obispos se fijan precisamente en esas situaciones de pecado. Señalan más tarde una serie de capítulos en que se concreta la falta de paz, la

injusticia, la opresión, como son diversas formas de marginalidad, desigualdades excesivas entre clases sociales, frustraciones crecientes, formas de opresión de grupos o sectores dominantes, poder ejercido injustamente por ciertos sectores dominantes de quienes dice que «les será muy fácil encontrar aparentes justificaciones ideológicas, v. gr., anticomunismo, o prácticas, v. gr., conservación del orden, para cohonestar ese proceder injusto».

Otra realidad que señalan es la creciente toma de conciencia de los sectores oprimidos, cuando dicen que «todo lo precedente resulta cada vez más intolerable por la progresiva toma de conciencia de los sectores oprimidos frente a su situación»; por aquello, sin duda, de que **ojos que no ven, corazón que no siente**; pero cuando ya se toma conciencia de una real injusticia, subjetivamente se hace mucho más intolerable y al mismo tiempo se está más cerca de la solución de estas situaciones opresivas.

En cuanto a las tensiones internacionales y el neocolonialismo externo como estructura de injusticia, señalan «el fenómeno fundamental de la dependencia de aquellos países de un centro de poder económico en torno al cual gravitan» y cómo esto se produce en el aspecto económico «por la distorsión creciente del comercio internacional, por la fuga de capitales económicos y humanos, por evasión de impuestos, endeudamiento progresivo», etc. Después de esta constatación de realidades, reflexionan, indicando en primer lugar cómo la realidad descrita constituye una negación de la paz, tal como la entiende la tradición cristiana, y ellos indican cómo en esta tradición cristiana la paz se caracteriza por tres notas fundamentales: en primer lugar, porque la paz es ante todo obra de la justicia que supone y exige la instauración de un orden justo en el que los hombres puedan realizarse como hombres, en donde su dignidad sea respetada, sus legítimas aspiraciones satisfechas, su acceso a la verdad reconocido, su libertad personal garantizada; cómo la paz se obtiene sólo creando un orden nuevo que comporta una justicia más perfecta entre los hombres y cómo en este sentido el desarrollo integral del hombre, el paso de condiciones inhumanas a condiciones más humanas, es el nombre nuevo de la paz. Segunda nota característica de la paz: la paz es un quehacer permanente, la paz no se la encuentra, se la construye; el cristiano es un artesano de la paz, como nos dicen las bienaventuranzas: bienaventurados los artesanos de la paz. Tercera característica: la paz es fruto del amor, expresión de una real fraternidad entre los hombres; fraternidad aportada por Cristo, Príncipe de la Paz, al reconciliar a todos los hombres con el Padre.

En esta primera parte del documento, pues, Medellín también identifica plenamente y en una visión integral de la dignidad de la persona humana y de la fraternidad universal cristiana entre los hombres, la lucha por la liberación social, política, económica, cultural, etc., con la lucha cristiana por el desarrollo integral del hombre y por su liberación de toda situación y estructura de pecado.

Después de identificar de esta manera la lucha cristiana, arraigándola plenamente en la historia de las luchas por este desarrollo integral de las personas y los grupos, pasan a analizar el problema de la violencia en América Latina; recogen la doctrina a que antes he aludido de la **Populorum Progressio** sobre la violencia, y terminan diciendo: «Si consideramos, pues, el conjunto de las circunstancias de nuestros países, si tenemos en cuenta la preferencia del cristiano por la paz, la enorme dificultad de la guerra civil, su lógica de violencia, los males atroces que engendra, el riesgo de provocar la intervención extranjera por legítima que sea, la dificultad de construir un régimen de justicia

y de libertad partiendo de un proceso de violencia, ansiamos que el dinamismo del pueblo concientizado y organizado, se ponga al servicio de la justicia y de la paz.»

Hay en estas últimas palabras una opción muy concreta del episcopado latinoamericano ante la tentación por la violencia que surge de la permanencia de estructuras de opresión, de estructuras totalmente cristalizadas y arraigadas de opresión. Frente a esta tentación de la violencia, los obispos en Medellín hacen la elección de estar muy cerca del pueblo, muy dentro del pueblo y de promover todo lo que colabore a que el pueblo se autoorganice de forma que él mismo presionando, organizando su propia solidaridad, pueda reivindicar y conquistar a través de estas organizaciones populares sus propios derechos, su propia libertad, su propia dignidad y su propia justicia. Esta opción concreta, ante la resistencia de los obispos latinoamericanos frente a esa excepción teóricamente legítima, alguna vez, de la violencia revolucionaria, ha de ser muy importante para todo el desarrollo posterior de la lucha teórica y práctica de la vanguardia de la Iglesia latinoamericana en los años posteriores a Medellín.

El documento de la pobreza es perfectamente congruente con esta opción de la vanguardia de la Iglesia latinoamericana por su encarnación en el pueblo. Así indican cómo la Iglesia de la América Latina, dadas las condiciones de pobreza y de subdesarrollo del continente, experimenta la urgencia de traducir ese espíritu de pobreza en gestos, actitudes y normas que la hagan un signo más lúcido y auténtico del Señor. La pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo. «La situación presente exige, pues, de obispos, sacerdotes y laicos el espíritu de pobreza que, rompiendo las ataduras de la posesión egoísta de los bienes temporales, estimula al cristiano a disponer orgánicamente la economía y el poder en beneficio de la comunidad. La pobreza de la Iglesia y de sus miembros en la América Latina debe ser signo y compromiso; signo del valor inestimable de los pobres a los ojos de Dios, compromiso de solidaridad con los que sufren.» Termina este documento de la pobreza con una serie de opciones concretas testimoniales, por ejemplo: «Deseamos que nuestra habitación y estilo de vida sean modestos; nuestro vivir, nuestro vestir, sencillo; nuestras obras e instituciones, funcionales sin aparato ni ostentación. Pedimos a sacerdotes y fieles que nos den un tratamiento que convenga a nuestra misión de padres y pastores, pues deseamos renunciar a títulos honoríficos propios de otra época.» De las comunidades religiosas, dicen: «Las comunidades religiosas, por especial vocación, deben dar testimonio de la pobreza de Cristo, y reciban nuestro estímulo las que se sientan llamadas a formar entre sus miembros pequeñas comunidades encarnadas realmente en los ambientes pobres. Serán una llamada continua, para todo el pueblo de Dios, a la pobreza evangélica. Esperamos también que puedan cada vez más hacer participar de sus bienes a los demás, especialmente a los más necesitados, compartiendo con ellos no solamente lo superfluo, sino lo necesario, y dispuestos a poner al servicio de la comunidad humana los edificios e instrumentos de sus obras.»

Del documento previo sobre la realidad latinoamericana, hacen al final el siguiente resumen: «El análisis presentado hasta ahora nos muestra un estado de subdesarrollo que afecta a la situación general de nuestro continente. Nuestros hombres ven las injustas diferencias sociales y descubren que no están destinados a vivir así para siempre y, si fuera necesario, usarían hasta medios violentos para superar ese estado de cosas. Es innegable que el continente se encuentra en muchas partes en actitud revolucionaria que exige transforma-

ciones audaces, globales, urgentes y profundamente renovadoras. No ha de sorprendernos que se implanten así los términos de la violencia, porque las situaciones antes mencionadas ya son violentas, pues contradicen la dignidad humana y oprimen la libertad. Hay que sorprenderse más bien de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición difícilmente aceptable por quienes tuvieran una conciencia desarrollada de los derechos humanos. La falta de desarrollo técnico, las clases oligárquicas obcecadas, los grandes capitalismos extranjeros, obstaculizan las transformaciones necesarias y ofrecen una resistencia activa a todo lo que pueda atentar contra sus intereses y crean, por consiguiente, una situación de violencia. Ante una situación tan grave y que afecta tan dramáticamente a nuestros hombres, creemos que no basta con describir la realidad subyacente en la tentación de la violencia, sino que sentimos el deber de denunciar, desde este momento, los intereses egoístas y lanzar una llamada a todos los hombres de buena voluntad para que unan sus inteligencias, sus energías y sus posibilidades en la construcción de una sociedad desarrollada integramente en la justicia, el amor y la libertad.»

