

# **Un nuevo sentido encontrado en la praxis cristiana en la moral latinoamericana. La gracia: fundamento y meta de la solidaridad<sup>1</sup>**

Leonardo Rojas Cadena<sup>2</sup>

Recibido 28-11-2012

Aprobado 5-12-2012

## **Resumen**

La Teología Latinoamericana hace visible, de forma contextual, que la espiritualidad de la liberación debe estar impregnada de una vivencia de gratuidad. La comunión con el Señor y con todos los hombres, es, ante todo, un Don que exige justicia. De ahí la universalidad y radicalidad de la liberación que él aporta. Un Don que lejos de ser una llamada a la pasividad exige una praxis que brote de una actitud vigilante que lea los contextos sociales.

Vivir este espíritu teológico exige convertirse, comprometerse con el proceso de liberación de los pobres y excluidos, comprometerse lucida, realista y concretamente. No solo con generosidad sino también con un audaz análisis de situación y con una estrategia de acción. Es adquirir una actitud política desde una perspectiva creyente. Convertirse es saber y experimentar. Conversión significa una transformación radical de nosotros mismos, significa pensar, sentir y vivir como Cristo, presente en el hombre despojado y alienado, construyendo alternativas de esperanza en solidaridad.

**Palabras clave:** teología, gracia, justicia, solidaridad, política

## **Abstract**

Latin American theology remarks, on a contextual way, that spirituality of freedom must be imbued with gratuitousness experience. Communion with the Lord and others in general, is, above all a gift that demands justice. Hence De ahí la universality

---

<sup>1</sup> Producto derivado de la investigación “Responsabilidad Social a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) en dos proyectos sociales de la Arquidiócesis de Cali”, Pontificia Universidad Javeriana Cali, Grupo de Investigación *De Humanitate*.

<sup>2</sup> Profesor de la Pontificia Universidad Javeriana Cali. Correo electrónico: Irojas@javerianacali.edu.co

and radicalism of freedom that he provides. A gift beyond from being considered a passive attitude demands to put it into practice, emerging from a watchman role observing and reflecting on the different social backgrounds.

In order to experience such theological spirit requires become, and commit consciously realistic and determined with the process of liberation of poor and oppressed; not only through generosity but also making a courageous analysis of the current events and accompanying by a plan of action. This is to adopt a political attitude from a perspective of the believer. A transformation means to know and experience. Transformation means a radical change in one's life, it means to think, feel and live more like Christ, present in a man alienated and who has stripped himself of everything, constructing alternatives or bonds of hope in solidarity.

**Keywords:** Theology, Grace, Justice, Solidarity, Politics

Al comienzo de la actividad pública de Jesús,  
según el evangelio de Lucas, sobresale el objetivo primordial  
de la unción mesiánica sobre el enviado de Dios:  
la evangelización de los pobres (Lc 4,18-19).  
En Jesús se cumple así la profecía de Isaías,  
que proclamaba el anuncio de la Buena Noticia para los pobres.

A lo largo de las últimas décadas del siglo XX y durante los años iniciales del nuevo milenio, la Teología Latinoamericana, interpelada desde una clave creyente por la injusta realidad que merma la dignidad de la población de América Latina, se ha constituido en la primera gran corriente teológica surgida en el continente más desigual del planeta. En todos estos años su discurso propio de denuncia y propuesta ha trascendido su prédica y ha tenido importantes repercusiones sociales y políticas consecuente con su opción afincada en el acontecer histórico; la Teología Latinoamericana ha ido reflexionando en torno a los nuevos fenómenos discriminatorios, que imponen la globalización económica y el descentrado neoliberalismo; en ese sentido, su propuesta ética y religiosa también se ha enriquecido sin olvidar los retos que plantea el nuevo escenario social y político que va transformando los cauces de la participación ciudadana en América Latina.

Atendiendo a las circunstancias que se viven a diario en América Latina y en el mundo, este escrito se propone hacer un reconocimiento de la presencia liberadora del discurso teológico latinoamericano a partir de la reflexión crítica, del análisis y las alternativas en sus propuestas profundamente evangélicas y contextualizadas, ya

que se ha ido perdiendo en la memoria y se ha diluido el sentido de esta apuesta a pesar de que las condiciones substancialmente se mantienen. Muchos movimientos quisieron hacer de esta teología una simple moda; pero es claro que la teología es el reflejo de los contextos en los cuales se elabora, por lo tanto no es estática, y seguirá interpretando la vida y fe de las comunidades. A partir de lo anterior es que se quiere mostrar algunos elementos que siguen vigentes y que son importantes para poder comprender el contexto que se vive en la cotidianidad.

Para lograr este objetivo se proponen algunas premisas que se consideran básicas para la lectura de la propuesta y que permite la recuperación del valor de la Teología Latinoamericana alrededor de la comprensión del mensaje primordial de Jesús: Reino de Dios que permite proyectar una praxis política como un imperativo moral del creyente; para concluir con una presentación de los elementos que le dan originalidad a la propuesta de la Teología Latinoamericana.

## 1. Alguna Premisas

Ya desde los documentos de Medellín y Puebla como en el Documento de Aparecida la *liberación* se identifica con la tarea de la *evangelización* y se vincula a los desafíos de la promoción humana, la opción por los pobres, la humanización, la reconciliación y la inserción social (DA 385). La profunda y auténtica tarea de la liberación se comprende desde la vida en Cristo, desde una caracterización cristiana e integral. Lo cual nos pone en el trabajo de entender la misión de la teología ante este desafío.

Se da por supuesto el acontecer de Dios en la historia, en los acontecimientos históricos; actúa a través de las libertades que con sus acciones van tejiendo la historia. Y, por lo mismo, Dios se revela en la historia por obra del Espíritu. Por eso es necesario hacer presente, como primera premisa, que el fin de la teología se sustenta en su carácter crítico frente a la sociedad y a la iglesia misma, vista desde la palabra de Dios aceptada en la fe, por tanto, reflexionar sobre la presencia y el actuar en el mundo del cristianismo significa ir más allá de las fronteras visibles de la iglesia, es estar abierto al mundo, en el mundo, afrontando las cuestiones que en él se plantean, es estar atento a los avatares de su devenir histórico. De esta manera, la teología se constituye como una teología de los “signos de los tiempos” en la línea planteada por el Concilio Vaticano II que ausculta la presencia y la voluntad de Dios en los acontecimientos contemporáneos y a la vez se convierte en coadyuvante en la orientación de la acción pastoral eclesial evitando que se caiga en un activismo e inmediatez pastoral.

