

Jon Sobrino

**El principio~
misericordia**

**Bajar de la cruz a los
pueblos crucificados**

Sal Terrae

Presencia
teológica **A**

Colección «PRESENCIA TEOLOGICA»

67

Jon Sobrino

EL
PRINCIPIO-MISERICORDIA

Bajar de la cruz
a los pueblos crucificados

Editorial SAL TERRAE
Santander

Indice

<i>Presentación</i>	7
1. Introducción: Despertar del sueño de la cruel inhumanidad	11

PRIMERA PARTE

2. La Iglesia samaritana y el principio-misericordia ...	31
3. Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como «intellectus amoris»	47

SEGUNDA PARTE

4. Los pueblos crucificados, actual siervo sufriente de Yahvé	83
5. América Latina: lugar de pecado, lugar de perdón .	97
6. Quinto centenario: pecado estructural y gracia estructural	113
7. Pecado personal, perdón y liberación	133

TERCERA PARTE

8. Hacia una determinación de la realidad sacerdotal. El servicio al acercamiento salvífico de Dios a los hombres	161
9. «Conlleaos mutuamente». Análisis teológico de la solidaridad cristiana	211
10. La herencia de los mártires de El Salvador	249
<i>Epílogo: Carta a Ignacio Ellacuría</i>	265

© 1992 by Jon Sobrino
San Salvador (C.A.)

© 1992 by Editorial Sal Terrae
Guevara, 20 - 39001 Santander

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1063-0
Dep. Legal: BI-851-92
Fotocomposición: Didot, S.A. - Bilbao
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. - Bilbao

Presentación

En este libro hemos recogido una serie de artículos publicados en los últimos diez años. En ellos aparecen diversas temáticas; y en cuanto al nivel de reflexión, unos son más coyunturales, otros más testimoniales y otros más teóricos. Los hemos reunido en un mismo libro, sin embargo, porque en su conjunto pensamos que ofrecen una importante unidad, ya que todos ellos versan sobre la realidad más flagrante de nuestro mundo y sobre la reacción más necesaria hacia ella. En palabras de Ignacio Ellacuría, el libro quiere asentar que el signo de los tiempos por antonomasia es «la existencia del pueblo crucificado», y la exigencia más primigenia es la de «bajarlo de la cruz».

Pero, aunque exista una cierta unidad de fondo, quizá sea bueno explicar brevemente las diversas partes del libro para mejor captarla. La introducción tiene un tono más biográfico —así nos lo pidieron— y puede apuntar de forma personal al problema fundamental de nuestro mundo: la ignorancia, el encubrimiento y el adormecimiento ante la cruel inhumanidad. La primera parte se centra en lo esencial de la misericordia y la necesidad de que configure la misión de la Iglesia y del quehacer de la teología. La segunda analiza la realidad crucificada del Tercer Mundo, ante la cual hay que reaccionar, hoy como ayer —ya que estamos en el quinto centenario—, pero se añade también la salvación, el perdón y la gracia que ofrece. La tercera ofrece dos manifestaciones de la misericordia: la realidad sa-

cerdotal y la solidaridad. En el epílogo, por último, recordamos a unos hombres que han ejercido la misericordia con ultimidad; y, aunque podríamos haber elegido a muchos de ellos, comprenderá el lector que me haya fijado en los mártires de la UCA, mis hermanos jesuitas.

Ésta es la intención de este libro: mostrar la imperiosa necesidad de misericordia ante los pueblos crucificados. Sus limitaciones, además de las que descubrirá el lector, son de dos tipos. Una, las inevitables repeticiones que no he tenido tiempo de superar. Y es que, además de las ocupaciones normales diarias, el martirio de mis hermanos y, ahora —afortunadamente—, el proceso de paz absorben nuestras fuerzas.

La otra limitación es más de fondo y versa sobre el título mismo. A algunos lectores les hará recordar la monumental obra de Ernst Bloch *El principio-esperanza*, mientras que nuestro libro es infinitamente más modesto. Y a otros les parecerá, con razón, que el lenguaje de misericordia es excesivamente suave y aun peligroso para expresar lo que necesitan los pueblos crucificados. Sin embargo, hemos mantenido el título, porque quizá tenga la fuerza necesaria para despertar y sacudir a la sociedad y a la Iglesia. Y es que la misericordia dice ultimidad, humana y cristiana, ante el pueblo crucificado. Habrá que buscar sus formas adecuadas, ciertamente (justicia estructural, sobre todo), pero hay que recalcar que en esa reacción primaria, para la cual no hay más argumentación ni más motivación que el hecho mismo de la crucifixión de los pueblos, se juega lo humano y lo cristiano. La misericordia no es suficiente, pero es absolutamente necesaria en un mundo que hace todo lo posible por ocultar el sufrimiento y evitar que lo humano se defina desde la reacción a ese sufrimiento.

Muchas cosas hay que hacer, por supuesto, y mucho habrá que pensar, filosófica y teológicamente, para hacerlas bien. Pero, si la razón no se torna —también— en razón compasiva y si la teología no se torna —también— en *intellectus misericordiae*, mucho me temo que dejaremos a los pueblos crucificados abandonados a su desgracia, con muchas razones y con muchas teologías.

Éste es, pues, nuestro deseo al publicar este libro: simplemente cooperar a que el Primer Mundo no siga deslizándose

por la pendiente del desentendimiento, del encubrimiento y de la opresión de los pueblos crucificados; que los mire cara a cara y que se decida a bajarlos de la cruz; y por ello deseamos vivamente que otros superen las limitaciones de este libro, tanto de fondo como de forma. Deseamos, sobre todo, cooperar a que en este 1992 el norte escuche y acoja los clamores del sur; que no se cierre a los pueblos crucificados, sino que se abra generosamente a ellos.

Creemos que lo que está en juego en el principio-misericordia es la misma noción —y posibilidad real— de formar todos una sola familia humana. En lenguaje cristiano, lo que está en juego es poder rezar el Padrenuestro. Utopía, ya lo sabemos, y por ello sofocada y aun despreciada. Pero, sin esa utopía, mal futuro nos espera a todos. Y esa utopía —creemos— pasa necesariamente por la configuración de nuestras vidas y de nuestras instituciones desde el principio-misericordia.

San Salvador
Marzo, 1992

1

Introducción: Despertar del sueño de la cruel inhumanidad*

Me han pedido que escriba unas páginas sobre «how my mind has changed», y he de decir que sí ha cambiado y que espero que no sólo haya cambiado la mente, sino también la voluntad y el corazón. Y si me animo a escribir sobre algo mío personal, es porque no se trata sólo del cambio de una persona, sino de muchas otras en El Salvador y en toda América Latina, y por ello usaré indistintamente el singular y el plural.

Escribo para el lector norteamericano, que por definición tiene graves dificultades para entender la realidad latinoamericana y los profundos cambios que produce. Por ello, voy a tratar de explicar en qué consiste ese cambio fundamental visto desde El Salvador, comparándolo con otro que está en la base de la así llamada civilización occidental moderna. Desde Kant, ese cambio ha sido descrito como un despertar del «sueño dog-

* Publicado originalmente en inglés: «Awakening from the sleep of inhumanity», en (James M. Wall — David Heim) *How my mind has changed*, Grand Rapids 1991, pp. 158-173.

mático», es decir, como la liberación de la razón de cualquier tipo de sometimiento a una autoridad, lo cual ha llevado a proclamar como dogma que la liberación fundamental del ser humano consiste en la libertad de la razón y en todo tipo de libertad.

En el Tercer Mundo, el cambio fundamental también consiste en un despertar; pero un despertar de otro tipo de sueño —pesadilla más bien—, el «sueño de la inhumanidad», es decir, despertar a la realidad de un mundo oprimido y sometido, y hacer de su liberación la tarea fundamental de todo ser humano para que, de este modo, éste pueda llegar simplemente a serlo.

Esto es lo que ha cambiado en mí, así lo espero, y en muchos otros. Y lo que ha hecho posible ese difícil e inesperado cambio es, digámoslo desde el principio, la realidad de los pobres y de las víctimas de este mundo. Para explicar todo esto con palabras sencillas, permítame el lector que exponga primero unos breves hechos biográficos y, después, una reflexión más reposada.

1. Despertar de dos sueños

Nací en 1938 y crecí en el País Vasco. En 1957 vine a El Salvador como novicio de la Compañía de Jesús, y desde entonces he pasado mi vida en este país, con dos grandes interrupciones de cinco años en St. Louis, estudiando filosofía e ingeniería, y siete años en Frankfurt, estudiando teología. Conozco, pues, bien el mundo desarrollado y de la abundancia, y conozco muy bien el mundo de la pobreza y de la muerte.

Pues bien, he de comenzar confesando que hasta 1974, en que regresé definitivamente a El Salvador, el mundo de los pobres, es decir, el mundo real, no existía para mí. Al venir a El Salvador en 1957, me encontré con una terrible pobreza; pero, aun viéndola con los ojos, no la veía, y esa pobreza, por lo tanto, nada me decía para mi propia vida como joven jesuita y como ser humano. Y, por supuesto, ni se me ocurría pensar que yo pudiera, y menos que tuviera que aprender algo de los pobres. Todo lo importante para la vida y para ser jesuita ya lo traía de Europa y, de cambiar algo, de Europa vendría lo que habría que cambiar. Mi visión de lo que debería ser mi vida futura como jesuita y sacerdote era entonces la tradicional de

aquellos tiempos: ayudar a los salvadoreños a cambiar su religiosidad popular, «supersticiosa», por una religiosidad más ilustrada; ayudar a que la Iglesia, la europea, creciera en sus sucursales latinoamericanas. Yo era, pues, el típico «misionero», con buena voluntad, y a la vez eurocéntrico y ciego a la realidad.

Los estudios posteriores de filosofía y teología supusieron un importante cambio, sin duda. Fue la sacudida de despertar del «sueño dogmático». Durante aquellos años de estudio, pasamos por la Ilustración, por Kant y Hegel, por Marx y Sartre, y todo ello llevaba a hondos cuestionamientos. Por ponerlo en su momento más álgido, al cuestionamiento del Dios que con toda naturalidad habíamos heredado en nuestras religiosas familias centroamericanas, españolas y vascas. Pasamos después por la exégesis crítica y por la desmitologización de Bultmann, por la herencia del modernismo y la desabsolutización de la Iglesia, todo lo cual llevaba al hondo cuestionamiento del Cristo y la Iglesia que nos habían enseñado.

Tuvimos que despertar del sueño, con dolor y angustia en mi caso, porque era como si a uno le fuesen quitando la piel poco a poco. Afortunadamente, en el despertar no sólo hubo oscuridad, sino también luz. La teología de Rahner —por poner el ejemplo más impactante y beneficioso para mí— me acompañó durante aquellos años, y sus páginas sobre el misterio de Dios siguen acompañándome hasta el día de hoy. El Vaticano II nos dio nuevas luces y nuevos ánimos, sin duda: la Iglesia en sí misma no es lo más importante, y ni siquiera lo es para Dios. Al trabajar en mi tesis doctoral sobre cristología, empecé también a descubrir a Jesús de Nazaret, que no era el Cristo abstracto que antes tenía en la mente —aunque en la vida real el Cristo es siempre bien concreto—, ni siquiera el Cristo bien presentado en aquellos días por Teilhard de Chardin, «el punto omega de la evolución», o por Rahner, «el portador absoluto de la salvación». Y me encontré —creo que fue un descubrimiento decisivo— con que el Cristo no es otro que Jesús, y que éste tuvo una utopía en la que no había pensado antes: el ideal del reino de Dios.

Lejos quedaban, pues, la ingenuidad y el triunfalismo eclesial cristiano de nuestra juventud. Teóricamente, nos considerábamos avanzados y «progresistas», incluso nos creíamos bien

equipados para poner a los salvadoreños en la dirección correcta. Sin embargo, creo que, aun con muchos cambios buenos, no habíamos cambiado en lo fundamental. Yo, al menos, seguía siendo un producto del Primer Mundo, quizá también de lo mejor de ese mundo; pero, si iba cambiando, era según el proceso de ese mundo, al ritmo de ese mundo y por las leyes dictadas por ese mundo. Cambio necesario, y bueno en muchas cosas; pero cambio no suficientemente radical y, desde el Tercer Mundo, cambio superficial.

El mundo seguía siendo para mí el «Primer Mundo»; el hombre seguía siendo «el hombre moderno»; la Iglesia seguía siendo «la Iglesia (europea) del Concilio»; la teología seguía siendo «la teología alemana»; y la utopía seguía siendo, de alguna forma, que los países del sur llegasen a ser como los del norte. Eso deseábamos, y por eso queríamos trabajar muchos, consciente o inconscientemente, en aquellos momentos. Habíamos despertado del sueño dogmático, si se quiere; pero seguíamos dormidos en un sueño mucho más profundo y peligroso, y del cual es más difícil despertar: el sueño de la inhumanidad, que no es otra cosa que el sueño del egocentrismo y del egoísmo. Pero despertamos.

Por uno de esos raros milagros que ocurren en la historia, caí en la cuenta de que hasta entonces yo había adquirido muchos conocimientos y había aprendido muchas cosas, que me había desprendido y me habían despojado de muchas otras cosas tradicionales; pero en lo fundamental nada había cambiado. En palabras sencillas, vi que mi vida y estudios no me habían dado ojos nuevos para ver la realidad de este mundo tal cual es ni me habían quitado el corazón de piedra ante el sufrimiento de este mundo.

Eso fue lo que experimenté cuando regresé a El Salvador en 1974. Y empezamos, espero, a despertar del sueño de la inhumanidad. Allí, para mi sorpresa, me encontré con que algunos compañeros jesuitas ya hablaban de pobres, de injusticia y de liberación. Y me encontré con que jesuitas, sacerdotes y religiosas, laicos, campesinos y estudiantes, incluso algunos obispos, actuaban en favor de los pobres y se metían en serios conflictos por esa causa. Yo estaba recién llegado y sorprendido, y no sabía qué podía aportar. Pero desde el principio se me hizo

muy claro que la verdad, el amor, la fe, el evangelio de Jesús, Dios, lo mejor que tenemos los creyentes y los seres humanos, pasaban por ahí, por los pobres y por la justicia. Por decirlo en palabras concretas: no es que Rahner o Moltmann, a quienes estudié a fondo, ya no tuvieran nada que decir, pero comprendí que era una insensatez tener como ideal rahnerizar o moltmanizar a los salvadoreños. Si algo podía ayudar yo con mis estudios, la tarea tenía que ser a la inversa: salvadoreñizar, si era posible, a Rahner y a Moltmann.

En esa situación, tuve la dicha de encontrarme con otros que ya habían despertado del sueño de la inhumanidad: Ignacio Ellacuría y, después, Monseñor Romero, por citar sólo a dos grandes salvadoreños, cristianos y mártires, grandes hermanos y amigos. Pero, además de esos encuentros bienaventurados, poco a poco me fui encontrando con los pobres reales, y creo que ellos acabaron de despertarme. Al despertar, cambiaron radicalmente las preguntas y, sobre todo, las respuestas. La pregunta fundamental se convirtió en si somos o no humanos y, para los creyentes, en si nuestra fe es o no humana. Y la respuesta no fue la angustia que suele acompañar al despertar del sueño dogmático, sino el gozo de que sí es posible ser humano y ser creyente, pero a condición de cambiar no sólo la mente, de sometida a liberada —por lo cual peleamos durante años y ya lo considerábamos como algo conseguido—, sino de cambiar los ojos para ver lo que había estado ante nosotros, sin verlo, durante años, y de cambiar el corazón de piedra en corazón de carne, es decir, dejándonos mover a compasión y misericordia.

El rompecabezas que es la vida humana, cuyas piezas se descompusieron al pasar por la Ilustración y sus cuestionamientos, volvió a descomponerse de nuevo al enfrentarnos con los pobres de este mundo, pero con una gran diferencia. Después de la sacudida del sueño dogmático, tuvimos que rehacer el rompecabezas, con angustia y dificultad, y conseguimos cosas muy positivas. Sin embargo, mi impresión es que ese primer despertar no bastó para sacarnos de nosotros mismos, y pudimos seguir encerrados y centrados en nosotros. Despertar del sueño de la inhumanidad fue una sacudida más fuerte, pero también más gozosa. Es posible vivir sobre este mundo no sólo con

honradez intelectual —el gran problema de los creyentes hace veinte o treinta años—, sino que se puede vivir con hondo sentido y con gozo. Y entonces caí en la cuenta de otra de las grandes verdades olvidadas: que el evangelio, *eu-aggelion*, no es sólo verdad —que hay que asentar en presencia de tantos cuestionamientos—, sino que es, ante todo, buena noticia que produce gozo.

*

**

Después de estas breves alusiones biográficas, quisiera hacer unas reflexiones sobre este cambio cuestionante y gozoso, y me voy a concentrar en lo más importante: los nuevos ojos que otorga el despertar del sueño de inhumanidad para ver lo fundamental.

En los últimos 17 años en El Salvador, me ha tocado ser testigo de muchas cosas: la negrura de la pobreza y de la injusticia, de grandes y terribles masacres, y también la luminosidad de la esperanza, la creatividad y la generosidad sin cuento de los pobres. Pero lo que quiero mencionar ahora es el descubrimiento que es anterior a todo esto: la revelación de la verdad de la realidad y, a través de ella, de la verdad de los seres humanos y de la verdad de Dios.

2. Los ojos nuevos para ver la verdad de la realidad

En El Salvador empezó a impactarme hondamente la frase de Pablo en la Carta a los Romanos: «La cólera de Dios se ha revelado contra aquellos que aprisionan la verdad con la injusticia» (Rom 1,18). Comencé a comprender que el problema no está sólo en superar la ignorancia para llegar a la verdad, como se nos hace creer frecuentemente, sino en algo mucho más hondo: en querer llegar realmente a la verdad sin someterla. Desde entonces no di por descontado que es fácil conocer la realidad, y he agradecido que esa realidad se muestre en su verdad.

Pues bien, lo primero que descubrimos en El Salvador, si no reprimimos su verdad, es que este mundo es una inmensa cruz y una injusta cruz para millones de inocentes que mueren

a manos de verdugos, «pueblos enteros crucificados», como los llamó Ignacio Ellacuría. Y ése es el hecho mayor de nuestro mundo; lo es cuantitativamente, porque abarca a dos terceras partes de la humanidad; y lo es cualitativamente, porque es lo más cruel y clamoroso.

En lenguaje cristiano, hemos aprendido a llamar a nuestro mundo por su nombre: pecado (realidad, por cierto, que no saben cómo manejar muchos creyentes y no creyentes en el Primer Mundo). Y lo llamamos así porque, cristianamente, pecado es «aquello que da muerte». Pecado es lo que dio muerte al Hijo de Dios, y pecado es lo que sigue dando muerte a los hijos e hijas de Dios. Se podrá o no creer en Dios, pero de lo que no se puede dudar es de que hay pecado, porque hay muerte.

Y desde esta realidad primaria de la cruz y de la muerte hemos aprendido a ver en su verdadera realidad la masiva e inocultable pobreza, como aquello que acerca realmente a la muerte: la muerte lenta que generan las omnipresentes estructuras de injusticia y la muerte rápida y violenta cuando los pobres quieren, simplemente, dejar de serlo. En El Salvador son ya 75.000 los muertos.

Hemos aprendido que los pobres de este mundo no interesan prácticamente a nadie, que no interesan a los pueblos que viven en la abundancia y que, ciertamente, no interesan a los que tienen algún tipo de poder. Y por ello pienso que a los pobres se les puede definir también de esta forma: pobres son los que tienen en su contra a todos los poderes de este mundo. Tienen en su contra, ciertamente, a las oligarquías y empresas multinacionales, a las fuerzas armadas y prácticamente a todos los gobiernos. Pero tampoco los partidos políticos, las universidades, e incluso las iglesias, se preocupan mucho de ellos, con las notables excepciones de iglesias como la de Monseñor Romero o de universidades como la de Ignacio Ellacuría. Y si los pobres no interesan como individuos dentro de sus países, tampoco interesan como pueblos en el concierto de las naciones. Y así, al Primer Mundo no le interesa el Tercer Mundo, por decirlo suavemente; y tal como lo muestra la historia, le interesa primariamente poder depredarlo para la propia abundancia.

Existe, pues, un mundo crucificado y un mundo que es pecado; y, sin embargo, no se le quiere reconocer ni mirarlo a

la cara; ni menos aún queremos preguntarnos qué responsabilidad tenemos nosotros en que el mundo sea así. Ese querer ocultar la realidad del mundo es la primera forma de «oprimir la verdad con la injusticia». El mundo de la pobreza es, en efecto, el gran desconocido. Sorprende que el Primer mundo sepa tantas cosas y no sepa lo fundamental del mundo en que vivimos. Y enoja, además, porque no es que no existan hoy los medios para conocer la verdad de nuestro mundo. Tenemos conocimientos para poner un hombre en la luna o en Marte, pero no sabemos a veces ni siquiera cuántos seres humanos viven en nuestro planeta, y mucho menos cuántos mueren anualmente por hambre —deben de ser unos 30 millones de seres humanos—, qué ocurre en Guatemala o en el Tchad, cuánta destrucción han causado las bombas descargadas sobre Irak por las 70.000 misiones aéreas de los llamados «aliados»...

