

3. RELACIÓN
CARIDAD Y JUSTICIA
(« ¿DE DÓNDE RECOMENZAR?»)¹

1. ¿HAY UN JUSTICIA “CRISTIANA”?

Liberemos del campo la idea que la justicia y la caridad estarían totalmente separadas entre ellas, que la lucha por la justicia no puede ceder a la caridad (que se entiende casi siempre como una beneficencia, que no elimina la raíz de la injusticia, sino que un cierto sentido la conserva), y quienes ejercen la caridad descuidan los deberes de la justicia (porque la caridad pertenece a un orden superior respecto a la distribución de la justicia). Esta separación no solo es verdad *en sí mismo*, también es problemática y sobretodo – que es lo que más cuenta aquí – no corresponde adecuadamente a lo que la Palabra de Dios revela de esta relación, con una riqueza y una profundidad que no se pueden reducir a cualquier frase dicha aquí, dicha en modo pasajero.

Por esto, me parece importante recordar que no podemos trasladar directamente palabras y términos de nuestro uso corriente a la Sagrada Escritura: Es decir, interpretarlas a la luz de la experiencia que nosotros tenemos de aquellos conceptos. Esta experiencia hace posible en nosotros generar la conciencia y la comprensión, pero debe permanecer siempre abierta a la escucha y al aprendizaje, a dejarse iluminar de aquello que la historia relatada en la Biblia y las enseñanzas de los apóstoles nos enseñan.

Una secularización de términos de por sí cristianos o, al menos, bíblicos no nos ayuda: en nombre de la *libertad* – una instancia que no solo tiene raíz filosófica, griega, sino que también raíces bíblicas importantes, bastaría pensar en las cartas a los Romanos o a los Gálatas – el Terror de la Revolución Francesa mató a aquellos que no pensaban (o no querían, a sus ojos) ser bastante libres.

Es necesario ayudar a la razón para hacer frente a este desafío, a no ceder a una lectura parcial de la realidad: esta es la misión confiada a la fe² y, de nuevo, para estos temas, a la Doctrina Social de la Iglesia. Considero relevante recordar como ya en el número 28 de la encíclica *Deus Caritas est* la Doctrina social de la Iglesia venía presentada como el “lugar” en el cual la caridad purifica la justicia, donde el término “purificación”, no viene considerado en un modo negativo, porque no coinciden con la simple negación y la pura condena. Significa, más bien, que la justicia es asumida pero al mismo tiempo transformada y potenciada por la caridad. Entre estas dos realidades sucede una relación dialéctica: por un lado no existe caridad sin justicia (sería simple asistencialismo), por otro lado, no se da justicia sin caridad (se terminaría en legalismo).

Reconocer la abundancia y, aún antes, la necesidad de la caridad – medida por la insuficiencia de la justicia – es siempre fruto de una intuición que va más allá de un simple acto de la razón. Tal reconocimiento tiene necesidad de recuperar previamente la categoría de

¹ El siguiente texto es de carácter pastoral. La redacción original, las citaciones y la traducción están en relación con este objetivo, buscando el bien de la comunidad eclesial de Santiago. Por lo cual, este texto no contempla la rigurosidad de un “trabajo científico” (pensando en una publicación teológica, por ejemplo), en consecuencia, no se sugiere la reproducción parcial o total del material con fines académicos.

² Cfr. BENEDICTO XVI, *Discorso ai rappresentanti della scienza*, Regensburg 12 setiembre 2006.

fraternidad, que el papa Benedicto XVI coloca también sobre la cabeza de la relación entre el desarrollo económico y la sociedad civil, siempre en la encíclica *Caritas in veritate*, en el tercer capítulo:

El gran desafío que tenemos... es mostrar, tanto en el orden de las ideas como de los comportamientos, que no sólo no se pueden olvidar o debilitar los principios tradicionales de la ética social, como la transparencia, la honestidad y la responsabilidad, sino que en las relaciones mercantiles el principio de gratuidad y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria³.

Por esto la encíclica afirma que “el desarrollo de los pueblos depende sobre todo de que se reconozcan como parte de una sola familia”⁴. Un tema muy querido y tratado por el papa Francisco, que está como fundamento, por ejemplo, de la Declaración de Abu Dabi. En realidad esta afirmación es del Concilio Vaticano II⁵ y requiere – para ser bien comprendida en todas sus implicaciones teórico/práctico – “un impulso del pensamiento”, que obliga:

Dicho pensamiento obliga a una profundización crítica y valorativa de la categoría de la relación. Es un compromiso que no puede llevarse a cabo sólo con las ciencias sociales, dado que requiere la aportación de saberes como la metafísica y la teología, para captar con claridad la dignidad trascendente del hombre⁶.

Aquí podemos fijar un primer punto importante para nuestro trabajo y para la presencia de los católicos en el debate público en Chile: hay que restituir la dignidad a la pregunta sobre Dios y reabrir la cuestión de la fe dentro del debate público, que es llamada a purificar la razón, así como la caridad orienta y completa la justicia, si no se quiere que el mundo sucumba bajo una lógica deshumanizadora.