Por tanto, aquí han aparecido las dos líneas claras de acción de la Iglesia, preferentemente de esta vanguardia de la Iglesia de Latinoamérica: una actitud de resistencia en principio a la violencia revolucionaria, una actitud de denuncia de las injusticias y una actitud de ayuda a la solidaridad y autoorganización, para su propia defensa, del pueblo, de la base oprimida de todos estos países.

El episcopado peruano

En 1971 encontramos, en primer término, un documento muy interesante del episcopado peruano, titulado «La justicia en el mundo», redactado como colaboración de los obispos de Perú al Sínodo que se iba a celebrar ese mismo año. En él hacen un recorrido de las situaciones de justicia que aparecen en aquel país y de paso desarrollan toda una teoría de la liberación y una teoría de la actitud liberadora del cristiano. Así por ejemplo, cuando en el número 6 de este documento escriben: «Ante esta situación (que han descrito) surgen en la comunidad cristiana opciones por los oprimidos, identificándose con sus problemas con sus luchas y aspiraciones. Muchos cristianos ven iluminado su compromiso por una teología que, a partir de la fe, interpreta esta realidad como una situación de pecado y una negación del plan de Dios, y que mueve al compromiso por la liberación como una respuesta al Señor, que nos llama a construir la historia. La Iglesia descubre así la inevitable implicancia política de su presencia, y que no puede pronunciar el Evangelio en una situación de opresión sin remover las conciencias con el mensaje de Cristo liberador. Ve en la pobreza evangélica la expresión de su solidaridad con los oprimidos y la denuncia del pecado de la sociedad opresora de consumo, creadora de necesidades artificiales y de gastos superfluos. Percibe la urgencia de abrirse a los problemas del mundo para ser fiel a su misión, ya que en el pasado y aun ahora, tiende a vivir encerrada en sus problemas internos y corre el riesgo de no ser signo si se mantuviera ausente de las angustias y preocupaciones de los hombres.»

Están perfectamente descritas aquí las raíces de esta actitud liberadora, desde la fe de estos cristianos comprometidos: una argumentación también muy interesante en lo que se refiere a la pobreza, en un aspecto tal vez no conocido: la pobreza como expresión de solidaridad con los oprimidos, de esa solidaridad necesaria en situaciones de injusticia para ayudar a los propios oprimidos a su autoliberación, aparte de considerar también la pobreza como

una denuncia de la sociedad opresora de consumo, del consumismo por el consumismo.

En el número 8 de este mismo documento, como decía antes, los obispos peruanos desarrollan toda una teoría, sintéticamente, de esta teología de la liberación, cuando dicen: «Construir una sociedad justa en América Latina y en el Perú significa la liberación de la actual situación de dependencia, de opresión y de despojo en que viven las grandes mayorías de nuestros pueblos. La liberación será, por un lado, ruptura con todo aquello que mantiene al hombre imposibilitado de realizarse como tal, personal y comunitariamente, y, por otro, es construcción de una sociedad nueva más humana y fraterna. La salvación de Cristo no se agota en la liberación política, pero ésta encuentra su lugar y su verdadera significación en la liberación total anunciada incesantemente por la Sagrada Escritura, llevando al hombre a su dignidad de hijo de Dios. Un pueblo de Dios que prumueva a todos los hombres y a todo el hombre es lo que Dios quiere y la Humanidad espera. Para la comunidad eclesial peruana esto implica optar por los oprimidos y marginados como compromiso personal y comunitario. Esta opción no excluye de nuestra caridad a ningún hombre; antes bien, optar por quienes hoy experimentan las formas más violentas de la opresión es para nosotros una manera eficaz de amar también a quienes quizá inconscientemente están oprimidos por su situación de opresores.»

De acuerdo con esta doctrina, los obispos peruanos hacen una serie de propuestas para el Sínodo de los Obispos y en concreto aluden hacia el final a la necesidad de una verdadera autenticidad en la Iglesia. En este sentido dicen: «La intervención de la Iglesia en el proceso de cambio, le exige una profunda renovación interna de sus formas de trabajo. Por tanto: **a)** debe estar en condiciones tales que pueda ejercer un papel profético y de enérgica denuncia de las fuerzas que de una o de otra manera, directa o indirectamente, impiden el proceso de cambio en favor del pueblo; **b)** merecen respaldo los sectores de la Iglesia, obispos, sacerdotes, religiosos, laicos, que han asumido un compromiso serio y muchas veces de por vida y que, con hechos más que con palabras, buscan su identificación con el pueblo que lucha por su liberación plena.»

Es muy interesante también al final de este documento cómo recogen el grito de los más oprimidos entre los pobres de aquel país, como son los indios, las tribus de la amazonía peruana cuando expresan con palabras textuales como gritos auténticos, explícitos, de estas tribus los siguientes: «Somos hombres y tenemos derechos a ser reconocidos como tales. Por ello exigimos la personalidad legal que como personas y como grupo aún se nos sigue negando. Tenemos derecho a la tierra que habitamos desde tiempo inmemorial, donde nacimos y enterramos a nuestros mayores. Por eso exigimos la propiedad legal que aún se nos sigue negando. Tenemos derecho a la vida; por eso exigimos que nos permitan sobrevivir y vivir dignamente. Tenemos derecho a formar parte de la nación peruana sin ser esclavizados. Por ello exigimos la autonomía, igualdad y libertad que hasta ahora se nos viene negando.»

Recogen así los obispos estas voces de los más oprimidos entre los oprimidos para solidarizarse, de esta manera, con estas aspiraciones de aquellos a quienes nadie considera, o casi nadie, con verdaderos derechos de ciudadanía en aquel país.

El Sínodo de 1971 y Pablo VI

En noviembre de ese mismo año se celebra en Roma el Sínodo mundial de los Obispos, que toma como materia central del mismo el de la justicia en el mundo. En la introducción del documento final aparece también como en síntesis toda una fundamentación evangélica y cristiana de la lucha por la liberación y la justicia, cuando escriben los obispos: «Escuchando el clamor de quienes sufren violencia y se ven oprimidos por sistemas y mecanismos injustos y escuchando también los interrogantes de un mundo que con su perversidad contradice el plan del Creador, tenemos conciencia unánime de la vocación de la Iglesia a estar presente en el corazón del mundo predicando la buena nueva de los pobres, la liberación a los oprimidos y la alegría a los afligidos. La esperanza y el impulso que animan profundamente al mundo no son ajenos al dinamismo del Evangelio, que por virtud del Espíritu Santo libera a los hombres del pecado personal y de sus consecuencias en la vida social. La incertidumbre de la historia y el doloroso surgir de fuerzas convergentes en el camino ascendente de la comunidad humana nos hacen pensar en la Historia Sagrada, en la que Dios mismo se nos ha revelado dándonos a conocer su plan de liberación y de salvación en su realización progresiva y que se cumplió de una vez para siempre en la Pascua de Cristo. La acción en favor de la justicia, la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del ser humano y la liberación de toda situación opresiva.»