En segundo término es necesario recordar que el Reino de Dios es gracia, pero a la vez exigencia. Es un don gratuito de Dios y es requerimiento de conformidad con su voluntad de Vida. El camino hacia el Padre supone hacer de los demás nuestros hermanos, haciéndonos hermanos. En el núcleo está la pregunta de Gen 4, 9, “¿dónde está tu hermano?”, lo cual permite responder por la presencia de Dios en el mundo, en la acogida del don de Dios como historia de salvación: “esperamos y aceleramos la venida del día de Dios” (2 Pedro 3, 12).

Tercera premisa, la fe cristiana tiene una relación con la historia innegable en la medida que es simplemente la vida de la humanidad y la teología es “una expresión de su historia” en cuanto reflexión sobre lo que se cree, que necesariamente está en el contexto histórico (“Dios se hizo hombre: ‘El verbo se hizo historia y se hizo cultura’...” -Benedicto XVI, 1 discurso Inaugural de Aparecida-), la vida de la Iglesia está en la historia humana... y desde esta perspectiva se podría afirmar que la teología es un hablar de Dios, es un lenguaje que debe responder a la vida de las comunidades, de las culturas y las épocas. Por eso, debe preocuparse por la pregunta de: “¿Cómo hablar de Dios en una sociedad marcada por la pobreza y la muerte?”- Porque eso es la pobreza en última instancia: muerte temprana, y muerte injusta-, “¿Cómo decirle al pobre<sup>3</sup> que Dios lo ama...?... cuando la vida cotidiana del pobre es la expresión de la falta de amor y de valoración como persona humana... “¿Cómo decirle al pobre que Dios lo ama?” (Gutiérrez, 1989:279).

Hacer presente el Reino de Dios exige, además, comprender una situación desde el punto de vista subjetivo de los actores inmersos en el drama de la pobreza y la exclusión así como desde el punto de vista objetivo, el que nos informa de las relaciones desgarradas que ponen en peligro la vida (Gutiérrez, 1989:279). La complejidad que supone el fenómeno de la pobreza se convierte en un gran desafío para la Teología Latinoamericana quien en su reflexión comienza a indagar por sus causas de orden social, económico, mental-cultural que causan marginación; no sobra recordar que hasta el momento la humanidad (y la Iglesia como parte de ella) pensaba que la pobreza era un hecho ineludible, necesario, era parte del orden cósmico en el mundo, era una predeterminación, era una fatalidad. Al determinar que la pobreza no es un infortunio sino más bien una injusticia, el tema de las causas entró tarde en la vida de la Iglesia muy claramente en la Conferencia Episcopal

<sup>3</sup> La pobreza es un término complejo que tiene muchos aspectos, siendo la económica una de ellos pero no la determina el concepto exclusivamente, pero existen otras facetas que se derivan de lo cultural, religioso, político que invisibilizan al ser humano. La idea de pobre en el cristianismo hace relación al marginado; el que no cuenta para la sociedad -el insignificante-. Por eso autores como Gutiérrez o Codina lo denominan, “el no-persona...” -aunque no hay persona que no sea una persona, será el insignificante, el que no pesa, no está para nada. Por eso la situación de la mujer, o del enfermo forman parte de esa “insignificancia” y bíblicamente de la pobreza.

de Medellín y en forma constante hasta Aparecida. Basta con recordar cuando en México, Juan Pablo II en el discurso inaugural de Puebla afirma: “la riqueza de unos pocos, está basada ... en la pobreza de muchos...” Y, hablar de las causas de la pobreza es conflictivo, porque se quiera o no se visibilizan responsables y esto crea problemas.

La pobreza es muerte y el cristiano es testigo de la vida, de la resurrección, donde la última palabra no la tiene la muerte sino la vida. Eso es ser testigo de la resurrección, ser testigo de la vida como un todo (social, material, física, espiritual, social...). La pobreza es una condición inhumana, así la trata Medellín; es antievangélica, lo recuerda Puebla, que requiere un compromiso a la manera de Jesús que asume a la humanidad y su pecado en la cruz. La opción preferencial por el pobre es, entonces, una opción Cristológica que no se puede quedar en una estrategia pastoral “ir hacia los pobres” con generosidad, está en la “espiritualidad”, finalidad y sentido de la vida y mensaje de Jesús que permite, a la vez, leer la historia desde el necesitado y marginado... Éxodo 32 “Dónde dormirán los pobres...” en un contexto concreto que situación se va a crear, que se está proponiendo para ellos. No se trata de idealizar al pobre, ya San Agustín, mucho antes que habláramos de estos temas, afirmaba que “la gracia y el pecado pasaban por el corazón del ser humano”. En el corazón humano, ahí trazaba la línea de gracia y pecado. Los pobres, son seres humanos. Y también pasa la línea de gracia y pecado. Esta Opción por el pobre significa cambiar la manera de pensar, significa una conversión. La conversión, nos recuerda Gutiérrez “significa un cambio de comportamiento, un enfoque diferente de la vida, el inicio del seguimiento de Jesús” (Gutiérrez, 1989:232). Dios es el Dios de la Vida, que clama por la vida y la dignidad en ella, que nos permita ser plenamente humanos; donde gratuidad y justicia son las dos dimensiones centrales de toda vida creyente.

Cuarta premisa, la teología, es fundamentalmente una “hermenéutica de la esperanza”: “Den Razón de su Esperanza” (1 Pedro 3, 15). La teología debe permitir ver las razones de esperanza en un contexto determinado de la historia. Hay que crear motivos de esperanza que permitan generar alternativas posibles, para un cristiano que quiere transformar el mundo, en una sociedad que margina y empobrece a los suyos (Cf. La historia de la compra del terreno en Anatot por parte del Profeta en un momento de inminente guerra, Jr 32, 1-15). No es solo una ilusión para consolar y dar palmadas en la espalda. Por eso, la teología que se realiza en los países “pobres” está llamada a despertar esa esperanza a pesar de las frustraciones que sigue a los acontecimientos, alerta a lo que sucede en todos los ámbitos (sociales, políticos y económicos) para encontrar sentidos y motivos de esperanza, crear, suscitar esperanza para los pueblos (aún para aquellos que no son cristianos) desde la perspectiva cristiana, es allí donde cobra sentido la reflexión sobre la fe cristiana.