Y no sólo no sabemos, sino que no queremos saber, porque, al menos inconscientemente, todos intuimos que ese mundo crucificado es, en muy buena medida, producto de nuestras manos. Y como no lo queremos mirar a la cara para no avergonzarnos, al desconocimiento añadimos el encubrimiento; y, como ocurre siempre que hay un escándalo, organizamos un gigantesco *cover up*, en comparación con el cual palidecen los *cover up* de Watergate, Irangate y el actual Irakgate.

Esto es lo que significa «despertar del sueño» en El Salvador. Va mucho más allá del despertar dogmático y de las innumerables discusiones dentro de las iglesias y partidos, aun de iglesias y partidos progresistas, sobre temas secundarios. Y lo importante es recordar que ese despertar lo posibilita y exige el mundo de los pobres y de las víctimas. Y con ello, posibilita y exige también la relectura de la Escritura en sus pasajes fundamentales.

En El Salvador hemos redescubierto cómo mira Dios a esta creación suya puesta en cruz. Por decirlo en palabras antropomórficas, ciertamente, pero bien luminosas, recordemos éstas del Génesis: «Viendo Yahvé que la maldad del hombre cundía sobre la tierra, le pesó haber creado al hombre y se indignó en su corazón». Dicho esto mismo en palabras más antropológicas: no sé cómo se puede ser hoy un ser humano sin haber sentido alguna vez vergüenza de pertenecer a esta inhumana humanidad.

Y hemos redescubierto también muchas otras frases de la Escritura que han vuelto a recordar su vigor original —mucho más allá del que le otorgan los necesarios estudios exegéticos y críticos— que «las tinieblas odian la luz» y, con mayor radicalidad, que «el Maligno es a la vez asesino y mentiroso».

Este mundo de pobreza y de pueblos crucificados es lo que nos ha permitido superar la ceguera y descubrir la mentira. Como se dice en la Escritura, en el siervo doliente de Yahvé hay luz, y en Cristo crucificado hay sabiduría. Si miramos a esos pueblos cara a cara, mejor dicho, si nos dejamos dar la gracia de mirarlos a la cara, comenzamos a ver la verdad de las cosas, o ciertamente al menos un poco más de su verdad. El descubrimiento es aterrador en un primer momento, pero es también bienaventurado, porque de esta forma estamos en la verdad, y porque la verdad de los pobres no es sólo sufrimiento y muerte.

Los pobres de este mundo, en efecto, nos muestran que siguen teniendo una esperanza, tan en proceso de desaparición en otras partes, a no ser que se la haga degenerar en mero optimismo en el progreso o, simplemente, en la posibilidad de una vida más allá de la muerte; lo cual, por cierto, no es lo que dice la fe cristiana, pues lo que ésta afirma es que Dios hará justicia definitiva a las víctimas y, por extensión, a quienes se han identificado con ellas. Es ésta una esperanza activa, que desencadena creatividad en todos los niveles de la existencia humana, ingente generosidad, gran entrega —heroica y martirial muchas veces—, *creatividad intelectual, organizativa, eclesial...*

Ésa es la verdad más honda de nuestro mundo y ésa es la totalidad de su verdad: que es un mundo de pecado y un mundo de gracia. Ni una ni otra cosa le interesa ver al Primer Mundo, pero eso es lo que se ve desde los pobres y las víctimas.

3. Los ojos nuevos para ver la verdad de los seres humanos

En El Salvador hemos aprendido también a preguntarnos qué es lo realmente humano de los seres humanos. Dicho polémicamente: hemos aprendido a sospechar y desenmascarar la comprensión occidental de lo que es un ser humano. Hay muchas y buenas antropologías, filosóficas y teológicas, expositivas y

críticas; pero histórica y operativamente dan la sensación de que humano es «lo nuestro», al menos tal como nosotros nos pensamos idealmente. Las cosas no se dicen con esa crudeza, pero se presuponen en los discursos políticos, ciertamente, y aun hasta en mucho discurso filosófico y teológico. El ideal que operativamente se sigue proponiendo a todos es el llamado «hombre moderno», el «hombre occidental», aunque no falten ahora lamentos ante sus claras limitaciones, y críticas incluso ante sus evidentes fracasos.

Si se me permite un paréntesis, la guerra de Irak ha mostrado, entre otras cosas, que el mundo occidental lo ha descubierto todo y lo ha inventado todo menos la justicia, la fraternidad y la paz. El cúmulo de conocimientos científicos y tecnológicos, sus muchas y respetables tradiciones políticas, democráticas y judeo-cristianas, el poderío acumulado de sus gobiernos, ejércitos, empresas, universidades, iglesias, no han sido capaces de encontrar una solución justa y humana al conflicto, sino que sólo han sido capaces de hacer la guerra, de destruir, de mentir y de pretender justificar lo injustificable. Y el primer estreno del norte unido en Irak —con una Europa ya sin el Este— ha sido una debacle.

Pero, a pesar de esto, se sigue presuponiendo que ya sabemos lo que es ser un ser humano: «nosotros». Y por ese «nosotros» tienen que pasar los otros para llegar a ser seres humanos. Y lo mismo se presupone en ambientes religiosos: el hombre primitivamente religioso tiene que superar su religiosidad o su cristianismo supersticioso para poder llegar a ser hombre religioso en el mundo de hoy.

Todo esto es lo que para mí ha cambiado desde El Salvador, y lo más importante que ha cambiado es el modo mismo de abordar la pregunta por lo que significa ser un ser humano y la sospecha de que en verdad la hemos abordado muy «dogmáticamente» y muy poco críticamente.

Me asombra la ingenuidad triunfalista —y aparentemente sin ninguna mala conciencia— con que se tiende a adecuar «ser humano» y «ser humano occidental», siendo así que con mucha frecuencia éste ni ha humanizado a otros ni se está humanizando a sí mismo. Se ha alabado la dimensión individualista del ser

humano occidental, sin reparar en que eso le ha llevado a la insensibilidad hacia lo comunitario y, peor aún, a ser egoísta y antisolidario. Se ha alabado su capacidad para hacer, luchar y triunfar —y no vamos a negar que ha hecho cosas buenas—, sin reparar en que eso le ha llevado a considerarse un nuevo Prometeo sin necesidad de recibir inesperada e inmerecidamente de otros, es decir, sin «gracia» (tema, por cierto, que no saben como abordar muchas filosofías y teologías del Primer Mundo). El ser humano occidental ha producido en muy buena medida un mundo infrahumano para otros en el Tercer Mundo y un mundo deshumanizante en el Primer Mundo. Y, sin embargo, no parece decidido a cambiar.

Me sorprende también la falta de historización de la comprensión del ser humano, como si existiese una esencia humana que se repitiese, con algunas diferencias, por todo el planeta. Indudablemente, no se puede negar algo de verdad a esto. Pero no deja de ser un escarnio seguir repitiendo a los miles de millones de pobres y de víctimas que son seres humanos «como todos»; o seguir exhortándolos a tener paciencia, porque algún día llegarán a ser seres humanos como todos, con democracia y televisores.

Ante esto, desde dos puntos de vista al menos, hay que historizar la realidad de los seres humanos. Al nivel de la vida, el mero hecho de sobrevivir, hay que caer en la cuenta de que existe una diferencia fundamental en la humanidad. Ésta se da entre los que dan la vida por supuesto y los que lo que no dan por supuesto es precisamente la vida. Ser un ser humano se historiza hoy, muy fundamentalmente, según se pueda comer o no se pueda comer.

Al nivel de la dignidad humana, podría decirse que las cosas van mejor, pues el mundo moderno, la Constitución de los Estados Unidos, La Carta de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, etc. han proclamado la igualdad de dignidad y de derechos de todos los seres humanos. Pero la realidad no es así. Buenos son los avances en pensar y escribir de esta forma sobre los seres humanos, y algo ayuda a la realidad. Pero, como decía Ignacio Ellacuría, para tener dignidad, respeto y derechos es mucho más decisivo haber nacido en Estados Unidos o en Alemania que haber nacido en El Salvador o en Pakistán. Es

decir, es mucho más decisivo haber nacido ciudadano de tal o cual país que haber nacido un ser humano.

Y me sorprende, por último, la falta de dialéctica con que se piensa lo humano. Con toda inocencia se habla de un destino común de la humanidad y de las relaciones entre los pueblos, y se ignora el hecho fundamental y antagónico de la división entre los que tienen y los que no tienen, cuya brecha va en aumento, como lo dijeron los obispos en Puebla y lo dice Juan Pablo II. En lenguaje más crudo: aumentan la división y el antagonismo entre los depredadores y los depredados, entre los verdugos y sus víctimas.

Hemos descubierto, pues, en El Salvador que no sabíamos muy bien lo que significa ser un ser humano, cosa que antes dábamos por supuesto. Ahora, al menos, tengo la sospecha de que el misterio del ser humano no se agota en lo que antes sabía; más aún, que en el ideal de lo humano de antes existe mucho de antihumano. Y, sobre todo, que lo verdaderamente humano, la reserva de humanidad, se me ha ido apareciendo allá donde menos lo esperaba, en el rostro de los pobres y de las víctimas.

No quiero que estas reflexiones se tomen simplistamente, pues el misterio de lo humano se da de alguna forma en todas partes y las desborda a todas ellas. Pero he llegado a la convicción de que para conocer nuestra esencia humana es necesario y es mejor hacerlo desde y para los pobres que desde y para los poderosos; en lenguaje del evangelio: que la verdad del ser humano se manifiesta en las bienaventuranzas de Jesús y en la parábola del buen samaritano.

Y así, desde los pobres hemos redescubierto la necesidad de una nueva civilización: civilización de la pobreza o, al menos, de la austeridad y no de la imposible abundancia para todos; civilización del trabajo y no del capital, como decía Ignacio Ellacuría. Y esta civilización más humana se traduce en dar primacía a la comunidad sobre el individuo, a los valores trascendentes sobre el romo pragmatismo, a la celebración sobre la mera diversión, a la esperanza sobre el optimismo calculado, a la fe sobre el positivismo...

4. Los ojos nuevos para ver la verdad de Dios

Llegar a conocer a Dios, tener y mantener la fe en Dios es el misterio último del ser humano. No es cosa fácil y no se hace mecánicamente desde ningún lugar; tampoco desde El Salvador. Pero creo que el conocimiento de Dios se hace aquí un poco más adecuado —en cualquier caso, ese Dios se parece un poco más al de la Escritura—, y la fe en Dios se hace más posible y consistente.

Personalmente, creo en el Dios que se manifestó en Jesús, un Dios-Padre, un Dios bueno, por lo tanto, en quien se puede descansar, y un Padre que sigue siendo Dios y que, por lo tanto, no nos deja descansar. Dicho en otras palabras: creo en la bondad y en el misterio de Dios, cosas ambas que se me han concretado desde El Salvador.

La bondad de Dios se concreta en que Dios está en favor de la vida de los pobres, en que ama con ternura a los privados de vida, en que se identifica con las víctimas de este mundo. Creemos, pues, en un Dios bueno y en un Dios parcial. Y esto, tan difícil de aceptar en otros lugares, se hace aquí muy claro y se redescubre en la Escritura. Una larga tradición nos ha hecho pensar en un Dios directamente universal, aunque en la realidad ese Dios haya sido bien parcial, haya sido un Dios sustancialmente europeo y norteamericano. Si algo tenemos que agradecer a Ronald Reagan y a George Bush, es que lo han dicho con toda claridad y sin ninguna vergüenza: «Dios ha bendecido a nuestro país como a ningún otro». Desde aquí vemos las cosas exactamente al revés. Si alguien en este mundo puede decir que Dios es «nuestro», eso sólo lo pueden hacer en directo los pobres y las víctimas de este mundo.

El misterio de Dios aparece agigantado en este mundo de víctimas y se concreta en el misterio insondable de un Dios crucificado, como tan bellamente lo ha formulado J. Moltmann. Es un Dios que no sólo está en favor de las víctimas, sino a merced de sus verdugos. Y quisiera recalcar este misterio de iniquidad, porque hay quienes piensan que en una América Latina religiosa la fe en Dios no es grave problema, como sí lo es en un mundo secularizado. En medio de tantas víctimas, América Latina es el lugar por antonomasia de preguntarse por

Dios, como Job y como Jesús en la cruz, y tanto más cuanto simultáneamente se le confiesa como Dios de vida. El que Dios deje morir a las víctimas es un escándalo irrecuperable, y la fe en Dios tiene que pasar por ese escándalo. En esa situación, lo único que puede hacer el creyente es aceptar que Dios está en la cruz, impotente como las víctimas, e interpretar esa impotencia como el máximo de solidaridad con ellas. La cruz en la que está el mismo Dios es la forma más clara de decir que Dios ama a las víctimas de este mundo. En ella su amor es impotente, pero es creíble. Y desde ahí hay que reformular el misterio de Dios. Siempre se ha dicho que Dios es el «Dios mayor». Desde la cruz hay que añadir que es también el «Dios menor».

Por último, desde El Salvador aparece con toda claridad que el verdadero Dios está en pugna con otros dioses: aquellos que en el primer mandamiento del decálogo son llamados los dioses «rivales». Estos dioses son los ídolos, divinidades falsas, pero realmente existentes; y Monseñor Romero las concretó para nuestro tiempo en la absolutización del capital y la seguridad nacional. Los ídolos deshumanizan a quienes les rinden culto, pero su malicia última consiste en que exigen víctimas para subsistir. Pues bien, si alguna convicción honda he adquirido en El Salvador, es que estos ídolos existen realmente, que no son invención de los llamados pueblos primitivos, sino que están muy activos en las sociedades modernas, y más activos en ellas que en otras. Y de eso no podemos dudar, por las innumerables víctimas que producen: pobres, desempleados, refugiados, encarcelados, torturados, desaparecidos, asesinados, masacrados... Y si los ídolos existen realmente, entonces se reformula muy novedosamente la pregunta por la fe en Dios.

He aprendido en El Salvador que creer en Dios es, a la vez, dejar de creer en los ídolos y luchar contra ellos. De ahí que a los seres humanos se nos exija, no sólo que elijamos entre fe y ateísmo, sino, más primariamente, entre fe e idolatría. En un mundo de víctimas, poco se conoce de un ser humano por el mero hecho de que éste se proclame creyente o increyente, hasta que no se añada en qué Dios no cree y contra qué ídolos combate. Y si en verdad es idólatra, poco importa a la postre que afirme aceptar la existencia de un ser trascendente o negarla. Y eso no es nada nuevo: ya lo afirmó Jesús en la parábola del juicio final.

He aprendido, pues, que para decir toda la verdad siempre hay que decir dos cosas: en qué Dios se cree y en qué ídolo no se cree. Sin esa formulación dialéctica, la fe permanece muy abstracta, puede ser vacía y, lo que es peor, puede ser muy peligrosa, pues permite que coexistan creencia e idolatría.

En positivo, he aprendido que fe en Dios es, en definitiva, hacer la voluntad de Dios, seguir a Jesús con el espíritu de Jesús en la causa del reino de Dios. Y lo más importante es que en El Salvador he visto muy claramente esa fe, y de ella han dado claro testimonio innumerables mártires. He visto, pues, que la fe es crítica, pero que es posible; que es muy costosa, pero que es humanizante. En El Salvador se hace muy real el cumplimiento de la solemne proclamación de Dios en el profeta Miqueas: «Ya se te ha declarado, oh hombre, lo que es bueno y lo que el Señor desea de ti: tan sólo que practiques la justicia y que ames con ternura, y que camines humildemente con tu Dios». Reproducir en la historia justicia y amor es lo que nos hace corresponder a la bondad de Dios. Caminar en la historia humildemente es lo que nos hace responder al misterio de Dios.

5. El corazón de carne y el principio-misericordia

Esta realidad es la que se nos ha ido desvelando desde El Salvador. En sí misma, es una clara interpelación y también una buena noticia. La realidad en cuanto maldición es exigencia e interpelación a que la transformemos, pero en ello es también bendición y buena noticia que nos transforma a nosotros. Y ambas cosas se unifican, en lo fundamental, en la reacción de la misericordia hacia los pueblos crucificados.

En El Salvador hemos redescubierto que la reacción fundamental ante este mundo de víctimas es el ejercicio consecuente de la misericordia, tal como aparece en la parábola del buen samaritano con la que Jesús describe al hombre cabal. Éste es el que ve a un herido en el camino, se mueve a misericordia, lo atiende y cura sus heridas. Y la importancia de la misericordia en los evangelios se deduce también de que el mismo Jesús y el Padre que acoge al hijo pródigo son descritos desde ella.

Lo que hay que recalcar es que no se trata aquí de «obras de misericordia», sino de la estructura fundamental de la reac-

ción ante las víctimas de este mundo. Esta estructura consiste en que el sufrimiento ajeno se interioriza en uno, y ese sufrimiento interiorizado mueve a una re-acción (acción, por lo tanto) y sin más motivos para ello que el mero hecho del herido en el camino. Y así, aunque Jesús presenta al samaritano como ejemplo de quien cumple el mandamiento del amor al prójimo, en la parábola no aparece para nada que el samaritano actuara por cumplir un mandamiento, sino sólo movido a misericordia. Y hay que recalcar también que la misericordia no es sólo una actitud fundamental que está (o no está) en el inicio de todo proceso humano, sino que es un principio que configura todo el proceso posterior.

Esto es lo que hemos redescubierto en El Salvador, y a esto hemos «despertado» en una humanidad sin misericordia que alaba, sí, obras de misericordia, pero que no puede guiarse por el principio-misericordia. Guiados por este principio, en El Salvador hemos descubierto las siguientes cosas importantes.

La primera es que hay que historizar la misericordia según sea el herido en el camino. En nuestro mundo sabemos muy bien que no sólo hay individuos heridos, sino pueblos enteros crucificados. Reaccionar con misericordia significa, entonces, desvivirse por «bajarlos de la cruz», en palabras de Ignacio Ellacuría. En palabras sistemáticas, significa trabajar por la justicia, pues ése es el nombre del amor hacia las mayorías injustamente oprimidas, y poner al servicio de la justicia todas las capacidades humanas, intelectuales, religiosas, científicas, tecnológicas...

La segunda es que una misericordia que se torna en justicia es automáticamente perseguida por los poderosos, y por ello la misericordia tiene que mantenerse con fortaleza. Los mártires salvadoreños, tildados de subversivos, comunistas, ateos, fueron misericordiosos, pero fueron también consecuentemente misericordiosos. Por eso lucharon por la justicia, y por eso fueron asesinados.

La tercera es que hay que anteponer la misericordia a cualquier cosa, lo cual, por decirlo irónicamente, no es nada fácil para ninguna institución civil (gobiernos, empresas, partidos, ejércitos), pero tampoco lo es para ninguna institución religiosa

y eclesial. Por la misericordia hay que arriesgar, como arriesgó Monseñor Romero, no sólo la vida personal, sino la institución eclesial; y Romero vio así cómo le destruían la radio y la imprenta del arzobispado, y cómo asesinaban a sus sacerdotes. Y hay que arriesgar, porque se trata de lo primero y lo último.

La cuarta es que el ejercicio de la misericordia da la medida de la libertad, tan proclamada como ideal del ser humano en el mundo occidental. Por ser misericordioso, no por ser un liberal, Jesús transgredió las leyes de su tiempo y curó en sábado. Jesús comprendió la libertad desde la misericordia, y no a la inversa. La libertad significó para él, primariamente, que nada se podía convertir en obstáculo para el ejercicio de la misericordia.

Esta misericordia es la exigencia que hemos redescubierto desde El Salvador; pero la hemos redescubierto también como bienaventuranza y buena noticia. «Dichosos los misericordiosos», dice Jesús. Y desde ahí, en cuanto ejercicio de la misericordia consecuente, podemos reinterpretar otras bienaventuranzas: «Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia. Dichosos los que trabajan por la paz. Dichosos cuando os persigan por causa de la justicia». Y si desde las bienaventuranzas reinterpretamos lo que antes hemos dicho sobre los ojos nuevos, podemos decir también: «Dichosos los de corazón limpio». Y, finalmente, si ojos nuevos y misericordia están realmente al servicio de los pobres y nos hacen participar un poco en su destino, podemos escuchar también: «Dichosos los pobres».

6. Caminar con Dios y bajar de la cruz a los pueblos crucificados

En todo lo dicho ha consistido nuestro despertar, y esto es lo que ha cambiado nuestras mentes. El lector habrá notado, quizá con sorpresa, que no hemos mencionado para nada cosas que hubiera esperado en un escrito proveniente de El Salvador. No hemos hablado de teología de la liberación, ni de marxismo, ni de revolución, ni de problemas con el Vaticano... Cierto es que el cambio ha producido una nueva teología, las nuevas comunidades de base, una nueva forma de ser Iglesia como Iglesia de los pobres, nuevas relaciones con movimientos populares, nuevas formas de solidaridad y un largo etcétera; pero lo que

hemos intentado exponer es lo que está en la raíz de esos cambios, y sin lo cual no se entienden éstos.