Identificación pues, aquí como vemos en este texto del Sínodo de los Obispos de 1971 de misión evangelizadora de la Iglesia y misión liberadora integral, aun reconociendo la autonomía de las realidades temporales, de la Iglesia en el mundo. Lo mismo recalcan y subrayan más adelante, cuando nos dicen: «La Iglesia recibió de Cristo la misión de predicar el mensaje evangélico que contiene la llamada al hombre a convertirse del pecado al amor del Padre, la fraternidad universal y, por tanto, la exigencia de justicia en el mundo. Esta es la razón por qué la Iglesia tiene el derecho, más aún, el deber, de proclamar la justicia en el campo social, nacional e internacional, así como de denunciar las situaciones de injusticia cuando lo pidan los derechos fundamentales del hombre y su misma salvación.»

Un poco más adelante, dicen: «No pertenece por sí a la Iglesia, en cuanto comunidad religiosa y jerárquica, ofrecer soluciones concretas en el campo social, económico y político para la justicia en el mundo, pero su misión implica la defensa y la promoción de la dignidad y de los derechos fundamentales de la persona humana.» Finalmente citemos éste, que es el último párrafo del documento final del Sínodo: «Al mismo tiempo que proclama el Evangelio del Señor, redentor y salvador, la Iglesia llama a todos los hombres, especialmente a los pobres, a los oprimidos y a los afligidos, a cooperar con Dios en la liberación del mundo de todo mal, y en la edificación del mismo mundo, el cual sólo cuando se convierta en una obra del hombre para el hombre llegará a la plenitud de la creación.» Es decir, este párrafo es muy interesante en relación con aquella opción que veíamos en Medellín de la vanguardia de la Iglesia latinoamericana, por estar muy cerca, muy encarnada en el pueblo, cuando aquí, recogiendo los ecos de aquellas palabras «los pobres son evangelizados», la Iglesia llama particularmente a los pobres, a los oprimidos, a los afligidos a cooperar con Dios en la liberación del mundo. Como que Dios quisiera preferentemente, a través de estos pobres, de estas gentes de la base, más oprimidas, más marginadas, etc., lograr las realizaciones de situaciones crecientes

de justicia y de liberación en la sociedad, no apoyándose precisa y particularmente en las clases más poderosas, oligárquicas, más propotentes, etc., sino prioritariamente todo lo contrario.

De 1975 es la exhortación apostólica de Pablo VI, **Evangelii Nuntiandi**, sobre la evangelización del mundo por parte de la Iglesia. Alude naturalmente varias veces a este tema de las relaciones entre liberación y justicia más bien con una intención de aportar algunas matizaciones contra eventuales abusos en la utilización de esta doctrina. Pero comienza sentando en primer término el mensaje y la razón de ser de la liberación en la Iglesia, y por parte de la Iglesia, cuando dice, por ejemplo, en el número 30 de esta exhortación: «Es bien sabido en qué términos hablaron durante el reciente sínodo numerosos obispos de todos los continentes y sobre todo los obispos del tercer mundo con un acento pastoral en el que vibraban las voces de millones de hijos de la Iglesia que forman tales pueblos; pueblos, ya lo sabemos, empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y en la lucha por superar todo aquello que les condena a quedar al margen de la vida: hambres, enfermedades crónicas, analfabetismos, depauperación e injusticia en las relaciones internacionales y especialmente en los intercambios comerciales; situaciones de neocolonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político... La Iglesia, repitieron los obispos, tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos entre los cuales hay muchos hijos suyos, el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma y de hacer que sea total... Entre evangelización y promoción humana, desarrollo y liberación existen efectivamente lazos muy fuertes, vínculos de orden antropológico, lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia a la que hay que combatir y de justicia que hay que restaurar; vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad. Pues bien; las mismas voces que con celo, inteligencia y valentía abordaron durante el sínodo este tema acuciante adelantaron con gran complacencia por nuestra parte los principios iluminadores para comprender mejor la importancia y el sentido profundo de la liberación tal y como la ha anunciado y realizado Jesús de Nazaret y la predica la Iglesia.»

Entonces el Papa previene contra el reduccionismo del sentido cristiano de la liberación, es decir, contra el peligro de reducir la liberación cristiana a solamente la liberación social y la liberación política, porque la liberación cristiana exige en el hombre y en los grupos humanos una apertura también a la redención, una apertura a la trascendencia, a Dios; debe realizarse en una visión evangélica del hombre.

«Así—dice el Papa—la Iglesia está plenamente convencida de que toda liberación temporal, toda liberación política, lleva dentro de sí misma el germen de su propia negación y decae del ideal que ella misma se propone desde el momento en que sus motivaciones profundas no son las de la justicia en la caridad, la fuerza interior que la mueve no entraña una dimensión verdaderamente espiritual y su objetivo final no es la salvación y la felicidad en Dios.» Cómo la liberación cristiana, indica el Papa, exige una necesaria conversión, conversión del corazón y de la mente por parte de quienes viven en esas estructuras o las rigen; cómo la liberación cristiana excluye la violencia. En concreto, dice el Papa, «la Iglesia no puede aceptar la violencia, sobre todo la fuerza de las armas, incontrolable cuando se desata, ni la muerte de quienquiera que sea como camino de liberación, porque sabe que la violencia engendra inexorablemente nuevas formas de opresión y de esclavitud a veces más

graves que aquellas de las que se pretende liberar. Os exhortamos, decíamos ya durante nuestro viaje a Colombia, a no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución. Esta actitud es contraria al espíritu cristiano e incluso puede retardar, en vez de favorecer, la elevación social a la que legítimamente aspiráis. Debemos decir y reafirmar que la violencia no es ni cristiana ni evangélica y que los cambios bruscos o violentos de las estructuras serán engañosos, ineficaces en sí mismos y ciertamente no conformes con la dignidad del pueblo».

Naturalmente que el Papa, con estas palabras, no trata de contradecirse a sí mismo, es decir, de contradecir en concreto lo que había afirmado **Populorum Progressio** cuando teóricamente y a veces también prácticamente era preciso salvar la posibilidad y la legitimidad de la violencia, incluso armada, incluso revolucionaria, en los casos de tiranía permanente duradera, cuando todos los demás medios se mostraran total y absolutamente ineficaces para salir de la misma tiranía.

La doctrina de la seguridad nacional

Otra línea de opresión y recorte de los derechos humanos es la llamada doctrina de la seguridad nacional. Según la misma, estamos en un estado permanente y mundial de guerra, un bloque contra otro. Todos los países, lo quieran o no, se verán envueltos en el conflicto, Sostiene que el comunismo es la gran amenaza en todos los planos, no sólo en el militar, y que el comunismo representa un ataque frontal a toda la cultura y el occidente cristianos. Cómo en estas condiciones—dice la doctrina de la seguridad nacional—debe quedar sometido todo a la geoestrategia y a la geopolítica, es decir, a un estado permanente de guerra. La guerra hoy más que nunca, afirman, forma parte de la condición humana y toda nación vive en estado de guerra; pero ninguna nación puede protegerse sola a sí misma; son necesarias las alianzas y las coaliciones. Todo queda entonces sometido a la voluntad del poder ejecutivo, el cual, para salvar al Estado frente a los peligros permanentes que le acechan, puede emprender aquellas acciones que crea necesarias. Lo importante—dicen—es la defensa de la seguridad nacional, en el estado de guerra en que nos encontramos. Con ello puede acabar implantándose, en el país que asume la doctrina de la seguridad nacional, un sistema semejante precisamente a aquellos a quienes se quiere combatir.