La quinta premisa: en América Latina la teología que no se ha limitado a pensar el mundo, sino que se ha situado como un “momento” del proceso de desarrollo histórico, a través del cual, el mundo es transformado de tal manera que tiene la posibilidad de protestar, denunciar cuando la dignidad humana en ese caminar ha sido pisoteada, en la lucha contra la usurpación de los derechos de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal.

En otras palabras, la Teología Latinoamericana exige considerar en el debate moral y político a los que no están, incorporar al presente el lado oculto de la historia, es tener presente los intereses de todos los afectados por nuestras decisiones (acciones u omisiones) aunque no estén tomando con nosotros tales decisiones, aquí y ahora. Y esto es fruto de las premisas anteriores.

Por último, y no porque sea menos importante, todo el proceso visto en conjunto desde las premisas anteriores hace que la Teología Latinoamericana tome vigencia, en la medida en que la identidad del cristiano en Latinoamérica no es el fruto únicamente de la narración de la propia historia y de la experiencia de fe individual, sino de la asunción de la historia de los “otros” como propia. Lejos de perseguir la autoafirmación, a través de un relato narrativo de la experiencia singular, la identidad del cristiano se abre a la reivindicación de los excluidos, marginados, las víctimas, los pobres; empezando por las que no pueden o nunca han podido hacer escuchar su voz; se trata de un proceso de ampliación del “nosotros” consistente en crear un sentimiento de solidaridad más amplio que el que tenemos ahora y no ver en la solidaridad como algo que existía simplemente con anterioridad al reconocimiento que hacemos de ella (Rorty, 1991:214). También se hace visible y real el concepto de “anamnesis” fundada en la idea bíblica de recuerdo subversivo del sufrimiento en la historia. No olvidar la historia que ha forjado la vida de los pueblos, los acontecimientos y las víctimas de los cuales se es heredero. El recuerdo se convierte en un impulso en la lucha del pueblo, y determinante en la configuración de la identidad. Genera a la vez, una solidaridad transgeneracional que incluye a las víctimas del pasado. Esto se presenta en las historias nacionales pero tiene especial fuerza en la tradición judeo-cristiana, pues en ésta se mantiene la memoria de los muertos, dando sentido a sus luchas en sus descendientes, y en esto se cifra ampliamente la esperanza de los oprimidos en el porvenir.

De ahí la importancia de plantear alternativas y sentidos como la solidaridad, no sólo como valor moral, sino como principio político, principio de acción en el mundo de lo público, en la construcción del bien común. El valor de la solidaridad remite al discurso de la responsabilidad y de la rendición de cuentas; nos exige “hacernos cargo”, asumir nuestras responsabilidades, así como el cumplimiento de

ciertos deberes tanto de omisión como de acción (hacer “algo” por el otro). Todo ello, por supuesto, bajo la consideración de que las responsabilidades son comunes pero diferenciadas y de que, por tanto, el grado en que han de ser exigidas varía sustancialmente en cada caso.

La solidaridad con el pobre da un terreno firme para hablar de Dios, es allí donde revela otros aspectos ignorados por el ser humano. Dios es el fundamento último y englobante del comportamiento humano.

## **2. La Praxis cristiana un camino que trasiega por la política en América Latina**

Sin querer agotar los principios y temas de la Teología Latinoamericana, se han planteado algunas premisas que permiten ver la importancia de una teología contextualizada que quiere responder a los signos de los tiempos.

No se puede olvidar que el Reino es el centro del mensaje de Jesús quien de manera contextualizada responde a los afanes y acontecimientos de su época, en él se expresa la voluntad de Dios y su obrar en el mundo, es por ello que se convierte en la utopía movilizadora de la historia para el cristiano. El acontecer de Dios en el mundo y en la naturaleza expresa la alegría y la libertad de la opción de Dios por la humanidad. El quiere la justicia, quiere que el derecho reine en el mundo, “busquen el reino y su justicia” (Mt 6, 33); pero Dios no puede imponerlo, debe respeto a lo que ha creado. Su poder tiene límite: la libertad humana; sin ella la justicia no se hará presente en la historia (Job 40, 9-14). Pero también es cierto que la justicia no tiene la última palabra en el hablar sobre Dios, su acontecer brota de su opción libérrima por su creación, la cual se expresa en su amor, en su misericordia.

Estamos ante el Dios de la fe sólo cuando reconocemos la gratuidad de su amor. La gracia no se opone o desmerece la búsqueda de la justicia; por el contrario, ella la exige y le da su pleno sentido. El amor de Dios se mueve en libertad y en plena gratuidad que permite comprender que un encuentro es un don dado sin necesidad de ser correspondido. El don del Señor provoca la felicidad de quien se dispone a acogerlo y actúa en consecuencia. Por eso las bienaventuranzas están enmarcadas en la dialéctica gracia-exigencia. Entre la gratuidad y la exigencia, la investidura y la misión, es que discurre la vida del discípulo. Es un reclamo que viene del don del reino. Es por eso que se puede entender que no hay nada más demandante de solidaridad con los demás que la gratuidad del amor de Dios (Gutiérrez, 1989: 306).

Este principio de acción que brota de la gracia lleva a comprender que se debe ir más allá de una experiencia individual y a plantear la solidaridad como exigencia de la fe en el Dios de la Vida, que ama especialmente a los desheredados y explotados de la historia humana (Camino que realizó el personaje del libro de Job). Puede decirse que la solidaridad es un antídoto contra la indiferencia que se muestra frente a los otros, que no tienen un rostro concreto, los que, en principio, no son significativos (Gutiérrez, 1989: 222), e invita a encontrar razones (buenas razones) para ampliar constantemente el círculo del “nosotros” a los que antes se consideraban ellos.