Por decirlo concentradamente: hemos despertado de un sueño de inhumanidad a una realidad de humanidad. Hemos aprendido a ver a Dios desde este mundo de víctimas y hemos aprendido a ver este mundo de víctimas desde Dios. Hemos aprendido a ejercitar la misericordia y a tener en ello gozo y sentido de la vida.

Recordando a mi querido hermano jesuita Ignacio Ellacuría, rector de la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas», asesinado junto con otros cinco jesuitas y dos sencillas mujeres el 16 de noviembre de 1989, he aprendido que nada hay más esencial para vivir como un ser humano que el ejercicio de la misericordia ante un pueblo crucificado, y que nada hay más humano y humanizante que la fe en el Dios de Jesús. Como esto lo he visto hecho realidad en muchos salvadoreños, en muchos latinoamericanos y en muchos solidarios de muchas partes, lo nuevo que he aprendido en El Salvador es, en definitiva, a decir «gracias». Y mientras los seres humanos podamos decir «gracias» por todo esto, tienen hondo sentido la vida y la fe.

PRIMERA PARTE

La Iglesia samaritana y el principio-misericordia*

El tema de este número monográfico, *Las «otras» notas de la Iglesia*, tiene algo de chocante y mucho de necesario. Lo chocante está en hablar de «otras» notas, como si las de «una, santa, católica y apostólica» no bastaran ya para hacer notar la verdadera Iglesia de Jesús. Lo necesario está en que esas «otras notas» nos introducen —de forma distinta— en lo fundamental: una Iglesia verdadera es, ante todo, una Iglesia que «se parece a Jesús», y todos intuimos que sin algún parecido con él no seremos su Iglesia ni ésta se hará notar como Iglesia de Jesús. ¿Cómo es, entonces, una Iglesia que se parece a Jesús?

Parecerse a Jesús es reproducir la estructura de su vida. Según los evangelios, esto significa *encarnarse* y llegar a ser carne real en la historia real. Significa *llevar a cabo una misión*, anunciar la buena noticia del reino de Dios, iniciarlo con signos de todo tipo y denunciar la espantosa realidad del anti-reino. Significa *cargar con el pecado del mundo*, sin quedarse mirándolo sólo desde fuera —pecado, por cierto, que sigue mostrando su mayor fuerza en el hecho de que da muerte a millones de

* Publicado originalmente en *Sal Terrae* 927 (1990/10), pp. 665-678.

seres humanos. Significa, por último, *resucitar*, teniendo y dando a los demás vida, esperanza y gozo.

Qué es lo que da coherencia última a esa estructura de la vida de Jesús es algo que puede ser pensado de diversas formas: su fidelidad, su esperanza, su servicio... Por supuesto que ninguna de estas realidades es excluyente de las otras, sino que todas son entre sí complementarias, y cualquiera de ellas podría servir para unificar la vida de Jesús. Lo que queremos proponer en este artículo es que el principio que nos parece más estructurante de la vida de Jesús es la *misericordia*; por ello, debe serlo también de la Iglesia.

1. El principio-misericordia

El término «misericordia» hay que entenderlo bien, porque puede connotar cosas verdaderas y buenas, pero también cosas insuficientes y hasta peligrosas: sentimiento de compasión (con el peligro de que no vaya acompañado de una praxis), «obras de misericordia» (con el peligro de que no se analicen las causas del sufrimiento), alivio de necesidades individuales (con el peligro de abandonar la transformación de las estructuras), actitudes paternales (con el peligro del paternalismo)... Para evitar las limitaciones del concepto «misericordia» y los malentendidos a que se presta, no hablamos simplemente de «misericordia», sino del «principio-misericordia», del mismo modo que Ernst Bloch no hablaba simplemente de «esperanza», como una de entre muchas realidades categoriales, sino del «principio-esperanza».

Digamos que por «principio-misericordia» entendemos aquí un específico amor que está en el origen de un proceso, pero que además permanece presente y activo a lo largo de él, le otorga una determinada dirección y configura los diversos elementos dentro del proceso. Ese «principio-misericordia» —creemos— es el principio fundamental de la actuación de Dios y de Jesús, y debe serlo de la Iglesia.

1.1. «En el principio estaba la misericordia»

Es sabido que en el origen del proceso salvífico está presente una acción amorosa de Dios: «He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado

en sus sufrimientos y he bajado a liberarlos» (Ex 3,7s). Es hasta cierto punto secundario el establecer con qué término haya que describir esa acción de Dios, aunque lo más adecuado es denominarla «liberación». Lo que aquí nos interesa recalcar, sin embargo, es la estructura del movimiento liberador: Dios escucha los clamores de un pueblo sufriente y, por esa sola razón, se decide a emprender la acción liberadora¹.

A esta acción del amor así estructurada la llamamos «misericordia». Y de ella hay que decir: a) que es una *acción* o, más exactamente, una *re-acción* ante el sufrimiento ajeno interiorizado, que ha llegado hasta las entrañas y el corazón propios (sufrimiento, en este caso, de todo un pueblo, infligido injustamente y a los niveles básicos de su existencia); y b) que esta acción es motivada *sólo* por ese sufrimiento.

El sufrimiento ajeno interiorizado es, pues, principio de la reacción de misericordia; pero ésta, a su vez, se convierte en principio configurador de toda la acción de Dios, porque: a) no sólo está en el origen, sino que permanece como constante fundamental en todo el Antiguo Testamento (la parcialidad de Dios hacia las víctimas por el mero hecho de serlo, la activa defensa que hace de ellas y su designio liberador para con ellas); b) desde ella cobra lógica interna tanto la historización de la exigencia de la justicia como la denuncia de los que producen injusto sufrimiento; c) a través de esa acción —no sólo con ocasión de ella— y de sucesivas acciones de misericordia, se revela el mismo Dios; y d) la exigencia fundamental para el ser humano y, específicamente, para Su pueblo es que rehagan esa misericordia de Dios para con los demás y, de ese modo, se hagan afines a Dios.

Parafraseando la Escritura, podríamos decir que, si en el principio absoluto-divino «está la palabra» (Jn 1,1) y a través

1. En su libro *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger* (Madrid 1985, pp. 61ss), J.L. SEGUNDO muestra en detalle que la finalidad del éxodo es, simplemente, la liberación de un pueblo sufriente, en contra de la primera Instrucción vaticana sobre la teología de la liberación, según la cual la finalidad del éxodo sería la fundación del pueblo de Dios y el culto de la Alianza del Sinaí.

de ella surgió la creación (Gn 1,1), en el principio absoluto histórico-salvífico está la misericordia, y ésta se mantiene constante en el proceso salvífico de Dios.

1.2. La misericordia según Jesús

Esta primigenia misericordia de Dios es la que aparece historizada en la práctica y en el mensaje de Jesús. El *misereor super turbas* no es sólo una actitud «regional» de Jesús, sino lo que configura su vida y su misión y le acarrea su destino. Y es también lo que configura su visión de Dios y del ser humano.

a) Cuando Jesús quiere hacer ver lo que es un ser humano cabal, cuenta la parábola del buen samaritano. Es un momento solemne en los evangelios que va más allá de la curiosidad por saber cuál es el mayor de los mandamientos. Se trata, en dicha parábola, de decirnos en una palabra lo que es el ser humano. Pues bien, ese ser humano cabal es aquel que vio a un herido en el camino, re-accionó y le ayudó todo lo que pudo. No nos dice la parábola que fue lo que discurrió el samaritano ni con qué finalidad última actuó. Lo único que se nos dice es que lo hizo «movido a misericordia».

El ser humano cabal es, pues, el que interioriza en sus entrañas el sufrimiento ajeno —en el caso de la parábola, el sufrimiento injustamente infligido— de tal modo que ese sufrimiento interiorizado se hace parte de él y se convierte en principio interno, primero y último, de su actuación. La misericordia —como re-acción— se torna la acción fundamental del hombre cabal. Esta misericordia no es, pues, una entre otras muchas realidades humanas, sino la que define en directo al ser humano. Por una parte, no basta para definirlo, pues el ser humano es también un ser del saber, del esperar y del celebrar; pero, por otra parte, es absolutamente necesaria. Ser un ser humano es, para Jesús, reaccionar con misericordia; de lo contrario, ha quedado viciada de raíz la esencia de lo humano, como ocurrió con el sacerdote y el levita, que «dieron un rodeo».

Esa misericordia es también la realidad con la que en los evangelios se define a Jesús, el cual hace con frecuencia curaciones tras la petición: «ten misericordia», y actúa porque

siente compasión de la gente. Y con esa misericordia se describe también a Dios en otra de las parábolas fundantes: el Padre sale al encuentro del hijo pródigo y, cuando lo ve —movido a misericordia—, reacciona, lo abraza y organiza una fiesta.

b) Si con la misericordia se describe al ser humano, a Cristo y a Dios, estamos, sin duda, ante algo realmente fundamental. Es el amor, podrá decirse con toda la tradición cristiana, como si fuese lo ya sabido; pero hay que añadir que es una específica forma del amor: el amor práxico que surge ante el sufrimiento ajeno injustamente infligido² para erradicarlo, por ninguna otra razón más que la existencia misma de ese sufrimiento y sin poder ofrecer ninguna excusa para no hacerlo.

Elevar a principio esta misericordia puede parecer un mínimo; pero, según Jesús, sin ella no hay humanidad ni divinidad y, como todos los mínimos, es un verdadero máximo. Lo importante es que ese mínimo-máximo es lo primero y lo último: no existe nada anterior a la misericordia para motivarla, ni existe nada más allá de ella para relativizarla o rehuirla.

De forma sencilla, puede apreciarse esto en el hecho de que el samaritano sea presentado por Jesús como ejemplo consumado de quien cumple el mandamiento del amor al prójimo; pero en el relato de la parábola no aparece para nada que el samaritano socorra al herido *para* cumplir un mandamiento, por excelso que sea, sino, simplemente, «movido a misericordia».

De Jesús se dice que hace curaciones, y a veces se le muestra entristecido porque los curados no se lo agradecen; pero en modo alguno aparece que Jesús realizara dichas curaciones *para* recibir agradecimiento (ni para que llegaran a pensar en su peculiar realidad o en su poder divino, sino «movido a misericordia».

Del Padre celestial se dice que acogió al hijo pródigo; pero no se insinúa siquiera que aquello fuese una sutil táctica *para*

2. La misericordia debe volcarse también hacia los sufrimientos «naturales», pero su esencia más última —creemos— se expresa en la atención a los que sufren por ser «víctimas». Éstas, a su vez, pueden ser generadas por males naturales o históricos, pero en la generalidad de la Escritura se da mucha más importancia a la víctimas históricas que a las naturales.

conseguir lo que supuestamente le interesaba (que el hijo confesara sus pecados y, de ese modo, pusiera en orden su vida), sino que actúa simplemente «movido a misericordia».

Misericordia es, pues, lo primero y lo último; no es simplemente el ejercicio categorial de las llamadas «obras de misericordia», aunque pueda y deba expresarse también en éstas. Es algo mucho más radical: es una actitud fundamental ante el sufrimiento ajeno, en virtud de la cual se reacciona para erradicarlo, por la única razón de que existe tal sufrimiento y con la convicción de que, en esa reacción ante el no-deber-ser del sufrimiento ajeno, se juega, sin escapatoria posible, el propio ser.

c) En la parábola se ejemplifica cómo la realidad histórica está transida de falta de misericordia —expresada en el sacerdote y el levita—, lo cual es ya espantoso para Jesús; pero, además, los evangelistas muestran que la realidad histórica está configurada por la anti-misericordia activa, que hiere y da muerte a los seres humanos y amenaza y da muerte también a quienes se rigen por el «principio-misericordia».

Por ser misericordioso —no por ser un «liberal»—, Jesús antepone la curación del hombre de la mano seca a la observancia del sábado. Su argumentación para ello es obvia e inatacable: «¿Es lícito hacer en sábado el bien en lugar del mal, salvar una vida en lugar de perderla?» (Mc 3,4). Sin embargo, sus adversarios —descritos, por cierto, con términos antiéticos a Jesús: «la dureza de su corazón» (v. 5)— no sólo no quedan convencidos, sino que actúan contra Jesús, y así el relato concluye de manera espeluznante: «En cuanto salieron, los fariseos se con-fabularon con los herodianos contra él, para ver cómo eliminarlo» (v. 6).

Sea anacrónica o no la cronología de este pasaje, lo fundamental es que muestra la existencia de la misericordia y de la anti-misericordia. Mientras aquélla se reduzca a sentimientos o a puras obras de misericordia, la anti-misericordia la tolera; pero cuando la misericordia es elevada a principio y subordina el sábado a la erradicación del sufrimiento, entonces la anti-misericordia reacciona. Por trágico que pueda parecer, Jesús murió ajusticiado por ejercitar la misericordia consecuentemente

y hasta el final. La misericordia es, pues, misericordia que llega a ser a pesar de y en contra de la anti-misericordia.

d) A pesar de ello, Jesús proclama: «¡Dichosos los misericordiosos!» La razón que da Jesús en el evangelio de Mateo parece ir en la línea de la recompensa: «alcanzarán misericordia». Pero la razón más honda es intrínseca. Quien vive según el «principio-misericordia» realiza lo más hondo del ser humano, se hace afín a Jesús —el «homo *verus*» del dogma— y al Padre celestial.

En esto consiste, podríamos decir, la felicidad que ofrece Jesús: «Dichosos, benditos vosotros, los que ejercitáis la misericordia, los de ojos limpios, los que trabajáis por la paz, los que tenéis hambre y sed de justicia, los perseguidos por ella, los pobres...» Escandalosas pero iluminadoras palabras. Jesús quiere que los seres humanos sean felices, y el símbolo de esa felicidad consiste en llegar a estar unos con otros, en la mesa compartida. Pero mientras no aparezca en la historia la gran mesa fraternal del reino de Dios, hay que ejercitar la misericordia, y eso —dice Jesús— produce gozo, alegría, felicidad...

1.3. *El «principio-misericordia»*

Estas breves reflexiones sobre la misericordia pueden ayudar a comprender lo que entendemos por «principio-misericordia». La misericordia no es lo único que ejercita Jesús, pero sí es lo que está en su origen y lo que configura toda su vida, su misión y su destino. A veces aparece explícitamente en los relatos evangélicos la palabra «misericordia», y a veces no. Pero, con independencia de ello, siempre aparece como trasfondo de la actuación de Jesús el sufrimiento de las mayorías, de los pobres, de los débiles, de los privados de dignidad, ante quienes se le conmueven las entrañas. Y esas entrañas conmovidas son las que configuran todo lo que él es: su saber, su esperar, su actuar y su celebrar.

Así, su esperanza es la de los pobres que no tienen esperanza y a quienes anuncia el reino de Dios. Su praxis es en favor de los pequeños y los oprimidos (milagros de curaciones, expulsión de demonios, acogida de los pecadores...). Su «teoría social»

está guiada por el principio de que hay que erradicar el sufrimiento masivo e injusto. Su alegría es júbilo personal cuando los pequeños entienden, y su celebración es sentarse a la mesa con los marginados. Su visión de Dios, por último, es la de un Dios defensor de los pequeños y misericordioso con los pobres. En la oración por antonomasia, el «Padre nuestro», es a ellos a quienes invita a llamar Padre a Dios.

No hay espacio ahora para extendernos en esto. Sólo lo apuntaremos para comprender bien lo que queremos decir con el «principio-misericordia»: informa todas las dimensiones del ser humano: la del conocimiento, la de la esperanza, la de la celebración y, por supuesto, la de la praxis. Cada una de ellas tiene su propia autonomía, pero todas ellas pueden y deben ser configuradas y guiadas por uno u otro principio fundamental. En Jesús —como en su Dios—, pensamos que ese principio es el de la misericordia.

Para Jesús, la misericordia está en el origen de lo divino y de lo humano. Según ese principio se rige Dios y deben regirse los humanos, y a ese principio se supedita todo lo demás. Y que esto no es pura reconstrucción especulativa se ve bien claro en el decisivo pasaje de Mt 25: quien ejercita la misericordia —sea cual sea el ejercicio de otras dimensiones de su realidad humana— «se ha salvado», ha llegado a ser para siempre el ser humano cabal. El juez y los juzgados están ante la misericordia, y sólo ante ella. Lo que hay que añadir es que el criterio que emplea el juez no es arbitrario: el mismo Dios se ha mostrado como quien reacciona con misericordia ante el clamor de los oprimidos, y por eso la vida de los seres humanos se decide en virtud de la respuesta a ese clamor.

2. La Iglesia de la misericordia

Este «principio-misericordia» es el que debe actuar en la Iglesia de Jesús; y el *pathos* de la misericordia es lo que debe informarla y configurarla. Esto quiere decir que también la Iglesia, en cuanto Iglesia, debe releer la parábola del buen samaritano con la misma expectativa, con el mismo temor y temblor con que la escucharon los oyentes de Jesús: qué es lo fundamental; en qué se juega todo. Muchas otras cosas deberá ser y hacer la

Iglesia; pero, si no está transida —por cristiana y por humana— de la misericordia de la parábola, si no es, antes que nada, buena samaritana, todas las demás cosas serán irrelevantes y podrán ser incluso peligrosas si se hacen pasar por su principio fundamental.

Veamos en algunos puntos significativos cómo el «principio-misericordia» informa y configura a la Iglesia.

2.1. *Una Iglesia des-centrada por la misericordia*

Es problema fundamental para la Iglesia el determinar cuál es su lugar. La respuesta formal es conocida: su lugar es el mundo, una realidad lógicamente exterior a ella misma. Pues bien, el ejercicio de la misericordia es lo que pone a la Iglesia fuera de sí misma y en un lugar bien preciso: allí donde acaece el sufrimiento humano, allí donde se escuchan los clamores de los humanos («Were you there when they crucified my Lord?», como dice el canto de los negros oprimidos de los Estados Unidos, que vale más que muchas páginas de eclesiología). El lugar de la Iglesia es el herido en el camino —coincida o no este herido, física y geográficamente, con el mundo intraeclesial—; el lugar de la Iglesia es «lo otro», la alteridad más radical del sufrimiento ajeno, sobre todo el masivo, cruel e injusto.

Ponerse en ese lugar no es nada fácil para la llamada «iglesia institucional», pero tampoco lo es para la llamada «iglesia progresista» ni para los puramente progresistas dentro de ella. Por poner un ejemplo de actualidad: es urgente, justo y necesario exigir el respeto a los derechos humanos y la libertad dentro de la Iglesia, ante todo por razones éticas, porque son signos de fraternidad —signos, por tanto, del reino de Dios— y porque sin ellos la Iglesia no se hace creíble en el mundo de hoy. Pero no hay que olvidar que con ello seguimos todavía, lógicamente, en el interior de la Iglesia. Con prioridad lógica, hay que preguntarse cómo andan los derechos de la vida y de la libertad en el mundo. Este segundo enfoque está regido por el «principio-misericordia» y cristianiza lo primero, pero no necesariamente a la inversa. El cristianismo «misericordioso» puede ser progresista, pero éste, a veces, no es misericordioso.

Espero que se haya entendido bien lo que queremos decir con este ejemplo: es urgente la humanización de la Iglesia en

su interior, pero es primario que la Iglesia se piense desde el exterior, desde «el camino» en que se encuentra el herido. Es urgente que el cristiano, el sacerdote y el teólogo, por ejemplo, reclamen su legítima libertad en la Iglesia, hoy coartada; pero es más urgente reclamar la libertad de millones de seres humanos que no la tienen simplemente para sobrevivir ante la pobreza, para vivir ante la represión, ni siquiera para pedir justicia o una simple investigación de los crímenes de que son objeto.

Cuando la Iglesia sale de sí misma para ir al camino en el que se encuentran los heridos, entonces se des-centra realmente, y así se asemeja en algo sumamente fundamental a Jesús, el cual no se predicó a sí mismo, sino que ofreció a los pobres la esperanza del reino de Dios y sacudió a todos, lanzándolos a la construcción de ese reino. En suma: el herido en el camino es el que des-centra a la Iglesia, el que se convierte en el otro (y en el radicalmente otro) para la Iglesia. La re-acción de la misericordia es lo que verifica si la Iglesia se ha des-centrado y en qué medida lo ha hecho.

2.2. *La historización de los clamores y de la misericordia*

Siempre y en todas partes hay muchas clases de heridas, físicas y espirituales. Su magnitud y hondura varían por definición, y la misericordia debe re-accionar para sanarlas todas ellas. Sin embargo, la Iglesia no debiera caer en la precipitada universalización de las heridas, como si todas ellas expresaran los mismos clamores, ni debiera invocar dicha universalización para justificarse diciendo que ella siempre ha propiciado las obras de misericordia, lo cual es cierto. Todo sufrimiento humano merece absoluto respeto y exige respuesta, pero ello no significa que no haya que jerarquizar de alguna forma las heridas del mundo de hoy.