Se comprende también por este camino porque el Evangelio – y el anuncio del Evangelio – está revelando un factor decisivo de desarrollo (como el papa Pablo VI afirmó en la encíclica *Populorum Progressio*, número 16) y, como consecuencia, porque la Iglesia da su contribución al desarrollo sobre todo cuando anuncia, celebra y testimonia a Cristo; cuando, vale decir, cumple su misión de evangelización.

2. LA CARIDAD COLOCA SIEMPRE EN JUEGO LA RELACIÓN ENTRE DIOS Y EL HOMBRE

Un segundo punto importante para su trabajo podría ser expresado así: en la relación entre caridad y justicia entra siempre la relación entre Dios y el hombre. Por eso que cuando nos hacemos la pregunta “¿cuál hombre queremos servir o promover? ¿Qué cosa consideramos su verdadero bien?” No solo nos hacemos una pregunta en de índole académico o estratégico: siempre, en la perspectiva de la caridad, nosotros actuamos de acuerdo a una cierta imagen de Dios y del hombre que tenemos, y de cómo se relacionan entre ellos⁷.

³ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 36

⁴ Id., n. 53

⁵ *Gaudium et spes*, n.77

⁶ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 53

⁷ «Es evidente este propósito, que la concepción que se tiene de hombre no puede no ser asociada en su estudio al tema del “amor”; ya está siempre en juego. También es confirmada la famosa discusión descrita por Platón sobre este argumento: J. PIEPER, *Sull'amore*, Morcelliana, Brescia 2012², 107.

Actuar a partir de la caridad manifiesta una forma precisa que nosotros determinamos de aquella relación: una forma que tiene siempre necesidad de convertirse a la plenitud de Cristo (cfr. *Ef* 3, 14-21).

No todas las antropologías proporcionan esta relación. No todas las visiones de hombre que las culturas, que se hacen plurales (también en Chile) reciben en su interior, consideran al hombre a la luz de Cristo.

Así que sin arraigo y sin una continua conversión a la caridad de Cristo, también a la vida de la comunidad cristiana, o al mismo servicio pastoral, pueden contradecirse en tantas ocasiones de alejamiento al plan de Dios y nuestra vida humana. Aquel plan comenzado con la creación y culminado en la encarnación y resurrección del Hijo de Dios.

El desafío en este tiempo para la comunidad cristiana es de dar forma cristiana a la relación que vincula a Dios y al hombre. Esto, en un cierto sentido, también corresponde a lo que es la justicia en la Biblia.

Así también el servicio concreto de la caridad (la *diaconía* de la caridad) se convierte en un camino viable de encuentro y de comunión en Dios y el hombre y de los hombres entre ellos, es decir, un camino de salvación integral, que no se agota en el “hacer cosas”, o en el afrontar cuestiones de justicia social.

2.1 Antropologías inadecuadas

¿En base a qué cosas podemos medir o conocer el bien que promueve la vida humana? ¿Qué es necesario para que su existencia sea digna y completa? ¿Qué hombre y cuáles bienes del hombre buscamos promover?

Ocurre que se colabora con instituciones gubernamentales, internacionales, que no son católicas – como es justo y apropiado colaborar – que tarde o temprano revelan de tener una idea del hombre y su bien, a veces en contraste con aquella que nos es dada de parte de Dios, en Cristo Jesús.

Existen, por ejemplo, organismos o políticas de desarrollo, de hecho que entienden el desarrollo humano en un sentido únicamente económico, como acceso tan amplio como sea posible a los bienes de consumo, entendiendo siempre en un sentido material. Es la antropología del hombre-consumista: quienes sirven esta antropología se preocupan de satisfacer necesidades materiales, de crear mercados siempre más accesibles, de proponer *standard* de vida siempre más elevada. Es la idea que el hombre es casi un cuerpo sin alma, sin cultura, sin relaciones sociales: únicamente preocupados por mejorar.

Un desarrollo humano así entendido se ve seriamente cuestionado, por ejemplo, en el problema ecológico: no es verdad que consumir cada vez más recursos garantice el futuro del ser humano.

Existen, aún, antropologías que tratan al hombre considerando prescindible todas aquellas redes de relaciones que lo han hecho existir y que sostienen su vida concreta. Son visiones del hombre in un cierto sentido hijas de la modernidad, del hombre que se coloca en el centro del universo como individuo que decide la verdad y la consistencia de la realidad desde sí mismo.

Las antropologías que se casan con esta idea de hombre llegan a justificar la completa elección en nombre de la utilidad subjetiva y no del bien, y llegan a interpretar la realidad como se conoce, sino como la percibe el sujeto. En tal tipo de antropología, la ética, las leyes

y, más en general, la vida social, deben estar al servicio del individuo, según una lógica que finalmente haga prevalecer el punto de vista de quien tiene más poder.

