

La participación

La participación política de los creyentes: esbozo de una fundamentación ético-religiosa

Domingo Bazán

*“La emancipación política no es suficiente, es siempre necesaria...
(ya que) no puede haber emancipación humana que no pase a través
de la emancipación política”.*

Norberto Bobbio¹

Resumen

Este artículo aborda críticamente el tema de la participación política de los creyentes cristianos, opción que tradicionalmente ha sido conceptualizada con categorías restrictivas y opresoras que separan tajantemente la mirada política del fenómeno religioso del creyente. El autor ofrece tres argumentos de corte ético-social para legitimar y fundamentar una comprensión comprometida y transformadora del cristiano en el mundo. En este sentido, se apela a (i) una lectura liberacionista del pecado social y (ii) de la figura de Jesucristo, junto (iii) al aporte iluminador de más de 100 años de Doctrina Social de la Iglesia.

Palabras claves: Opción política - Creyente - Fundamentos

¹ Cfr. Bobbio, N. (1978). *¿Qué Socialismo?* Barcelona: Plaza Janes, pág. 112.

Summary

This article undertakes critically the theme of the political participation of the believing Christians, option that traditionally has been analyzed with restrictive and oppressive categories that separate categorically the political view of the religious phenomenon of the believer. The author offers three ethical-social arguments to legitimize and to give support to a compromised and transforming comprehension of the Christians in the world. In this sense, is appealed to (i) a liberated reading of the social sin and (ii) of the figure of Jesus, next to (iii) the illuminative contribution of more than a hundred years of Social Doctrine of the Church.

Key words: Political Option – Believing – Fundament

1. La crisis como inicio de lo nuevo...

América Latina es un continente tan hermoso como adverso. Hoy en día resiste a la sensación más aguda de crisis que se recuerde. Esta crisis se refiere a la pregunta por el sentido (el “para qué de las cosas”), interrogante de naturaleza axiológica que han enterrado con indisimulado placer los tecnócratas que actúan como expertos de todo.

Se trata de una crisis sin excepciones: el rol del Estado, la ética, la propia democracia, la familia, la educación, la felicidad, las utopías, la ciencia, la salud, entre otros miles de temas. El asunto de la participación política de los creyentes es uno de estos tópicos de desencanto.

Si la crisis es una oportunidad -como nos han enseñado los creatívólogos-, es necesario superar la idea aún vigente en Chile de que lo político es cosa sólo de “políticos” o, lo que parece más espurio aun, actuar como si toda actividad política fuese “pecaminosa” y alejada, por ende, de lo ético-religioso y de las tareas de salvación del mundo creyente.

Surge de todo esto la necesidad de revisar la problemática del compromiso político del creyente, abordando tal empresa desde perspectivas aparentemente diferentes pero complementarias. En lo que sigue se ha tratado de ampliar el campo problemático, presentando una mirada alternativa, antes que resolver un problema en propiedad, sugiriendo, a la manera de una fundamentación ético-religiosa, tres nociones mínimas para justificar la acción política del creyente.

2. Un tema para discernir...

Lamentablemente, todavía resulta un lugar común la separación entre la cosa política y la fe del creyente². Se trata de una discusión importante en cuanto el momento actual exige nuevas definiciones y un protagonismo intelectual del conjunto de la sociedad. Se está apostando, en este sentido, a un mayor protagonismo político por parte del universo de creyentes, una opción que permita enfrentar con optimismo el desencanto político actual³.

No podemos desconocer el contexto crítico que nos rodea: ya no es sólo un asunto de cuánto nos distanciamos de los ideales, sino que cuánto valen realmente esos viejos ideales. Tal crisis de sentido abarca temas tan complejos como el asunto de la modernidad, de la participación política o lo que consideramos moral o inmoral. Esto es, está en juego el conjunto del orden social y político. En estas coordenadas, la separación entre lo político y el ciudadano creyente no es más que la clásica disputa entre dos órdenes epistemológicamente configurados⁴.