En definitiva, la solidaridad requiere que tanto la *opción por los pobres* como la visión de la *víctima*, se incorpore a la visión del mundo, asumir que se tiene una deuda con las víctimas por el daño que se les ha ocasionado, por la ayuda que se les ha negado o por el beneficio que se ha podido obtener con su perjuicio, aunque no se haya actuado en forma directa en cuanto causa o, incluso, se desconozca su existencia<sup>4</sup>. Esto se comprende cuando se plantea la exigencia del acontecer de Dios en la historia desde su gratuidad y su voluntad frente a la justicia lo cual exige, como ya se mencionó, contar con el ejercicio responsable de la libertad humana.

Ahora bien, cuando se trata de examinar o analizar los problemas relacionados con la justicia desde la perspectiva descrita para generar esperanza y alternativas de solución, requiere poder no solo identificar las causas fundamentales sino interiorizarlas para hacerlas conscientes. Se hace necesario examinar las estructuras sociales: tanto la política y la económica, como la cultural, la social y la religiosa - y destapar las causas radicales de la injusticia social. Por eso, se utiliza el análisis social, el cual permite identificar a quienes tienen el poder, a quienes toman las decisiones, a quienes se benefician y a quienes no se benefician de esas decisiones. Hace posible que se visibilicen las interconexiones e influencias que actúan en cualquier sistema social. Este método ha sido desarrollado por grupos cristianos empleando la reflexión teológica cristiana y el análisis social para elaborar un plan de acción para la promoción de la justicia, de la paz y de la integridad de la creación. Es una llamada en la perspectiva cristiana para “abrir los ojos, oídos y boca”... “¿Todavía no entienden ni se dan cuenta? ¿Tienen tan cerrado el entendimiento? ¿Tienen ojos y no ven, y oídos y no oyen? ¿No se acuerdan? ...” (Mc 8:18).

Es claro que la lucha por la transformación del mundo no es un trabajo para soñadores ni para quienes se entusiasman fácilmente. La transformación del mundo implica conocer un poco el mundo y lo que necesita transformación. Intentar una

---

<sup>4</sup> Si es cierto que nos beneficiamos de las injusticias a expensas de sus víctimas, tenemos la obligación de compensarles. Recordemos las palabras de Hegel, la idea de que el progreso siempre supone “aplantar flores inocentes”, ¿no le debemos nada a esas flores inocentes?, ¿ni tan siquiera el recuerdo?

transformación que no tenga en cuenta a las personas en el mundo de las estructuras, termina por ser maquillaje y mampostería que se pierde en el tiempo. Decía Ignacio Ellacuría que “sólo utópica y esperanzadamente puede uno creer y tener ánimos para intentar con todos los pobres y oprimidos del mundo revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección” (Sobrino, 2007b:233).

En el contexto latinoamericano las sociedades cristianas tradicionales han tenido-y tienen- dificultad para percibir la originalidad y especificidad de lo social y político en relación con la praxis de la fe, ya que se actúa lo que se cree, se prioriza la vida privada, el cultivo de valores intimistas –centrando la construcción moral sobre temas privados-personales como el aborto, el matrimonio, el divorcio, homosexualidad, multiculturalismo, religiones- dejando los problemas sociales y políticos en segundo plano, en el escurridizo y poco exigente terreno de un mal entendido “bien común” dejando ese campo solo para los que tenían acceso a él, sin considerar las implicaciones que se derivan de estas situaciones, eludiendo la responsabilidad que les supone. Todo cristiano que se preciaba como tal, debía tener una visión moralista y humanizante de la realidad, en detrimento de un conocimiento científico, objetivo y estructural de los mecanismos socio-económicos y de la dinámica histórica; en consecuencia aquí se está insistiendo más en aspectos personales y conciliadores del mensaje evangélico que en sus dimensiones sociales, políticas que generan conflicto.

Pero este fenómeno es entendible cuando se plantea la ruptura de la unidad que existía entre la vida religiosa y la vida social, religión y política, Es el inicio de la época moderna quien hace aparecer la religión cristiana como “un algo” de tipo *particular* y “y su pretensión de universalidad resulta, por tanto, condicionada históricamente”. En la Ilustración el orden político aparece como un orden de libertad. Las estructuras políticas ya no son dadas previamente a la libertad del hombre, sino que son realidades basadas en la libertad, asumidas y modificadas por el hombre. La historia política es en adelante, la historia de la libertad.

Esta nueva definición de lo político distingue cuidadosamente entre Estado y sociedad. Esta distinción que “tiene una tendencia antitotalitaria”, permite diferenciar la esfera pública del Estado o de la iglesia como poderes (o de la relación entre ambos) de la esfera pública “en la que se articulan los intereses de todos los hombres como conjunto social”.

Pero a pesar de ello, la fe, el evangelio, la iglesia tiene en América latina una compleja dimensión pública, que ha pesado a favor del orden establecido, aunque hoy en día parece empezar a retirarle su apoyo. Por tanto, hablar en este caso de privatización sería simplificar el problema. La teología representa un fecundo

esfuerzo por pensar la fe, teniendo en cuenta su dimensión política, es decir, teniendo en cuenta los problemas más globales y más agudos que vive el hombre de hoy.

De ahí su contraste con otras tendencias teológicas contemporáneas más ancladas en tradición, pero menos en cuestiones vivas y urgentes. Pero el proyecto de la teología latinoamericana debe evitar la trampa de mantener la inocencia ante los condicionamientos de una sociedad capitalista avanzada y de un estrecho marco eclesiástico. Al escaparse la teología de esta doble trampa puede llegar allí donde se juega hoy el destino de la sociedad y de la iglesia para hacer actual y operativa la “alternativa de Jesús”, la utopía del Reino de Dios.

Nos recuerda Freire que entre la denuncia y el anuncio está el tiempo de la construcción, de la praxis histórica. La denuncia y el anuncio solo se pueden realizar en la acción cotidiana, en las decisiones que se llevan a la práctica de la vida. Eso es lo que significa la utopía como movilizadora de la historia y subversiva del orden existente. Si la utopía no lleva a una acción en el presente, es una evasión de la realidad, es una ilusión, es un simple sueño inalcanzable. La tesis utópica dice Paul Ricoeur, no tiene eficacia sino “en la medida en que transforma, paso a paso, la experiencia histórica” y precisa: “la utopía es engañosa cuando no está articulada en forma concreta con las posibilidades ofrecidas a cada época” (Gutiérrez, 1999: 312).