Hay, después, ámbitos, en los cuales las cuestiones de quién es el hombre y cuál sea su verdadero bien juegan un rol fundamental: son los ámbitos de la vida afectiva y familiar. El complejo fenómeno de la “revolución sexual”, difícil de reconstruir en todas sus raíces todas sus reivindicaciones políticas y culturales, han generado últimamente un cuestionamiento de qué es la identidad de género y el rol específico del hombre y la mujer. La maternidad y las generaciones, en particular, conocieron una configuración diversa a partir de la exclusión de la transmisión de la vida en el ejercicio de la sexualidad. Más en general, la sexualidad humana se ha hecho más un terreno de debate si no de confrontación, y menos de encuentro, en hombre y mujer.

Tal vez aún más visible es la realidad de antropologías que explícitamente rechazan la hipótesis que el hombre es creado y dependa de Dios. Un poco por la difusión de determinadas teorías evolucionistas que “explican” – contradictoriamente – el hombre como fruto del azar, un tanto porque la religión en sí se considera cada vez más algo sin solución o sin sentido... aunque con características diferentes de acuerdo a cada contexto, la cuestión de la relación entre Dios y el hombre ha sido como puesta en un sótano. Uno percibe que es vergonzoso, o que no tenemos las herramientas experienciales y conceptuales para enfrentarlo, como si Dios y el hombre fueran en vidas separadas, y no fueran, por el contrario, el uno en relación al otro. Así asistimos, por ejemplo, a la eliminación del problema del mal, del pecado, que es normalmente la causa del sufrimiento y de la injusticia de las cuales nos ocupamos. En cambio, como escribe en el número 25 de la encíclica *Centesimus Annus* san Juan Pablo II:

« El hombre creado para la libertad lleva dentro de sí la herida del pecado original que lo empuja continuamente hacia el mal y hace que necesite la redención. Esta doctrina no sólo es parte integrante de la revelación cristiana, sino que tiene también un gran valor hermenéutico en cuanto ayuda a comprender la realidad humana. El hombre tiende hacia el bien, pero es también capaz del mal; puede trascender su interés inmediato y, sin embargo, permanece vinculado a él. El orden social será tanto más sólido cuanto más tenga en cuenta este hecho y no oponga el interés individual al de la sociedad en su conjunto, sino que busque más bien los modos de su fructuosa coordinación. De hecho, donde el interés individual es suprimido violentamente, queda sustituido por un oneroso y opresivo sistema de control burocrático que esteriliza toda iniciativa y creatividad. Cuando los hombres se creen en posesión del secreto de una organización social perfecta que hace imposible el mal, piensan también que pueden usar todos los medios, incluso la violencia o la mentira, para realizarla»

2.2 *La antropología del hombre imagen de Dios (ímagó Dei)*

La pregunta “¿quién es el hombre? y ¿Cuál es su verdadero bien?” si coloca aquí en el tiempo, pero se completa en la eternidad, cuando Dios será todo en todos (cfr. *1 Cor 15, 28c*); significa que nos enfrentemos muy concretamente a determinadas necesidades fisiológicas y corporales, pero se extiende a la naturaleza espiritual del hombre y de su conciencia⁸; es

⁸ Cfr. *Deus Caritas Est*, 28.

definida de la libertad propia del ser humano, al mismo tiempo, por los condicionamientos que le son impuestos de la historia y la cultura, es decir, de su condición de creatura.

Nuestra pastoral no podría ser auténticamente humana si no considera – en teoría y en la práctica – la totalidad de todos estos factores.

En este sentido, el necesario discernimiento sobre los criterios de una acción pastoral enraizada en la caridad no nace de una voluntad impositiva, o de estrategias que miran alguna hegemonía o dominio cultural, en cuanto de una mirada sobre el hombre que se coloca dentro de la misma mirada de Dios, y a como Dios mismo mira a cada uno de nosotros (cfr. *Gn* 1, 26-28). Es dentro de esta mirada que es posible reconocer la absoluta dignidad de la persona humana, la naturaleza de su vínculo con el Absoluto y su trascendencia e inalienable vocación⁹.

Si es impensable una “pastoral universal”, que repita en cada latitud la importancia cultural de Occidente, es igualmente impracticable un cristianismo que se considera en proponerse cultural y socialmente significativo sin situarse en una dimensión universal, es decir, en relación a la fe creída y vivida de toda la Iglesia, y sobre todo en relación con los procesos globales que están uniendo entre sí los pueblos y culturas, lo más diverso y lejano¹⁰. Tal vocación “católica” constituye el desafío más grande para quienes se preocupan de la evangelización y el futuro del hombre, que están estrechamente unidos.

La centralidad personalista, el arraigo histórico, la participación de la comunitaria en la salvación cristiana asumen un nuevo significado y son impulsados con cierta fuerza. Ningún replanteamiento de la modernidad, ninguna superación de sus problemas de comprensión, ninguna delimitación operativa es impensable hoy si no en términos referencia global. Es un desafío de esta época que toda la realidad eclesial es llamada a asumir, superando el enfoque eurocéntrico y concentración limitante de su acción.