Indudablemente, en cada iglesia local hay heridas específicas, tanto físicas como espirituales, y todas ellas han de ser sanadas y vendadas. Pero, ya que la Iglesia es una y católica —como se dice de la verdadera Iglesia—, hay que ver, ante todo, cómo anda ese herido que es el mundo en su totalidad. Cuantitativamente, el mayor sufrimiento, en este planeta con más de cinco mil millones de seres humanos, lo constituye la

pobreza, que lleva a la muerte y a la indignidad que le es aneja, y ésta sigue siendo la herida mayor. Y esa gran herida aparece con mucha mayor radicalidad en el Tercer Mundo que en el primero. Aunque sea teóricamente conocido, hay que repetirlo: por el mero hecho de haber nacido en El Salvador, o en Haití, o en Bangladesh, o en el Tchad —como decía Ignacio Ellacuría—, los humanos tienen muchísima menos vida y muchísima menos dignidad que los que han nacido en Estados Unidos, en Alemania o en España. Ésta es hoy la herida fundamental; y esto significa —recordémoslo en lenguaje cristiano— que lo que está herido es la misma creación de Dios.

Esta herida mayor es la mayor herida para cualquier iglesia local, no sólo por la magnitud del hecho en sí mismo, sino también por la corresponsabilidad en ella de cualesquiera instancias locales (gobiernos, partidos, sindicatos, ejércitos, universidades... y también iglesias). Si una iglesia local no atiende a esa herida mundial, no podrá decirse de ella que está regida por el «principio-misericordia»³.

Nada de ello impide que haya que atender a las heridas locales, algunas en la línea descrita: el llamado «cuarto mundo» dentro del primero y otras heridas específicas de ese Primer Mundo (el individualismo egoísta y el romo positivismo, que privan de sentido y de fe). A todo ello hay que atender con misericordia, pero sin hacer pasar a segundo plano lo que es primero, e incluso preguntándose si una parte de la raíz de ese sinsentido —del malestar de la cultura— no proviene, consciente o inconscientemente, de la corresponsabilidad en haber generado un planeta mayoritariamente herido por la pobreza y la indignidad.

3. Dicho sin acritud y con fraterna sencillez, sorprende que en los diez últimos años de ajetreada y densa vida histórica (y eclesial) en El Salvador, prácticamente ningún obispo español haya venido a visitar el país y a su Iglesia, con la excepción del obispo encargado de misiones y de Alberto Iniesta, que vino al entierro de Monseñor Romero animado y costado por sus feligreses de Vallecas.

2.3. *La misericordia consecuente hasta el final*

A la Iglesia, como a toda institución, le cuesta re-accionar con misericordia, y le cuesta mucho más mantener ésta. En términos teóricos, le cuesta mantener la supremacía del reino de Dios sobre ella misma, aunque justifique esta nada cristiana inversión de valores afirmando que mantener la existencia misma de la Iglesia es ya un gran bien, porque —a la larga— la Iglesia siempre humanizará al mundo y propiciará el reino de Dios. En términos sencillos, digamos que cuesta mantener la supremacía de la misericordia sobre el egocentrismo, que inevitablemente acaba en egoísmo. De ahí la tentación del «rodeo» del sacerdote y del levita. Pero cuesta mantenerla, sobre todo, cuando, por defender al herido, se enfrenta con los habitualmente olvidados de la parábola, los «salteadores», y cuando éstos reaccionan.

En este mundo se aplauden o se toleran «obras de misericordia», pero no se tolera a una Iglesia configurada por el «principio-misericordia», el cual la lleve a denunciar a los salteadores que producen víctimas, a desenmascarar la mentira con que cubren la opresión y a animar a las víctimas a liberarse de ellos. En otras palabras: los salteadores del mundo anti-misericordioso toleran que se curen heridas, pero no que se sane de verdad al herido ni que se luche para que éste no vuelva a caer en sus manos.

Cuando eso ocurre, la Iglesia —como cualquier otra institución— es amenazada, atacada y perseguida, lo cual, a su vez, verifica que la Iglesia se ha dejado regir por el «principio-misericordia» y no se ha reducido simplemente a las «obras de misericordia». Y la ausencia de tales amenazas, ataques y persecuciones verifica, a su vez, que la Iglesia habrá podido realizar «obras de misericordia», pero no se ha dejado regir por el «principio-misericordia».

En América Latina, ambas cosas aparecen con toda claridad. Existe una iglesia que practica las «obras de misericordia», pero no acepta regirse por el «principio-misericordia». Y existe otra iglesia configurada por este principio, el cual la lleva a propiciar aquellas obras, por supuesto, pero también la lleva —como a Dios y a Jesús— más allá de ellas. Entonces, practicar la misericordia es también tocar los ídolos, «los dioses olvidados»

—como certeramente los llama J.L. Sicre—, lo cual no significa que sean ya los dioses superados, pues siguen bien presentes, aunque encubiertos. Entonces es cuando se hace existencialmente inevitable la opción por mantener la misericordia como lo primero y lo último: si se corren o no riesgos por ello, y cuáles y cuántos.

No vale ser ingenuos, y hay que aceptar con realismo el principio de subsistencia que configura a la Iglesia, como a cualquier institución. Pero alguna vez hay que mostrar misericordia con ultimidad, y eso sólo se hace en presencia de aquello que le hace contra. Así lo hizo Monseñor Romero. No fue fácil para él comenzar con la misericordia, y menos fácil le fue mantenerla. Ello le supuso dolorosos conflictos intraeclesiales y arriesgar su anterior prestigio eclesial, su fama, su cargo de arzobispo y hasta su propia vida. Pero le supuso también arriesgar algo todavía más difícil e infrecuente de arriesgar: la institución. Y así, por mantener la misericordia, vio cómo eran destruidas plataformas institucionales de la Iglesia (la radio y la imprenta del arzobispado) y cómo se diezmaba a la Iglesia institucional con capturas, expulsiones y asesinatos de los símbolos más importantes de la institución: sacerdotes, religiosas, catequistas, delegados de la palabra... Sin embargo, Monseñor Romero se mantuvo firme en el «principio-misericordia» y, en presencia de los ataques a la institución, añadió incluso estas escalofriantes palabras, sólo comprensibles en labios de quien se rige por el «principio-misericordia»: «Si destruyen la radio y asesinan a sacerdotes, sepan que nada malo nos han hecho».

Si se toma en serio la misericordia como lo primero y lo último, entonces se torna conflictiva. A nadie lo meten en la cárcel ni lo persiguen simplemente por realizar «obras de misericordia», y tampoco lo habrían hecho con Jesús si su misericordia no hubiera sido, además, lo primero y lo último. Pero, cuando lo es, entonces subvierte los valores últimos de la sociedad, y ésta reacciona en su contra.

Digamos, por último, que la «ultimidad» de la misericordia supone la disponibilidad a ser llamado «samaritano». En la actualidad, la palabra suena bien, precisamente porque así llamó Jesús al hombre misericordioso; pero recordemos que entonces sonaba muy mal, y precisamente por ello la usó Jesús, para

enfaticar la supremacía de la misericordia sobre cualesquiera concepciones religiosas y para atacar a los religiosos sin misericordia.

Esto sigue ocurriendo. A quienes ejercitan la misericordia no deseada por los «salteadores», les llaman hoy de todo. En América Latina les llaman —lo sean o no— «subversivos», «comunistas», «liberacionistas»... y hasta les matan por ello. La Iglesia de la misericordia debe, pues, estar dispuesta a perder la fama en el mundo de la anti-misericordia; debe estar dispuesta a ser «buena», aunque por ello le llamen «samaritana».

2.4. *La Iglesia de la misericordia se hace notar como verdadera Iglesia de Jesús*

Muchas otras cosas pueden y deben decirse de una Iglesia regida por el «principio-misericordia». Su fe, ante todo, será una fe en el Dios de los heridos en el camino, Dios de las víctimas. Su liturgia celebrará la vida del los sin-vida, la resurrección de un crucificado. Su teología será *intellectus misericordiae (iustitiae, liberationis)*, y no otra cosa es la Teología de la Liberación. Su doctrina y su práctica social será un desvivirse, teórica y prácticamente, por ofrecer y transitar caminos eficaces de justicia⁴. Su ecumenismo surgirá y prosperará —y la historia demuestra que así ocurre— alrededor de los heridos en el camino, de los pueblos crucificados, los cuales, como el Crucificado, lo atraen todo hacia sí.

Es necesario —creemos— que la Iglesia se deje regir por el «principio-misericordia»; pero creemos, además, que ello es posible, porque desde ese principio —y, en nuestra opinión, de forma más cristiana— se puede organizar todo lo eclesial.

Digamos brevemente, para terminar, tres cosas. La primera es que todo lo dicho hasta ahora no es más que reafirmar, en

otro lenguaje, la opción por los pobres que debe hacer la Iglesia, según las declaraciones de la propia iglesia institucional. Lo dicho, pues, no es nuevo, aunque quizás ayude a comprender la radicalidad, primariedad y ultimidad de esa opción. La iglesia de la misericordia es la llamada hoy en América Latina «iglesia de los pobres».

La segunda es que la misericordia es también una bienaventuranza; y por ello, una iglesia de la misericordia —si lo es de verdad— es una Iglesia que siente gozo, y por eso puede mostrarlo. Y de esta forma —cosa harto olvidada—, la Iglesia puede comunicar *in actu* que su anuncio, de palabra y de obra, es *eu-aggelion*, buena noticia que no sólo es verdad, sino que produce gozo. Una Iglesia que no transmite gozo no es una Iglesia del evangelio; ahora bien, no debe transmitir cualquier gozo, sino el que le es declarado en su «carta magna» de las bienaventuranzas y, entre ellas, el de la misericordia.

Y la tercera y última cosa es que una iglesia de la misericordia «se hace notar» en el mundo de hoy. Y se hace notar, de manera específica, con credibilidad. La credibilidad de la Iglesia depende de diversos factores, y en un mundo democrático y culturalmente desarrollado, por ejemplo, el ejercicio de la libertad en su interior y la exposición razonable de su mensaje le otorgan respetabilidad. Pero creemos que en la totalidad del mundo —que incluye los países del primero— la máxima credibilidad procede de la misericordia consecuente, precisamente porque ésta es lo más ausente en el mundo de hoy. Una iglesia de la misericordia consecuente es, al menos, creíble; y, si no es misericordiosamente consecuente, en vano buscará credibilidad por otros medios. Entre los aburridos de la fe, los agnósticos y los increyentes, esa Iglesia hará al menos respetable el nombre de Dios, y éste no será blasfemado por lo que hace la Iglesia. Entre los pobres de este mundo, esa Iglesia suscitará aceptación y agradecimiento.

Una iglesia de la misericordia consecuente es la que se hace notar en el mundo de hoy, y se hace notar «como Dios manda». Por ello la misericordia consecuente es «nota» de la verdadera Iglesia de Jesús.

4. Para mí es muy claro que Ignacio Ellacuría se dejó guiar por el «principio-misericordia» en toda su actividad, y específicamente en su actividad intelectual, teológica, filosófica y de análisis político. Esto lo mencionamos para recalcar que la misericordia es mucho más que puro sentimiento o puro activismo misericordioso: es principio configurador también del ejercicio de la inteligencia.

Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como «intellectus amoris»*

La teología actual es consciente de la necesidad de mostrarse relevante para el mundo, y por ello trata de determinar qué es la realidad de este mundo en el que se lleva a cabo el quehacer teológico. Este congreso es una buena prueba de ello, porque propone reflexionar sobre la teología desde tres realidades importantes, aunque no las únicas, que caracterizan al mundo de hoy: un mundo religiosamente plural, un mundo culturalmente diverso y un mundo sufriente¹.

Caracterizar lo más adecuadamente posible la realidad del mundo actual es necesario para la relevancia de la teología, pues el mundo funge, así, como signo de los tiempos en su acepción pastoral. Pero lo es también para su identidad, si es que ese

* Publicado originalmente en *Revista Latinoamericana de Teología* 15 (1988), pp. 243-266.

1. Este artículo es la reelaboración de una ponencia tenida en un congreso de teología organizado por la asociación de profesores de teología de Estados Unidos en Loyola Marymount University, Los Angeles, del 26 al 29 de mayo de 1988.

mundo es comprendido como signo de los tiempos en su acepción teologal, lugar de manifestación de la presencia y de la voluntad de Dios².

Al caracterizar realidades de este mundo como signos de los tiempos, se está ya diciendo que la preposición «en», que aparece en los títulos de los tres temas (teología *en* un mundo religiosamente plural, *en* un mundo culturalmente diverso y *en* un mundo sufriente), no funge sólo como un inocente recordatorio de que en algún lugar habrá que hacer la teología; es decir, no funge sólo como un *ubi*, un lugar categorial, que dejara intocada su sustancia. Funge más bien como un *quid*, una realidad sustancial con la que la teología se confronta por necesidad y con la que tiene que confrontarse por responsabilidad hacia el mundo y hacia Dios. Ese confrontamiento con la realidad es el que dirige su reflexión, el que la hace releer sus fuentes y determinar sistemáticamente sus contenidos. Pero ese confrontamiento, además, según sea la realidad con la cual decide confrontarse y según sea el modo de confrontarse con esa realidad que se ha elegido como central, configura el mismo quehacer teológico y le otorga una finalidad específica.

Desde esta perspectiva queremos enfocar el tema que se nos ha propuesto tratar: *Teología en un mundo sufriente*. Para ello es necesario exponer la realidad de ese mundo sufriente, analizar en qué sentido es un hecho central para la teología y si, en definitiva, es el más central. Y, si es así, cómo ese mundo sufriente configura el quehacer teológico y la finalidad de la teología.

A nuestro juicio, la teología que con mayor radicalidad se confronta en la actualidad con el mundo sufriente es la teología de la liberación. Por ello vamos a presentar la teología de la liberación como la teología más adecuada en y para un mundo sufriente. En el primer apartado de este artículo expondremos

2. Esta distinción la deducimos de la *Gaudium et Spes*. En el n. 4 menciona los signos en cuanto caracterizan la realidad histórica de una época; en el n. 11 menciona los signos históricos de la presencia o de los planes de Dios. De ahí que los signos de los tiempos tengan una aceptación histórico-pastoral e histórico-teologal.

la centralidad que tiene el mundo sufriente, «el hecho mayor», para la teología de la liberación; en los siguientes apartados mostraremos cómo, al tomar absolutamente en serio ese hecho mayor, se va configurando el mismo quehacer y la finalidad de la teología de la liberación, que se convierte —a diferencia de muchas otras teologías— en *intellectus amoris*, en lo cual, a nuestro juicio, consiste la mayor novedad que aporta a la teología.

1. El mundo sufriente como mundo de pobres y empobrecidos

1.1. La «irrupción de los pobres» como el hecho mayor para la teología

La teología de la liberación ha determinado desde sus orígenes que el hecho mayor, es decir, aquello en que mejor se expresa hoy la realidad, es la irrupción de los pobres. Lo que ha tomado inocultablemente la palabra, como palabra de la realidad, son los pobres; y de una doble forma: con su sufrimiento y con su esperanza. Más adelante trataremos la esperanza de los pobres como realidad fundamental para la teología; ahora nos concentraremos en su sufrimiento.

Lo que ha tomado la palabra es el sufrimiento originado por una pobreza masiva, cruel, injusta, estructural y duradera en el Tercer Mundo. Y de esa pobreza se dice, además, que ha irrumpido, es decir, que no se ha llegado a tener noticia de ella o a declararla el hecho mayor por pura reflexión o análisis, sino porque ella misma ha tomado la palabra en forma de un clamor inocultable «claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante», como dice Puebla (n. 89). El hecho mayor tiene, por lo tanto, un contenido objetivo: la pobreza; pero ese contenido, porque ha irrumpido, atañe hoy inevitablemente al sujeto y no le permite ser mero espectador. Para la teología de la liberación, esto significa que confrontarse con la realidad es confrontarse con esa pobreza y que ese confrontamiento no es ya optativo, sino inevitable.

Esto es lo que está en el origen de la teología de la liberación y es lo que sigue estando presente en ella, lo cual es muy

importante recordar. La irrupción de los pobres está en los comienzos de esta teología no sólo como origen, en el sentido cronológico, del cual pudiera desentenderse la teología una vez puesta en marcha por esa irrupción; sino que está presente como principio, como aquello que sigue actuante en el proceso de la teología, dirigiendo su pensar y motivando su finalidad. Y si hacemos esta afirmación aparentemente sencilla ya en los comienzos de nuestra reflexión, es por una importante doble razón.

La primera atañe a la misma noción de lo que es hacer teología según la teología de la liberación: elevar a concepto teológico la realidad histórica tal como se va manifestando en un proceso, y no sólo desarrollar conceptualmente las virtualidades de un hecho o un texto del pasado. En otras palabras: porque los pobres siguen irrumpiendo, sigue siendo válido el principio que originó la teología de la liberación. Y la segunda razón es para salir al paso de un importante malentendido que suele expresarse de esta forma: la teología de la liberación ha podido tener su importancia, pero ha pasado ya su hora. Es decir, la teología de la liberación habría tenido su *kairós* —o, dicho más banalmente, habría sido una moda— y ya ha dado todo lo que tenía que dar de sí. Si importa analizar este juicio, no es por intereses personales ni porque pueda implicar una legítima crítica a las limitaciones de la teología de la liberación³, sino por una razón más de fondo: o no acaba de entenderse que la teología de la liberación se basa en la irrupción de los pobres (lo cual, en último término, sólo mostraría la dificultad de comprender una nueva forma de hacer teología), o se piensa que la irrupción de los pobres no es ya un hecho mayor que exija una teología, con lo cual ciertas descalificaciones de la teología de la liberación lo que pretenderían, en el fondo, sería encubrir

3. En este artículo pretendemos ofrecer la autocomprensión de la teología de la liberación, sin evaluar en directo sus resultados; es decir, admitimos desde el principio también sus limitaciones a varios niveles. Puede discutirse si la teología de la liberación ha mostrado gran originalidad y creatividad en sus orígenes, y si lo ha mantenido en su desarrollo o no. Lo que en este momento nos interesa recalcar es que lo que estuvo en el origen de la teología de la liberación sigue siendo realidad histórica y, por ello, que este tipo de teología sigue siendo necesario.

—y mucho nos tememos que así sea— la realidad del Tercer Mundo sufriente, de modo que la teología no tuviera que confrontarse con él. Pero volvamos al hecho mayor.

1.2. *Determinación y justificación del hecho mayor para la teología*

Determinar el hecho mayor de nuestro mundo como la irrupción de los pobres es, en definitiva, como veremos en el siguiente apartado, una opción humana y creyente; y es también una opción que funge como precomprensión para la teología. Pero el que sea opción no quiere decir que no sea sumamente razonable para la teología, y eso es lo que ahora hay que establecer.

Ante todo, hay que recordar que toda teología se ha confrontado muy centralmente con el momento negativo de la existencia humana y de la historia de los seres humanos, como aparece ya en la Escritura. Esa negatividad es presentada en diversas formas: pecado y culpa, condenación eterna, muerte, enfermedad, esclavitud, sinsentido, pobreza, injusticia, etc. Y confrontarse con esa negatividad le es esencial a la teología, pues el mensaje positivo de la fe que pretende elaborar no se comprende si no es en relación a la negatividad. Bien que ese mensaje positivo —en lo que consiste formalmente su verdad y novedad— se formule como salvación, redención, liberación, buena noticia, reino de Dios, etc., le es esencial determinar de qué salva Dios. En otras palabras, la formalidad salvífica del mensaje cristiano no acaece en un mundo neutro o simplemente limitado, sino en un mundo privado activamente de salvación y sometido a algún tipo de esclavitud —el antirreino contrario al reino de Dios. Por ello, analizar la negatividad le es esencial a la teología para que tenga sentido su mensaje positivo.

Eso ha ocurrido, de hecho, en la historia de la teología. Lo que ha variado es la determinación de cuál sea en un determinado momento la negatividad más central, aquella que mejor introduce, desde lo negativo, a la totalidad de la teología; y, así, esa negatividad central ha podido ser determinada como la muerte, el pecado y la culpa, el sinsentido, la condenación eterna, etc. De la misma forma, lo que hace la teología de la liberación es determinar cuál es hoy la negatividad fundamental, sin que eso

signifique ignorar o minusvalorar otras negatividades, sino, por el contrario, esclarecerlas, presentarlas en su mutua relación, pero desde la negatividad fundamental. Ésta es, como queda dicho, el sufrimiento masivo, cruel, injusto y duradero producido por la pobreza en el Tercer Mundo⁴. Y veamos ahora las razones que tiene para ello.