Un punto de partida para el compromiso político del creyente se puede obtener, en mi opinión, de tres ideas básicas: la figura de Jesucristo -núcleo principal-, la noción de pecado social y los intentos teologales de la Doctrina Social de la Iglesia. Si se trata de estimular al cristiano creyente -y también al no creyente- es necesario analizar, con una nueva mirada, estas dimensiones y enunciar inequívocamente un referente ético del cual se derive la necesidad de participar activamente en el plano político.

² Esta disputa ha tenido, en ocasiones, a muy ilustres pensadores. Una de ellas es la que vivió el español Víctor García Hoz -muy conocido en Chile por su propuesta de educación personalizada- y el pedagogo brasileño Paulo Freire. Aunque no sé si esta disputa le interesó igualmente a Freire, García Hoz destinó esfuerzos a cuestionar los vínculos entre fe y política, señalando, a propósito de la idea de liberación de la conciencia y del rol opresor de la escuela: "Si desde un punto de vista humano es insostenible la postura ideológica de Paulo Freire, desde un punto de vista cristiano resulta claramente inaceptable. Vaya por delante que Paulo Freire se confiese católico. Y no seré yo quien se atreva a dudar de la sinceridad de su confesión. Pero ya resulta más difícil aceptar como cristiana la ideología en la que quiere fundamentar su acción educativa que (...) es una acción predominantemente política. Ya es un poco extraño, que (...) haga referencia al "error de los cristianos" (que) ha estado en creer que la liberación se vivía en el interior de la conciencia de cada cual y que el cambio de las estructuras se deducía del reajuste de la vida moral privada (...) En el pensamiento cristiano, sigue García Hoz, no cabe condicionar la educación cristiana a unas determinadas estructuras sociales. La salvación de cada hombre, su liberación auténtica, su santidad, que tanto vale una como otra, es obra de una gracia divina y de la cooperación humana, es decir, de la educación de cada hombre. La acción evangelizadora, y no se olvide que la educación cristiana es quizás la más alta forma de evangelizar, se ha realizado siempre, como (sic) mayores o menores dificultades eso sí, pero nunca imposibilitada por cualquier estructura social o política (...) No se puede pensar cristianamente que haya estructura social capaz de destruir totalmente la virtualidad de la palabra divina (...) Claramente se ve que nunca un cristiano puede presentar la revolución como una condición necesaria para poder evangelizar". Cfr. García Hoz, V. (1981). *Dos Pedagogías: Poveda y Freire*. Buenos Aires: Editorial Docencia, pág. 37-8.

³ Los giros, lamentos y luces de este desencanto han sido abundantemente tratados por los pensadores posmodernos. En Chile, este análisis ha sido magistralmente realizado por Martin Hopenhayn. Cfr. Hopenhayn, M. (1994). *Ni Apocalípticos Ni Integrados. Aventuras de la Modernidad en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

⁴ Cfr. Bazán, D. y Larrain, R. (1992). Algunas Tesis en Torno a la Mutación Modernidad-Posmodernidad y su Nexa con la Evangelización. *Revista Estudios Sociales*. Santiago de Chile: CPU, N° 73.

Sabemos que paralelo al proceso posmoderno de búsqueda de una nueva racionalidad, se observa un interés por contar con un marco ético relativamente común⁵. El asunto es reconocer que lo religioso y lo cristiano aportan sustanciales elementos para la construcción de ese referente ético. No se trata, por cierto, de universalizarlo o de imponerlo a los otros, al contrario, se busca delinearlos y exponerlos de tal modo que resulte atractivo y necesario para la valoración de la tolerancia y del respeto por la vida humana (condición, a su vez, indispensable para la acción y sobrevivencia de todos dentro de una sociedad heterogénea y pluralista).