3. ES NECESARIO CUIDAR LA CONTRIBUCIÓN ESPECÍFICA DE LOS CRISTIANOS A LA VIDA DEL MUNDO, Y NO SOLO A LO QUE SUCEDE EN LAS PARROQUIAS

Asumir este desafío significa superar tal concentración limitada de su acción. Y veo esto particularmente en relación con los temas de la considerada *pastoral social*.

Más concretamente, me parece que es en el planteamiento o trazado de la acción eclesial – tal como se configuró en el trinomio evangelización/liturgia/caridad – lo que contribuyó en forma decisiva al aislamiento de la pastoral social del resto de la pastoral diocesana y, por lo tanto, ya sea por la autorreferencialidad de la vida de las parroquias o de las diócesis, o por su incapacidad de vivir en medio de la sociedad, a su servicio. Un poco, tal vez, como sucedió en Italia y, quizás, también en Chile.

Fue propio el origen de la modernidad que la trinomio comenzó su fortuna en la reflexión de la Teología Pastoral, a partir de la comprensión del ministerio de Jesús dividido en la dimensión sacerdotal, profética y real. Retomada en el ámbito protestante, en especial en ambiente calvinista, esta subdivisión fue utilizada para sostener la teología del sacerdocio común (en oposición antagónica al sacerdocio ministerial de los sacerdotes católicos), configurado precisamente gracias al trinomio sacerdote/rey/profeta. Tal trinomio vale

⁹ « ¿Cuál fue la razón que tú colocas al hombre en tan grande dignidad? Ciertamente, el amor inestimable con el cual has mirado en ti mismo tu creatura y te enamoraste de ella» (CATALINA DE SIENA, *Dialogo de la Divina Providencia*, XIII, 45).

¹⁰ Cfr. *Deus Caritas Est*, 30.

cierta y correctamente (cuando es comprendido unitariamente) por Jesucristo y su sacerdocio pastoral y vale también para el cristiano, que en el bautismo se asimila a Cristo. En ámbito católico – ya en el contexto pos-tridentino (concilio de Trento) – viene siempre más usado para estructurar la figura y la misión del pastor, especialmente en la del párroco, al cual le venían atribuidas las tres competencias fundamentales del *magisterium verbi, ministerium gratiae, regimen animarum* (ministerio de la Palabra, de la santificación y de gobierno). Dicho trinomio también se convirtió en la configuración del mundo laical católico, cuando comenzó (a partir de la mitad del Novecientos) a valorizarse el sacerdocio común de los fieles, naturalmente con ciertas modificaciones importantes: no más *ministerio de la Palabra*, sino formación catequística; no más *ministerio de santificación* o de los sacramentos, sino participación litúrgica, no *gobierno de las almas* sino vida de caridad. En la fórmula más usada: catequesis/liturgia/caridad.

Debemos creer que este creciente recurso al trinomio palabra/liturgia/caridad se ha producido por una razón más profunda, es decir, por la progresiva diferenciación de la Iglesia de la sociedad, que comenzó en la modernidad.

La desestructuración de la *crístiandad* y la desaparición de la coincidencia iglesia-sociedad, significó para la Iglesia el esfuerzo de definirse a sí misma y su propia presencia en la sociedad. Así que necesariamente se debía responder a la pregunta ¿en qué consiste la acción pastoral? La diferenciación y la secularización cada vez más generalizada llevaron a una revisión más exhaustiva de la acción pastoral y la necesidad de recomponer, en manera más persuasiva, un “pastoral integral”. Esta intención, elogiada y correcta, se ha realizado de hecho en clave *sumisa*: cediendo, vale decir, a ese impulso sociocultural que delimitaba el campo de la religión a lo privado y el sentido público de la Iglesia a roles de sustitución socioasistencialista.

De este modo, no solo se contribuyó a establecerse la diferenciación, sino que también a la retirada de la práctica pastoral de los lugares y de la vida cotidiana de la gente, considerada profana, laica, secular; y, entonces, no pertenecen más a lo *propio* de la acción pastoral. La pastoral se arriesga ahora de reducirse a aquel conjunto de actividades que se desarrollan dentro de la comunidad, dentro de la iglesia, incluso dentro de los muros del edificio parroquial.

Así, según las interpretaciones restrictivas de este trinomio, encuentra autocobertura y, de cualquier modo, autojustificación del retiro circunscrito e intraeclesial de la acción pastoral.

Debemos reconocer que el trinomio es puesto seriamente en crisis de la exigencia de la nueva evangelización. La idea misma de una “nueva evangelización” muestra categóricamente – no solo y no tanto desde el punto de vista teórico, sino del punto de vista práctico – que la pastoral real, no puede ser limitada y proyectada dentro del mismo esquema.

