

LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA CONDICIÓN CRISTIANA

REFLEXIONES ABIERTAS EN TORNO A LA LIBERTAD, LA IGUALDAD Y LA FRATERNIDAD DESDE LA CONDICIÓN DE SEGUIDORES DE JESÚS

Dr. Rafael Luciani*

*"En la unidad de la caridad
está el amor fraterno"*
(San Agustín, 1 Jn 2,10)

Abstract

Social, political and economic mediations and practices of governments are the place of concretion of any humanizing project. These mediations happen to be a hermeneutical place to read the historical concretion and implication of the salvation offered by God to all people. It is through these historical mediations where humankind may find its true development towards true justice, liberty and fraternity.

Key Words: *Salvation, History, Justice, Liberty, Freedom, Fraternity, Humanization, Method, Christianity.*

* El Prof. Dr. **Rafael Luciani R.** es venezolano. Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello, y Filosofía en la Universidad Pontificia Salesiana con sede en la ciudad de Los Teques (Venezuela). Licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia Gregoriana en Roma. Doctor en Teología Dogmática en la misma Universidad Pontificia Gregoriana. Docente en Pregrado y Postgrado de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) y del Instituto de Teología para Religiosos (ITER), Profesor de Cristología y Ministerio de Dios. Coordinador del Pregrado de Teología de la Facultad de Teología de la UCAB. Dirección electrónica: rluciani@gmail.com

1. HABLAR DESDE LA CONDICIÓN CRISTIANA: UNA HERMENÉUTICA DE MEDIOS Y PRÁCTICAS, ANTES QUE DE FINES

Las mediaciones y prácticas sociopolíticas y económicas de los gobiernos son el lugar de concreción de cualquier proyecto de humanización de los pueblos. Dichas mediaciones pasan a ser un lugar hermenéutico importante para la concreción histórica de la salvación ofrecida por Dios, ya que éstas pueden ser medios de humanización real y sostenido o pueden, por el contrario, desfigurar a la dignidad propia de cada sujeto humano y al modo como se entranan las relaciones colectivas. Como lo recuerda la *Sollicitudo rei socialis*:

la salud de una comunidad política – en cuanto se expresa mediante la libre participación y responsabilidad de todos los ciudadanos en la gestión pública, la seguridad del derecho, el respeto y la promoción de los derechos humanos – es *condición necesaria y garantía segura* para el desarrollo de *todo el hombre y de todos los hombres*¹.

Por fidelidad a la propia condición cristiana toda realidad histórica ha de ser asumida bajo el talante de una hermenéutica cotidiana de las mediaciones y las prácticas sociopolíticas, económicas y religiosas, procurando que éstas se orienten al “desarrollo de *todo el hombre y de todos los hombres*”², antes que su adecuación o adaptación a una determinada ideología, sea ésta política, económica o de otra índole. La condición cristiana nos introduce en el entramado de las relaciones personales y sociales, pero asumidas desde el espíritu de la fraternidad, la igualdad y la libertad entre los muchos hijos llamados a reencontrarse con un Dios que es Padre Bueno y Misericordioso. En este sentido, la crítica política devela su verdad moral, según nos recuerda el Documento de *Medellín*, cuando procure el necesario y urgente paso de las condiciones de vida menos humanas a las *más humanas*³, pero con *medios lícitos*⁴. Ya que éstos determinarán el modo

1 *Sollicitudo rei socialis* 44. También Cfr. No. 38.

2 *Populorum Progressio* 42.

3 “Así, como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, *de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas*”. *Medellín. Conclusiones de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Introducción 6.

4 “El derecho-deber que tienen los ciudadanos católicos, como todos los demás, de buscar

cómo se estructuren sociopolítica y económicamente las relaciones fraternas, iguales y libres.

2. REPENSANDO CONTENIDOS: LIBERTAD E IGUALDAD CON ESPÍRITU FRATERO

Si bien es cierto que las nociones de *libertad*, *igualdad* y *fraternidad* nos ayudan a comprender nuestra condición cristiana, no es menos cierto que forman parte de la *mens* sociopolítica occidental desde que fueron proclamadas en diciembre de 1790 por Robespierre⁵. Desde entonces se han constituido en referentes que miden la dinámica sociopolítica de nuestros pueblos. En data más reciente, el 10 de diciembre de 1948, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó el texto de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, proclamando en su artículo 1 lo siguiente: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”⁶.