3. *El descuidado tema del pecado social...*

En el contexto sugerido, el asunto del pecado -y sus notas características- resulta ser un eje relevante en la acción política proyectada desde el cristianismo. A partir del tema de la Fe y de la figura de Jesucristo, debemos ubicar el pecado en el lugar correcto: como negación de la comunidad y de la ortopraxis que enseñó Jesucristo. Así, es menester comprender ¿qué es el mal o el pecado?, ¿qué caras presenta? Siguiendo al argentino Enrique Dussel⁶, podemos brevemente señalar lo siguiente⁷:

- a. El mal es la praxis en que se aniquila la relación persona-persona y persona-Dios;
- b. el origen del mal es una relación de negación-dominación y de instrumentalización de unos sobre otros;
- c. del mal surge la idolatría y el fetichismo (el dominador se diviniza y resulta ser ateo del “Dios-otro” porque se ha afirmado a sí mismo como Dios);
- d. el mal se comprende en el “mito adámico”: producto de la libertad y de la responsabilidad humana de ser dominador o dominado;
- e. el pecado es concreto y social (está en instituciones, es praxis histórica, relacional y objetiva);

⁵ Dicho marco ético común constituye una demanda que ha llegado a ser asumida incluso por el Estado chileno. De hecho, nuestra reforma educacional ha instalado y resaltado la formación valórica de los estudiantes a través de la idea de transversalidad educativa contenida en los nuevos planes de estudio. Con todo, esta “transversalidad educativa surge en las reformas educativas como el todo o nada, como un desiderátum que aparece y se oculta al momento de querer aprehenderlo” (Cfr. Ruz, J. y Bazán, D. (1998). *Transversalidad Educativa: la Pregunta por lo Instrumental y lo Valórico en la Formación*. *Revista Pensamiento Educativo*. Santiago: PUC, Vol. 22, p. 15).

⁶ Dussel es un filósofo laico, nacido en 1934, cerca de Mendoza. Doctorado en Ciencias Religiosas, Letras e Historia en la Sorbona, sostenía que la filosofía de la liberación latinoamericana tenía mucho que aprender de Marx pues la ciencia de Marx fue una filosofía de la liberación en la Europa de mediados del siglo XIX, y ahora “debe ser también la ciencia del trabajo vivo, alienado de las clases, de los pueblos periféricos, subdesarrollados, de lo que se llama el Tercer Mundo, que lucha en el seno de los procesos nacionales y populares de liberación contra el capitalismo central y periférico, a finales del siglo XX”. En: Dussel, E. (1987). Los manuscritos del 61-63 y la Filosofía de la Liberación. *Revista Concordia*. N° 11. Citado en: Guy, A. (1998). *La Filosofía en América Latina*. Madrid: Acento Editorial, pág. 87.

⁷ Tomado de Dussel, E. (1986). *Ética Comunitaria*. Santiago de Chile: Ediciones Paulinas.

- f. existe el “pecado originario” que constituye (por socialización) nuestro ser social desde el nacimiento, accedemos a un lugar social -clase dominante o dominada- y ello determina fuertemente nuestro ser;
- g. el “pobre” es el dominado de la relación de pecado, es el fruto y contrapartida del pecado; así, pobre y rico son categorías dialécticas en que el dominador peca y le roba al otro el fruto de su trabajo -el “pan”-, produciendo la pobreza del pobre y su alienación;
- h. se muere el pobre como fruto del pecado del pecador (del rico): su muerte es por pérdida de “sangre/vida”;
- i. el pecado se asume conscientemente, así como la significación del “lugar” en la estructura institucionalizada del pecado (nunca el pecador se puede declarar inocente de haber gozado de lo que robó);
- j. el pecado se organiza en el mundo como un orden social (Satán o el Maligno), es falso separar lo religioso de lo político pues toda falta contra el otro es un pecado contra Dios.

Como se puede observar, la noción de pecado es más compleja de lo que el sentido común -y la tradición de algunos sectores sociales- insisten en plantear. El pecado así conceptualizado es un eje nítido para potenciar la participación del creyente en política. No hacerlo es avalar -de uno u otro modo- la lógica del pecado y la praxis de injusticia que vive América Latina. Sólo aquellos que defienden la dominación de unos sobre otros pueden seguir creyendo que el pecado es algo no-relacional y que tiene que ver únicamente con el consumismo, el sexo desmedido u otros placeres. El propio Dussel enfatiza en su obra la necesidad de superar el ateísmo radical y nihilista de Marx -obsoleto para esta época- por una fuerte actitud de vigilancia y análisis de la situación social contemporánea de los dominadores y los dominados⁸.