Es importante señalar que una adecuada proyección de la acción eclesial en este nuestro tiempo y en este contexto, debe saber distinguir *sin dividir* lo que sirve para edificar la comunidad en su vida interna (*ad intra*) y las acciones que sirven *ad extra*, vale decir, aquellas que son parte de la evangelización, la misión y la animación de las realidades temporales (esto es – para esta última – la pastoral social)

El trinomio evangelización/liturgia/caridad ha empujado/impulsado sobre una acción pastoral fuertemente desequilibrada: dedica mucho tiempo a la parte *ad intra* (estructurando orgánicamente las celebraciones, los sacramentos, los varios momentos de la vida *interna* de

una comunidad) y se esfuerza mucho para organizar el resto, configurando la pastoral *ad extra* más como una pastoral de iniciativas más menos ocasionales, que como una pastoral estructurada orgánicamente.

En algún otro lugar¹¹ he apoyado la tesis de como un nuevo modelo de acción eclesial pueda ser útilmente proyectado a partir de la antropología *dramática* del teólogo Hans Urs von Balthasar. El cual ha identificado tres polaridades antropológicas constitutivas (alma/cuerpo, hombre/mujer, individuo/sociedad¹²) que a su vez identifican tres grandes campos de la experiencia humana: el cuidado del alma y cuerpo (las actuales pastorales de la salud y tiempo libre); la de la vida afectiva (de parejas y de familia, a las que pertenecen todas las generaciones); y la de la vida social que nos interesa, con los temas relacionados con el trabajo, la economía y de los fenómenos/modelos que estructuran la vida social.

La elección de este paradigma (o modelo) rompería el dilema inscrito en el esquema *ad intra/ad extra* y desataría el nudo pastoralmente tan restrictivo que si el pastor deba ocuparse de los más vecinos o de los lejanos, de pocos o de muchos, de quien “viene a la parroquia” o de quien “no viene a la parroquia”, de la evangelización o de la promoción humana.

Se trata, en efecto, de dimensiones que pertenecen *contemporáneamente* a la experiencia del hombre en cuanto hombre (independiente de que pertenezca a una religión institucional) y a la vivencia cristiana específica, porque son dimensiones estructurales de la persona a la cual la óptica del Evangelio y la gracia del Espíritu Santo dan una forma específica y original, plástica y dinámica; dimensiones, por tanto, *que contemporáneamente son misioneras y de edificación de la comunidad cristiana*.

No hay ser humano (cristiano o no cristiano) que no esté interesado en la propia vida afectiva o que no la viva; o que no este puesto en relación con una sociedad de la cual habla el idioma y asumió su cultura; o que no se ponga el problema de la relación con la autoridad civil que promulga las leyes a las cuáles debe someterse. No hay ser humano, que hoy no se enfrente hoy a la cuestión antropológica, de la que no depende solo el presente sino también el futuro de los individuos, de la sociedad y de la iglesia.

En consecuencia, no hay ser humano que no se encuentre en condiciones de valorar, comprender y eventualmente elegir, la vida cristiana para enfrentar estas tensiones que esta polaridad antropológica cotidianamente nos presentan.

Tal pastoral debe poder ser proyectada y colocado sobre la doble vertiente de una propuesta teórica culturalmente apropiada (que tenga razón a nivel público de la naturaleza *dramática del hombre* [en el sentido antes ya mencionado]) como de la capacidad que Evangelio tiene de interpretar correctamente esa naturaleza) y de la activación de instrumentos que acompañan *estructuralmente* (no episódicamente u ocasionalmente) la encarnación de aquella misma propuesta (grupos eclesiales, centros culturales, comités de empresas, *foros* para profesionales, escuelas, consultores, ...) en la vida concreta de la comunidad cristiana, según el principio de la subsidiariedad (lo que hace la parroquia, no debe hacer la diócesis o viceversa).

La polaridad individuo/sociedad se presenta así como un capítulo decisivo (y no opcional) para sostener la acción eclesial y, en particular, la de un pastor de una comunidad.

La justificación de una necesaria pertenencia a un pueblo, el reconocimiento de los inalienables (no negociables) derechos de la persona al interior de cualquier forma de

¹¹ Cfr. El capítulo sobre la *Grammatica della socialità* in . ASOLAN, *Il pastore in una chiesa sinodale*, Editrice San Liberale, Treviso 2005, pp. 248-269

¹² H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica II*, cit., pp. 335-369. Cfr. *Mysterium salutis II/2*, Queriniana, Brescia 1970, pp. 243-531.

organización social, la crítica al corrosivo subjetivismo moderno y post-moderno, para por la asunción de la tarea de hacer razonable la ineliminable estructura social de la *vida* y de la *cultura de cada hombre*. Esta tensión entre individuo y sociedad no es eliminable: es estructural, pertenece constitutivamente a la misión evangelizadora (*gestis verbisque* – gestos y palabras – Dei Verbum 2) de la iglesia. Por lo tanto, la pastoral social no puede que entenderse necesaria, y su identidad actual debe ser comprendida ampliando el horizonte: de las “de las cosas por hacer para las clases trabajadoras” a la tarea de *resignificar en Cristo las dimensiones sociales de la vida humana*, así como esa viene articulándose en este tiempo de *post-modernidad*¹³.