En primer lugar, la pobreza de los pueblos del Tercer Mundo es masiva en el mundo actual. El sufrimiento que genera ese tipo de pobreza y de negatividad es el más extendido cuantitativamente en el mundo. Y aunque la argumentación cuantitativa no suele ser muy frecuente en la teología, pues ésta suele preferir universalizar al ser humano —también en sus momentos de sufrimiento y de negatividad— desde la trascendentalidad de su esencia, hay que tomar muy en serio el dato cuantitativo: porque parece empíricamente más sensato aproximarse a la realidad de nuestro mundo desde lo que es mayoritario que desde lo que es minoritario o excepcional; porque las raíces transcendentales del sufrimiento de todo ser humano (limitación, carencia, concupiscencia) se historizan muy mayoritariamente a través de la pobreza, de modo que ésta representa en sí misma, por una parte, un sufrimiento masivo, pero configura también, y muchas veces agrava, otros sufrimientos provenientes de la condición humana limitada (indignidad, sinsentido, resignación, etc.); y porque esta pobreza, aun cuando masivamente se da en el Tercer Mundo, está relacionada causalmente con otros mundos, de modo que, aunque la pobreza se sufre en el Tercer Mundo, es una realidad de y para todo el mundo.

En segundo lugar, la pobreza de los pueblos del Tercer Mundo es tal que tiende a imponerse como hecho mayor por su realidad concreta («el más devastador y humillante flagelo»: Puebla, n. 29; «un escándalo y una contradicción con el ser cristiano»: *ibid.*). Y esa pobreza real, porque ha irrumpido de

4. En la ponencia hicimos hincapié en la primariedad que tiene para la teología el tema del mundo sufriente sobre los otros dos temas, el de la cultura y el de la religión y su pluralidad, porque el sufrimiento es una realidad más primaria que aquéllas; y eso, aunque también se conciba al ser humano transcendentamente como ser cultural y ser religioso.

forma tan trágica, se convierte en referente obligado para la totalidad del ser humano sacudido por ella.

Pobreza, en el Tercer Mundo, significa, en efecto, cercanía a la muerte lenta producida por estructuras injustas y opresoras, y a la muerte violenta originada por la represión contra los pobres y por las guerras que se producen en países pobres, sustancialmente cuando éstos quieren liberarse justamente de su pobreza. Pobreza es, entonces, la negación formal y la privación del mínimo a que aspira la humanidad y sobre lo que gira toda la historia: la vida.

Esta pobreza-muerte es lo que más divide y opone al mundo entre empobrecedores y empobrecidos, violentadores y violentados, verdugos y víctimas. Es, pues, la anulación formal de la fraternidad lo que lleva a la deshumanización global del mundo.

Esta pobreza-muerte genera otros empobrecimientos de tipo cultural, psicológico, espiritual, y agrava los sufrimientos provenientes de otras raíces estructurales: raza, cultura, sexo, religión. Todos estos sufrimientos tienden a coincidir casi siempre en los pueblos pobres del Tercer Mundo. Aunque pueda haber excepciones, los pueblos pobres, por serlo, son también los que están más sometidos al peligro de ser privados de su identidad y oprimidos en su cultura y religiosidad; los pueblos pobres, por serlo, son los que con más facilidad son privados de y violentados en los derechos humanos que garantizan dignidad y libertad. La mujer, en cuanto pobre, es más fácil y cruelmente víctima del masculinismo⁵.

Esta pobreza-muerte, además, no es cosa pasajera ni del pasado; ni siquiera es cosa decreciente, sino que va en aumento. Así lo afirmó Puebla en 1979, once años después de Medellín; así lo acaba de confirmar Juan Pablo II, nueve años después de Puebla; y así lo pronostican para el futuro estudios económicos

5. La relación entre la pobreza primaria y otro tipo de pobrezas (con más precisión, otro tipo de opresiones estructurales) se ha ido elaborando cada vez más en la teología de la liberación, superando un cierto monolitismo en la concepción de lo que es pobreza socio-económica. Véase, C. BOFF, J. PIXLEY, *Opción por los pobres*, Ed. Paulinas, Madrid 1986, pp. 24-27.

y sociológicos. Hoy hay más pobres que ayer, y mañana habrá más pobres que hoy.

Esta pobreza-muerte, globalizante y en aumento, es lo que en sí misma se constituye en interpelación —«irrumpe»— para el ser humano. Es interpelación *ética*, pues la pobreza-muerte expresa en sí misma el mayor de los males morales, el pecado fundamental objetivo como aquello que da muerte, y desmascara el pecado fundamental subjetivo, el egoísmo estructural o la estructuración de los egoísmos que la producen. Es interpelación a una *praxis*, pues clama objetivamente por su erradicación y exige la movilización de todas las fuerzas del espíritu humano para llevarla a cabo, para reorientar, transformar y revolucionar la realidad de este mundo en la dirección de la vida. Es interpelación al *sentido* de la vida, personal y colectivo; exige tomar postura ante la pregunta de si la historia tiene o no solución, de si es más sabia la esperanza o la resignación, de si la supremacía la tiene el amor o el egoísmo. Religiosamente, plantea la pregunta por la verdadera divinidad y por lo último, por el Dios de la vida o los ídolos de muerte. Es la mediación actual de la eterna pregunta de la teodicea, es decir, si la historia no es sólo absurda, por la presencia de la pobreza-muerte, sino escandalosa, por afirmarse la existencia de un Dios; y pone de antemano las condiciones fundamentales para que pueda haber algún tipo de respuesta a esa pregunta última.

En tercer lugar, desde un punto de vista bíblico-abrahámico es sumamente razonable, y para la teología de la liberación evidente, determinar el hecho mayor como lo hemos hecho, porque éste es esencial en la revelación de Dios y en la fe que responde y corresponde a esa revelación. Indudablemente, por la Escritura desfilan toda suerte de negatividades, además del sufrimiento de los pobres, y de ahí que otras teologías hayan podido determinar como su hecho mayor otras negatividades (la culpa, la muerte, la condenación eterna, el sinsentido, etc.). Pero la negatividad que funge como hecho mayor en la teología de la liberación está también presente en la revelación: lo está de manera central en sus momentos fundantes, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, lo está de forma permanente y lo está de forma decisiva, pues de la respuesta que se dé depende la salvación definitiva.

Hay que recordar, como algo esencial a la revelación, que en su momento fundante está el hecho de un pueblo oprimido y su clamor, y que en relación a esa realidad se manifiesta Dios como quien escucha ese clamor concreto y quiere liberar del sufrimiento que expresa ese clamor. En otras palabras, que Dios se manifiesta en relación a una concreta negatividad y para liberar de esa concreta negatividad.

Lo que hay que añadir y recalcar es que el sufrimiento de un pueblo oprimido no es sólo *ocasión* para la revelación de Dios, de modo que posteriormente Dios, para revelarse, podría haberse desentendido de la realidad de opresión en favor de otras realidades que mediasen mejor su propia realidad. Indudablemente, la revelación ha ido diciendo «más cosas» de Dios mismo y ha usado de otras mediaciones para ello; pero no se ha desdicho, por así decirlo, de su primera palabra ni la ha desvalorizado. Más bien, la relación de Dios con los pobres de este mundo aparece como una constante de su revelación. Ésta se mantiene formalmente como respuesta a los clamores de los pobres; y por ello, para conocer la revelación de Dios es necesario conocer la realidad de los pobres. Dicho de otra forma: la relación Dios-pobres no es sólo coyuntural y pasajera, en el Éxodo, en los profetas o en Jesús, sino que es estructural. Existe una correlación transcendental entre revelación de Dios y clamor de los pobres; y por ello, aunque la revelación de Dios no se reduzca a responder al clamor de los pobres, sin introducir esencialmente esa respuesta en la revelación creemos que no se la comprende.

Determinar el sufrimiento de los pobres como hecho mayor es, por lo tanto, cosa sumamente razonable. Por su masividad, por su contenido y por su base escriturística, la teología de la liberación puede —y está convencida de que debe— basarse en la irrupción, hoy, de los pueblos oprimidos y crucificados. Nada de esto implica ignorar otras realidades y otras negatividades del mundo de hoy. Lo que sí implica es que, sin atender a ese hecho mayor, la teología se mutila cuantitativamente y degenera cualitativamente, tanto desde un punto de vista histórico-actual como bíblico-revelatorio. Y, positivamente, implica la posibilidad de organizar conceptualmente mejor el todo de la teología. Éste es el presupuesto de la teología de la liberación. Si ello se

logra, sólo puede verificarse *a posteriori*, analizando en concreto si y cómo la teología de la liberación integra adecuadamente otras realidades y otras negatividades, análisis que no vamos a realizar. Más bien nos vamos a concentrar en algo que nos parece más decisivo para la teología en cuanto tal y para la comprensión de la teología de la liberación: cómo esta determinación del hecho mayor configura el quehacer teológico y su finalidad.

2. La determinación del hecho mayor como precomprensión y conversión de la teología

Ver la totalidad de la realidad desde los pobres sufrientes como el hecho mayor nos parece sumamente razonable en el mundo de hoy, y más bien habría que extrañarse de que no fuese así y preguntarse por qué no todas las teologías lo ven así. Sin embargo, esta determinación del hecho mayor es, en último término, una opción. No hay nada fuera de la opción misma que pueda forzar a hacerla; y, de hecho, muchas teologías no hacen esa opción, sino que determinan de otra forma el hecho mayor. Ni siquiera cabe apelar a la revelación, pues con los mismos textos de la Escritura unas teologías han determinado el hecho mayor de una forma, y otras de otra. Ocurre más bien que, una vez realizada la opción, se la redescubre dentro del círculo hermenéutico, en la Escritura⁶.

Hacer una opción previa al quehacer teológico le compete, consciente o inconscientemente, a toda teología, y ella es la que guía su lectura de los textos y su reflexión sistemática. Lo que queremos hacer ahora es mostrar en dos puntos el significado de la opción concreta de la teología de la liberación para el quehacer teológico: uno es considerar la opción como *precomprensión* de la teología, tarea normalmente reflexionada por muchas teologías; y otro es considerarla como *conversión* de la teología, tarea menos realizada y ni siquiera prevista muchas veces.

6. Véase, Juan Luis SEGUNDO, «La opción por los pobres como clave hermenéutica para leer el Evangelio», *Sal Terrae* 875 (1986/6), pp. 473-482.

2.1. La opción como precomprensión

La opción por ver en los pobres sufrientes el hecho mayor funge como precomprensión para la teología, tanto para poder comprender los textos de la Escritura como para comprender el texto de la realidad de hoy. En lo primero, la teología de la liberación no muestra una especial originalidad, pues la necesidad de alguna forma de precomprensión ha quedado establecida desde Bultmann, aunque cuál sea la precomprensión concreta adecuada es, a su vez, asunto de discusión y, en último término, de decisión. Para salvar la distancia histórica y cultural entre el presente y los textos del pasado se necesita una precomprensión existencial, sin la cual no puede comprenderse el *kerygma* pascal (Bultmann); para comprender los textos sobre el reino de Dios y la resurrección de Cristo se necesita una apertura confiada al futuro (Pannenberg) o una esperanza contra esperanza (Moltmann); para comprender cualquier texto como posiblemente revelatorio se necesita la activa disponibilidad a ser oyente de la palabra (Rahner), etc. Este tipo de precomprensiones coinciden en la necesidad de analizar cómo deba ser el sujeto que lee los textos para poder entenderlos. Éste debe ser, en último término, un sujeto abierto a dejarse dar por otro (por Dios) y esperanzado. Un sujeto cerrado o sin esperanza no podría comprender la revelación.

La teología de la liberación comparte en principio estas reflexiones antropológicas y las asume en buena medida. Pero añade otros elementos a lo que es la precomprensión. El primero de ellos es que el análisis de la antropología, necesario para comprender los textos, no debe reducirse a la dimensión de apertura y esperanza del sujeto, a la afirmación en último término de que el don y la gracia son posibles, sino que debe extenderse a su dimensión práxica. La disponibilidad a un hacer, a la opción en favor de los pobres —como veremos en el siguiente apartado—, es esencial en la precomprensión (como lo afirman también las diversas variantes de la hermenéutica de la praxis). El segundo elemento es que la precomprensión es necesaria no sólo para comprender los textos (del pasado) de la revelación de Dios, y su palabra a través de ellos, sino también para leer el texto de la realidad actual y la posible manifestación de Dios a través de ella. Es decir, no sólo el pasado exige —por

la dificultad que ocasiona la distancia— una precomprensión, sino también el presente, por su opacidad. El último elemento es que la precomprensión necesaria, tanto para abordar los textos del pasado como el de la realidad del presente, incluye primariamente el modo de «ver» la realidad desde una determinada óptica. Además de la apertura antropológica y de la praxis, existe una opción primigenia por ver la realidad con unos ojos o con otros. Hay que tomar la decisión, por lo tanto, no sólo de esperar y actuar, sino de ver.

Precomprensión significa, pues, para la teología de la liberación ver la realidad desde los pobres, disponibilidad a actuar sobre ella para cambiarla y relectura de los textos de la revelación desde ambas cosas. Con ello se enuncian las dos funciones de toda precomprensión: retrotraer la teología a su creaturidad y capacitarla para comprender la revelación.

Precomprensión es, por definición, algo *creatural*, posibilidad y necesidad connatural al ser humano. Por ello la precomprensión de la que hace uso una teología debiera ser compartida por muchos seres humanos; pues, si así no fuese, no se trataría de una precomprensión, sino ya de un contenido teológico que, en cuanto tal, podría ser aceptado o rechazado, pero no necesariamente comprendido.

La pregunta que se impone es cuán creatural es la precomprensión de la teología de la liberación, pues de la respuesta se deducirá si se trata de una precomprensión históricamente real, adecuada para el momento actual, y la relevancia de esa teología. En nuestra opinión no se puede dudar, como hecho, de la capacidad de la teología de la liberación de ser entendida por muchos seres humanos. Esta teología ha sido entendida por otras teologías en otras partes del mundo: por teologías católicas y de otras confesiones, por teologías de otras religiones (ciertamente las abrahámicas, pero también las antiguas teologías de religiones asiáticas) e incluso por ideologías que prescinden de lo religioso. El hecho es históricamente notable, pues no ha ocurrido con otras teologías; y hay que averiguar por qué, porque de esa forma se establecerá cuán creatural es la precomprensión de la teología de la liberación. Las razones del potencial humano-ecuménico de la teología de la liberación no hay que buscarlas primariamente en su producto terminado, que podrá

ser más o menos aceptado o rechazado por otras teologías cristianas y de otras religiones o podrá ser metodológicamente ignorado por ideologías no religiosas. La razón de que la teología de la liberación pueda ser «entendida» por muchos está en su opción previa: en ver el mundo desde los pobres y en la opción por los pobres que desencadena esa visión. En su precomprensión está, por lo tanto, el potencial humano-ecuménico de la teología de la liberación; y si ese potencial es notable, entonces notable es la creaturidad de la precomprensión. Dicho en lenguaje sencillo, en las palabras de don Luciano Mendes de Almeida: «La teología de la liberación ha puesto el dedo en la llaga de la realidad».

Su precomprensión retrotrae a la teología de la liberación a su creaturidad; pero, como toda precomprensión, la retrotrae en forma de alternativa en presencia de su contrario⁷. Que esto es así, es cosa ya adquirida en la teología: la apertura existencial se hace contra la posibilidad de la cerrazón; la esperanza se hace contra la desesperanza, etc. Lo mismo ocurre en la precomprensión de la teología de la liberación: ver la realidad desde los pobres se hace contra la visión desde los poderosos; la opción por los pobres se hace contra la opción por los poderosos, etc. También, pues, en ese sentido, la precomprensión de la teología de la liberación la retrotrae a la creaturidad, pues a ésta, como tal, le compete optar, decidirse entre dos cosas. Y lo que esclarece la precomprensión de la teología de la liberación, mejor que la de otras teologías, es que en el mundo de hoy existe una división-oposición fundamental (o más fundamental que otras) entre quienes dan la vida por descontado y quienes no la dan, entre los pobres y quienes no lo son. La precomprensión de la teología de la liberación es una opción a entroncarse en la realidad actual de una determinada manera y en contra de otra: a ver la realidad desde los pobres y a actuar sobre ella en su favor. En suma, la precomprensión retrotrae a una determinada forma

7. Esta dimensión de alternativa puede ser mayor o menor, según determinados ambientes culturales. Así, ambientalmente puede estar más presente la esperanza o la resignación en un determinado lugar y momento histórico. Pero, en principio, a una determinada precomprensión le compete ser consciente de aquello que niega y contradice.

de ejercer la creaturidad. La opción de la teología de la liberación presupone (con apertura y esperanza, ciertamente) la decisión de entroncarse en la corriente sufriente de la humanidad, luchar contra ese sufrimiento y encontrar en ello su humanidad. Esta precomprensión es lo que hace de la teología de la liberación una teología, antes que nada, creatural.

La precomprensión pretende *capacitar para releer y comprender los textos* de la revelación, incluso para descubrir lo que ha estado encubierto y develar lo que ha estado oculto. Si se me permite la paradoja, para develar lo revelado. El hecho, de nuevo, nos parece innegable, pues desde la opción de la teología de la liberación se han ido redescubriendo y revalorizando realidades centrales de la revelación de Dios, comenzando por el hecho mismo de la manifestación de su realidad, a que antes aludíamos. Para sustentar esta afirmación habría que recorrer todo el producto de la teología de la liberación y analizarlo con cuidado y sin triunfalismos. Pero aquí nos vamos a contentar con mostrar el descubrimiento y revalorización de dos dimensiones fundamentales de la revelación y de la fe, redescubiertas al aceptar la irrupción de los pobres, y por ser los pobres quienes han irrumpido. Los pobres, en efecto, son una realidad *concreta*, en diferencia y oposición a otras, y por ello el que Dios se haya revelado a los pobres introduce *el principio de parcialidad* en la revelación y en la teología. Los pobres fungen como *alteridad* radical para quienes no lo son, y de ahí surge *el principio de descentramiento*.

La teología de la liberación ha revalorizado, en contra de lo que ocurre en muchas teologías⁸, *el principio de parcialidad* en el tratamiento de los contenidos teológicos. Se habla, así, de un Dios de vida para los pobres, de Jesucristo liberador de los pobres, de una Iglesia de los pobres, etc. En cuanto teología,

8. Creemos que la teología occidental presupone, en general, el principio de universalidad; y, así, analiza la esencia del ser humano, la correlación entre Dios y ser humano, etc. Filosóficamente esta tarea es inevitable, y lo es también en último término para la teología. Lo que suele ocurrir, sin embargo, es que el principio de universalidad suele ser la universalización de una realidad histórica concreta, el ser humano europeo burgués, suficientemente ilustrado, etc., y eso tiende a hacerse pasar por universal.

habla así porque lo ha redescubierto en la revelación, pero lo ha redescubierto desde su opción. Esa opción le permite comprender la correlación transcendental entre revelación de Dios y pobres de este mundo; y, desde ahí, la relación de sus contenidos con los pobres. Comprende así la encarnación de Jesús de Nazaret, no como pura hominización, sino como tomar carne en lo débil y oprimido de este mundo; comprende su misión como buena noticia en directo para los pobres de este mundo; su persecución y muerte como respuesta de los poderosos a su defensa de los pobres. Comprende incluso su resurrección en directo como respuesta de la justicia de Dios a las víctimas de este mundo y en contra de sus verdugos (y no, en un primer momento, como la mostración de la omnipotencia de Dios para generar una esperanza universal de vida ultraterrena). En esta comprensión de los textos, la teología de la liberación está movida y guiada por el principio de parcialidad que la posibilita y exige su precomprensión.

Esto no quita, por supuesto, que la teología de la liberación no descubra en la Escritura afirmaciones universales, desde la protología hasta la escatología: que Dios es un Dios de todos, que quiere la salvación de todos y que ofrece una vida en plenitud para todos. Pero es muy distinta la comprensión de esas afirmaciones universales si se toman como directamente universales o si se toman —como, además, ocurre en la Escritura— como desarrollo y plenificación de las afirmaciones parciales fundantes. Así, por ejemplo, debe decirse que Dios es un Dios de vida para todos. Pero es distinto afirmarlo en directo que desde la parcialidad. Lo primero puede (y lleva a) ocultar el necesario mínimo de la vida de los pobres, absoluta e inequívocamente querido por Dios, como lo demuestra frecuentemente la historia de la teología, para concentrarse en la «plenitud» de vida, que corresponde de hecho a una pequeña parte de la humanidad que da por supuesto lo básico de la vida. Lo segundo parte de la voluntad de Dios de que haya vida para los pobres, en la producción de la cual todos llegan a tener vida, todos llegan a compartirla, todos llegan a la fraternidad y todos van desarrollando sus potencialidades de «más» vida, cultural, espiritual, transcendente. Así, hay que afirmar la voluntad salvífica universal de Dios, pero recalcando que la salvación de todos pasa inexorablemente por la acción de salvar a los pobres

(cf. Mt 25). Así, hay que afirmar la esperanza universal de resurrección, pero según que la muerte haya sido como la de las víctimas de este mundo o, al menos análogamente, como desgate en favor de esas víctimas.