Eduardo López Azpitarte nos recuerda que “a una sociedad que ha producido tantas barbaridades y que todavía genera en abundancia una profunda perversión habría que condenarla éticamente como injusta y, desde un punto de vista religioso, como pecadora. En estos casos no señalamos a nadie de una manera concreta, aunque algunos individuos puedan tener una culpabilidad mayor. Condenamos simplemente una comunidad que ha vivido y actúa de esa manera, siempre que los derechos fundamentales de la persona no se hayan respetado”⁹. Así las cosas, ¿puede un creyente permanecer al margen de esta realidad?

Estamos hablando, en definitiva, de un pecado social que se ha pretendido ignorar y que no deja de ser un mal colectivo, esto es, que recae en un grupo de actores que son culpables de las acciones que ejecutan, como el fruto de muchos pecados personales.

⁸ Guy, A. (1998). Op. Cit.

⁹ Cfr. López Azpitarte, E. (1990). *Fundamentación de la Ética Cristiana*. Santiago de Chile: Ediciones Paulinas, pág. 399 y ss.

4. La figura de Jesucristo es inequívoca...

Hay algo no dicho de Cristo, al menos, algo no dicho con la claridad y convicción suficiente. El Hijo de Dios simboliza una participación política activa en la medida que es esperanza y es utopía, en la medida que su “ethos” es radicalmente contrario al pecado social que él acusó sin temores (es no partidista y no seguidora del poder, por cierto). Es que Jesús habló de un Reino de Dios diferente al preconcebido: de liberación, de comunión con Dios y entre los hombres, uno interior y exterior a la vez (y los israelitas esperaban un Reino más “nacionalista-político” o de carácter más “apocalíptico”).

Esta noción ha sido bastante trabajada desde la teología de la liberación¹⁰. Al respecto, Leonardo Boff –el conocido teólogo brasileño– lo llama “el liberador de la condición humana”¹¹. En Boff, Jesús es presentado en su firme oposición a la esclavización del hombre en nombre de la ley. Las posibilidades de relación armónica entre los hombres no se explican en la ley, ellas logran sentido en el amor. Lograr el Reino de Dios exige conjuntamente la conversión personal y la reestructuración del mundo. La conversión alude al cambio en el modo de pensar y de actuar conforme a Dios, es “revolucionarse interiormente”. Hablar así es hablar de ruptura, es dejar en segundo plano la ley.

Para este teólogo, el hombre es capaz de optar por el Reino de Dios, de elegir radicalmente el nuevo orden y a Jesús. Al hacerlo, el hombre se convierte y se pone a disposición de Cristo y sus exigencias. El propio Jesús logra radicalidad ante la ley: actúa con libertad y con soberanía, decidiendo si una ley oprime o libera, desabsolutizando los legalismos por un enroque con el amor. Se trata de un amor vinculante, incondicional y extensivo a la humanidad. Para Boff la actitud divergente de Jesús abarca casi todo aquello que estanca al hombre y lo amarra al orden imperante. En esta línea, Jesús pugna también con diversos convencionalismos, prejuicios y determinismos culturales.

El Reino de Dios –nos dice Boff– expresa la necesidad de reestructuración del mundo de la persona. Ello se observa en el comportamiento de Jesús frente a quienes actúan incongruentemente y acusan falta de misericordia y de fe (escribas y fariseos). Por esto Jesús se acercó a los excluidos del orden imperante, ellos aparecen como los más cercanos al Reino de Dios (de hecho, los marginados aceptan a Jesús y no aparecen amparados en la ley). Es que las leyes suelen entregar una falsa seguridad y la comodidad de no enfrentar al otro¹².