La *nueva cuestión social*, que se de afrontar pastoralmente, se podría formular así: ¿es posible sostener aún la posibilidad de una dimensión social imprescindible de la persona humana, que no esté separada de la vida privada? ¿De su constitutiva y *recíproca* relación en una sociedad y en un pueblo? ¿De su necesidad de pertenecer a una sociedad y a un pueblo para estar en comunión con Cristo y así ser salvado?

Pienso que se puede afirmar que es una de las tareas pastorales que hoy se debe hacer cargo de forma ineludible. En un cierto sentido, la tarea de la evangelización para por la inclusión en tal desafío, que decidirá tanto en la inculturación de la fe como en su forma eclesial y, por tanto, objetiva y comunitaria.

4. TRES SUJETOS NECESARIOS EN LA ACCIÓN PASTORAL

Dentro de esta perspectiva, asume – a mi juicio – una importancia decisiva la correcta comprensión de la tarea que espera a los laicos que participan en la acción pastoral de la iglesia y aquello que espera, en cambio, a los pastores y a los pobres.

a) los laicos

Debemos enfrentar aquí el tema de la corresponsabilidad, de la participación y de la cooperación, frecuente y erróneamente interpretados como intercambiables entre ellos, y, por lo tanto, fuente de equívocos en el momento en el que se intenta de precisar los servicios

¹³ De hecho, abandona las estructuras sociales cohesionadas y se asienta en una articulación compleja y de múltiples capas de subsistemas; abandona la cultura de la estabilidad, de una casi inmutabilidad del ambiente social para adoptar la regla del cambio, en la que todo es temporal y provisional. Con el inevitable debilitamiento de las herencias tradicionales, la consiguiente lentitud de las referencias normativas, relegadas a la esfera privada, y una creciente atención pública a las esferas procesales y productivas. El entorno social se transforma de la comunidad a la sociedad, donde la subjetividad social no se refiere a la comunidad, sino a los papeles formalizados, a las personas jurídicas y a los actores corporativos, que participan en la vida social, que no tienen un denominador común o incluso una instancia universalmente reconocida. Su relación mutua y su totalidad como sistema social están determinadas únicamente por su delimitación mutua, la competencia y la lucha, con resultados siempre y sólo provisionales, que pueden alcanzar un carácter vinculante sólo relativo.} [...] la subjetividad individual se encuentra, pues, en abierta dialéctica, cuando no conflictiva, con la subjetividad de la comunidad, que ya no parece ser el lugar natural de la propia identidad del sujeto. Sin la subjetividad de la comunidad, el hombre pierde su propia identidad: se aferra a su individualidad para sostenerse, pero es como los que se apoyan en la rama que está cortando: *el hombre no puede llegar a ser tal sin las comunidades sociales en las que nace y en las que aprende concretamente a hablar, a actuar y a pensar*" P. ASOLAN, *Il pastore..*, cit., p. 245).

de los distintos sujetos de la acción eclesial¹⁴. H. Legrand, con una cierta aproximación, describe el equívoco en estos términos:

«En nuestros días, el rol de los laicos y su responsabilidad son menos apreciados y menos sostenidos [...] porque la promoción de los laicos está por tomar la forma de su mayor participación en la actividad que esperaba tradicionalmente a los sacerdotes y religiosas. Pero durante el mismo lapso de tiempo, el servicio específico que esperaba a los laicos, hombres y mujeres, que se desarrollaba esencialmente en el ámbito de su profesión y trabajo ha sido descuidado, al igual que su responsabilidad para transformar el mundo de la política, de la economía, de las instituciones sociales. El resultado es preocupante. Se constata la decadencia de las organizaciones del apostolado laico, el descuido o menosprecio de los laicos en sus ocupaciones cotidianas y muy probablemente la pérdida de una generación de militantes [laicos comprometidos]. ¿No sería una ironía de la historia en relación al Vaticano II? Este Concilio, como era necesario, había abierto las ventanas de la iglesia al mundo, pero aquí está por venir una iglesia que se arriesga de encerrarse en sí misma»¹⁵

No se trata de favorecer la participación de los laicos, sino a su corresponsabilidad. Tal corresponsabilidad está enraizada en la consagración bautismal y es requerida por la misión evangelizadora implícita en esta misma consagración. La corresponsabilidad no es, en primer lugar, una ayuda a los pastores, sino una expresión de la vida cristiana, que encuentra lugar y forma principalmente no en la cooperación de las labores pastorales intraeclesiales, sino en la vida concreta del territorio, de la gente, del lugar de trabajo.

Es muy importante partir de esta referencia fundamental, porque eso aclara que los laicos son habilitados y reconocidos en su responsabilidad eclesial sobre todo y propiamente como laicos, es decir, no en virtud de ningún encargo o deber intraeclesial, sino en virtud de su concreta vida cristiana, según la vocación y el estado de vida de cada uno.

Es el llamado “carácter o índole secular” (en sentido diverso de cómo lo entendía Lutero) que define la cualidad específicamente teológica del laico. Es en el interno de este horizonte que se justifica aquella corresponsabilidad compartida por el Evangelio que también puede implicar la participación activa en la vida de la comunidad (desde el derecho a la palabra y a la presencia en los organismos eclesiales).