Tal doctrina ha llevado a los regímenes fuertes a asumir las características de las prácticas precisamente de los regímenes comunistas—nos dice la Conferencia Episcopal del Brasil el 15 de octubre de 1976—, es decir, al abuso de poder por parte del Estado: encarcelamientos arbitrarios, torturas, supresión de la libertad de pensamiento. Contra este riesgo de abusar de la doctrina de la seguridad nacional, hablaría en 1979 Puebla. Esta doctrina, según Puebla, pone al individuo al servicio de una supuesta guerra total contra los conflictos culturales, sociales, políticos y económicos y mediante ellos contra la amenaza del comunismo. Frente a este peligro permanente, real o posible—continuaría Puebla—se limitan, como en toda situación de emergencia, las libertades individuales y la voluntad del Estado se confunde con la voluntad de la nación; el desarrollo económico y el potencial bélico se superpone a las necesidades de las masas abandonadas. La seguridad nacional, vista desde este ángulo, se presenta como un absoluto sobre las personas. En nombre de ella se institucionaliza la inseguridad de los individuos.

En 1977, los obispos del Brasil habían de dar sus criterios orientadores sobre la doctrina de la seguridad nacional, cuando en una carta conjunta pastoral escriben, por ejemplo, que «la Iglesia no pone en tela de juicio el derecho del Estado moderno a elaborar una política de seguridad nacional. Tal política no es contraria a las enseñanzas de la Iglesia, cuando la seguridad lleva de hecho a la verdadera paz, como consecuencia positiva de la colaboración entre los hombres; cuando la seguridad defina sus objetivos a través del ejercicio de participación nacional; cuando, en fin, la seguridad viene a corresponder plenamente a los imperativos del orden político, y del orden moral». Pero—añaden—cómo la seguridad «no debe ser privilegio de sistemas, clases y partidos»; cómo es una «responsabilidad del Estado al servicio de todos»; cómo, por eso, «no puede sacrificar derechos fundamentales para garantizar derechos particulares». Continúan afirmando que «la seguridad, como bien de una nación, es incompatible con una permanente inseguridad del pueblo. Esta se configura en medidas arbitrarias de represión, sin posibilidad de defensa, en internamientos compulsorios, en desapariciones inexplicables, en procesos e interrogatorios afrentosos, en actos de violencia practicados por la valentía fácil del terrorismo clandestino, en una impunidad frecuente y casi total. La seguridad, como privilegio de un sistema, acabaría por constituirse en fuente última de derecho creando, alterando y derogando normas jurídicas en función de los intereses del propio sistema. Sería un profundo distanciamiento entre el Estado y la nación, entre el Estado, identificado con un sistema, y la nación, cuya participación fuese tolerada en la medida en que sirva para fortalecer a un sistema. Este distanciamiento está en el origen de los nuevos regímenes totalitarios de derecha o de izquierda, que son siempre la negación del bien común y de los principios cristianos».

De esta manera, los obispos brasileños descalifican una forma de entender y de aplicar prácticamente la doctrina de la seguridad nacional, cuando ésta se convierte en inseguridad y opresión de los derechos humanos.

Monseñor Romero

Vamos a hacer ahora un pequeño homenaje a Mons. Romero, mártir en El Salvador del servicio de la fe y de la promoción de la justicia. Enviemos por delante sus palabras de perdón, ante las amenazas de muerte que había recibido en una de sus últimas entrevistas concedida al periódico **Excelsior**, de México. En ella declaraba: «Como pastor estoy obligado, por mandato divino, a dar la vida por quienes amo, que son todos los salvadoreños, aun por aquellos que vayan a asesinarme, si llegaran a cumplir las amenazas. Desde ya ofrezco a Dios mi sangre por la redención y la resurrección de El Salvador. El martirio es una gracia de Dios que no creo merecer. Pero si Dios acepta el sacrificio de mi vida, que mi sangre sea semilla de libertad y la señal de que la enseñanza será pronto una realidad. Mi muerte, si es aceptada por Dios, sea por la liberación de mi pueblo y como un testimonio de esperanza en el futuro. Puede Vd. decir, si llegasen a matarme, que perdono y bendigo a quienes lo hagan. Ojalá así se convencieran de que perderán su tiempo; un obispo morirá, pero la Iglesia de Dios, que es el pueblo, no perecerá jamás.»

Recordemos también un párrafo de su última homilía tres días antes de su muerte. Decía, dirigiéndose a los soldados que recibían órdenes de disparar contra el pueblo: «Soldado, no estás obligado a obedecer una orden contra la ley de Dios; una ley inmoral nadie tiene que cumplirla. Date cuenta de que es tiempo de que recuperes tu conciencia. En nombre de Dios, pues, en nombre

de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios, cese la represión.» Con estas palabras, evidentemente, Mons. Romero, en aquella circunstancia, arriesgó su vida.

Pero conviene caer en la cuenta de que lo que aquí dice es algo muy claro en la doctrina de siempre y en la moral cristiana de siempre; es decir, no hay obligación de obedecer una ley injusta. Por tanto, Mons. Romero no muere por haber inventado alguna doctrina revolucionaria, dudosa, arriesgada, etc., sino simplemente por cumplir su deber pastoral diciendo una verdad de siempre, absolutamente clara y nítida en la historia de la moral en la Iglesia. Decirla en aquellos momentos y arriesgando lo que fuera necesario arriesgar, porque a ello le obligaba y le impulsaba la fuerza y ardor de la palabra que tenía que predicar, eso fue la verdad y el testimonio.

Me voy a referir ahora muy brevemente a una pastoral escrita en agosto de 1977 por Mons. Romero y por su actual sucesor en El Salvador, Mons Antonio Rivera, sobre el tema de la Iglesia y las organizaciones políticas populares. Señalan cómo el designio global de liberación que la Iglesia proclama, primero abarca al hombre entero en todas sus dimensiones, incluida su apertura al Absoluto, que es Dios. Va, por tanto, unido a una cierta concepción del hombre, concepción que no puede sacrificarse a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo. Segundo, cómo está centrado en el reino de Dios, cómo «no circunscribe su misión al solo terreno religioso», aunque «reafirma la primacía de la vocación espiritual del hombre y anuncia la salvación en Jesucristo». Tercero, cómo «procede de una visión evangélica del hombre, se apoya en motivaciones profundas de la justicia en la caridad, entraña una dimensión verdaderamente espiritual y su objetivo final es la salvación y la felicidad en Dios». Cuarto, cómo «exige una conversión de corazón y de mente y no se satisface con sólo cambiar estructuras». Quinto, cómo «excluye la violencia, la considera no cristiana ni evangélica, ineficaz y no conforme con la dignidad del pueblo».

Esta es la idea clara y precisa que Mons. Romero tenía del sentido de la liberación cristiana, una liberación que abarca también la liberación social, económica, política, pero que no se reduce a ella porque exige una conversión del corazón y una apertura a Dios.

Defienden a lo largo de toda la pastoral el derecho de las mayorías a autoorganizarse en organizaciones populares para su propia redención. Denuncian las represiones y dificultades que se oponen a esta organización de las mayorías del pueblo para la defensa de sus propios derechos. Se comprometen a que la Iglesia colabore y ayude todo lo posible a que el pueblo se organice en asociaciones de autodefensa, y todo ello estimulando a los cristianos a promoverlas. Por eso—escriben—«estimulamos a los cristianos pertenecientes de derecho o de hecho a cualquier organización de justas reivindicaciones sociales, políticas y económicas, a mantener explícita su fe, a que ella sea su último marco referencial y a que crezcan en ella». Pero que «en sus condiciones teóricas, en los mecanismos y detalles concretos, no caigan en la tentación del orgullo y de la intransigencia, como si la legítima opción política que su fe les inspiró fuera el único modo de realizar con intensidad el trabajo por la justicia». Señalan asimismo cómo la política no es la única vía liberadora; cómo, además, existen otros cauces para canalizar esta lucha, por ejemplo, una educación liberadora, una evangelización no ajena a los derechos humanos y al proceso de liberación de los pueblos. Respecto de la violencia, afirman cómo,

por ser raíz de mayores males», la Iglesia ha condenado la violencia institucionalizada, la violencia represiva del gobierno, la violencia terrorista y toda violencia que pueda provocar una legítima defensa también violenta», e indican cómo es deber del Gobierno «el procurar que cada vez sea más hipotético e irreal el caso en el cual el recurso a la fuerza por parte los individuos y grupos pueda ser justificado por la existencia de un régimen tiránico en el cual las leyes, las instituciones y el gobierno en vez de reconocer y promover, conculquen las libertades fundamentales y los demás derechos del hombre reduciendo a los súbditos a la condición de oprimidos».