¹⁰ Esta es, como se sabe, una escuela o movimiento latinoamericano no menor en el pensamiento mundial: la filosofía-teología de la liberación. Los rasgos más preponderantes de esta escuela, según Alain Guy, pueden ser: (a) una cierta referencia religiosa -y aun confesional- de sus defensores, (b) la unión profunda en la acción y reflexión de sus adherentes y (c) sus nexos con la teoría de la dependencia aportada por Leopoldo Zea y sus colaboradores. Se ubican aquí, entre muchos otros, el brasileño Leonardo Boff, el peruano Gustavo Gutiérrez, el chileno Ronaldo Muñoz, el argentino Enrique Dussel, obispo Hélder Cámara. etc. Cfr. Guy, A. (1998). Op. Cit.

¹¹ En Boff, L. (1974). *Jesucristo el Liberador*. Buenos Aires: Latinoamericana Libros, S.R.L.

¹² Recientemente, el teólogo chileno Antonio Bentué resalta la pedagógica “insolencia” de Jesús: “...el debate de Jesús con los fariseos y sacerdotes busca forzarlos a replantearse sus actitudes, empleando a menudo formas pedagógicas de duro enfrentamiento, en lugar de usar recursos “conciliadores” que disimularan el problema y les permitieran quedarse con su misma idea de siempre, sin mala conciencia. El Evangelio está lleno de palabras incisivas de Jesús frente a las autoridades religiosas y políticas de Israel”. Véase, Bentué, A. (1998). *Educación Valórica y Teología*. Santiago de Chile; Fundación ISECH, p. 110.

Boff es claro cuando confirma que estar con Jesús es el riesgo de ir contra el statu quo, es perder la seguridad y no tener nada que perder. Y son precisamente los marginados aquellos que cumplen estos requisitos. Así, Jesús se esfuerza por aclarar que el orden establecido no redime al hombre de su alienación fundamental y, por lo tanto, que este mundo -así como está- no puede ser el lugar del Reino de Dios. Debe reestructurarse en sus bases hasta lograr que sean el amor, la aceptación desinteresada y la total apertura a Dios sus pilares.

La imagen de Cristo así presentada es una invitación al creyente a participar del proceso de liberación, es decir, en el proceso de extracción del opresor que cargamos adentro y en la construcción de la persona libre y liberada, capaz de relaciones generadoras de participación y solidaridad¹³. Esto se logra, básicamente, a través de la participación en política, espacio privilegiado para el cambio y la modificación del statu quo¹⁴.

5. El discurso magisterial tiene algo que decir...

Cualquiera que desee avanzar en su praxis política debe pasar por los aportes que ha ido haciendo la Doctrina Social de la Iglesia (DSI). Aunque no ha sido fácil y aún se sospeche que se trata de un esfuerzo “rezagado” o “periférico”, la DSI reúne mucho de la mejor tradición bíblica y religiosa. De algún modo, ella orienta la praxis de muchos creyentes.

En dicha doctrina social se halla la respuesta de la Iglesia a los problemas sociales, allí se encuentra un cuerpo de principios generales y de normas básicas que permiten analizar en forma integrada la realidad a la luz de las enseñanzas de Cristo y del Evangelio. De uno u otro modo, la DSI busca orientar la acción social y política de los cristianos¹⁵.

La DSI reconoce tres fuentes: la ley natural, la revelación y el magisterio social, que se enriquecen con la mirada del laicado comprometido en el Señor. En conjunto facilitan el discernimiento de las mociones del Espíritu en el campo social, aportando un conjunto coherente de respuestas e interrogantes teórico-prácticas en situaciones contingentes. Nada hay en ella, por lo tanto, que resulte fuera del ámbito de la fe ni nada que un creyente activo en lo político pueda/deba ignorar o dejar de lado.