El ámbito de la tarea o servicio laical *no es específicamente la atención pastoral* de la comunidad cristiana, sino *que se expresa en la responsabilidad del testimonio y en el servicio de la comunidad eclesial y social*.

“La índole secular expresa la modalidad – la forma – en que la dimensión constitutiva secular de la Iglesia se realiza en la vida de la mayor parte de los fieles, los laicos: “*buscar el reino de Dios tratando las cosas temporales y orientándolas según Dios*”. [...] La índole secular tiene significado teológico porque dice la modalidad específica con la cual el cristiano laico participa en la instauración del Reino edificando la Iglesia y obrando en el mundo [...] El hecho que la teología del laicado se coloque correctamente en el ámbito de la teología práctica puede parecer reductiva sólo para quienes – con persistente y distorsionada ignorancia – considera tal ámbito teológico secundario (como si el hombre y la historia fueran un simple *accidente* de la obra de salvación, como si la alianza y la encarnación no fueran constitutivas y “formativas”

¹⁴ Tema abordado en P. ASOLAN, *Il pastore...*, cit., pp. 434-435.

¹⁵ H. LEGRAND, *Nuovi modelli di animazione pastorale in Francia.*, cit., pp.161-201.

de la elaboración teológica). En tal ámbito, la corresponsabilidad debe vivirse en el testimonio activo sin necesitar de mandatos especiales”¹⁶.

b) *los pastores*

Si vale esta afirmación de una proyección de la acción eclesial en nuestro tiempo y en este contexto – que en el *individuo/sociedad* identifica una de sus prioridades, y en el *trabajo/vida social* un campo que realmente ocupa gran parte del tiempo, de las energías y de la preocupación de los hombres – la centralidad de toda la pastoral a partir de las grandes polaridades constitutivas haría presente y activa la conducción de los pastores en dimensiones centrales para la vida de las personas (centrales ya sea para la interioridad como para la sociedad). La reinterpretación de las funciones de la conducción o guía del sacerdote pastor iría en la dirección de una recuperación de su rol – hoy oscurecido, si no mal entendido – como figura autorizada en orden a la clarificación y a la transmisión del sentido de la vida.

En una sociedad donde toda la vida era interpretada a través del prisma hermenéutico (comprensión) sagrado, tal visión sagrada de las cosas, aunque imperfecta, ciertamente parecía culturalmente adecuada, vale decir, capaz de tener sentido, también comprendida por la gente más simple, e integrada en el tejido social. El cambio veloz y el cambio de época de la última modernidad han hecho quebrar esta concepción en sus presupuestos culturales. El código de lo sagrado se está debilitando en lo esotérico y paranormal y no sirve más decir en forma simbólicamente aceptable las figuras del ministerio ordenado. Si se mantiene, de hecho, lo descalifica, eliminándole en la interpretación decididamente funcional de prestadores de servicios (funcionarios de lo sagrado).

La interpretación sagrada de la identidad pastoral del ministerio apostólico, entonces, corre el riesgo de endurecerse en una reducción anacrónica (obsoleta o fuera del tiempo), que puede satisfacer algunos, pero a precio de la salida de la sociedad y de la historia; o de deformarse en la falsificación de hombre santo o gurú, que arrastra, manipula y plagia (roba): engrandecimientos a la vez arriesgadas, de la cual surgen los fundamentalistas u los fanáticos. En el opuesto, la interpretación secularizada, que reduce la figura en un actor social y/o el apoyo y consejero psicológico: absorción de servicio público (pero para uso privado) o de relación intimista-privada.

La elección de una diversa configuración pastoral tendría como consecuencia de hacer objetivamente (y no solo teóricamente) los laicos mayormente sujetos de la acción pastoral, en cuanto directa y específicamente comprometidos en lo que significa las polaridades constitutivas, familia, trabajo y sociedad en particular.

La acción de guía de los pastores se configuraría como promotores de la vida de los laicos, al servicio de la valorización de su específica vocación, el reduccionismo (clericalización del laicado, atropello de los laicos en actividades puramente intra-eclesiales, fuga del compromiso en el mundo).

En esta hipótesis de reconfiguración de la acción eclesial, se comprenderá bien el “lugar” que ocupa la liturgia, que no puede ser considerada ni tratada en grado de un sector que está al lado de los otros, por su irreducible naturaleza de *fons et culmen* – *fuerza y cumbre* – (*Sacrosanctum Concilium* 10) de toda la acción de la iglesia. En una estructura de este tipo (más ágil y más flexible, pero también menos arbitraria e indeterminada de la actualmente vigente), los mismos consejos consultivos o pastorales asumirían más eficazmente su rol de

¹⁶ S. LANZA, in P. ASOLAN, *Il pastore...*, cit., pp. 432-433.

lugares de discernimiento comunitario sobre la vida concreta de la comunidad, y de lo que es necesario activar en orden a la maduración de las dimensiones constitutivas de la vida pastoral. La activación de la corresponsabilidad, en este caso, sería una especie de necesidad interna.

c) *los pobres*

¿Qué cosa propia o específica agrega, a nuestro tema, el tema de los pobres?