Debe procurar el Gobierno «usar su fuerza moral y coactiva para garantizar un Estado verdaderamente democrático basado en un orden económico justo, en el cual se defiendan la justicia y la paz y el ejercicio de los derechos fundamentales de todos los ciudadanos». Mons. Romero, pues, no era partidario de la violencia, pero sí de las organizaciones populares y de la promoción de la justicia desde la fe y la pastoral.

Puebla. La liberación universal

En 1979, al comienzo del año, se celebra en Puebla la tercera conferencia o Asamblea general del Episcopado latinoamericano. Había una gran expectación ante esta Asamblea, una gran expectativa por si iba a suponer un espaldarazo a lo establecido en Medellín en 1968 o, por el contrario, iba a representar un paso atrás con respecto a aquella segunda Asamblea general de Medellín.

En Puebla concurrieron como tres grandes proyectos o tendencias de la Iglesia latinoamericana, y la verdad es que en los documentos finales resulta como un gran compromiso entre estas tres tendencias o proyectos de la Iglesia suramericana. Un primer proyecto o tendencia, prolongación del correspondiente europeo, aunque con características propias, era el de restauración de la cristiandad, una cristiandad que vendría caracterizada por la unanimidad católica. La pertenencia social y la pertenencia eclesial son coextensivas para ella; los ritos de socialización—nacimiento, pubertad, casamiento y muerte—revisten una forma religiosa, así como también las fiestas locales y nacionales. El Estado es confesional y protector de la religión, así como la Iglesia es un rango de la sociedad civil y desempeña funciones de legitimación política. El sujeto de este proyecto es la institución eclesiástica. Por tanto, se trata de fortalecerla por la creación de parroquias, seminarios, colegios, acción católica y círculos católicos de obreros. La recristianización vendría al ocupar la religión la mayor cantidad de espacio público y de tiempo libre, es decir, al cristianizar el ambiente. Procesiones, peregrinaciones, devociones y obras de caridad serían las expresiones más características de este proyecto.

Pero por los años 30 se inicia en Latinoamérica un nuevo proyecto pastoral. Brotaría de los colegios católicos y es expresión del proceso de modernización que se operaba en el continente. Comprendiendo y aceptando desde una comprensión cristiana el proceso de secularización, se propone crear una nueva cristiandad. La novedad consistiría en que el sujeto del proyecto no sería ya la institución eclesiástica, sino los laicos promovidos, porque la cristianización del ambiente no consistirá ya en la multiplicación de manifestaciones religiosas, sino en la impregnación de los valores evangélicos. El cristianismo se expresaría, pues, ante todo, no en forma religiosa, sino secular, en el mundo del trabajo, de la política, de la cultura. Su principio inspirador sería la doc-

trina social de la Iglesia. Este proyecto quedaría asumido por la Iglesia latinoamericana al más alto nivel, cuando la Asamblea extraordinaria del Episcopado latinoamericano, reunida en Mar de la Plata en 1966, proclamó que el proyecto pastoral de la Iglesia latinoamericana consistiría en colaborar con todas sus fuerzas al **desarrollo integral** del continente. Eran los años de la Alianza para el Progreso.

Pero el reformismo de los años 60 se agotó rápidamente. No pudo colmar las expectativas populares que suscitó. Al fin de la década, a las democracias liberales habían sucedido en muchos países regímenes populares o dictaduras militares. Muchos agentes pastorales, comprometidos en la promoción popular, se convencieron, por experiencia propia, de que en el continente imperaba la violencia institucionalizada por el injusto dominio de un grupo social sobre los demás y por la dependencia imperialista. Era una situación de pecado y el espíritu liberador de Jesucristo tenía que luchar contra ella, so pena de vaciar a la religión de significado real.

Estos análisis fueron asumidos por la segunda Asamblea general del Episcopado latinoamericano, reunida en Medellín en 1968. Como proposición pastoral se asumió ayudar al pueblo a crear sus propias organizaciones de base y, a nivel eclesiástico, las comunidades cristianas de base. En Medellín se expresó este proyecto pastoral, que podríamos llamar de liberación integral.

Pues bien; éste es el proyecto de liberación integral que entraba en la Asamblea de Puebla en calidad casi de acusado y que salió de ella ciertamente con la puerta abierta. Esto es lo fundamental que podemos afirmar sobre la continuidad de Medellín en Puebla: no hay ruptura, sino permanencia de lo establecido en Medellín en 1968.

Citemos, para terminar esta parte de la materia, uno solo de los párrafos de los documentos finales de Puebla, cuando escriben lo siguiente: «La tercera conferencia Episcopal latinoamericana, es decir, la de Puebla, vuelve a tomar con renovada esperanza, en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la conferencia de Medellín, que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres.»

El Papa Juan Pablo II viajó a Puebla para la apertura de esta Conferencia, y en la primera audiencia general que tuvo en Roma a su vuelta de México, el Papa asume personalmente y universaliza la teoría y la teología de la liberación integral. Decía el Papa en esta audiencia: «La conferencia del Episcopado latinoamericano da testimonio de que este tema, es decir, la teología de la liberación, se hace presente en un nuevo contexto histórico, por lo que debe ser recogido en la enseñanza de la Iglesia, en la teología y en la pastoral y debe recogerse en toda su profundidad propia y en su autenticidad evangélica. Muchas son las circunstancias que la hacen tan actual, difícilmente numerables aquí y ahora. Ciertamente lo reclama el deseo universal de la dignidad del hombre de la que habla el Concilio Vaticano II. La teología de la liberación ha estado frecuentemente unida, a veces casi exclusviamente con América Latina. Es necesario, sin embargo, dar la razón a uno de los grandes teólogos contemporáneos, Urs von Balthasar, quien justamente exige una teología de la liberación a nivel universal. Sólo son distintos los contextos, pero la realidad de la libertad para la que Cristo nos ha liberado es universal. El cometido de la teología es encontrar su verdadero significado en los diversos y concretos contextos históricos y contemporáneos.»

Ciertamente entonces, como aquí señala el Papa, podemos considerar América Latina como un lugar teológico donde se ha producido y se ha desarrollado particularmente esta teología de la liberación, pero todos nosotros estamos llamados también, de acuerdo con estas palabras del Papa, a participar en esa teología de la liberación integral que procede de Jesucristo: el liberarnos a nosotros mismos, liberar en cuanto podamos a las personas de nuestro entorno humano, social, etc., y participar en este movimiento universal de la liberación integral del hombre y de todos los hombres.

CUESTIONARIO:

VER

Enumerar situaciones de injusticia estructural y personal, o de menor justicia y promoción, que merezcan ser liberadas.

JUZGAR

¿Qué opino de la doctrina de la liberación en general? ¿Dónde encuentro mayores dificultades? ¿Qué ideas sobre la misma no quedan en mí suficientemente claras?

¿Qué pienso de la doctrina sobre la violencia? ¿Qué de la teoría de la seguridad nacional?