Un elemento importante que no se puede dejar pasar es que se debe recuperar algo que le era propio a los discursos religiosos y que se delegó en forma ingenua a las ciencias sociales ya que es sobre los conceptos más tradicionales del discurso sagrado que se escriben las denuncias y anhelos sociales de nuestro tiempo. La desigualdad económica, por ejemplo, y otras injusticias sociales, son entendidas en la idea del pecado: “El pecado exige una liberación radical, pero ésta incluye necesariamente una liberación política” dice Gustavo Gutiérrez, pues considera que el pecado no es solamente una situación de ruptura individual en la comunión con Dios, sino que hay situaciones colectivas que lo determinan a través de estructuras de poder inicuas<sup>5</sup>.

Es Claro que en la Teología Latinoamericana sí se mantiene la presencia de Dios como actor en la historia, y es Dios en su sentido clásico metafísico. El proyecto divino determina también la lógica de la historia, y esto es fundamento de la esperanza de los oprimidos a diferencia de los discursos sociales, en coherencia

---

<sup>5</sup> De este modo el pecado explica las situaciones indeseables en la sociedad, y además está vinculado a la situación política, pues en la condición de dominación persiste el pecado. Sin embargo, Gutiérrez no usa la imagen del pecado como simple comparación explicativa –como ocurre en Marx– sino que éste se entiende en su acepción trascendente.

con la línea de interpretación que ha sido explicada hasta ahora, Dios “es un Dios que salva en la historia” (Gutiérrez, 1999: 201), y en esa historia, la injusticia y la opresión, las divisiones y los enfrentamientos, están presentes. La esperanza de una liberación también.

### **3. La liberación es también un hecho político**

El acto creador, nos recuerda Gutiérrez, está ligado hasta la identidad con el gesto que liberó a Israel de la esclavitud en Egipto como acontecer de Dios (Gratuidad) en la historia de su pueblo. Frente a la esclavitud, al desconocimiento de la dignidad de los hijos de su pueblo, Dios exige la liberación de sus elegidos. Se puede ver la liberación de Egipto como un acto político, es decir la ruptura de una situación de despojo y miseria, y el comienzo de la construcción de una sociedad justa y fraterna. Y como todo proceso de liberación requiere un liberador, Yahvé quien suscita la vocación de un liberador llamado Moisés (Éxodo 3, 7-10) (Gutiérrez, 1999: 62).

Y este liberador emprende su camino de lucha por la liberación, pero la alienación en la que se encontraban los hijos de Israel era tan profunda que en principio no escuchaban a Moisés y le pedían que los dejará en paz. Se requiere una lenta pedagogía para que el pueblo judío tome consciencia de su opresión, luche contra ella y perciba el sentido profundo de la liberación a que está llamado (Gutiérrez, 1999: 221).

Así pues,

“Las preocupaciones de los pueblos llamados del tercer mundo giran alrededor del eje injusticia- justicia social o, más concretamente, opresión- liberación. A partir de ahí se presenta a los cristianos de esos pueblos el gran reto de la fe, frente a un enfoque pesimista de este mundo, frecuente en medios cristianos tradicionales y que da lugar a una actitud de huida, se propugna una visión optimista que busca reconciliar la fe y el mundo y facilitar una actitud de compromiso. Pero es necesario discernir realidades en ese optimismo. De otro modo esta postura puede ser engañosa y falaz, puede incluso llevar a justificaciones del actual orden de cosas” (Gutiérrez, 1999: 243).

En los países subdesarrollados (es decir que ven en el primer mundo su horizonte de sentido) se da un fenómeno de negación a su propia historia contextual lo cual brota de los imaginarios e ilusiones que las propuestas y creencias de la modernidad ha implantado en las sociedades, se parte de un rechazo a la situación existente, considerada como fundamentalmente injusta y deshumanizante.

Creencias que están alrededor de la interpretación y aplicación arbitraria en el mundo social de *la teoría darwiniana* de la selección natural, lo cual justifica la competitividad desenfrenada, abriendo cada vez más la brecha que separa a una élite económica y políticamente poderosa de una mayoría cada vez más marginada. La sabiduría económica dominante que se fundamenta en el “hombre” como substancialmente individual, de relaciones instrumentales socialmente para lograr la finalidad de su existencia: El éxito, insiste en afirmar las bondades de la competencia y señalando que el mercado libre se encargará por sí mismo de distribuir la riqueza. Desde esa perspectiva se sostiene que, cuando uno busca el bien para sí mismo, también lo busca para sus semejantes; creencia que toma fuerza alrededor de la inalterable naturaleza humana del hombre moderno definida por el egoísmo y el egocentrismo. El ser humano siempre ha buscado y seguirá buscando su propio interés mitigado, en el mejor de los casos, por los intereses de su familia inmediata, de su empresa o de su comunidad étnica o nacional. Ser egoístas, avaros, soberbios, dominantes, lo consideramos indicadores de nuestra identidad humana.

No se trata de fundamentar una actitud de evasión, sino todo lo contrario, comprometida con el mundo social y político. La perspectiva de la liberación política- que arranca desde su basamento económico- recuerda los aspectos conflictivos del fluir histórico de la humanidad. En él no sólo hay un esfuerzo por conocer y dominar la naturaleza, sino también –condicionada y condicionante- una situación de miseria y despojo del fruto del trabajo propio, proveniente de la explotación del hombre por el hombre, enfrentamiento de clases sociales y, por consiguiente, una lucha por liberarse de estructuras opresoras que impidan que el hombre viva con dignidad y asuma su propio destino (Gutiérrez, 1999: 244).

Así pues,  
siempre ha tenido el hombre esta dimensión social, puesto que es social por su misma naturaleza. Pero hoy, no por accidente, sino por estructura, el acontecimiento colectivo da extensión e intensidad a esta dimensión. Lo colectivo como tal tiene valor humano, y es, por lo tanto, vía y objeto de amor. El amor humano camina por esas vías “largas”, por estos organismos de justicia distributiva, por estos aparatos de justicia (Chenu, 1965: 223).