¹³ En este punto interesa resaltar inequívocamente que una de las fuentes de inspiración de la teología de la liberación es Paulo Freire. El mismo Leonardo Boff lo sostiene al declarar que “la teología de la liberación es un discurso sintético, porque junto con el discurso religioso incorpora en su constitución también lo analítico y lo pedagógico. Por eso Paulo Freire, desde el comienzo, fue y es considerado uno de los padres fundadores de la teología de la liberación”. Véase Gadotti, M. y Torres, C. A. (Comp.) (2001). *Paulo Freire. Una Biobibliografía*. México: Siglo Veintiuno Editores, pág. 491. El mismo texto destaca, en la página 370, que los brasileños Freire y Boff fueron perseguidos por sus ideas liberadoras. El primero, por parte del Estado represor que instaló el gobierno militar. El segundo, 25 años después, por parte del Vaticano, pero ahora desde Roma.

¹⁴ Similares aproximaciones cristológicas se pueden reconocer en Herrera, C. (1992). Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre. Reflexiones de Hermenéutica Bíblica. *Revista Medellín*. Instituto Teológico Pastoral del CELAM: Volumen XVIII, N° 70.

¹⁵ Una aproximación histórica y epistemológica muy interesante en torno a la DSI puede hallarse en: Rivas, E. (1994). Estatuto Epistemológico de la Doctrina Social de la Iglesia. *Revista Persona y Sociedad*. ILADES: Vol.VIII, N° 1-2.

No es posible desarrollar in extenso las ideas claves de la DSI, sin embargo, un buen esfuerzo aproximativo viene dado al retomar las argumentaciones del padre Pierre Bigó a propósito de las ideas maestras de los 100 años de la DSI (iniciada en 1891 con la encíclica *Rerum Novarum*)¹⁶. Para este autor, las ideas maestras de la DSI se pueden agrupar en tres momentos, cada uno de ellos marcado por contextos y necesidades diversas en la historia del hombre moderno:

- a. **La época de la revolución democrática:** interpretada en categorías políticas. Después de un largo caminar, la Iglesia ha valorado la libertad de los hombres y de los pueblos, la conveniente división de los poderes, la democracia y los derechos humanos. Testigo de este esfuerzo de reflexión ética son la *Gaudium et Spes* (1965) y el Documento de Puebla (1979).
- b. **La época de los procesos de socialización:** interpretada en términos económicos y fuertemente vinculada a los derechos económicos, a la eliminación de las injusticias sociales y de la pobreza. Las nociones de “economía de la solidaridad” o de “salario justo” son tributarias de este esfuerzo de comprensión del mundo. Existe acuerdo en que para la DSI es necesario mostrar los peligros de una corriente de planificación estatal (socialismo) o de una economía supeditada a la lógica “espontánea” del mercado, ambas deben ser perfeccionadas y humanizadas con potentes criterios de justicia. Son ejemplos de esta tendencia las encíclicas *Laborem Exercens* (1981) y *Sollicitudo rei Socialis* (1987), que advierten de la debilidad ya señalada: colectivismo marxista versus capitalismo liberal.
- c. **La época de la toma de conciencia del drama ecológico:** interpretada en términos culturales. Es una tendencia más reciente y reconocible -según el Padre Bigó- desde los gloriosos años sesenta. Aquí surgen nuevos derechos que refuerzan las opciones por la libertad y por los pobres. En un contexto posmoderno -de crítica al racionalismo y al positivismo-, la DSI procura ofrecer una comprensión de las necesidades y criterios culturales y ecológicos de los pueblos, reconociendo la relación del hombre con la naturaleza y con los otros hombres. Las nociones de “evangelización de la cultura” y “liberación”, por ejemplo, forman parte importante de este momento y se reflejan reiteradamente en cada una de las últimas encíclicas¹⁷.

En la DSI encontramos diversos momentos y diversos énfasis, empero, uno de los puntos más lúcidos y más clarificadores para la acción social del cristiano-creyente es el asunto del proyecto liberador, cuyo lugar ético es el empobrecido. Se trata de un lema que no es propagandístico ni responde a una moda, al contrario, se deriva del reconocimiento profundo al empobrecido y de la necesidad de devolverle su dignidad espiritual y material. Desde el sugerente y sociocreativo

¹⁶ Cfr. Bigó, P. (1991). Las Ideas Maestras de 100 años de Doctrina Social de la Iglesia. *Revista Persona y Sociedad*. ILADES: Volumen V, N° 1. ILADES. Todo el número está dedicado a analizar y recordar los 100 años de existencia de la DSI.