ACTUAR

¿En qué puedo poner mi grano de arena a la realidad de la liberación? En mí mismo; en mi entorno humano próximo; en círculos más amplios y distantes.

¿Qué puedo hacer por difundir más universalmente la teología de la liberación?

III. LA EDUCACION PARA LA JUSTICIA

La educación liberadora

Como teórico en esta materia de la educación liberadora es muy conocido el brasileño Paolo Freire, actualmente domiciliado en París, con más de sesenta años de edad. Freire opone la que él llama **educación bancaria** a la **educación liberadora.** La educación bancaria es aquella que hace del proceso educativo un acto permanente de depositar contenidos, un acto en el cual el depositante es el educador y el depositario es el educando. Esta concepción bancaria, al no superar la contradicción educador-educando, por el contrario, al enfatizarla, no puede servir, según Freire, a no ser a la cosificación del hombre.

De la no superación de esta contradicción, resulta, primero, que el educador es siempre quien educa, el educando el que es educado; segundo, que el educador es quien disciplina, el educando el disciplinado; tercero, que el educador es quien habla, el educando el que escucha; cuarto, que el educador prescribe, el educando sigue la prescripción; quinto, que el educador elige el contenido de los programas, el educando los recibe en forma de depósito; sexto, que el educador es siempre quien sabe, el educando el que no sabe; y séptimo, que el educador es el sujeto del proceso, el educando su objeto.

Según esta concepción, el educando es como si fuera una olla en la cual el educador va haciendo sus depósitos de conocimientos. Esta falsa concepción de la educación, que hace pasivo al educando y lo adapta, reposa también en una falsa concepción del hombre, una distorsionada concepción de su conciencia. Para la concepción bancaria, la conciencia del hombre es algo espacializado, vacío, que va siendo llenado por pedazos de mundo que se van transformando en contenidos de conciencia. Esta concepción mecanicista de la conciencia implica necesariamente que ella esté permanentemente recibiendo trozos de la realidad que entran en ella. No distingue, por ello mismo, entrada en la conciencia, de presentificación a la conciencia. La educación sería así entonces como ese acto de depositar hechos e informaciones semimuertas en los educandos. A éstos nada más resta sino recibir pacientemente los depósitos, archivarlos, memorizarlos, para después repetirlos.

En verdad la concepción bancaria termina por archivar al mismo hombre, al que hace el depósito como al que lo recibe, puesto que no hay hombre fuera de la búsqueda inquieta, fuera de la creación, de la recreación, fuera del riesgo de la aventura de crear.

La concepción humanista y liberadora de la educación, por el contrario, jamás dicotomiza al hombre del mundo. En lugar de negar, afirma, y se basa en la realidad permanentemente cambiante. No sólo respeta la vocación ontológica del hombre de ser más, sino que se encauza hacia este objetivo, estimula la creatividad humana, tiene del saber una visión crítica, sabe que todo saber se encuentra sometido a condicionamientos históricos y sociológicos, que no hay

saber sin la búsqueda inquieta, sin el riesgo de crear; reconoce que el hombre se hace hombre en la medida en que el proceso de su hominización, hacia su humanización, es capaz de admirar el mundo, es capaz de, desprendiéndose de él, quedar en él y con él y, objetivándolo, transformarlo; sabe que es porque precisamente puede admirar al mundo; cómo el hombre es un ser de la **praxis** o un ser que es **praxis**; reconoce al hombre como un ser histórico; desmitifica la realidad. De ahí que no tema su desvelamiento. En lugar del hombre como cosa adaptable, lucha por el hombre persona, transformador del mundo. Ama la vida en su devenir; es biofila y no necrófila. Así como la concepción bancaria no puede operar la superación de la contradicción educador-educando, la concepción humanista parte de la necesidad de hacerlo, y esta necesidad se le impone por la razón misma de que encara al hombre como ser de opciones. Para realizar tal superación, esencia fenoménica de la educación, que es su dialoguicidad, la educación se hace diálogo, comunicación. Y, si es diálogo, las relaciones entre sus polos ya no pueden ser de contrarios antagónicos, sino de polos que se concilian. De tal manera que, en esta concepción humanista y liberadora, el educador ya no es más un educador del educando, no más un educando tampoco del educador, sino que hay un educador-educando con un educando-educador. Esto significa que nadie educa a nadie; que nadie tampoco se educa sólo; que los hombres se educan entre sí mediatizados por el mundo.

La concepción humanista, liberadora, problematizadora de la educación, al plantear el hombre-mundo como problema, exige una postura permanentemente reflexiva al educando. Mientras para la concepción bancaria lo que importa es depositar informes sin ninguna preocupación por el despertar de la reflexión crítica, que más bien procura evitar. Para la concepción humanista lo fundamental está en este despertar que debe ir siendo más y más desarrollado.

Si quisiéramos profundizar y reinterpretar desde la teología esta concepción de la educación liberadora, podríamos decir: en la teología trinitaria el Padre se expresa a sí mismo en el Verbo; es consciente de esta expresión de sí mismo en el Verbo. Y por el Verbo, por la Palabra, crea libre y conscientemente todas las cosas. Entonces el hombre, toda persona humana, imagen de Dios, está llamado y ha de poder expresarse y realizarse a sí mismo por la Palabra y por la transformación del mundo, ya que es precisamente imagen de Dios, uno en tres personas. Todo ello debe hacerlo la persona humana en un proceso plenamente consciente, con una conciencia cuanto más refleja y crítica, valorativa, mejor. Esto es cultura humana: la expresión de sí mismo expresada en una transformación liberadora del mundo. Educación, de la palabra latina **educere**, que significa sacar de, extraer de, es precisamente el proceso para ayudar al educando a esa expresión de sí mismo por la Palabra, en una cultura literaria, por la palabra escrita que tiene entonces que ver directamente con la alfabetización; además de por la palabra con el contacto y conocimiento crítico de realidad y con su **praxis** participativa y transformadora. Toda persona tiene derecho a la expresión de sí misma por su propia palabra, normalmente escrita en nuestra cultural actual, y por su **praxis** transformadora de la realidad. Por este motivo, toda educación, por su propia naturaleza, tendría que ser liberadora de las fuerzas interiores de toda persona capaces de cultura, es decir, de su autoexpresión y autorrealización en la **praxis** transformadora. No puede haber entonces verdadera educación plena, verdadera **praxis** educativa, sino en una sociedad libre, en una sociedad con unos grupos sociales no oprimidos, no discriminados. Y como muchas sociedades son opresoras y han montado un sistema educativo para reproducirse a sí mismas y para mantener en la inopia a los dependientes y discriminados, es preciso, como primera instancia, concientizar en diálogo desde la lucidez y la conciencia crítica del

educador, desde la alfabetización con derecho a la palabra, también a la palabra escrita, hasta la cultura universitaria; como instancia no solamente conservadora o simplemente modernizante, sino, en principio, radicalmente transformadora si así el grupo lo decide.

Aplicando Freire la doctrina de la educación liberadora a las Iglesia de América Latina, indica cómo existe una Iglesia tradicional, otra simplemente modernizante y una, finalmente, que es la Iglesia profética, y señala que mientras las iglesias tradicionales alienan a las clases sociales dominadas presentándoles el mundo como antagónico, la Iglesia modernizante las aliena de manera distinta al apoyar los reformismos que preservan el **status quo.** Al reducir expresiones como «humanismo», «humanización», «promoción humana», a categorías abstractas, las vacía de su real significación la Iglesia modernizante, simplemente modernizante, y las transforma en meras palabras que no son inoperantes porque ayudan efectivamente a las fuerzas reaccionarias. En verdad, sin embargo, no hay humanización sin liberación, así como no hay liberación sin la transformación revolucionaria de la sociedad de clases, en la cual la humanización no es factible. Esta transformación revolucionaria, que puede ser pacífica, implica un desarrollo que lleva consigo la liberación, por un lado, de la sociedad dependiente como un todo frente al imperialismo y, por otro, la liberación de las clases sociales oprimidas en relación con las clases sociales opresoras.