Todo este potencial de liberación que se basa en las experiencias del pasado, y el acompañamiento de Dios a su pueblo y su promesa de liberación, debe ejecutarse en la praxis correcta y definitiva. Cuando se quiere presentar a un Jesús acomodado que huye del conflicto como lo hace Nietzsche cuando dice: “Él no opone resistencia, ni con palabras ni en el corazón, a quien es malvado con él...” supondría que de ser cierto, Jesús habría huido del conflicto y se habría instalado en una religión

conformista, sin que nada ni nadie le turbara. Pero preguntar por la muerte de Jesús es preguntar por su vida.

Jesús adoptó una actitud de rebeldía comprometida frente al sistema y al orden establecido fruto de una experiencia espiritual profunda de Dios y su voluntad como se dijo anteriormente. El conflicto define su modo de ser, caracteriza su forma de vivir y constituye el criterio ético de su práctica liberadora. La insumisión y la resistencia fueron las opciones fundamentales durante los años de su actividad pública, tanto en el terreno religioso como en el político, ambos inseparables en una teocracia y la clave hermenéutica que explica su trágico final. Se subleva con la religión oficial y sus intérpretes, *con los poderes económicos*. La acumulación de bienes es quizá la causa más importante de la indignación de Jesús; *con el poder político*. La indignación de Jesús sube de tono cuando se enfrenta con los poderosos, a quienes acusa de opresores, y con la tiranía que imponía Roma a su pueblo. Jesús denuncia las múltiples marginaciones a las que eran sometidas las mujeres *por mor* de la religión y de la política, se opone a las leyes que las discriminaban. Es en el movimiento de Jesús donde ellas recuperan la dignidad que les negaba la religión oficial y la ciudadanía que les negaba el Imperio. *Con el Dios autoritario*. Es sin duda la indignación más dolorosa, la que más desgarró interior le provoca y la que pone a prueba su fe y su esperanza lanza un grito de protesta: "¿Por qué me has abandonado?"<sup>6</sup>.

La indignación de Jesús de Nazaret con los poderes económicos, religiosos, políticos y patriarcales constituye un desafío para los cristianos y cristianas de hoy y una llamada a vivir una espiritualidad que trascienda la comodidad de lo íntimo y que narre esta experiencia desde la vida, en contexto, en comunidad; y aportar así nuevas razones a la lucha por "Otro mundo posible" (Tamayo, 2012).

Como nos lo recuerda María Corbí "Aunque en las nuevas circunstancias culturales, la política no necesita para nada de la religión como sistema de creencias... Por el contrario, sí necesita de la cualidad humana que le podrían proporcionar las grandes tradiciones religiosas y espirituales para poder crear y ofrecer proyectos de vida colectiva que provoquen la adhesión voluntaria de ciudadanos y grupos" (Corbí, 2012: 96). Se hace necesario un diálogo entre política y las tradiciones espirituales que se han perfeccionado y desde las cuales se han alimentado las culturas sociales contemporáneas.

<sup>6</sup> Cf. Juan José Tamayo, Jesús de Nazaret, indignado, por eso lo mataron. en [http://elpais.com/elpais/2012/03/29/opinion/1333034130\\_795009.html](http://elpais.com/elpais/2012/03/29/opinion/1333034130_795009.html)

Es claro que la espiritualidad, la vida cristiana y humana en términos generales no podrá nunca desentenderse de la cuestión política. También es cierto que el contenido de las tradiciones espirituales debe salir del closet, de la reclusión en la cual fue enviada por el liberalismo clásico en el cual se fundamentó la Ilustración y la modernidad.

Es el comportamiento de un hombre cada vez más consciente de ser sujeto activo de la historia, cada vez más lúcido frente a la injusticia social y a todo elemento represivo que le impida realizarse, cada vez más decidido a participar en la transformación de las actuales estructuras sociales y en la efectiva gestión política. Hugo Assmann dice categóricamente que “a la simple ortodoxia cúlctico-legalista los profetas y Jesús anteponen constantemente la “ortopraxis” de la verdad hecha historia a través de la acción efectiva en el mundo” (Assmann, 1976: 22).

La construcción de una sociedad en la que los hombres puedan vivir solidariamente como tales es una dimensión que abarca y condiciona severamente todo el quehacer del hombre. Es el lugar del ejercicio de una libertad crítica que se conquista a lo largo de la historia. Es el condicionamiento global y el campo colectivo de la realización humana. Solo dentro de este sentido amplio de lo político puede situarse el sentido más parecido de la política como orientación al poder.

El proyecto de Dios con sus hijos requiere de la participación de estos como seres terrenales, que en su convivencia colectiva viven en sociedades politizadas de cuyas regulaciones dependen condiciones exigidas por Él, como la justicia, la igualdad y la libertad, y que no pueden ser alcanzadas sino a través de la praxis política, más efectiva que la simple adoración de Dios que puede verse vinculada al conformismo social.

Por lo tanto la praxis social / política tiene exigencias que pueden parecer duras e inquietantes para aquellos que quieren obtener o mantener una conciliación a bajo costo, es decir, una ideología justificadora de un desorden profundo, que sirve de artificio para que unos pocos sigan viviendo de la miseria de muchos, pero tomar conciencia del carácter conflictivo de la política no nos debe complacer, sino que nos debe impulsar a buscar con lucidez y coraje, sin engañarse ni engañar a los demás, el establecimiento de la paz y la justicia entre los hombres.

Así pues,

Al laico, en cambio, su situación en la iglesia no le hace abandonar su inserción en el mundo. A él le corresponderá, pues, tanto edificar la iglesia como construir el mundo. En su tarea temporal, el laico buscará con otros hombres, cristianos o no, una sociedad más justa y más humana, consciente

de que al hacerlo está construyendo, en ultimo termino una sociedad en la que el hombre pueda responder libremente al llamado de Dios” (Gutiérrez, 1999: 109).

Dussel escribe:

Las morales teológicas vigentes, al no cuestionar radicalmente la “tierra” primera (- el hombre viejo - el actual régimen de opresión hoy, en América latina, es el capitalismo dependiente), al no colocar como horizonte necesario de todo su discurso la utopía de la “tierra” futura (-Hombre nuevo-), todo lo que proponen esos tratados es moral reformista (elaborada) en tierra de caldeos, en Egipto. Jamás saldrán ellos del desierto, ni recibirán en el desierto la “nueva” ley (la “nueva normatividad ética”)(Dussel, 1984: 100).