¹⁷ El Padre Pierre Bigó, sacerdote jesuita francés llegado a Chile en 1965, ejerció hasta fines del siglo XX una importante y duradera influencia en el pensamiento doctrinario social chileno. Se esforzó por incrementar el discernimiento de los laicos y religiosos en torno a la teología de la liberación y sus goznes -convergencias y divergencias- con el pensamiento marxista, escollo necesario para comprender la relación entre fe cristiana y compromiso social. Cfr. Bigó, P. (1991). *Debate en la Iglesia. Teología de la Liberación*. Santiago de Chile: Editorial Salesiana-ILADES.

Vaticano II, y pasando nitidamente por Medellín y Puebla, “la liberación del empobrecido de su situación de pobreza significa incluir en la racionalidad social (sea económica, sea política) y en la racionalidad humana (superando la indiferencia individualista) a los excluidos y marginados de la sociedad. Se trata de una liberación integral de todo el hombre y de todo hombre”¹⁸. Este es, sin lugar a dudas, un punto neurálgico a la hora de fundamentar el compromiso político del creyente.

6. Un pequeño epílogo...

Los caminos para la acción política del creyente son variados, necesarios y esperanzadores. Así se desprende luego de haber contextualizado el momento de crisis que hoy se vive y luego de haber planteado los tres puntos de partida de la acción social del creyente: la existencia del pecado social, la figura original de Cristo y el aporte iluminador de la DSI. Los tres son uno solo, son facetas de una misma guía: la fe en el hombre y en Dios.

En mi opinión, tal base torna irrenunciable el compromiso político del creyente. De hecho, su pasividad podría sugerir un apego al statu quo o una incapacidad para comprender en plenitud la exigencia del mensaje de amor de Jesucristo. Sin embargo, no está totalmente definida la ruta a seguir, pasa por respetar la pluralidad y las características de cada creyente, así como su respectivo entorno histórico y sociocultural. Esa es una reflexión a la que debemos dedicar tiempo¹⁹.

Por lo visto, a lo largo de toda esta reflexión, el desafío del compromiso político del creyente es complejo pues involucra enfrentar una época crítica con dimensiones distintas y recurrentes, aceptando que el tema no está definitivamente resuelto. Queda una matriz de acuerdo potencial: para el creyente que accede al discernimiento ético y de la fe, la opción por la militancia y la acción política no es caer en los vicios de la secularización ni es renunciar al camino de Jesús²⁰. Es más bien todo lo contrario. Es colocar la articulación fe - política en su exacta dimensión: es formar parte de aquellos cristianos que se han decidido a transformar el mundo proyectando el amor de Dios (tal como lo ha deseado el mismo Jesucristo).

¹⁸ La cita se tomó de Mifsud, T. (1992). *Una Construcción Ética de la Utopía Cristiana (Moral Social). Moral de Discernimiento*. Santiago: Ediciones Paulinas-Cide. Tomo IV, p. 319.

¹⁹ Véase, al respecto, a Mardones, J.M. (1993). *Fe y Política. El Compromiso Político de los Cristianos en Tiempos de Desencanto*. Santander: Sal Terrae.