Parcialidad y universalidad no se oponen, pues. La teología de la liberación recalca el principio de parcialidad, porque así aparece lógica e incluso cronológicamente en la revelación, y porque, metodológicamente, mejor y más cristianamente se recupera la universalidad desde la parcialidad que a la inversa, pues comenzar con el principio de universalidad tiene siempre el peligro de no acabar integrando lo parcial —que es lo central— y de desfigurar y manipular la jerarquización de verdad que hay en la Escritura, en cuyo primer lugar siempre están los pobres.

La teología de la liberación ha revalorizado también *el principio de descentramiento*, es decir, que para llegar a ser hay que pasar por el olvido de lo que es propio. Y esto, aunque reconocido en principio, no suele estar muy presente en algunas teologías, precisamente porque consciente o inconscientemente determinan el hecho mayor, no desde la alteridad radical de la realidad —los pobres de este mundo—, sino desde el propio interés, por legítimo que sea (sinsentido o esperanza, ateísmo o fe), o desde cómo la realidad afecta a los propios intereses.

No negamos aquí, por supuesto, que el interés por el propio yo y por la propia salvación no sea necesario y justificado, que no sea además posibilitado por la revelación de Dios, que acaece por *nuestra* salvación. Es evidente que Dios se ha revelado *pro hominibus* y que ese *pro* es esencial en su revelación. Pero no es lo mismo que la teología se deje guiar en sus análisis por el *pro me*, en directo, o por el *pro nobis* grupal, que por el *pro aliis*, en definitiva *pro pauperibus*. Lo primero es sumamente comprensible, razonable e inevitable, pero metodológicamente pone a la teología en una dirección egocéntrica (no necesariamente egoísta en sentido moral) y pasa por alto la ley fundamental de la revelación: la paradoja de que la propia vida llega a ser en el olvido de lo propio y en el intento de dar vida a otros; de que la propia libertad consiste en esclavizarse a otros; de que el mayor amor consiste en dar la vida por otros; en una palabra, que a través del radical descentramiento llega el ser

humano al centro de sí mismo. Si eso no ocurre, aun con la mejor voluntad, una teología centrada en el yo personal y grupal, aunque se lleve a cabo para su salvación, puede escuchar las palabras de Jesús: «quien busca su vida la pierde».

Este principio de descentramiento, como el de la parcialidad, lo creemos esencial en la revelación y en la fe, y está presente en la Escritura. La teología de la liberación los ha redescubierto y revalorizado, en definitiva, no por análisis, sino por una opción: haber tomado en serio la irrupción de los pobres. Algo hay en la realidad de los pueblos crucificados, con una fuerza mayor que en otras realidades históricas, que mueve a comprender la parcialidad de Dios y el necesario descentramiento de los seres humanos; algo hay en ellos que quiebra la inercia (interesada) de comenzar con la universalidad y con el propio interés, aunque sea el salvífico; inercia que, en último término, es interés en mantener lo propio. Los pobres de este mundo, por su concreción irreductible y por su imperiosa necesidad de salvación, son los que tienen la fuerza para desenmascarar la precipitada universalidad y el precipitado centrarse en uno mismo. Y, en positivo, los que abren los ojos a estas dos dimensiones esenciales de la revelación y de la fe.

2.2. *La opción como cambio y conversión de la teología*

Llegar a tener una determinada precomprensión supone hacer activamente contra su contraria⁹ (apertura o cerrazón, esperanza o desesperanza), lo cual indica que la precomprensión puede significar en sí misma un cambio y una conversión.

En el caso de la teología de la liberación es claro que se ha operado un cambio; ahora se ve el hecho mayor de manera muy distinta. Y ese cambio puede denominarse conversión, porque existe una tendencia innata a que el sufrimiento de los pobres no sea reconocido como el hecho mayor. Eso es así porque ese

9. Además de lo que dijimos en la nota 7, hay que añadir que hacer una opción por el mundo sufriente significa históricamente ser amenazado por los que hacen la opción contraria. Y en este caso, ciertamente, la precomprensión supone hacer activamente contra su contraria.

sufrimiento es en sí mismo cuestionamiento y acusación; es en sí mismo un escándalo que, como todo escándalo, tiende a encubrirse. Desde la fe hay que afirmar que es elemento esencial del pecado el ocultarse a sí mismo y hacerse pasar por lo que no se es, incluso por su contrario; e históricamente, siempre que existe un escándalo se da el encubrimiento. Llegar a determinar la pobreza como hecho mayor no es, por lo tanto, fácil, pues supone superar la tendencia a no *reconocerla*, supone una conversión.

Con esto abordamos un tema que no suele estar muy presente en la reflexión sobre lo que es hacer teología: la conversión en el mismo quehacer teológico y, correlativamente, su posible pecaminosidad. No debiera extrañar, sin embargo, esta reflexión, pues cualquier teología admitirá que la pecaminosidad es una dimensión inherente a cualquier realidad creatural y a cualquier quehacer humano y, por ello, también al quehacer teológico.

La pecaminosidad en ese quehacer puede estar presente de varias formas, ciertamente en la motivación y finalidad con que se hace teología. Pero aquí nos referimos a la pecaminosidad que le atañe más específicamente al quehacer teológico en cuanto quehacer intelectual. Es la pecaminosidad primaria que denuncia Pablo: la tendencia a someter la verdad. No se trata sólo, pues, de ejercer la inteligencia de forma limitada, sino de ejercerla de forma pecaminosa. La inteligencia puede acertar más o menos con la verdad, pero puede también liberarla o someterla.

Esto significa que en el quehacer teológico debe estar presente, ante todo, la honradez intelectual ante la realidad en medio de la tendencia a someter su verdad. De hecho, en la teología del último siglo se ha planteado este asunto ante la aparición de críticas históricas a los textos de la revelación; y la primera opción del quehacer teológico fue aceptar honradamente esas críticas, aunque ello supusiera inseguridad y desconcierto iniciales —por lo cual, no todas las teologías ejercieron esa honradez—, o no aceptarlas. El aceptarlas fue un ejercicio de honradez y un ejercicio de conversión.

Pues bien, esa misma honradez es la que se exige al quehacer teológico, no ya sólo ante la verdad de unos textos, sino ante

la verdad de la realidad, que es lo que explícitamente exige el texto paulino. Hay que preguntarse, por lo tanto, si, al determinar el hecho mayor, el quehacer teológico, en su ejercicio *in actu*, está liberando o sometiendo la verdad, si está siendo honrado con ella o no. Hay que preguntarse por lo menos, y preguntarse en serio, si en la determinación del hecho mayor está actuante la pecaminosidad o no. Si ni siquiera se hiciese esa pregunta, si ni siquiera metodológicamente se contase con la posible necesidad de una conversión al establecer el hecho mayor de la realidad, se puede dudar de que exista una honradez fundamental hacia la realidad y de que se tome en serio el texto paulino.

Al analizar en concreto esa honradez fundamental, no hay que caer en anacronismos contra unos ni en triunfalismos en favor de otros. Pero pensamos, con toda la modestia del caso, que el determinar el sufrimiento de los pobres como hecho mayor ha sido un acto de honradez y de conversión. Ha expresado al menos la conciencia de que determinar ese hecho mayor no es cosa secundaria ni rutinaria, sino algo central y exigente, que puede cuestionar a la teología y demandar conversión. No quiere esto decir que la teología de la liberación sea inmune a toda *hybris*, pero sí que es consciente de que ésta está actuante en el origen mismo del quehacer teológico, y de que hay que estar dispuestos a hacer contra esa *hybris*, a la conversión. Y, positivamente, cree también que lo que ha posibilitado el cambio en la determinación del hecho mayor y la conversión que supone el determinarlo de esta forma proviene de su mismo contenido: los pobres de este mundo. Ellos son los que mejor ofrecen la verdad de la realidad y los que tienen la fuerza para que esa verdad sea *reconocida*, no sometida por la teología.

3. La teología de la liberación como «*intellectus amoris*»

La irrupción de los pobres exige y posibilita una nueva precomprensión y una conversión fundamental del quehacer teológico. Pero es, además, cuestionamiento primario a todo quehacer humano y cristiano, y también al teológico, que exige una respuesta: hay que erradicar el sufrimiento de los pobres. En esa respuesta la teología se va configurando como la inteligencia del amor.

3.1. *La misericordia como reacción primaria ante el mundo sufriente*

La reacción primaria ante el mundo sufriente es erradicarlo, sin más razones para ello que la existencia de ese mundo sufriente. Es el amor primario, al que llamamos «misericordia».

Pudiera extrañar que comencemos con el análisis de la misericordia, término proclive a ser interpretado y manipulado sentimentalmente, paternalistamente o individualistamente. Sus mediaciones históricas son, por lo tanto, necesarias. Pero comenzamos con la misericordia, porque ofrece la ventaja de mostrar la estructura de la reactivación básica ante el mundo sufriente, su primariedad y ultimidad. Misericordia dice, en efecto, reaccionar ante el sufrimiento ajeno, una vez que se ha interiorizado en uno mismo, sin más razones para ello que su existencia.

Es una opción el que la misericordia sea la reacción correcta ante el mundo sufriente; pero, una vez realizada, se la redescubre también como algo central en la revelación: como reacción ante el sufrimiento ajeno y como primaria y última.

En la revelación, el mismo Dios es descrito como quien es movido a misericordia (parábola del hijo pródigo, donde se utiliza el lenguaje de misericordia, y, objetivamente, el éxodo); Jesús es quien hace milagros movido a misericordia, tras la petición: «ten misericordia de mí»; el hombre verdaderamente humano, el samaritano de la parábola, es el que actúa movido a misericordia. Y a esto hay que añadir la primariedad y ultimidad de esa misericordia, pues no aparece nada fuera del ejercicio de la misericordia que ilumine lo que es o que la exija. Ciertamente es que en el éxodo Dios quiere hacer una alianza con un pueblo, y que el hijo pródigo se arrepiente de su pecado; pero la liberación de Egipto no se realiza primariamente en razón de la futura alianza, ni al hijo pródigo se le acoge para que se arrepienta de su pecado, sino que ambas cosas son respuestas primarias al sufrimiento ajeno. Ciertamente es que Jesús se entristece cuando los leprosos curados no muestran agradecimiento, pero la curación como tal es fruto de la misericordia y no una forma de lograr agradecimiento. Ciertamente es que el samaritano cumple con el mayor de los mandamientos —de lo cual es presentado

como ejemplo absoluto—, pero no actúa para cumplir un mandamiento, es decir, por algo extrínseco a su acción, sino movido a misericordia.

Esto significa que, en la revelación, la misericordia es la reacción correcta ante el mundo sufriente, y que es reacción necesaria y última; que sin aceptar esto no puede haber ni comprensión de Dios ni de Jesucristo ni de la verdad del ser humano, ni puede haber realización de la voluntad de Dios ni de la esencia humana. Aunque la misericordia no sea lo único, es absolutamente necesaria en la revelación (y en último término, véase Mt 25, absolutamente suficiente).

Si esto es así, también en la teología tiene que estar presente la misericordia. Tiene que estar presente como contenido que la teología debe esclarecer y propiciar; pero debe estar presente también en ese mismo ejercicio del quehacer teológico, de modo que éste sea también expresión de la misericordia ante el mundo sufriente. En formulación que esclareceremos después, la teología debe ser *intellectus misericordiae*.

3.2. *Teología y praxis*

La finalidad de la reflexión anterior es retrotraer el quehacer teológico a y comprenderlo dentro de la reacción humana y cristiana fundamental ante el sufrimiento. Dicho en términos genéricos, el quehacer teológico tiene que estar transido de misericordia; y porque esa misericordia es re-acción —acción, por lo tanto—, tiene que estar transido de acción, de praxis, en el lenguaje actual. Esto significa que una teología basada en la irrupción de los pobres tiene una finalidad praxica, y que la praxis configura su propio quehacer. Teoría y praxis, *intellectus* y misericordia, no pueden concebirse como dimensiones paralelas, y menos aún ajenas la una a la otra. Esto es lo que recalca la teología de la liberación, como es sabido; pero lo recalca (y esto es lo que hay que subrayar), no fundamentalmente porque participe de una determinada corriente epistemológica que unifica ambas dimensiones —aunque la conoce y saque partido de ella—, sino porque es una teología que se origina ante un mundo sufriente, y por ello su pregunta primaria es cómo debe ser su *logos* para que se erradique ese sufrimiento.

La teología de la liberación establece dos modos distintos, aunque relacionados, en la interacción entre teoría y praxis, entre teología y ejercicio de la misericordia. El primer modo expresa la necesidad de la praxis y su aporte a la constitución del conocimiento teológico. L. Boff afirma que «sólo se puede elaborar una verdadera teología de la liberación a condición de que el teólogo haya tomado una inequívoca opción por los pobres y su liberación»¹⁰, opción que explicita en términos de «ver» y «actuar» (análisis de la causa de la pobreza, defensa de los pobres, etc.). Dicho en forma sencilla: se conoce mejor la realidad cuando se opera sobre ella; se conoce mejor lo que es el reino de Dios cuando se intenta construirlo; se conoce mejor lo que es el pecado cuando se intenta erradicarlo. Dicho en forma bíblica: se conoce a Dios cuando se practica la justicia; se conoce cuando se ama. Dicho en forma técnica: se conoce la realidad cuando, además de hacerse cargo de la realidad (momento noético) y de cargar con la realidad (momento ético), uno se encarga de la realidad (momento práxico)¹¹.

El segundo modo de interacción expresa lo que la teoría debe ser para la praxis, lo que el *intellectus* de la teología debe ser para el ejercicio de la misericordia. En cierto sentido, siempre ha existido el presupuesto de que *intellectus* y praxis se relacionan, de que elaborar contenidos noéticos verdaderos siempre redundará en una práctica más correcta. Pero, sea cual fuere la verificación histórica de ese presupuesto, la teología de la liberación se comprende conscientemente a sí misma como un *intellectus* cuya finalidad directa es informar y configurar una praxis, orientándola, animándola, de modo que la teología se convierte en *intellectus* de una praxis. Así lo afirma L. Boff: «toda praxis contiene dentro de sí su teoría correspondiente. Es lo que ocurre con la teología de la liberación, que pretende ser la teoría adecuada a la praxis del pueblo oprimido y creyente; desea ser el momento de esclarecimiento y animación del camino de la liberación popular, bajo la inspiración evangélica»¹². Y

así lo afirma con precisión teórica I. Ellacuría: la teología es el momento ideológico de la praxis eclesial e histórica, el elemento consciente y reflejo de esa praxis¹³.

Esto significa que la teología de la liberación, aun cuando se reconoce como un quehacer específicamente intelectual y, en ello, autónomo, no se concibe como algo absolutamente autónomo con respecto al quehacer fundamental humano-cristiano. Dentro de y junto a otros quehaceres históricos (los de los movimientos sociales, culturales, políticos y económicos) y eclesiales (evangelización, trabajo profético, pastoral, litúrgico, catequético), se comprende como un quehacer intelectual que ilumina, inspira y propicia el quehacer fundamental humano y cristiano. Su finalidad es en directo la erradicación del mundo sufriente y la construcción del reino de Dios; y no se reduce —aun cuando lo tenga en cuenta y lo propicie también— al avance del *logos* teológico, del *logos* del magisterio, etc.

Esta finalidad es una constante en todas las teologías de la liberación existentes en América Latina, aunque sus énfasis puedan ser diversos. Bien que, desde sus orígenes, se recalque la necesidad de una *liberación de la teología* y de lo religioso en general (J.L. Segundo), es decir, que la teología no sea también un mecanismo real de opresión, bien que se recalque la necesidad de que la teología sea *teología de la liberación* (G. Gutiérrez, L. Boff, I. Ellacuría), es decir, movilización de la fuerza real de lo religioso, de la fe y de lo eclesial para la liberación, lo fundamental es claro: la finalidad de la teología de la liberación es la liberación de un mundo sufriente y su transformación en el reino de Dios. Por esa razón se concibe a sí misma como el *intellectus* de una praxis; en el lenguaje anterior, en el *intellectus* de una misericordia primordial adecuada al sufrimiento del mundo.

Esta finalidad es lo que hace que la teología de la liberación reformule su contenido fundamental como el «reino de Dios», que introduzca la praxis en la comprensión de ambas magnitudes de esta unidad dual, reino y Dios. Así, el «reino» no es com-

10. *Y la Iglesia se hizo pueblo*, Sal Terrae, Santander 1986, p. 130.

11. Véase I. ELLACURÍA, «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano», *ECA* 322-323 (1975), p. 149.

12. *Op. cit.*, p. 129.

13. «La teología como momento ideológico de la praxis eclesial», *Estudios Eclesiásticos* 207 (1978), pp. 457-476.

prendido sólo como objeto de conocimiento y esperanza, y en su formalidad escatológica como objeto de sola esperanza y de sola gratuidad, sino también como objeto de una praxis, como aquello que debe ser hecho en contra del antirreino —el mundo sufriente—, cuya dirección y caminos deben ser iluminados por la teología; y como aquello que debe ser hecho con un determinado espíritu, tanto para mantenerse en esa difícil tarea como para no sucumbir a la tentación de introducir los valores del antirreino en la misma construcción del reino¹⁴. Así, también «Dios» es comprendido ciertamente como la suma alteridad del misterio —sobre lo cual volveremos—, pero también como lo que hay que practicar (G. Gutiérrez). En lenguaje que hemos usado en otro lugar: a Dios hay que responder (en fe y esperanza) dejándole ser Dios, pero hay que corresponderle promoviendo en la historia lo divino de su realidad (misericordia, justicia, amor, verdad, gracia) y, así, estar en afinidad con él.

Este talante práxico de la teología de la liberación y su autocomprensión como momento ideológico de una praxis no tiene su última raíz en una comprensión teórica *a priori* de lo que sea la teología en-sí. La raíz última está en las dos opciones antes explicitadas: la determinación del mundo sufriente como hecho mayor y la misericordia como reacción primaria ante él. Si se da primariedad a ambas cosas, entonces todo quehacer cristiano está dirigido por estas opciones. Y también la teología. Cada quehacer lo hará desde su realidad específica, pero lo específico de cada quehacer, también del teológico, queda subordinado y dirigido a la erradicación del sufrimiento y la construcción del reino de Dios. También lo específico de la teología, su *logos*, está al servicio de la praxis del reino de Dios.

3.3. La teología como «*intellectus amoris*»

Todo lo dicho significa que la teología de la liberación es, ante todo, un *intellectus amoris*, inteligencia de la realización del amor histórico a los pobres de este mundo y del amor que nos

14. La necesidad de espíritu, de una espiritualidad que informe la praxis, está presente por principio en los orígenes de la teología de la liberación, pero se ha ido explicitando en los últimos años en las obras de G. Gutiérrez, L. Boff, I. Ellacuría, etc.

hace afines a la realidad del Dios revelado, la cual consiste, en definitiva, en mostrar amor a los seres humanos.

Esta radical afirmación sobre lo que es teología propone dos preguntas importantes: cómo una teología así comprendida se relaciona, sin anularla ni minusvalorarla, con la tradicional comprensión de la teología como *intellectus fidei*; y cómo se concreta ese amor en presencia de todo un mundo sufriente. Sobre lo primero hablaremos en el apartado siguiente. Sobre lo segundo, baste ahora remitir a lo que la teología de la liberación ha tratado muy abundantemente: ese amor adecuado a todo un mundo sufriente es la práctica de la justicia para erradicar el antirreino y construir el reino de Dios¹⁵. Desde este punto de vista, la teología de la liberación podría definirse como *intellectus iustitiae* o *intellectus liberationis*. En lo que ahora queremos insistir, sin embargo, es en la estructura formal de la teología como *intellectus amoris* —a diferencia del *intellectus fidei*—, en lo cual consiste, en nuestra opinión, la mayor novedad de la teología de la liberación. Veámoslo brevemente.

Desde el principio se ha aceptado que la fe cristiana es algo de lo que hay que dar razón y, por lo tanto, algo de lo que se puede dar razón; el contenido de la fe es ofrecido como algo real y, por ello, racional y conceptualizable. Además, a medida que han ido surgiendo confrontaciones internas y con otras religiones circundantes, se ha hecho necesario algún tipo de argumentación para mostrar que en la fe hay verdad y cuál de las interpretaciones concretas es la verdadera. Todo esto significa que, ya desde los comienzos, a la fe siempre le ha acompañado un *logos* explicativo, argumentativo, apologetico, alguna forma de lo que hoy llamamos teología. Pero, con Agustín, esta tendencia tomó un giro preciso, el cual determinó la autocomprensión de la teología. En el contexto de las herejías trinitarias, Agustín asume que la formulación trinitaria correcta es cosa ya adquirida, y añade: «has de mantener asimismo una gran estima

15. Además de la afirmación de la justicia, hay que reflexionar sobre los mejores caminos históricos que propician la liberación, tarea más delicada y menos desarrollada. Como ejemplo positivo y lúcido, véase I. ELLACURÍA, «La teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina», *Revista Latinoamericana de Teología* 12 (1987), pp. 241-263.

de la inteligencia —*intellectus vero valde ama*—, ya que las mismas Escrituras sagradas, que nos conducen a creer cosas superiores antes que las podamos entender, no te serán de utilidad alguna si no las entiendes rectamente»¹⁶. Lo que aquí propone Agustín es la profundización en el entendimiento de los contenidos de la fe. Desde entonces, esta tarea ha sido adjudicada a la teología, y ésta ha sido comprendida como comprensión y profundización intelectual de la fe *intellectus fidei*; en ello se ha concentrado y a ello se ha reducido: explicar y profundizar intelectualmente los contenidos de la fe; y, en la teología más moderna, el sentido de esos contenidos.