Sin embargo, hoy en día estamos viviendo una época de reordenamiento de los espacios y entramados sociales, afectando directamente la comprensión y vivencia de dichas nociones. El 25 de abril del 2009 el periódico *Le Monde* hizo público un estudio sobre la evolución de los valores en Francia, entre ellos los de la libertad, la igualdad y la fraternidad, en el período comprendido desde 1981

sinceramente la verdad y promover y defender, con medios lícitos, las verdades morales sobre la vida social...”. Cfr. *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* 6, Congregación para la Doctrina de la Fe, Vaticano, 2002.

- 5 Recordemos que fue uno de los lemas que Robespierre proclamó durante la Revolución Francesa en 1789, aunque será en 1848 cuando será realmente asumido. Según la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* se definen dichas nociones bajo los siguientes términos: (a) la libertad consiste en poder hacer todo aquello que no dañe a otro; (b) la igualdad se sitúa en el marco de los derechos naturales de todo individuo y la eliminación de los privilegios adquiridos; (c) y la fraternidad convoca a la superación de los espacios cerrados como la ciudad, la patria y los reinos, que se entendían como límites establecidos previos a toda relación entre sujetos humanos, para ampliar dichas condiciones a todo el género humano en cuanto tal.
- 6 En este marco se entiende que: (a) la libertad se asume desde el libre desenvolvimiento de cada sujeto sin coacción de la propia conciencia, expresión, creencia religiosa, movilidad social, asociación sociopolítica y cultural; (b) la igualdad se entiende dentro del ejercicio de deberes y la atribución de derechos, es decir, igual de todos ante la ley; (c) la fraternidad dice del modo como los seres humanos han de estar entre sí, los unos con los otros.

hasta el 2008. Dicho estudio fue tomado de la reciente publicación *La France à travers ses valeurs* de Jean-François Tchernia. Para 1981 el valor de la libertad contaba con un 53% de aceptación sobre el de la igualdad que alcanzaba sólo un 32%. Sin embargo, para el 2008 estas cifras muestran una clara inversión, y la igualdad adquiere un rango de prioridad en la preferencia social del 57% sobre la libertad que cuenta con el 40%. ¿Podemos ver esta inversión como un dato positivo en el *ethos* sociocultural y político actual? ¿es representativo sólo de la sociedad francesa? ¿no expresa, acaso, una conciencia emergente sobre el reordenamiento de las relaciones socioculturales, económicas y políticas de las sociedades actuales, y del manejo concreto de los espacios públicos modernos?⁷ Creemos que se trata de un dato significativo que revela una conciencia emergente de como nos situamos ante el uso y la valoración de los espacios privados y comunes.

La dinámica actual entre la libertad y la igualdad está condicionada socio-culturalmente por dos elementos: (a) el modo como una determinada sociedad en su conjunto asume y valoriza el uso de los espacios privados; (b) y el acceso que cada individuo tiene a los espacios públicos. En occidente se pueden apreciar dos claros desplazamientos:

(a) la noción de libertad va quedando reducida a un ejercicio de valoración y defensa de los espacios privados propios, dada la imposibilidad, en muchas sociedades, de encontrar condiciones estructurales que favorezcan el logro de objetivos sociales y económicos trascendentes que permitan una real movilidad social en la vida de la mayoría de las personas;

(b) se ha venido asumiendo, en la práctica, un nuevo consenso por el que la conservación y la organización del espacio público es entendido como responsabilidad exclusiva de la autoridad elegida y de las políticas de gobierno que ésta implemente, sin la necesaria corresponsabilidad de cada persona dentro de una determinada red social.

Hemos pasado de una noción de *libertad para-y-desde* el otro, propia de la condición cristiana, a una mera pragmática utilitaria de la *libertad-de*. La libertad ya no es entendida como construcción de objetivos *comunes* que son sólo

7 Más aún, cuando el estudio sostiene que: “la préférence pour l'égalité est aujourd'hui devenue massive parmi les personnes à plus faibles revenus, sans qu'on puisse décèler une différence entre ceux qui se disent de gauche et ceux qui se disent de droite” (*Le Monde*, 25.4.2009, 16-17).

viales de forma permanente cuando se asume al otro en la construcción de un nuevo espacio común. Al no entender al ejercicio de la libertad desde la prosecución de espacios y entramados sociales comunes, caemos en una real pérdida de su trascendencia, sin un claro horizonte del desde dónde, con quiénes y para quiénes se gesta.