La Iglesia profética, combatida por los tradicionalistas y por la modernizante, así como obviamente por las élites del poder, la línea profética que lleva consigo y que plantea esta Iglesia profética, utópica y esperanzada, que rechaza los paliativos asistenciales y los reformismos ablandadores, se compromete con las clases dominadas para la transformación radical de la sociedad, precisamente porque asume un pensamiento crítico; no se entiende como neutral y tampoco oculta su opción; por eso, tampoco dicotomiza mundanidad de trascendencia ni salvación de liberación; sabe igualmente que no existe un «yo soy», «yo sé», un «yo me libero», un «yo me salvo», como no existe un «yo te doy conocimiento», un «yo te libero», un «yo te salvo». Sino, por el contrario, un «nosotros somos», «nosotros sabemos», «nosotros nos liberamos», «nosotros nos salvamos». Entiende que los conflictos sociales no poseen un ser en sí como si fueran categorías metafísicas, sino que, por el contrario, son la expresión histórica del enfrentamiento de contradicciones reales. En consecuencia, toda tentativa de solución de los conflictos que no tiene a la vista la superación de la contradicción que los genera, por una parte sólo sirve para encubrirlos; por otra, presta un servicio a las clases dominantes. Sabe muy bien que la autenticidad de la denuncia y del anuncio como proceso permanente sólo llega a su punto máximo cuando las clases dominadas, a través de su **praxis**, se vuelven ellas mismas también proféticas, utópicas y esperanzadas y, por tanto y en ese sentido, revolucionarias.

La Iglesia profética no se presta al juego del ser refugio de las masas populares oprimidas, como la Iglesia tradicional, alienándolas todavía más con discursos falsamente denunciantes, pero en el fondo simplemente puras palabras o muy poco más, como las de la Iglesia modernizante. Al contrario, la Iglesia profética invita a las masas populares oprimidas a un nuevo éxodo.

Los europeos y los norteamericanos, de sociedades tecnologizadas, no precisan venir a América Latina para volverse proféticos; basta que busquen la periferia de sus grandes ciudades «sin inocencia» o «astucia» (entre comillas), y ahí encontrarán suficiente estímulo para replantear su manera de ver. En-

contrarán de cara a ellos una de las expresiones particulares de su tercer mundo. Eso podría llevarlos a comprender las inquietudes en que se traduce la posición profética en América Latina.

Entonces, y evidentemente en una línea profética, la educación se instauraría—como método de acción transformadora—como **praxis** política al servicio de la permanente liberación de los hombres, que no se realiza únicamente en sus conciencias, sino en la radical transformación de las estructuras, en cuyo proceso se transforman las conciencias.

Medellín y el Sínodo de 1971

La segunda conferencia general del Episcopado latinoamericano, celebrada en Medellín en 1968, habló también de educación liberadora y lo hizo, en primer lugar, en el documento titulado precisamente «Educación». Comienzan diciendo cómo la conferencia fija muy especialmente su atención en la educación como un factor básico y decisivo en el desarrollo del continente. Describen o definen la educación, la tarea de la educación de estos hermanos nuestros, como algo que no consiste propiamente en incorporarlos a las estructuras culturales que existen en torno a ellos y que pueden ser también opresoras, sino en algo mucho más profundo; consiste en capacitarlos para que ellos mismos, como autores de su propio progreso, desarrollen de una manera creativa y original un mundo cultural acorde con su propia riqueza y que sea fruto de sus propios esfuerzos. Especialmente en el caso de los indígenas, dicen que se han de respetar los valores propios de su cultura sin excluir el diálogo creador con otras culturas; denuncian los sistemas educativos, generalmente al uso, en América Latina, como que tienen, en primer lugar, un contenido programático en general demasiado abstracto y formalista; dicen cómo los métodos didácticos están más preocupados, en general, por la transmisión de los conocimientos que por la creación entre otros valores de un espíritu crítico. Desde el punto de vista social señalan que los sistemas educativos están orientados al mantenimiento de las estructuras sociales y económicas imperantes, más que a su transformación; que es una educación uniforme, cuando la comunidad latinoamericana ha despertado a la riqueza de su pluralismo humano; que es pasiva, cuando ha sonado la hora para los pueblos de descubrir su propio ser pletórico de originalidad; que está orientada a sostener una economía basada en el ansia de tener más, cuando la juventud latinoamericana exige ser más en el gozo de su autorrealización por el servicio y el amor. En especial apuntan que la formación profesional de nivel intermedio y superior sacrifica con frecuencia la profundidad humana en aras del pragmatismo, en el inmediatismo, para ajustarse a las exigencias de los mercados de trabajo. Este tipo de educación, dicen, es responsable de poner a los hombres al servicio de la economía, y no ésta al servicio del hombre. Recomiendan claramente la educación liberadora, cuando afirman: «Nuestra reflexión sobre el panorama de la educación de América Latina nos conduce a proponer una visión de la educación más conforme con el desarrollo integral que propugnamos para nuestro continente. La llamaríamos la educación liberadora, esto es, la que convierte al educando en el sujeto de su propio desarrollo. La educación es, efectivamente, el medio clave para liberar a los pueblos de toda servidumbre y para hacerles ascender de condiciones de vida inhumanas a condiciones más humanas teniendo en cuenta que el hombre es el responsable y el artífice principal de su éxito y de su fracaso. Las condiciones para la existencia de esta educación liberadora son, en primer término, que llegue a ser creadora, pues ha de anticipar el nuevo tipo de sociedad que buscamos en América Latina, que debe

basar sus esfuerzos en la personalización de las nuevas generaciones, profundizando la conciencia de su dignidad humana, favoreciendo su libre autodeterminación y promoviendo su sentido comunitario; que debe ser abierta al diálogo para enriquecerse con los valores que la juventud intuye y descubre como valederos para el futuro y, así, promover la comprensión de los jóvenes entre sí y con los adultos; que debe afirmar con sincero aprecio las peculiaridades locales y nacionales e integrarlas en la unidad pluralista del continente y del mundo; que debe, finalmente, capacitar a las nuevas generaciones para el cambio permanente, orgánico, que implica el desarrollo. Debe facilitar, en definitiva, el crecimiento en humanidad, y esto nos acerca desde la fe a reproducir la imagen del Hijo para que El sea el primogénito entre muchos hermanos, como dice San Pablo en la Carta a los Romanos» (**Rom** 8, 29).

Particularmente recomiendan como objetivo de la labor educadora de la Iglesia en América el que se ofrezcan oportunidades educativas a todos los hombres en orden a la posesión evolucionada de su propio talento y de su propia personalidad, a fin de que, mediante ella, logren por sí mismos su integración en la sociedad con plenitud de participación social, económica, cultural, política y religiosa.

En cuanto a la educación de base, dicen que no debe aspirar sólo a alfabetizar, sino también a capacitar al hombre para convertirlo en agente consciente de su desarrollo integral. En una línea liberadora, la escuela católica debe lograr una democratización efectiva, de tal manera que todos los sectores sociales, sin discriminación alguna, tengan acceso a ella y adquieran en la misma una auténtica conciencia social que informe su vida. Finalmente señalan los obispos de Medellín, en una síntesis maravillosa, una serie de puntos de partida y de llegada para la escuela cuando dicen: «Partir de la escuela para llegar de la comunidad, transformando la misma escuela en centro cultural, social y espiritual de la comunidad; partir de los hijos para llegar a los padres y a las familias; partir de la educación escolar para llegar a los demás medios de educación.»