Digamos de antemano que nada hay que oponer a que esto sea tarea de la teología y que ésta pueda ser entendida de esta forma; y, por supuesto, nada hay que oponer, sino mucho que apoyar, a que se esclarezcan los contenidos de la fe y se profundice en su verdad y en su sentido. Lo que hay que añadir es que no es tan evidente que la teología sólo tenga que ser eso ni que tenga que ser principalmente eso. Es decir, no es tan evidente que la teología tenga que ser principalmente *intellectus fidei*.

Por qué no es eso evidente, depende en último término de la misma comprensión que se tiene de Dios y de su revelación; y en ese sentido tiene mucha razón el P. Alfaro cuando afirma que «la definición de la teología es ya en sí misma una tarea teológica; no se puede decir qué es la teología, sino haciendo teología»¹⁷. En el mismo hacer teología se decide *in actu* la comprensión concreta que se tiene de Dios, pues ella es la que guía ese quehacer y el significado de ese quehacer.

Pues bien, lo central de la revelación de Dios —como aparece en la Escritura— es que Dios mismo llegue a comunicarse, a donarse a sí mismo a este mundo; en otras palabras, que su voluntad para este mundo llegue a ser cosa real. Como se ha repetido hasta la saciedad, la revelación de Dios no consiste

16. La cita está tomada de Josep VIVES, «*Si oyerais su voz...*», Sal Terrae, Santander 1988, p. 249.

17. *Revelación cristiana, fe y teología*, Sígueme, Salamanca 1985, p. 123.

formalmente en la comunicación de verdades plurales acerca de sí mismo, sino en la donación de su propia realidad. Y, correlativamente, la respuesta a esa revelación no consiste primariamente en la aceptación de verdades —y su ulterior comprensión y profundización—, sino en la acogida real de ese Dios, y de forma bien precisa: dejándose configurar por Dios, haciendo real históricamente la realidad trascendente de ese Dios; en palabras sencillas: realizando la voluntad de Dios. Esto nos parece que está en la entraña de la revelación del Dios cristiano: la prioridad de la comunicación real de Dios sobre el mero saber acerca de ella; la prioridad de la voluntad de Dios de que el mundo llegue a ser de una manera determinada. El que se haya llegado a un encuentro real entre Dios y los seres humanos es, ante todo, cosa real, no primariamente un saber acerca de ese encuentro. Lo primario no es decir «Señor, Señor», sino hacer la voluntad del Padre (Mt 7,21). Lo que permanece para siempre, y por ello tiene ya primacía en la historia, es la caridad (1 Cor 13). La fe llega a ser cuando actúa por la caridad (Gal 5,6). La verdadera religión consiste en visitar huérfanos y viudas (Sant 1,27). Quien no ama no ha conocido a Dios (1 Jn 4,8). Y, en la formulación más radical, incluso quien no sepa explícitamente de Dios, lo ha encontrado si ha amado al pobre (Mt 25). Todo esto es claro y repetido; y los historiadores, al analizar cómo están presentes la *gnosis* y el *agape* en las diversas religiones, caracterizan al cristianismo, ante todo, como religión de *agape*; es decir, observan que en el cristianismo lo que tiene última prioridad es el amor. Si todo esto es así en la revelación y en la vivencia real de la fe, no se ve por qué la teología tenga que comprenderse sólo como *intellectus fidei* ni, menos aún, reducirse a ello. No se ve por qué el quehacer teológico, uno más entre los quehaceres cristianos, no tenga que dar prioridad a lo que caracteriza a la revelación y a la fe cristiana: el amor.

Por ello queremos proponer que la teología, en cuanto *intellectus*, se comprenda a sí misma desde la totalidad de la tríada fe-esperanza-amor, y que, dentro de ella, dé prioridad al amor. Creemos que la teología debe incorporar en su quehacer lo que en Dios hay de verdad y en los seres humanos de posibilidad y necesidad de conocer esa verdad; lo que en Dios hay de promesa y en los seres humanos de esperanza; pero, sobre todo, lo que en Dios hay de amor y en los seres humanos de posibilidad y

necesidad de realizar el amor, como el más alto nivel de realización de su esencia y de su salvación.

Dicho en otras palabras: dentro del quehacer teológico da que pensar la realidad en cuanto produce admiración y mueve a conocerla siempre mejor, y por ello puede hablarse de una *fides quaerens intellectum*. Da que pensar la realidad en cuanto es promesa, y por ello puede hablarse de una *spes quaerens intellectum*. Pero da que pensar también la realidad en cuanto sufrimiento masivo y exigencia de salvación, y por ello puede hablarse de un *amor quaerens intellectum*. Hay, pues, un pensar para conocer más y esperar mejor; pero hay también un pensar para erradicar el sufrimiento y transformarlo en gozo, para erradicar la muerte y promover la vida. Hay un pensar transido de admiración y de esperanza; pero hay también un pensar transido de sufrimiento y de misericordia.

Ya Moltmann, en su *Teología de la esperanza*, abordó este problema teórico planteando la posibilidad de que la teología se comprendiese como *intellectus spei*, respuesta a una *spes quaerens intellectum*, lo cual es absolutamente razonable en el tratamiento de la escatología como lo radicalmente último¹⁸. Del mismo modo, es absolutamente razonable que una teología que surge como respuesta al sufrimiento ingente en el Tercer Mundo se conciba a sí misma como *intellectus amoris*, lo cual es una universalización en terminología bíblica del *intellectus misericordiae*, y exige a su vez una concreción histórica como *intellectus iustitiae*. No quita esto que sea también una inteligencia de los contenidos de la fe y una inteligencia de la esperanza, pero implica que ambos momentos se subordinan lógicamente a la inteligencia del amor; y se cree que en esa subordinación lógica, además, se potencian.

Ésta es la consecuencia última, para el quehacer teológico, de tomar en serio al mundo sufriente, a los pueblos crucificados del Tercer Mundo, como el hecho mayor: concebir la teología como *intellectus amoris*. Creemos también que en ello consiste la mayor novedad teórica de la teología de la liberación por lo que toca al mismo quehacer teológico. Con ello, la teología se

hace más bíblica y más relevante históricamente. En nuestra opinión, el haber dado la primacía al *intellectus fidei* ha alejado a la teología de sus raíces bíblicas y la ha encaminado hacia la irrelevancia y la alienación históricas, con males para la realidad del mundo sufriente y para la misma teología. Sea cual fuere la intención de teologías del pasado (y del presente), al concentrarse y reducirse a explicar y profundizar los contenidos de la fe y su sentido, han tendido a dejar abandonado al mundo a su miseria, con el agravante de que la teología ha podido responder a esa acusación en virtud de su propia identidad, como si la tarea primaria humana y cristiana de construir el reino de Dios no la afectara a ella directamente, sino, a lo sumo, indirectamente. Pero ha significado también un mal para la misma teología, por el divorcio generado entre lo que la revelación de Dios es y exige fundamentalmente (el amor) y aquello en lo que se ocupa formalmente la teología (explicación, profundización de verdades). Si, con razón, lamentan hoy muchos el divorcio entre teología racional y teología espiritual, con más razón habrá que lamentar el divorcio entre teología racional y teología amorosa, misericordiosa. Esto es lo que está en juego, creemos, al definir la teología como *intellectus amoris*: su relevancia histórica y su identidad cristiana.

4. «Mystagogía» e «intellectus gratiae»

Una teología que se comprende a sí misma como *intellectus amoris* no tiene por qué ignorar el *intellectus fidei*, la profundización en el entendimiento de las verdades de la fe; ni tiene tampoco por qué reducir —ni debe hacerlo, si se considera como teología eclesial— esas verdades, sino tratarlas en totalidad. Al contrario, todo ello es admitido y propiciado en principio por la teología de la liberación.

Por lo que toca al primer punto, es claro que la teología de la liberación desea profundizar en el entendimiento de la fe y en lo más central de ella: Dios y el reino de Dios. Lo hace por el valor que ello tiene en sí mismo para la fe; pero, además, desde su propia perspectiva, porque la verdad de esos contenidos propicia la mejor práctica del amor. Entender qué es Dios en su propia realidad (el misterio de amor de la trinidad), qué es el reino de Dios (un mundo según el amor de Dios), es tarea

18. *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1972, pp. 41-44.

perenne de toda teología y específicamente necesario y fructífero para una teología que quiere propiciar la práctica del amor.

Por lo que toca al segundo punto, la teología de la liberación pretende elaborar la totalidad del mensaje de la fe, sin reducirse sólo al amor, la misericordia, la justicia, etc. Más aún, piensa que, desde su propia perspectiva, responder a un mundo sufriendo puede organizar y jerarquizar mejor la totalidad del mensaje.

La postura de la teología de la liberación ante el *intellectus fidei* es clara por principio. Cuáles sean sus logros en este campo, es cosa a verificar; pero no se puede negar su interés por acumular conocimientos dogmáticos, exegéticos, históricos, teológicos, filosóficos, de las ciencias sociales, etc., para mejor entender y profundizar las verdades de la fe¹⁹. No vamos, pues, a insistir en ello, pero sí queremos terminar con dos reflexiones sobre cómo la prioridad que se le da al *intellectus amoris* configura también la comprensión del *intellectus fidei*.

El *intellectus fidei* presupone verdades de la fe que deben ser esclarecidas; pero en el ejercicio del *intellectus amoris* lo primero que surge existencialmente es la pregunta por la verdad de aquello que (después) debe ser esclarecido. Esto puede ocurrir, indudablemente, desde varias perspectivas, pero en la práctica del amor es donde el ser humano se ve confrontado con mayor radicalidad con la pregunta por la verdad de la fe. En la realidad del mundo sufriendo y en presencia de lo que le ocurre a la práctica del amor, surgen inevitablemente las preguntas últimas teológicas: ¿es verdad que la esperanza es lo más sensato?; ¿no lo será más la resignación o la desesperación? ¿Es verdad que la fe es *obsequium rationabile*?; ¿no será más ra-

19. Retomando lo dicho en la nota 3, hay que analizar en concreto cuán productiva y limitada es la teología de la liberación en sus desarrollos concretos. En algunos temas, como son los que relacionan a Dios y a la vida, el reino de Dios, Jesús liberador, Iglesia de los pobres, espiritualidad, justicia, etc., creemos que ha sido creativa; en otros debe avanzar más. Por lo que toca a desplegar la totalidad de la teología desde su perspectiva específica, hemos intentado desarrollarlo en «La centralidad del 'reino de Dios' en la teología de la liberación», *Revista Latinoamericana de Teología* 9 (1986), pp. 247-281.

zonable el agnosticismo o el ateísmo de protesta? Estas preguntas, que pueden surgir en varias situaciones, surgen con mayor fuerza en la práctica del amor-justicia, porque en ella aparece el cuestionamiento más radical a la verdad de Dios y de su reino: los pobres, inocentes y privilegiados de Dios, son víctimas del antireino, los ídolos de muerte parecen tener más poder que el Dios de la vida. Por ello, en contra de lo que pueda pensarse, la teología de la liberación en cuanto *intellectus amoris* es la teología que más radicalmente se ve confrontada con la pregunta por la verdad. Precisamente porque proclama la realidad de Dios como Dios de vida, esta teología está más acuciada a responder por la verdad de lo que afirma. Así, en palabras de Gustavo Gutiérrez, la principal tarea de la teología es cómo decir a los pobres de este mundo que Dios los ama²⁰.

Estas inevitables preguntas no encuentran respuesta solamente esclareciendo y profundizando los contenidos de la fe. El cuestionamiento proviene de la realidad; y la respuesta, de haberla, tiene que provenir también de ella. En la práctica del amor, la realidad va mostrando también que la esperanza es cosa primigenia y responde a lo que en la realidad hay de promesa; que el amor mismo es lo último y lo que mantiene la esperanza; que lo último que existe en el fondo de la realidad, a pesar de todo, es algo bueno y positivo, algo que hace caminar siempre a la historia para que dé más de sí. Esa práctica es la que, en último término, hace existencialmente razonable afirmar la verdad de la fe.

Esto, indudablemente, puede ocurrir o no ocurrir; la práctica del amor puede ser la máxima tentación o la máxima posibilidad para aceptar la verdad de la fe. En América Latina creemos que ocurre de hecho, y que es la práctica del amor la que existencialmente mantiene la aceptación de la fe. Y para el quehacer teológico esto tiene las siguientes consecuencias: el esclarecer la verdad de la fe y el aceptar la verdad de la fe se realizan *a simultaneo* y no en dos estadios lógicamente sepa-

20. Véase su artículo en este mismo número de la revista. Además, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Ediciones CEP, Lima 1985, pp. 19s.

rados; dentro de la práctica del amor, la verdad de la fe es esclarecida de forma más cristiana, pues entonces la fe se convierte en victoria (Juan), en contra de la tentación de abandonarla, y la esperanza es contra esperanza (Pablo), en contra de la tentación de la desesperanza; el esclarecimiento de la fe se hace, en último término, como *mystagogía*, no sólo como ayuda a la comprensión de textos acerca de ese misterio.

Mystagogía no es lo mismo que esclarecimiento teórico, sino que la iluminación que trae consigo es originada por el contacto con la misma realidad del misterio. Sin *mystagogía* siempre queda en penumbra qué es aquello que se quiere esclarecer; y en la actualidad —recuérdese la insistencia de Rahner—, una teología que no sea *mystagógica* acaba por no esclarecer nada. Pues bien, una teología que se concibe como *intellectus amoris* intenta ser también *mystagógica*; ofrece el camino del amor como el camino primario de la *mystagogía*, en último término, porque el amor es aquello que nos hace afines a Dios y desde esa afinidad se decide si tiene o no sentido la afirmación de Dios. El misterio de Dios se irá esclareciendo u oscureciendo desde dentro, no desde la pura exterioridad de textos sobre Dios. Podemos resumir esta idea parafraseando las palabras de Miqueas 6,8: defender el derecho y amar la lealtad es lo que hay que realizar, es la exigencia primaria del amor y la justicia. Pero esa práctica se convierte también en *mystagogía*: así se camina humildemente con Dios en la historia.

Todo lo dicho hasta ahora ha pretendido explicitar las consecuencias que tiene para el quehacer teológico la irrupción de los pobres sufrientes. Para terminar, hagamos una reflexión, aunque en exceso breve, sobre lo que significa para el quehacer teológico que lo que ha irrumpido son también pobres esperanzados.

Si se toma en serio esta irrupción y las afirmaciones de Medellín y Puebla, la teología tiene que aceptar y asumir en su propio quehacer que algo bueno y positivo ha irrumpido. Con los pobres ha irrumpido una luz que capacita para conocer mejor la verdad, como hemos analizado antes; una esperanza de liberación y de vida en plenitud (Medellín); una fuerza para la conversión y unas realidades y valores evangélicos (Puebla). En palabras de Puebla, ha aparecido el potencial evangelizador de

los pobres. En los pobres sufrientes ha irrumpido el siervo de Yahvé en totalidad: siervo sufriente y siervo que ofrece luz y salvación.

Algo bueno y positivo ha aparecido; y, además, eso ha irrumpido. Se puede decir entonces que esa irrupción tiene la estructura de una buena noticia, la estructura de gracia: se nos ha dado algo bueno, inesperada e inmerecidamente. Para el *intellectus fidei* es éste un importante recordatorio de que lo que debe esclarecer no es sólo algo consignado como verdadero y ahora retenido, sino algo formalmente dado gratuitamente; y que es por ello razonable buscar mediaciones históricas que expresen la gratuidad con que se ha comunicado la verdad. Para una teología que se basa en esa irrupción, esto significa que debe asumir activamente en su propio quehacer la dimensión de gratuidad, y que una teología basada en esa irrupción tiene que ser también *intellectus gratiae*, tiene que ser reflexión sobre lo que se le ha dado en cuanto dado²¹.

Intellectus amoris e intellectus gratiae son las dos formas específicas en que se configura una teología que toma como signo de los tiempos la irrupción de los pobres sufrientes y esperanzados. Tomar ambas cosas en serio es una forma de mostrar cómo responde la teología a la totalidad de la revelación y de la fe. Es también una forma de evitar lo que a nuestro juicio sería el reduccionismo fundamental: una práctica del amor sin gratuidad o una gratuidad sin práctica del amor. Es una forma de unificar, a la vez, la afinidad de Dios y la alteridad de Dios. Es una forma, por último de unificar lo trascendente y lo histórico.

Lo que Gustavo Gutiérrez ha proclamado como síntesis de la existencia creyente: liberados para liberar, amados para

21. No podemos ahora alargarnos en este punto, pero recordemos que desde el principio la teología de la liberación ha hecho hincapié en la dimensión de gratuidad de la irrupción de los pobres, interpretada como encuentro con Dios, más exactamente, ser encontrados por Dios. G. Gutiérrez lo ha afirmado con claridad, y L. Boff lo ha sintetizado de esta forma: «La teología de la liberación presupone una experiencia espiritual de encuentro con el Señor en la masa de los pobres. La teología es un esfuerzo de profundización y sistematización de dicha experiencia», *op. cit.*, p. 130.

amar²², es lo que pretende asumir la teología de la liberación en su propio quehacer: *intellectus gratiae e intellectus amoris*. Hasta qué punto lo consiga, es cosa de verificación; pero creemos que ése es su programa y ésa es la novedad teórica que ofrece a la teología.

↵

SEGUNDA PARTE

22. Véase *Beber en su propio pozo*, Ediciones CEP, Lima 1983, pp. 137-144.

Los pueblos crucificados, actual siervo sufriente de Yahvé*

A la memoria de Ignacio Ellacuría¹

Ignacio Ellacuría admiraba el conocido libro de J. Moltmann *El Dios crucificado*, pero solía insistir en otra teologización tanto o más urgente: *el pueblo crucificado*. Y ello, no sólo por razones históricas (= así está nuestra realidad), sino por razones teológicas (= así está la creación de Dios). Hablar de ellos en relación a 1992 es necesario, además, para recordar las causas históricas de estos pueblos crucificados. Y la finalidad de todo este hablar sólo puede consistir en bajarlos de la cruz.

* Publicado originalmente en *Concilium* 232 (1990), pp. 497-506.

1. Dedicamos este artículo a Ignacio Ellacuría, porque dedicó su vida a los pueblos crucificados y en muerte asumió su destino. Pero, además, los hizo objeto de su reflexión teológica. Véase su artículo, escrito en 1978, «El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica», *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (1989), pp. 305-333; y también «Discernir 'el signo' de los tiempos», *Diakónia* 17 (1981), pp. 57-59. Sobre 1992 escribió *Quinto Centenario. América Latina, ¿descubrimiento o encubrimiento?*, Barcelona 1990.

1. Los pueblos crucificados: una aterradora evidencia

Lo evidente es todo, menos evidente, solía decir Ellacuría. Y con esa convicción hay que empezar a hablar de los pueblos crucificados. Y es que, cuando lo que es evidente «en otros» —los pueblos crucificados— nos hace evidente lo que en verdad somos «nosotros», tendemos a ignorarlo, encubrirlo o tergiversarlo, porque simplemente nos aterra. Es, pues, comprensible que ignoremos la evidencia de los pueblos crucificados, pero es necesario sospechar al menos —sobre todo en el mundo occidental, que hace alarde de haber sido enseñado por los grandes maestros de la sospecha— que esa ignorancia no es mera ignorancia, sino voluntad de ignorar y de encubrir. Empecemos, pues, des-cubriendo la en-cubierta realidad de nuestro mundo.

Que la creación le ha salido mal a Dios —en frase provocadora, de nuevo de Ignacio Ellacuría— es algo que afirman los economistas. La terrible pobreza va en aumento en América Latina. Para finales de siglo se calcula que unos 170 millones de latinoamericanos vivirán en dura pobreza, y otros 170 millones en pobreza crítica biológica. Y a esta inhumana pobreza se añaden las víctimas de la represión y de las guerras originadas por aquélla. Sólo en Centroamérica se calculan en 250.000 las víctimas.

Lo han dicho los obispos latinoamericanos: lo que caracteriza a América Latina es «la miseria que margina a grandes grupos humanos», que «como hecho colectivo es una injusticia que clama al cielo» (Medellín, Justicia n. 1, 1968); «la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos» (Puebla, n. 29, 1979). Y Juan Pablo II lo ha vuelto a repetir en la *Sollicitudo rei socialis* (1987).