Se está describiendo la Teología Latinoamericana desde dos ámbitos interesantes, desde la autocomprensión profética y a la vez como una práctica una fe en acto.

Recobramos la identidad y el gozo de ser en verdad seres humanos, de pertenecer al género humano; nuestros sufrimientos recobran la dignidad de participar en los sufrimientos reales de este mundo real, y nuestras alegrías se convierten en verdaderas alegrías, no es oasis de bienestar o placer, lo que sería una burla en este mundo sufriente. “Los pobres... con su esperanza, su solidaridad y alegría, se convierten en buena noticia para todos nosotros... Los pobres han irrumpido y con ello tenemos el privilegio de saber un poco mejor quién es Dios, y quiénes somos nosotros mismos” (Sobrino, 2007: 92).

La cumbre del mensaje moral de Jesús es una invitación a superar en la relación con el prójimo el cálculo del propio interés, las actitudes de mera reciprocidad, a vencer el mal a fuerza de bien (Cf. Rom. 12, 21); es una invitación, incluso, al amor a los enemigos, expresión máxima y desconcertante de la gratuidad del amor (Aguirre, 1992:83). Esta invitación cuestiona de una manera frontal la visión instrumental y utilitaria de lo humano tan presente en la sociedad actual y nos plantea una nueva forma de religiosidad que no está basada tanto en lo externo ni en las practicas rituales sino más bien en las convicciones y motivaciones más hondas que nacen del corazón que, según el mismo Jesús de Nazaret, pueden dar paso a los mayores crímenes y a las mayores solidaridades con nuestros prójimos. En otras palabras, después de descubrir esas convicciones es deber nuestro optar por una praxis que dignifique la vida y sólo luego volver al culto y dar gracias a Dios en comunión con los hermanos.

En últimas, lo que está en juego es una cuestión que no se reduce a lo moral ni a lo eclesial sino que está a la base de toda experiencia humana y creyente y que es estrictamente teológica (porque denota una visión de Dios): “Sed misericordiosos

como vuestro Padre es misericordioso” (Lc 6, 36). Gracia que exige la Justicia. En esta perspectiva, Jesús vive y expresa la experiencia de Dios como un proyecto humanizador que dignifica toda la creación y como una libertad provocadora que moviliza hacia una existencia cristiana más auténtica y solidaria.

De igual manera,

La solidaridad es una exigencia directa de la fraternidad humana y sobrenatural. Los graves problemas socio-económicos que se plantean, no pueden ser resueltos si no se crean nuevos frentes de solidaridad: solidaridad de los pobres entre ellos, solidaridad con los pobres, a lo que los ricos son llamados, y la solidaridad de los trabajadores entre sí (Congregación, 1986:89).

Es la “alteridad” (el reconocimiento del otro) la que convoca al término solidaridad desde la apertura que requiere redefinir la subjetividad. Es desde allí que exegéticamente tiene su lugar ganado los conceptos de fraternidad y caridad en una trama de oposiciones y sustituciones en conflicto con solidaridad que enlazan problemas y decisiones de índole político, religioso y ético: *“La solidaridad constituye una exigencia antropológica en cuanto la realización del “yo” sólo es concebible dentro de una red de relaciones con “otros”; por tanto, sólo la configuración del “nosotros” permite la auténtica realización del “yo”* (Mifsud, 1996:351).

#### 4. Conclusión

El Evangelio es un acontecimiento que transforma, que está presente en los cambios de carácter salvífico. La apreciación de tal término ha ocasionado nuevos debates sobre las incidencias del Evangelio en la comunidad actual, buscando el bienestar colectivo de la humanidad, el cual sería eje central de tal propósito eclesial. La forma en cómo se aplica el evangelio en la vida actual ha suscitado la explicación de las posibles relaciones entre un comportamiento moralmente aceptado desde la Iglesia y los comportamientos que han nacido en el seno de la comunidad industrial y consumidora actual.

Los desarrollos de la teología en América latina le han mostrado a la iglesia que debe asumir una posición frente a la injusticia social, y para eso debe primero reconocer su puesto en las estructuras sociales y sus relaciones, pues la iglesia en América latina puede estar vinculada al sistema social vigente, donde la violencia de los poderosos contra los oprimidos, y el mensaje cristiano puede desvirtuarse y llegar incluso a ser alienante, para ello la iglesia deberá ser una institución no represiva,

una institución “a la segunda potencia”, crítica y liberadora para así poder hacer su siguiente fin que es anunciar el Evangelio comprometido con la realidad social en la que se encuentra sumergida la misma iglesia, aunque esta situación implique tomar distancia de todas aquellas instituciones opresoras.

En hermenéutica latinoamericana de la justicia y de la solidaridad exige establecer un vínculo entre el momento deontológico normativo (universal) y el momento de las actitudes ligadas a las costumbres (contextual) y es aquí donde se ubica la finalidad de este problema, ya que la teología vive de una permanente articulación entre el discurso de la fe y el discurso del mundo (Boff), la teología solo será pertinente si protege la casa de todos, nuestra tierra y es capaz desde diversas coordenadas como globalización, solidaridad, espiritualidad y género, reivindicar a los excluidos de la tierra y de la salvación, en una perspectiva ecuménica. Se trata de plantear una disposición vital para ver y encarar el mundo y el riesgo por “reconocer aquello que nos da mayor altura humana”.

Tanto la teología como la moral cristiana, en este sentido, tienen un compromiso importante con el hombre, ya que en definitiva la eclesiología, la moral y la teología en general, solo cobran sentido en el ser humano en contexto y por ello un aporte desde la moral contemporánea se puede hacer desde la solidaridad, no solo como concepto sino en su comprensión y alcance de humanidad que debe tener el creyente, ya que el Dios cristiano que es misericordioso, es solidario con la naturaleza del hombre y es allí donde la solidaridad humana como forma cristiana para superar el individualismo predicado por la modernidad, a la vez, permite comprender la misericordia y la caridad como expresiones de la vida de fe.