En 1971 se celebra el Sínodo mundial de los Obispos, que tiene precisamente como tema el de la justicia en el mundo. En el documento final, que elabora el Sínodo sobre esta materia, hay un capítulo dedicado precisamente al tema de la educación para la justicia. En él afirman los obispos que el método educativo debe ser tal que enseñe a los hombres a conducir la vida en su realidad global y según los principios evangélicos de la moral personal y social que se exprese en un testimonio cristiano y vital; denuncian cómo el método educativo todavía vigente muchas veces en nuestros tiempos, fomenta un cerrado individualismo; cómo una parte de la familia humana vive sumergida en una mentalidad que exalta la posesión; cómo la escuela y los medios de comunicación, obstaculizados frecuentemente por el orden establecido, permiten formar el hombre que el mismo orden desea, es decir, un hombre a su imagen, no un hombre nuevo, sino la reproducción de un hombre tal cual; cómo esta educación requiere una renovación del corazón fundada en el reconocimiento del pecado en sus manifestaciones individuales y sociales. De esta forma, la educación hará surgir igualmente la facultad crítica que lleva a la reflexión sobre la sociedad en que vivimos y sobre sus valores, preparando a los hombres para dejar esos valores cuando no sean favorables a la justicia para todos los hombres; cómo el objetivo principal de esta justicia de la educación en las naciones en vías de desarrollo consiste en el intento de sacudir la conciencia con el fin de que sepa reconocer la situación concreta, y en la invitación a conseguir un mejoramiento total. Mediante estos factores se ha iniciado ya—afirman—la transformación del mundo. «Este tipo de educación

—continúan los obispos—, dado que hace a todos los hombres más integramente humanos, los ayudará a no seguir siendo en el futuro objeto de manipulaciones ni por parte de los medios de comunicación, ni por parte de las fuerzas políticas, sino que, al contrario, los hará capaces de formar su propia suerte y de construir comunidades verdaderamente humanas.» La educación, dicen, es también práctica porque se lleva a cabo mediante la acción, la participación y el contacto vivo con las mismas situaciones de injusticia.

«El contenido de la educación—afirman—que lleva consigo necesariamente y debe llevar el respecto de la persona y de su dignidad. Como aquí se trata de la injusticia mundial, ante todo se debe afirmar en la educación decididamente la unidad de la familia humana en la que nace el hombre por disposición de Dios»; cómo el signo de esta solidaridad para los cristianos será el hecho de que todos los hombres están destinados a participar de la naturaleza divina de Cristo. «Nuestra misión, dicen, exige que denunciemos sin miedo las injusticias también en el área de la educación, con caridad, prudencia y firmeza, en un diálogo sincero con todas las partes interesadas. Sabemos que nuestras denuncias en tanto podrán obtener asentimiento en cuanto sean coherentes con nuestra vida y se manifiesten en acción constante.»

Subrayan, por tanto, los obispos, en el Sínodo mundial de 1971, la importancia fundamental del testimonio de vida. Termina este capítulo sobre la educación por la justicia, señalando el papel relevante que en la misma puede desempeñar la vida litúrgica en la Iglesia: «La liturgia, como corazón de la vida de la Iglesia, la que nosotros presidimos, puede servir de gran ayuda a la educación para la justicia, porque ella es, en efecto, una acción de gracias al Padre en Cristo que nos pone ante los ojos, con su acción comunitaria, los vínculos de nuestra fraternidad y nos recuerda incesantemente la misión de la Iglesia.» Cómo la catequesis nos ayuda a encontrar la doctrina de los profetas del Señor y de los Apóstoles sobre la justicia; cómo la preparación para el bautismo debe ser el comienzo de la formación de la conciencia cristiana y, así, la práctica de la penitencia ha de hacer evidente la dimensión social de pecado y del sacramento; cómo, finalmente, la eucaristía constituye la comunidad y la pone al servicio de los hombres.

Puebla. Conciencia crítica, diálogo, participación y testimonio

De 1971 pasamos a los primeros meses de 1979, en que se celebra la Tercera Conferencia del Episcopado latinoamericano de Puebla. Esta conferencia asume también plenamente la doctrina de la educación liberadora, integrándola dentro de una educación más amplia que llama educación evangelizadora y, así, en los capítulos finales dedicados al tema de la educación, se nos dice, por ejemplo: «La educación evangelizadora asume y completa la noción de la educación liberadora, porque debe contribuir a la conversión del hombre total, no sólo en su yo profundo e individual, sino también en su yo periférico y social, orientándolo radicalmente a la genuina liberación cristiana que abre al hombre a la plena participación en el misterio de Cristo resucitado, es decir, a la comunión filial con el Padre y a la comunión fraterna con todos los hombres, sus hermanos.» Por tanto, una educación liberadora, pero abierta a la fe, abierta a la trascendencia, abierta a Dios. Y señalan los elementos o componentes de esta educación evangelizadora, cuando indican, como características suyas primera, el humanizar y personalizar al hombre para crear en él el lugar donde pueda revelarse y ser escuchada la buena nueva, es decir, el designio salvífico del Padre en Cristo y su Iglesia; segunda, integrarse al proceso social

latinoamericano impregnado por una cultura radicalmente cristiana, en la cual, sin embargo, coexisten valores y antivalores, luces y sombras y, por tanto, necesita ser constantemente reevangelizada; tercera, ejercer la función crítica propia de la verdadera educación, procurando regenerar permanentemente, desde el ángulo de la educación, las pautas culturales y las normas de interacción social que posibiliten la creación de una nueva sociedad verdaderamente participativa y fraterna, es decir, la educación para la justicia; cuarta y última, convertir al educando en sujeto no sólo de su propio desarrollo, sino también al servicio del desarrollo de la comunidad, educación para el servicio. Y como un compendio de actitudes pastorales en materia educativa, señalan: acompañar la alfabetización de los grupos marginales con acciones educativas que los ayuden a comunicarse eficazmente; tomar conciencia de sus deberes y derechos; comprender la situación en que viven y discernir sus causas; capacitarse para organizarse en lo civil, lo laboral y lo político y poder, así, participar plenamente en los procesos decisorios que les atañen.

Convendría también recorrer, entre otros documentos, lo que se nos dice sobre la educación en los documentos conciliares **Gravissimun educationis momentum** de 1965, en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual del mismo año, en la Encíclica **Populorum Progressio** de Pablo VI, en la exhortación apostólica **Evangelii Nuntiandi**, también de Pablo VI. Todo ello nos llevaría a una idea muy precisa de la educación liberadora, abierta a la fe y montada sobre cuatro pilares: la conciencia crítica, el diálogo, la participación y el testimonio. Todo ello no como categorías teóricas, abstractas, sino como instancia de realización progresiva.

* * *

CUESTIONARIO:

1. **¿Por qué hay personas que conocen el catecismo y no conocen el Evangelio? ¿Qué diferencia hay entre conocer el Evangelio y tener criterios evangélicos?**

2. **Analiza tres aspectos de la educación integradora que has soportado en tu educación, o que descubres en la educación de los que dependen de ti.**

3. **Intenta descubrir y poner en práctica un ejemplo de educación liberadora (por ejemplo: analizando tu trabajo, tus gastos, tu comportamiento en casa, en el lugar de trabajo, en el tiempo de ocio y descanso, etc.).**

4. **¿Practicamos la participación, el diálogo? ¿Damos testimonio para una educación liberadora? ¿Despertamos en los demás su capacidad de valoración, su conciencia crítica?**