Necesitamos primero preguntarnos si los pobres son en todos los efectos la Iglesia, o si no son más bien los destinatarios de un servicio que parece consecuencia, secundario y externo, al establecimiento de la misa Iglesia. En esta última perspectiva se trataría de una relación asimétrica donde los pobres no serían constitutivos a la identidad de la comunidad cristiana, sino una ocasión para una manifestación de sus buenas obras.

La tripartición de la acción pastoral a la que a cabo de referirme, - en un cierto sentido revela una lógica que está lejos de ser inclusiva, sea de la iglesia respecto a la sociedad, sea de los pobres respecto a la iglesia. Mientras los pobres edifican a la Iglesia y la hacen manifestación del misterio de Cristo y de su gracia. Indica la exhortación *Evangelii gaudium*, a propósito del cuarto principio social expuesto por el papa Francisco y denominado “*el todo es superior a la parte*”:

«Tanto la acción pastoral como la acción política procuran recoger en ese poliedro lo mejor de cada uno. Allí entran los pobres con su cultura, sus proyectos y sus propias potencialidades. Aun las personas que puedan ser cuestionadas por sus errores, tienen algo que aportar que no debe perderse. Es la conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad; es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos.

A los cristianos, este principio nos habla también de la totalidad o integridad del Evangelio que la Iglesia nos transmite y nos envía a predicar. Su riqueza plena incorpora a los académicos y a los obreros, a los empresarios y a los artistas, a todos». (n° 236-237).

Por lo tanto, reconocer los pobres y vivir en comunión con ellos, relacionarse en términos de una re-comprensión de nosotros mismos a la luz de nuestra comunión con ellos, significará ante todo *dejarse evangelizar por ellos*. Dejar que obre en nosotros aquellas re-comprensiones de nosotros mismos que su búsqueda de reconocimiento obrará en nosotros. Es precisamente en las personas pobres, débiles, humilladas; que podemos reconocer más claramente este poder de novedad y de caridad que viene del Señor. El que se ha hecho pequeño y débil continúa hoy haciéndose encontrar en las personas pequeñas y débiles: por tanto, en los hambrientos, en los desahuciados, en cuantos por diversos motivos viven marginados.

Estos pequeños son los custodios (guardianes) del poder misterioso de Cristo que habita en los débiles y los hace su imagen (vfr. *Mt 25, 40*: «cada vez que hicieron estas cosas a uno solo de estos mis hermanos más pequeños, me lo hicieron a mí»).

Para encontrar la respuesta a la pregunta “¿quién es el hombre a los ojos de Dios?”, es necesario que nos coloquemos a su lado, que nos dejemos interpelar por el reconocimiento que avanzan hacia nosotros, dentro el cual podemos discernir la presencia y la llamada del mismo Cristo.

Los pobres no son, por tanto, únicamente solo el fin de la caridad de la Iglesia, o el punto de llegada de nuestro camino de fe, casi como un lugar en el que colocamos en práctica todo lo

que anteriormente habíamos escuchado, comprendido y celebrado del Evangelio. Uno no se convierte primero en cristiano para después llegar, por coherencia interna y sentido del deber, a colocarse al servicio de los pobres. Más bien, es gracias a ellos que nos convertimos en cristianos: que se relabora nuestra identidad, gracias al rostro de Cristo que manifiestan y que no podemos conocer de otra manera.

Hablando de Rafael y Felipe, las primeras dos personas con un hándicap (discapacidad) mental con el cual había vivido, el fundador de la asociación el Arca escribe:

«Cierto, querían que hiciera ciertas cosas por ellos, pero más profundamente querían ser amados en verdad por un amor que reconociera su belleza y la luz que brilla en ellos, un amor que revelara su valor e importancia dentro del universo. Su grito por la comunión despertó e hizo que en mi corazón gritara por la comunión. Me hicieron descubrir dentro de mí un pozo, una fuente de vida, un manantial de agua viva»¹⁷.

Los pobres, las personas desgarradas por preguntas a las cuales, a veces, permanecemos mudos y asustados, nos preguntan lo esencial: encontrar un amor que dé sentido a lo que están viviendo, que los restituya a la vida. Llamamos este amor *agapé* – *caridad*. Inmediatamente comprendemos que tal amor no está a nuestra disposición, también nosotros lo estamos buscando. Son precisamente los pobres que nos obligan a no contentarnos, no quitarnos su presencia y sus preguntas (teóricas y prácticas), y a volvernos con ellos a buscar el rostro de Dios, el único capaz de respondernos, el único que ilumina nuestras vidas.

No huir, quedarse, compartir esta pobreza y esta debilidad que poco a poco nos hacen entrar siempre más en profundidad al misterio de Dios, que hace brotar la vida también por medio de nuestras heridas.

¹⁷ J. VANIER, *La Communauté, lieu du pardon et de la fête*, Fleurus/Bellarmin, Paris-Montréal 1988, p. 99.