En este nuevo marco social, la noción de igualdad también se ha venido replanteando. Ya no es entendida como el reordenamiento social a partir del reconocimiento imperativo de la dignidad natural y propia de todo sujeto, sino como una práctica de homologación de todos los individuos y su adecuación a un marco formal de derechos (individuales), más no de deberes (comunes). Tal noción de la igualdad olvida que ésta es, ante todo, un marco de condiciones socioestructurales (comunes) capaz de generar una reciprocidad diferenciadora. No se trata de una *igualdad-con* sino de una *igualdad-en*. No somos iguales por homologación social, económica o política *con* otro, lo que anularía las diferencias propias de toda persona en cuanto humana. Somos iguales en la medida en que cada sujeto vive *en* las mejores condiciones humanas posibles, permitiendo el desarrollo pleno de todos los sujetos en un espacio común (sea éste social, político, económico o religioso), pero potenciando el modo de ser propio de cada uno, es decir, por diferenciación o alteridad recíproca. Es por ello que la igualdad se mide por la equidad y la justicia, y encuentra su razón de ser en la condición natural de la dignidad humana propia de cada persona.

Replantear estos dos principios o ejes axiológicos de la libertad y la igualdad desde la condición cristiana, significa no asumirlos como absolutos. Éstos son siempre relativos al modo o espíritu *fraterno* como se entremen y practiquen. Es aquí donde la novedad de la praxis de Jesús nos ha de iluminar para hacer una hermenéutica cotidiana de los medios y las prácticas en los que vivimos. Es aquí, por eso, donde la relación en fe aporta un modo de aproximarnos a la realidad que permite asumirla para trascenderla, más nunca para asimilarla.

El talante *fraterno* nos compromete con el desarrollo de *todo* el sujeto humano a partir del reconocimiento de su recíproca dignidad humana, independientemente de su posición ideológica o status socioeconómico. Desde este espíritu surge una lucha verdadera por la *igualdad* mediante el ejercicio de prácticas sociopolíticas y económicas que favorezcan la creación de espacios comunes a todos (*igualdad-en*), dentro de un estado de derechos y deberes, y no sólo de derechos. De este modo, la asunción de la *libertad* será siempre corresponsable

(libertad-para) y correlacional (libertad-con), descartando toda dinámica de exclusión o discriminación.

Por una parte, una *igualdad sin libertad* nos llevaría al olvido de las diferencias propias a cada sujeto en cuanto otro (generando sólo procesos y dinámicas de homologación social que pueden sostener sistemas totalitarios); por otra, una *libertad sin igualdad* nos alejaría de la creación de espacios comunes y permitiría la exacerbación de prácticas anárquicas (generando sólo procesos y dinámicas de fragmentación social). La igualdad y la libertad no se bastan a sí mismas, como si fuesen dos principios absolutos. Ambas adquieren sentido por respectividad mutua, es decir, según el modo o espíritu con el que se vivan mutuamente. Cuando tal modo es el *fraterno* su relación será fecunda, y no solamente exitosa. Una sociedad puede ser libre e igualitaria y, aún así, poco humana y fecunda en sus relaciones socioculturales. Sólo en la fraternidad, el sujeto descubre que es libre porque construye su propia historia con otro y para ese otro, pero la construye desde lo propio de sí mismo y en las mejores condiciones humanas posibles a ambos.

3. EL CÓMO: ASUMIR CRÍTICAMENTE A LA REALIDAD DESDE NUESTRA CONDICIÓN DE SEGUIDORES DE JESÚS

En este horizonte, una praxis con talante cristiano no puede entenderse fuera de la consecución de la fraternidad que se gesté sociocultural, económica y políticamente entre los muchos hijos, pero generando obras fecundas y humanizadoras para todos, al modo como actúa el Espíritu de Dios por inclusión y potenciación de las personas. La praxis cristiana se decanta en el propio *modo* o mediaciones cómo una determinada nación se propone alcanzar los fines sociopolíticos que la han de organizar. Sin embargo, muchos cristianos creen poder vivir su fe *sin más* (*simpliciter*), indiferente a cualquier ejercicio honesto de discernimiento de las *mediaciones* sociopolíticas practicadas por los distintos regímenes o sistemas políticos en los que viven.