No se trata solamente de compasión por los males y sufrimientos de los demás, sino que se requiere o se exige un comportamiento ético liberador, responsable y solidario, en donde las decisiones tengan una dimensión social además de personal. Pero la solidaridad es una posibilidad y un imperativo, de ningún modo contraria al cuidado de cada uno por su propia persona. Partiendo de una comprensión crítica, el cristiano adquiere la información de la realidad moralmente relevante, y desde un análisis crítico, puede contrastarla con diversos puntos de vista, mostrando además una actitud de compromiso y entendimiento para mejorarla, la comunidad creyente necesita crear personas críticas, participativas, no pasivas, no individualistas, austeras en el consumo y justas. Desde esta lógica, se está proponiendo el paso decisivo de una moral puramente individual a una moral con implicaciones sociales desde su raíz.

La alternativa presentada por la teología latinoamericana avanza hacia la determinación de un nuevo tipo de relación “entre religión y sociedad, entre iglesia

y sociedad pública, entre fe escatológica y practica social” entre teoría y práctica. La desprivatización del mensaje fundamental de Jesús le impedirá caer en un desinterés por lo político “para ocuparse de lo que le es propio, es decir, el hablar acerca de Dios”; el nuevo tipo de relación a que se llegará de este modo estará basado en la carga “crítica del mundo social y de su proceso histórico”, que posee el mensaje salvador proclamado por Jesús.

En otras palabras, vivir la moral plantea una manera nueva de ser iglesia; y también a la comunidad, con su experiencia eucarística le cabe promover socialmente una moral de convivencia y de solidaridad. La Iglesia no es una comunidad de confrontación ante el mundo, sino una comunidad que debe anticipar proféticamente la vocación de toda la sociedad.

Existe una pretensión contemporánea de situar la solidaridad como principio ético político lo cual concierne a la significación de lo humano y su deber ser, y la posibilidad de la socialidad en la que las personas construyen su subjetividad se encuentra requerida por el otro y los otros, es decir como lo manifiesta Ricoeur brota de vivir juntos entre iguales. La solidaridad no reemplaza a la justicia pero la compensa y la complementa, le plantea una exigencia de perfeccionamiento, la impulsa a su profundización, le muestra un horizonte, le indica una dirección.

Al respecto Juan Pablo II sostiene que la creciente conciencia de solidaridad en el mundo contemporáneo y las acciones de este tipo en el escenario social ayuda a los pueblos y las naciones a descubrir la dignidad y humanidad del “otro” – *persona, pueblo o nación* – como un “semejante” para hacerlo partícipe, como nosotros, del banquete de la vida al que todos los hombres son igualmente invitados por Dios (Juan Pablo II, 1987:39).

Para finalizar en forma de corolario solo unos párrafos para reflexionar:

Reivindicamos que cualquier cambio que se produce y que se produzca en cualquiera de los diferentes ámbitos de acción, siempre va e irá acompañado del cambio que se produce también en cada uno de nosotros, al asumir nuestro poder y nuestra capacidad.

Lo que somos crea el mundo que tenemos, el cambio que queremos fuera ocurre y ocurrirá gracias a nuestro propio cambio. Asumamos nuestra responsabilidad como seres humanos dotados de la capacidad interior de asumir que somos grandes y con la que participamos desde nuestra individualidad en la construcción común de la vida que queremos, capacidad

que regalamos cuando no generamos sentido de vida y la cual desde la utopía de la modernidad se nos ha arrebatado desde hace mucho tiempo<sup>7</sup>.

## 5. Bibliografía

- Assmann, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación*, 1976.
- Aguirre, Rafael, *Reino de Dios y compromiso ético*, p. 83 En Vidal, Marciano (Comp.) *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992.
- Congregación para la doctrina de la fe, Instrucción sobre la libertad cristiana y liberación, 22 de marzo de 1986, N89*
- Corbí María, *Espiritualidad y Política: independencia completa y relación profunda. Espiritualidad y Política* (Editor Cristóbal cervantes). Editorial Kairos. Madrid, 2012.
- Chenu M.-D.: *les mases pauvres*, Paris. 1965.
- Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación, Hipótesis fundamentales*. Concilium 192 (1984)
- Freire P., *education as cultural action: an introduction en L.M. colonense (ed.), conscientizacion for liberation*, Washington. 1971
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología desde el reverso de la historia*, Lima. 1977
- Gutiérrez Gustavo, *El Dios de la vida*, Instituto Bartolomé de las Casas, Lima 1989
- Gutiérrez Gustavo, *Teología de la Liberación*, Ediciones Sígueme. 1999.
- Gómez Sanchez María, *Recuperando Nuestra esencia, lo que somos, nuestra espiritualidad*. En: [http://espiritualidadypolitica.blogspot.com/2012\\_03\\_01\\_archive.html](http://espiritualidadypolitica.blogspot.com/2012_03_01_archive.html)
- Juan Pablo II, *Solicitud rei socialis*, Paulinas, México 1987, n. 39.
- Metz J.B., *más allá de la religión burguesa*, Salamanca. 1982
- Moltmann J., *historia de la existencia e historia del mundo, en esperanza y planificación del futuro*. Salamanca. 1975
- Mifsud Tony S.J. *La Cultura de la Solidaridad como proyecto ético*. Theologica Xaveriana. N 120 Oct.-Dic. 1996 P351
- Rorty, R. en *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. A. E. Sinnot, Paidós, Barcelona, 1991.
- Sobrino, Jon, *El principio - Misericordia.. Sal Terrae Madrid 2007*
- Sobrino. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. 2007b El Trohn.
- Tamayo Juan José, *es Otra teología posible*, Herder, 2012. 2ª ed.
- Tamayo Juan José, *Jesús de Nazaret, indignado, por eso lo mataron*. en [http://elpais.com/elpais/2012/03/29/opinion/1333034130\\_795009.html](http://elpais.com/elpais/2012/03/29/opinion/1333034130_795009.html)

<sup>7</sup> María Gómez Sánchez, *Recuperando Nuestra esencia, lo que somos, nuestra espiritualidad*. En: [http://espiritualidadypolitica.blogspot.com/2012\\_03\\_01\\_archive.html](http://espiritualidadypolitica.blogspot.com/2012_03_01_archive.html)