²⁰ Con todo, dice Mardones, “hay que estar en la política”, sugiriendo no el que nos involucremos en la política -por cuanto como seres sociales y organizados ya somos políticos- sino que enfatizando la idea de asumir la política conscientemente y con postura definida. Ella no es ajena a nuestra existencia, al revés, la política debe ser entendida como un modo activo de comportarse en sociedad propio del hombre y que significa la posibilidad de hacer un “reconocimiento práctico del Dios Creador”. Según este autor, hemos de seguir un camino de crecimiento y de formación en lo político que constituya un avanzar dinámico y de maduración de la fe hacia lo político. Cuatro serían las etapas de dicha tarea: (a) acercamiento y conocimiento de la realidad sufriente del otro, (b) superación de la simple acción “asistencial” por una comprensión del problema estructural de la pobreza; (c) asunción del compromiso político propiamente tal, viendo en los pobres a los destinatarios de la actividad emprendida y, (d) el logro de la madurez en el compromiso político del creyente, abandonando los romanticismos y los sectarismos. Cfr. Mardones, J.M. (1993). Op. cit.

De paso, la opción política del creyente podría iluminar el abordaje y resolución de algunos problemas que la democracia local no ha sido capaz de superar, por nombrar algunos:

- a) profundizar la acción y la autonomía de los movimientos sociales,
- b) potenciar la tolerancia, la diversidad y la no discriminación en la sociedad,
- c) fortalecer la acción empresarial concertada (trabajador-empresario),
- d) posibilitar la innovación del sistema político (aceptando adecuadamente el cambio y la incertidumbre del hecho social),
- e) refortalecer el Estado y su capacidad de acción unitaria,
- f) optimizar los mecanismos de socialización y formación política de las nuevas generaciones,
- g) abocarse a las situaciones más urgentes del panorama político-social latinoamericano (pobreza, DDHH, marginalidad, violencia, etcétera).

Esto es, claramente, un asunto de fe en la política y en la humanidad.

Referencias

- Bazán, D. y Larraín, R. (1992). Algunas Tesis en Torno a la Mutación Modernidad-Posmodernidad y su Nexo con la Evangelización. *Revista Estudios Sociales*. Santiago: CPU, N° 73.
- Bentué, A. (1998). *Educación Valórica y Teología*. Santiago: Fundación ISECH.
- Bigó, P. (1991). Las Ideas Maestras de 100 años de Doctrina Social de la Iglesia. *Revista Persona y Sociedad*. ILADES: Volumen V, N° 1, ILADES.
- Bigó, P. (1991). *Debate en la Iglesia. Teología de la Liberación*. Santiago: Editorial Salesiana-ILADES.
- Bobbio, N. (1978). *¿Qué Socialismo?* Barcelona: Plaza Janes.
- Boff, L. (1974). *Jesucristo el Liberador*. Buenos Aires: Latinoamericana Libros, S.R.L.
- Dussel, E. (1986). *Ética Comunitaria*. Santiago: Ediciones Paulinas.
- Gadotti, M. y Torres, C. A. (Comp.) (2001). *Paulo Freire, Una Biobibliografía*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- García Hoz, V. (1981). *Dos Pedagogías: Poveda y Freire*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- Guy, A. (1998). *La Filosofía en América Latina*. Madrid: Acento Editorial.

Herrera, C. (1992). Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre. Reflexiones de Hermenéutica Bíblica. *Revista Medellín*. Instituto Teológico Pastoral del CELAM: Volumen XVIII, N° 70.

Hopenhayn, M. (1994). *Ni Apocalípticos Ni Integrados. Aventuras de la Modernidad en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

López Azpitarte, E. (1990). *Fundamentación de la Ética Cristiana*. Santiago: Ediciones Paulinas.

Mardones, J.M. (1993). *Fe y Política. El Compromiso Político de los Cristianos en Tiempos de Descenso*. Santander: Sal Terrae.

Mifsud, T. (1992). *Una Construcción Ética de la Utopía Cristiana (Moral Social)*. *Moral de Discernimiento*. Santiago: Ediciones Paulinas-Cide. Tomo IV.

Rivas, E. (1994). Estatuto Epistemológico de la Doctrina Social de la Iglesia. *Revista Persona y Sociedad*. ILADES: Vol. VIII, N° 1-2.

Ruz, J. y Bazán, D. (1998). Transversalidad Educativa: la Pregunta por lo Instrumental y lo Valórico en la Formación. *Revista Pensamiento Educativo*. Santiago: PUC, Vol. 22.