A veces sólo buscamos la aparente seguridad que brinda el establecimiento acomodaticio de quien se adapta a estructuras presentes en la sociedad, con la buena intención de “sobrevivir” o “seguir haciendo el bien a pesar de todo”. Terminamos incluso adaptando, *sin más*, la acción pastoral o la empresarial a las nuevas condiciones de cada realidad, independientemente de cómo esta se

nos presente en una determinada coyuntura sociopolítica y económica. En toda dinámica de adaptación y asimilación sociopolítica o cultural se pierde el talante profético y contracultural del cristianismo, que es siempre una religión histórico-escolástica, y nunca imanentista.

Por una parte, podemos correr el riesgo de pretender elaborar un *cristianismo apolítico* (una fe sin relación alguna con la cultura y una noción de salvación que no comprenda la realización de la dignidad humana). Pero, por otra, podemos encontrarnos con un *cristianismo político* o una visión religiosa de un determinado sistema político (una fe que se ajusta a la cultura y una salvación que se diluye en esta historia y se identifica con un régimen político, perdiendo toda noción de trascendencia y olvidándose de su narrativa profética)⁸.

La realidad histórica de cada coyuntura cultural, sociopolítica y económica informa a la fe, delimitando las condiciones en las que habitará el creyente, permitiéndole su ámbito de expresión subjetivo (*fides qua*) tanto personal como estructural. La cultura, y en ella cada sociedad o forma de vida, está llamada a ser confrontada y asumida críticamente desde los valores evangélicos implícitos en los contenidos objetivos propios de la fe cristiana (*fides quae*)⁹, pero nunca ha de ser identificada con el cristianismo llegando incluso a sostener la posibilidad de crear una *cultura cristiana*. La cultura es siempre histórica y relativa. Ninguna forma cultural es perfecta y acabada, ni puede ser norma y criterio de su propia crítica y construcción. Los cristianos entendemos que la práctica histórica de Jesús de Nazaret y el espíritu con el que vivió y asumió su época, de cara a las mediaciones sociopolíticas, económicas y religiosas del siglo I, permiten encontrar luces para el discernimiento de la realidad. En esta práctica encontramos la *norma normans non normata* que nos permite recuperar la condición desde la cual asumimos críticamente a la realidad en toda su complejidad.

8 Rahner K., "Über künftige Wege der Theologie" en *Schriften zur Theologie* X, 1972, 41-69. Especialmente la p. 65 que lleva como título: *Politische Theologie*.

9 Ya en 1971 la carta apostólica *Octogesima adveniens*, de Pablo VI, manifestaba su preocupación sobre el discernimiento sociopolítico de un cristiano, en estos términos: "En este encuentro con las diversas ideologías renovadas, la comunidad cristiana debe sacar de las fuentes de su fe y de las enseñanzas de la Iglesia los principios y las normas oportunas para evitar el dejarse seducir y después quedar encerrada en un sistema cuyos límites y totalitarismo corren el riesgo de aparecer ante ella demasiado tarde si no los percibe en sus raíces. Por encima de todo sistema, sin omitir por ello el compromiso concreto al servicio de sus hermanos y hermanas, afirmará, en el seno mismo de sus opciones, lo específico de la aportación cristiana para una transformación positiva de la sociedad". *Octogesima adveniens*, 36.

Podemos delimitar algunos principios hermenéuticos fundamentales de la condición cristiana. *Un primer principio* gira en torno al modo como entendemos una relación en fe. Desde la condición cristiana el modo de entender la fe pasa por la complejidad de *una fe que humaniza* y, en este sentido, *fraterniza*, al reconocer nuestra *filiación* primera y gratuita con un Dios que es Padre de todos. La fe implica una relación de confianza y potenciación recíproca entre sujetos. Lo creído siempre pasa por la confianza tenida en quien cree y así lo testimonia. Este siempre ha sido su cauce natural para el cristianismo. No es fe en algo, sino el alguien.

De aquí se desprende *un segundo principio*. La fe cristiana no sólo debe reflexionar sobre el *fin* último y las *metas* que un determinado sistema socio-político y económico persigue (como puede serlo la humanización o el paso de condiciones de vida menos humanas a otras más humanas), hecho que, por lo general, parece marcar el único horizonte del juzgar moral de algunos cristianos, sino que, y sobretodo, ha de discernir y proclamar públicamente la *validez ética y la verdad moral de los medios* que se utilicen o propongan para alcanzar ese determinado fin que es la humanización de todos los sujetos. Por lo general la crítica política gira en torno a la *veracidad* de una determinada acción, con lo cual sólo puede indicar la capacidad de acierto o no de una determinada práctica política respecto de los problemas reales de la sociedad y sus posibles soluciones. La veracidad puede llevar a un juicio sobre la eficiencia o ineficiencia de dicha acción o logro pretendido. Sin embargo, la crítica política planteada desde la condición cristiana, busca la *verdad* de dichas prácticas y mediaciones implementadas, antes que su veracidad. Por lo tanto, una determinada práctica política, aún siendo veraz en su capacidad por identificar un problema social, puede no ser verdadera, cuando es implementada en un modo tal que plantee y genere rupturas, divisiones, procesos de desintegración social, exclusión y manipulación de las conciencias.

Por ejemplo, ¿es posible aceptar un proceso de humanización que niegue las libertades personales en nombre de una igualdad colectiva, o que se realice sobre la imposición y la exclusión, irrespetando el valor personal y sagrado de cada sujeto en su más íntima y propia dignidad humana? Ciertamente que no, al menos para un cristiano. Esto implica posicionarse y asumir con gran honestidad moral y conceptual, todo sistema sociopolítico, económico o religioso que pueda ser cercano a la propuesta cristiana en cuanto al fin que persiga, más en los medios que utiliza, y en la visión global que propone (*Weltanschauung*) la niega y anula radicalmente, como está sucediendo con la praxis sociopolítica y econó-

mica en nuestro país. Una sinceración del discurso cristiano ha de reconocer que, actualmente existe una cierta banalización de las prácticas político-ideológicas oficiales, lo que conlleva una actitud acomodaticia y de aparente indiferencia frente a situaciones absurdas que se van imponiendo dentro de una supuesta normalidad cotidiana.

De aquí emana *un tercer principio*. El lenguaje cristiano ha de asumir, necesariamente, no sólo un *talante profético* orientado a la crítica de los *finés*, sino también una *narrativa política* cuyo talante evangélico sepa juzgar la *legitimidad ética* de las *mediaciones* socioeconómicas puestas en marcha y la *verdad moral* de las *prácticas* políticas que se están implementando. Se trata de una lógica *contracultural* por la que seamos capaces de desabsolutizar a personas, sistemas e ideologías que tiendan hacia la clara implantación de modelos autoritarios, nacionalistas y totalitarios, entre otros, que terminan siempre excluyendo y deshumanizando a las personas, haciéndolas cada vez más dependientes y siervos de un poder central y menos acreedoras de condiciones económicas, sociales y culturales de vida más dignas capaces de liberar¹⁰.

4. LIBERARNOS DE LA CONDICIÓN DE SERVIDUMBRE: DE LA RECONCILIACIÓN A LA ASUNCIÓN

Estos principios encuentran su concreción en la praxis y el mensaje del Reino proclamado por Jesús de Nazaret. El Reino se ofrece como *eu-topía*, es decir, aquello bueno y último a lo que estamos llamados a dar cabida, aunque parcialmente, en medio de las distintas instancias sociales, económicas, religiosas y

10 “Por esta razón es muy importante que la teología ayude a los religiosos no sólo a descubrir las afirmaciones proféticas con relación a la política, sino también las afirmaciones políticas. Es decir, no sólo a afirmar el qué sino el cómo, no sólo los fines y las metas, sino los medios y los caminos, no sólo la plenitud de la utopía, sino la imperfección de los graduales pasos y de las funciones voluntariamente limitadas en el quehacer político”. Ugalde L., “Teología y mediación de las ciencias sociales y de la política” en *ITER Teología* 5 (1992) 101-125. También se puede consultar el libro de José María Mardones, *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica*, Santander, 2005. Aunque este último se centra mucho en una crítica a los fines, pero no aborda sino ciertos medios clásicos y privatistas.

políticas de este mundo. La práctica histórica de Jesús está motivada por la instauración de una “vida justa y fraterna” para todos los pobres de este mundo, lo que implica la construcción por parte de todos en la sociedad de las *condiciones mínimas* de justicia y dignidad para que la vida se desarrolle con posibilidades realmente humanas (dimensión protológica o creatural del Reino) y no existan más víctimas ni siervos que dependan de los amos y señores de este mundo. Jesús ofrece una auténtica libertad que libera, la de los muchos hijos asumiéndose fraternalmente en un Padre común. Su mensaje no admite relaciones ni prácticas de esclavitud o servidumbre favorecidas por sistemas políticos, económicos y religiosos que se consideren absolutos y que hagan dependiente al sujeto humano.

Es por ello que los medios y las prácticas que Jesús usa, no pertenecen al mesianismo davídico, esperado por muchos en el siglo I, sino al mesianismo del ungido, en cuyo ejercicio busca recrear y restituir relaciones humanas desfiguradas y excluidas en la sociedad, pero sin imponer, esclavizar ni sacrificar a nadie en su camino (dimensión contracultural). Sólo humanizándonos en el camino, el fin tendrá sentido para que pueda recapitular en sí a todas las cosas de un modo fraterno, sin dividir las o desfigurarlas. Esto revela un modo de hacernos sujetos donde no encuentran cabida las diferencias absolutizadas, sino asumidas en la dinámica del amor fraterno, pues ya «no hay griego ni judío; circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo y en todos» (Col 3,11).

Para poder lograr esto, Jesús se asumió a sí mismo desde el horizonte del amor fraterno como la dinámica fundamental que normaba su propia praxis y, así, invirtió la práctica establecida. Mientras la tendencia más abierta proponía “amar al amigo y no odiar al pecador”, Jesús proclamaba la exigencia de una práctica de amor tanto al amigo como al pecador, por igual (Lc 6,27-28.35). En este sentido, los sujetos y los modos socio-religiosos de relacionarse habían sido invertidos radicalmente, pues el pecador o enemigo ya no era un destinatario “de segunda”, al que le precedía el cumplimiento de ciertas condiciones antes de recibir el amor de Dios y de los otros. El pecador no era considerado por Jesús como aquél llamado a arrepentirse para recibir, luego, el amor de Dios y la aceptación de los demás. El pecador era simplemente amado por su propia condición, ante todo, de hermano; lo mismo que el amigo. Con ello, Jesús supera una noción de fraternidad en base a la empatía o la simpatía, para ubicarla en la propia dignidad y constitución humana, afirmando, con su práctica, que no existe una verdadera humanidad que históricamente no se realice en la fraternidad.

Este es el camino por el que toda condición cristiana ha de transitar. La misma institución eclesiástica, entendiendo, ante todo, su condición cristiana, ha asumido su misión, como lo expresó en el año 2000, como portadora de la *reconciliación*, ofreciendo

una palabra de fraternidad cristiana, de respeto mutuo y de esperanza” e invitando a todos “al enorme desafío de rehacer el país con una democracia real. Con una convivencia en paz, libertad, pluralidad y participación, capaz de reducir la pobreza y lograr una gobernabilidad para el desarrollo y el bienestar compartido¹¹.

Su narrativa política se ha enmarcado dentro de tres grandes ejes: “el fortalecimiento del sistema democrático, el desarrollo nacional sustentable y una educación basada en la centralidad de la persona humana”¹². De estos ejes ha expuesto los grandes temas que, de cara a la realidad nacional, siente que debe seguir insistiendo en función del bien común y en razón de su carácter mediadora en la sociedad venezolana, a saber:

la centralidad de la persona humana, los derechos humanos, el pluralismo político frente al pensamiento único y la exclusión por razones ideológicas o por cualquier otro motivo; la educación pluralista, abierta a la trascendencia y a la religión; la lucha contra la pobreza, el desempleo, la inseguridad jurídica y social y la violencia; la libertad de expresión y el derecho a la información; una positiva respuesta a la situación infrahumana de nuestros hermanos privados de libertad y la de los que se sienten perseguidos¹³.

Por ello, “la actitud indispensable para avanzar en la búsqueda y la consecución de salidas democráticas para nuestro país es la apertura al diálogo” en el que el otro no sea simplemente tolerado en sus diferencias, o reconciliado en sus posiciones, sino asumido en su condición fraterna como hijo amado de un mismo Padre¹⁴.

11 *Declaración de la Conferencia Episcopal Venezolana ante las elecciones del año 2000 “Unidos en la verdad, la esperanza y el compromiso”* (8 de mayo de 2000).

12 Cfr. *Exhortación del Episcopado Venezolano “Tiempo de diálogo para construir juntos”* (13 de enero de 2007).

13 *Exhortación del Episcopado Venezolano “Tiempo de diálogo para construir juntos”* (13 de enero de 2007).

14 *Exhortación colectiva del Episcopado en ocasión de la LXXVII Asamblea Plenaria Ordinaria “El diálogo: camino hacia la paz”* (11 de enero de 2002).

Si la dinámica actual de la revolución implica el camino de la violencia y el ejercicio absoluto del poder con medios que no son moralmente legítimos, entonces todo sujeto de esta sociedad desde su condición cristiana tiene una gran responsabilidad en su legitimación moral o no¹⁵. El camino cristiano siempre ha de optar por la reconciliación y la humanización de los pueblos, lo que exige necesariamente la desabsolutización de las opciones políticas e ideologías que, de forma intolerante y autoritaria, se imponen como única vía posible de desarrollo de todo un pueblo¹⁶. Para ello es necesario reconocer que la sociedad no puede construirse sobre un proyecto político único y totalitario, que anule toda diferencia, disidencia y pluralismo de pensamiento y opción¹⁷. Todas las prácticas que limitan y excluyan las libertades sociopolíticas, religiosas y económicas, como las que se están imponiendo en nuestro país bajo los conceptos ambiguos de utilidad, soberanía y razón social, sólo revelan el frágil límite que existe entre un régimen de derecha y otro de izquierda, así como el seguro destino de fracaso y hundimiento en la pobreza colectiva de cualquier sociedad, como lo han demostrado experiencias latinoamericanas y europeas del pasado reciente.

En 1963, el Papa Juan XXIII retomaba unas palabras pronunciadas por Pío XII, que siguen siendo actuales para nuestra realidad venezolana:

queremos que estos hombres tengan presente que el crecimiento paulatino de todas las cosas es una ley impuesta por la naturaleza y que, por tanto, en el campo de las instituciones humanas no puede lograrse mejora alguna si no es partiendo paso a paso desde el interior de las instituciones. Es éste precisamente el aviso que da nuestro predecesor, de feliz memoria, Pío XII, con las siguientes palabras:

15 Cfr. Rahner K., "Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche" en *Schriften Zur Theologie* IX, 569-590, 1970. Especialmente en la p. 586ss que versa sobre "Die Problematik einer Theologie der Revolution". "Diese Grenzziehung ist auch dann noch nicht wirklich deutlich, wenn man sagt, Revolution sei die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse durch Gewalt, während eine gesellschaftliche Evolution ohne Gewalt geschehe", 587.

16 "En una perspectiva cristiana, no debe aceptarse pretensión alguna de imponer un proyecto hegemónico de sociedad, porque erige a individualidades, o al Estado, o a otras realidades (sistema, partidos, capital, etc.) en sujeto supremo, incuestionable, definitivo. En la misma línea hay que rechazar el relativismo ético-moral, ya que los intereses individuales o grupales se convierten en norma absoluta de acción. La buena relación entre las personas y los pueblos pasa por la aceptación y el respeto de las diferencias, y por la capacidad de armonizar autonomía y pluralidad, en la búsqueda conjunta de lo que resulte mejor para todos". *Exhortación colectiva del Episcopado en ocasión de la LXXVIII Asamblea Plenaria Ordinaria "Al Señor tu Dios adorarás y a Él sólo servirás"* (12 de julio de 2005).

17 Cfr. *Solicitud Rei Socialis*, 37.

No en la revolución, sino en una evolución concorde, están la salvación y la justicia. La violencia jamás ha hecho otra cosa que destruir, no edificar; encender las pasiones, no calmarlas; acumular odio y escombros, no hacer fraternizar a los contendientes, y ha precipitado a los hombres y a los partidos a la dura necesidad de reconstruir lentamente, después de pruebas dolorosas, sobre los destrozos de la discordia¹⁸.

18 Juan XXIII, *Pacem in Terris*, 162.



*El ITER es un instituto autónomo eclesiástico,
que está agregado a la Facultad de Teología de la UPS,
Universidad Pontificia Salesiana de Roma*

Títulos eclesiásticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrecen las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesiástico.

1. Bachillerato:

- *En Filosofía*
- *En Teología*

2. Programa de Estudios Avanzados en Teología

3. Licenciatura:

En Teología, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

- *En Teología Pastoral.*
- *En Teología Espiritual.*
- *En Teología Bíblica-Pastoral.*
- *En Teología Fundamental.*

Para la validez eclesiástica se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesiástica que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 68865 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 2618584. Fax (0212) 2650505. E-mail: contacto@ iter-ups.org