Con mirada secular o con mirada cristiana —desde el cielo y desde la tierra—, todos están de acuerdo en la tragedia. Y esa mirada al presente, que de alguna forma podemos ver y tocar, ayuda a captar lo que ocurrió hace siglos. En el origen de lo que hoy llamamos América Latina existe un pecado original y originante. Por decirlo con un solo dato: unos setenta años después de 1492, la población indígena había quedado

reducida a un quince por ciento; muchas de sus culturas fueron destruidas y se les sometió a la muerte antropológica. Fue ésta una *debacle* descomunal, debida a causas variadas y complejas, sin duda; pero nada de esto quita que se trata en verdad de una descomunal *debacle*. «Hace tiempo... que siento la desaparición de pueblos enteros como un absurdo misterio de iniquidad histórica que convierte mi fe en abatimiento», dice Casaldáliga².

Existe, pues, una *debacle* histórica, y algún nombre hay que ponerle. Así lo hace el lenguaje actual, que llama a estos pueblos «Tercer Mundo», «el sur», «países en vías de desarrollo»... De estas formas se quiere decir que algo anda mal; pero este lenguaje no comunica todo lo mal que anda este mundo. Por ello se hace necesario hablar de pueblos crucificados: lenguaje metafórico, ciertamente, pero que comunica mucho mejor que otros la magnitud histórica de la *debacle* y su significado para la fe. En cualquier caso, evita mucho mejor el encubrimiento que operan otros lenguajes.

«Pueblos crucificados» es lenguaje útil y necesario al nivel fáctico-real, porque «cruz» significa muerte, y muerte es aquello a lo que están sometidos de mil maneras los pueblos latinoamericanos. Es muerte lenta, pero real, causada por la pobreza que generan injustas estructuras —«violencia institucionalizada»—; y, así, «pobres son los que mueren antes de tiempo». Es muerte rápida y violenta, por causa de represión y guerras, cuando los pobres ponen a aquéllas en peligro. Y es muerte indirecta, pero eficaz, cuando a los pueblos se les priva incluso de sus culturas para debilitarles su identidad y hacerlos más indefensos.

Es lenguaje útil y necesario al nivel histórico-ético, porque «cruz» expresa un tipo de muerte activamente infligida. Morir crucificado no significa simplemente morir, sino ser matado; significa que hay víctimas y que hay verdugos; significa que existe un gravísimo pecado. Los pueblos crucificados no caen del cielo —si se siguiera la inercia de la metáfora, más bien habría que decir que surgen del infierno. Por mucho que se

2. «Los indios 'crucificados'. Un caso anónimo de martirio colectivo», *Concilium* 183 (1983), p. 387.

quiera dulcificar el hecho, es verdad que la cruz de los pueblos latinoamericanos les ha sido infligida por los diversos imperios que se han adueñado del continente —españoles y portugueses ayer, Estados Unidos y aliados hoy—, bien sea a través de ejércitos o de sistemas económicos, a través de imposición de culturas y de visiones religiosas o en convivencia con los poderosos locales.

Es lenguaje útil y necesario al nivel religioso, porque «cruz» —muerte de cruz padeció Jesús, y no cualquier muerte— evoca pecado y gracia, condenación y salvación, acción de los hombres y acción de Dios. Desde un punto de vista cristiano, el mismo Dios se hace presente en esas cruces, y los pueblos crucificados se convierten en el principal signo de los tiempos. «Este signo (de la presencia de Dios en nuestro mundo) es siempre el pueblo históricamente crucificado»³.

Existen, pues, pueblos crucificados. Es necesario y urgente ver así a nuestro mundo. Y es bueno llamarlos así, porque con este lenguaje se recalca su tragedia histórica y su significado para la fe.

2. El pueblo crucificado como siervo doliente de Yahvé

En América Latina, la teologización fundamental consiste en considerar al pueblo crucificado como la actualización de Cristo crucificado, verdadero siervo de Yahvé; de modo que pueblo crucificado y Cristo, siervo de Yahvé, se remitan y se expliquen el uno al otro. Así lo han hecho dos mártires salvadoreños que bien sabían de lo que hablaban. Monseñor Romero dijo a unos campesinos aterrorizados que habían sobrevivido a una matanza: «Ustedes son la imagen del divino traspasado»⁴. Y en otra homilía dijo que Jesucristo, el liberador, tanto «se identifica con el pueblo que los intérpretes de la Escritura no saben si el siervo de Yahvé que proclama Isaías es el pueblo sufriente o es Cristo que viene a redimirmos»⁵. Lo mismo decía Ellacuría: «Ese pue-

blo crucificado es la continuación histórica del siervo de Yahvé, al que el pecado del mundo sigue quitándole toda figura humana, al que los poderes de este mundo siguen despojando de todo, le siguen arrebatando hasta la vida, sobre todo la vida»⁶.

Esta teologización del pueblo crucificado se ha impuesto en América Latina, mientras que en otros lugares puede parecer todavía audaz, injustificada o lenguaje piadoso poco científico. Y es que la hermenéutica no sólo consiste en buscar horizontes comunes de comprensión cultural entre presente y pasado, sino, ante todo, horizontes comunes de realidad. Esa común realidad aparece con claridad en América Latina. Y de esta forma, además, la teologización que se hace del pueblo crucificado a partir del siervo de Yahvé no sólo incluye su aspecto de víctimas —comprensible hasta cierto punto desde otros lugares—, sino también su aspecto históricamente salvífico —soteriología histórica, como insistía Ignacio Ellacuría—, lo cual es todavía más ajeno a las teologías de otras latitudes y difícil de imaginar siquiera si no se ve su realidad.

Para captar lo adecuado de esta teologización, sin embargo, no hace falta más que leer los cantos del siervo de Yahvé, con el texto en una mano y los ojos puestos en los pueblos crucificados. Hagámoslo en forma más bien de meditación⁷.

¿Qué es lo que dicen los cantos sobre el siervo? Ante todo, que es «hombre de dolores, acostumbrado al sufrimiento»; y ésa es la condición normal del pueblo crucificado: hambre, enfermedad, tugurios, frustración por falta de educación, de salud, de empleo... Y si sus penalidades no tienen cuenta en tiempos de normalidad, «de paz», como dicen, se acrecientan cuando, como el siervo, se deciden a «instaurar la justicia y el derecho». Entonces contra ellos recae la represión y el veredicto «reo es de muerte». Y entonces ocurren las matanzas del Sumpul o El Mozote en El Salvador, o de Huehuetenango en Guatemala y

6. «Discernir...», *cit.*, p. 58.

7. Recogemos aquí mucho de lo dicho en «Meditación ante el pueblo crucificado», *Sal Terrae* 871 (1986/2), pp. 93-104; «Brief an Ludwig Kaufmann aus El Salvador», en *Biotope der Hoffnung*, Olten/Friburgo de Brisgovia 1988, pp. 392-398.

3. ELLACURÍA, «Discernir...», *cit.*, p. 58.

4. *La voz de los sin voz*, San Salvador 1980, p. 208.

5. *Ibid.*, p. 366.

tantas otras, y se parecen todavía más al siervo, «sin figura, sin belleza, sin rostro atrayente». Y a la fealdad de la pobreza cotidiana se añade la de la sangre desfigurante, el espanto de las torturas, de las mutilaciones... Y entonces, como el siervo, producen asco: «muchos se espantaron de él, porque, desfigurado, no parecía hombre ni tenía aspecto humano». Y ante él «se ocultan los rostros», porque da asco verlo, pero también para que no enturbien la falsa felicidad de quienes han producido al siervo, para que no desenmascaren la verdad de lo que se esconde en los eufemismos que inventamos a diario para describirlos.

Como el siervo, también el pueblo crucificado es «desestimado de los hombres»; todo le han quitado, hasta la dignidad. Y, realmente, ¿qué puede aprender y recibir el mundo de ellos?, ¿qué le ofrecen para su progreso, a no ser sus materias primas, sus playas y volcanes, el folklore de sus pueblos para el turismo? No se les estima, sino que se les desprecia. Y el desprecio se consume cuando la ideología toma tintes religiosos para condenarlos en nombre de Dios. Del siervo se dice que «lo estimamos herido de Dios, contado entre los pecadores». Y de estos pueblos, ¿qué se dice? Mientras sufren en paciencia, se les reconoce cierta bondad, sencillez, religiosidad sobre todo, poco ilustrada, supersticiosa, pero religiosidad al fin, que sorprende a los ilustrados y secularizados de otros mundos. Pero cuando se deciden a vivir y a invocar al Dios que los defiende y los libera, entonces ni siquiera se les reconoce como gentes de Dios, y se entona la conocida letanía: son subversivos, terroristas, criminales, ateos, marxistas y comunistas. Y, despreciados y asesinados en vida, son también despreciados en muerte. Del siervo se dice que «le dieron sepultura con los malvados, una tumba con los malhechores». Éste es también el epitafio del pueblo crucificado. Y a veces ni eso tiene. Es la práctica de los desaparecidos, de cadáveres arrojados en basureros, de cementerios clandestinos.

Del siervo se dice que «se humillaba y no habría la boca», que murió en total mansedumbre. Hoy no todos los crucificados mueren así. Monseñor Romero pudo hablar en vida, y su muerte sacudió muchas conciencias. También lo hace la muerte de sacerdotes y religiosas, recientemente la de Ignacio Ellacuría y

la de los otros cinco jesuitas de la UCA. Pero ¿quién conoce a los 70.000 asesinados en El Salvador y a los 80.000 en Guatemala? ¿Qué palabra pronuncian los niños de Etiopía, los 300 millones en la India bajo la línea de la pobreza crítica? Miles y millones son, y no pronuncian palabra. No se conoce ni cómo viven ni cómo mueren. No se saben sus nombres —Julia Elba y Celina son conocidas porque fueron asesinadas con los jesuitas. Y ni siquiera se sabe su número.

Por último, del siervo se dice que «se lo llevaron sin defensa, sin justicia», en total impotencia ante la arbitrariedad y la injusticia. De nuevo, hoy no se aplica esto con exactitud al pueblo crucificado. Muchos luchan por su vida, y no falta algún profeta que los defienda. Pero la represión contra su lucha es brutal, y a los profetas se les intenta desacreditar primero, y cooptarlos después para una sociedad, civil y eclesiástica, que los presenta como muestra de libertad y democracia —con riesgos bien calculados—, hasta que son verdaderamente peligrosos. Entonces también se les mata. ¿Hay un verdadero tribunal que defienda la causa de los pobres, que los oiga al menos y, sobre todo, que les haga caso, que les haga justicia? Ni en vida se les oye con seriedad ni en muerte se investigan sus asesinatos.

Los pueblos crucificados son hoy este siervo sufriente de Yahvé. Pero se quiere ocultarlo, porque, como el siervo, son inocentes: «no hubo engaño en su boca ni había cometido crímenes». Si ellos no son merecedores de tal castigo, entonces es que otros se lo hemos infligido injustamente, es producto de nuestras manos. «Él cargó con el pecado de muchos y con sus crímenes; fue traspasado por nuestras rebeliones, triturado por nuestros crímenes». Entonces el siervo, no sólo proclama la verdad del pueblo crucificado, sino también la verdad sobre sus verdugos. En los pueblos crucificados podemos y debemos mirarnos todos hoy para conocer nuestra más profunda realidad. Como en un espejo invertido, podemos ver lo que somos por lo que producimos.

Y esto hay que tenerlo muy en cuenta en 1992. No sólo eso habrá que tener presente; y así, unos recordarán los avances científicos y democráticos que ha traído el mundo occidental, y la Iglesia recordará la evangelización. Otros añadirán que las cosas no son tan simples, que no toda la crucifixión hay que

achacarla a los de fuera. Pero, a la hora de la verdad, si no se acepta honradamente la verdad de los pueblos crucificados y la responsabilidad fundamental de los sucesivos imperios en su crucifixión, se pasará por alto el hecho mayor. Y éste es que en este mundo sigue habiendo grandísimo pecado, que pecado es lo que dio muerte al siervo —al Hijo de Dios— y pecado es lo que sigue dando muerte a los hijos de Dios. Y que ese pecado lo infligen unos a otros. En castizo lenguaje castellano —no sabemos si traducible a otros idiomas—, Ellacuría resumía así lo que los sucesivos imperios han hecho con el continente latinoamericano: «Le han dejado como a un Cristo»⁸.

3. La salvación que traen los pueblos crucificados

La teologización anterior es fundamental, y de alguna forma suele ser también recogida en otras teologías, sobre todo como expresión del problema actual de la teodicea: «cómo hacer teología después de Auschwitz». En América Latina, sin embargo, se añade una segunda perspectiva, que es la más específica de la teología de la liberación: a los pueblos crucificados hay que bajarlos de la cruz. Es la exigencia de una antropodicea para que los seres humanos queden justificados. Y eso sólo se hace bajando de sus cruces a los pueblos crucificados.

Esto está en el meollo de la teología de la liberación, y no vamos a insistir en ello. En lo que sí queremos insistir ahora es en que el mismo pueblo crucificado trae salvación. Más aún, en que el elegido por Dios para traer salvación es el siervo; lo cual acrecienta el escándalo. Y creemos sinceramente que la teología no sabe qué hacer con esta central afirmación, a no ser buscar en la «expiación vicaria» del siervo un modelo teórico de comprensión de la redención de Cristo en la cruz, sin que ese modelo ilumine intrínsecamente qué salvación trae la cruz y, mucho menos, qué salvación histórica trae hoy la cruz. Sin embargo, no afirmar la salvación que trae el siervo sería tanto como borrar algo central en la fe. Analizar cuánta salvación y salvación histórica trae el siervo es lo que ha intentado hacer la

teología de la liberación. Y con gran rigor y vigor lo hizo Ellacuría en su escrito *El pueblo crucificado*, al que puso como subtítulo: «Un ensayo de soteriología histórica». Lo que hay que añadir es que, como en el caso del sufrimiento del pueblo crucificado, captar la salvación que trae no es sólo ni principalmente cosa de especulación o de interpretación de textos. Es cosa de captar la realidad.

3.1. *La luz que traen los pueblos crucificados*

Del siervo dice Dios que lo pondrá como «luz de las naciones» (Is 42,6; 49,6). Y, hoy ante todo, para que las naciones sepan lo que en verdad son. Y no es éste pequeño beneficio. Aprisionar la verdad con la injusticia es la pecaminosidad fundante de la persona, y también de las naciones. Y de ello se derivan muchos males, entre otros el entenebrecimiento del corazón. Una luz que, con su potencia, tenga la fuerza de desenmascarar la mentira es muy beneficiosa y muy necesaria. Y ésa es la luz que ofrece el pueblo crucificado. Si ante él el Primer Mundo no ve su propia verdad, no sabemos qué podrá conseguirlo.

Ellacuría lo expresaba gráficamente de varias formas. Con fuerza decía, usando la metáfora de la medicina, que para saber cómo está la salud del Primer Mundo hay que hacer un «co-proanálisis», es decir, un examen de heces. Pues bien: la realidad de pueblos crucificados es lo que aparece en ese análisis. Y desde su realidad se conoce la de quienes lo producen.

Decía también que el Tercer Mundo ofrece una gran ventaja sobre el Primer Mundo para tener luz sobre hacia dónde hay que ir. «Desde mi punto de vista —y esto puede ser algo profético y paradójico a la vez—, Estados Unidos está mucho peor que América Latina. Porque Estados Unidos tiene una solución, pero, en mi opinión, es una mala solución, tanto para ellos como para el mundo en general. En cambio, en América Latina no hay soluciones, sólo hay problemas; pero, por más doloroso que sea, es mejor tener problemas que tener una mala solución para el futuro de la historia»⁹. La solución que hoy ofrece el Primer

8. *Quinto centenario...*, cit., p. 11.

9. *Ibid.*

Mundo es mala fácticamente porque es irreal, porque no es universalizable. Y es mala éticamente, porque es deshumanizante para todos, para ellos y para el Tercer Mundo.

Decía, por último, que el Tercer Mundo ofrece luz para lo que históricamente debe ser hoy la utopía. La utopía, en el mundo de hoy, no puede ser otra cosa que «la civilización de la pobreza»¹⁰, el compartir todos austeramente los recursos de la tierra para que alcancen a todos. Y en ese «compartir» se logra lo que no ofrece el Primer Mundo: fraternidad y, con ella, el sentido de la vida. Y el camino para llegar a esa utopía lo propuso como la civilización del trabajo *versus* la actual civilización del capital, en todas sus formas capitalistas y socialistas.

Ésta es la luz que ofrecen los pueblos crucificados. Si se la deja brillar, 1992 será un año muy beneficioso. Indudablemente producirá sacudida y pavor, pero la luz también disipará las tinieblas y sanará. En lugar del «descubrimiento de América», se verá el «encubrimiento» que se ha hecho de ella, y que lo que 1492 descubrió fue, ante todo, la verdad del entonces imperio español y portugués y de la entonces Iglesia católica. Trágico descubrimiento, pero fructífero. Producirá también la luz de la utopía: que el verdadero progreso no puede consistir en el que ahora se ofrece, sino en bajar de la cruz a los pueblos crucificados y compartir con todos los recursos y bienes de todos.

3.2. *La salvación que traen los pueblos crucificados*

Pero, además, los pueblos crucificados ofrecen positiva salvación. Que esto es escandaloso, es obvio; pero, sin aceptarlo en principio, será inútil repetir que en el siervo hay salvación, que Cristo crucificado ha cargado sobre sí y ha quitado el pecado del mundo. Lo que hay que hacer es verificar esa salvación históricamente.

Ante todo, los pueblos crucificados ofrecen valores que no se ofrecen en otras partes. Se podrá discutir si generan esos

valores porque ya no les queda otra cosa a la que agarrarse, y que desaparecerán cuando desaparezcan sus actuales circunstancias económico-sociales y sean devorados por el mundo occidental capitalista y su «civilización». Pero ahí están ahora, y los ofrecen a todos (y quienes trabajan por bajarlos de la cruz, trabajan también para que estos valores no desaparezcan).

Puebla lo dijo con palabras escalofriantes, muy poco tenidas en cuenta por países e iglesias occidentales: los pobres nos ofrecen un potencial evangelizador; y detalla este potencial como «los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios» (n. 1147). En lenguaje histórico, los pobres tienen un potencial humanizador, porque ofrecen comunidad contra el individualismo, servicialidad contra el egoísmo, sencillez contra la opulencia y apertura a la trascendencia contra el romo positivismo, de todo lo cual está imbuida la civilización del mundo occidental. Es verdad, por supuesto, que no todos los pobres ofrecen esto, pero es también verdad que ellos lo ofrecen y, estructuralmente hablando, de forma que no lo ofrece el Primer Mundo.

Los pueblos crucificados ofrecen también esperanza: insensata o absurda, podrá decirse; porque es lo único que les queda, argüirán otros. Pero, de nuevo, ahí está, y no hay que trivializarla desde otros mundos. Que es esperanza contra esperanza, es obvio; pero es también esperanza activa que se ha mostrado en trabajos y luchas de liberación. Qué éxito puedan tener éstas, ése es otro asunto; en definitiva, el mundo occidental parece salir triunfante y sofocarlas todas. Pero no debería cantar esto como triunfo, sino llorarlo como fracaso, pues está aplastando la esperanza de los pobres y privándose así de su potencial humanizador. En cualquier caso, el hecho mismo de que surja y resurja la esperanza en la historia muestra que hay en ella una corriente esperanzada que se ofrece a todos. Y esa corriente esperanzada está protagonizada por los pueblos crucificados.

Los pueblos crucificados ofrecen un gran amor. No es masoquismo, ni incitación al suicidio, ni querer hacer de la necesidad virtud, sino que es simplemente verdad que los innumerables mártires de América Latina muestran que el amor es posible, porque es real; y que un gran amor es posible, porque muchos lo han mostrado. Y en un mundo estructuralmente egoís-

10. «El reino de Dios y el paro en el Tercer Mundo», *Concilium* 180 (1982), pp. 588-596.

ta, basado sobre el egoísmo y que hace gala de ello —no con estas palabras, por supuesto—, ese amor es una gran oferta de humanización.

Los pueblos crucificados están abiertos al perdón de sus opresores. No quieren triunfar sobre ellos, sino compartir con ellos. A quienes se acercan a ayudarlos, les abren los brazos, les aceptan y, así, aun sin saberlo ellos, les perdonan. Y de esta manera introducen en el mundo occidental esa realidad tan humanizadora y tan ausente que es la gratuidad, el llegar a ser, no sólo por lo que uno logra, sino por lo que a uno se le concede inesperada, inmerecida y gratuitamente.

Los pueblos crucificados han generado solidaridad, un modo de llevarse mutuamente seres humanos y creyentes, allí y aquí, abiertos los unos a los otros, dando lo mejor unos a otros y recibiendo lo mejor unos de otros. Esta solidaridad es pequeña cuantitativamente hablando, es sólo de grupos eclesiales y humanos. Pero hay que recalcar que ahora es real y que antes no existía, y que ofrece, a pequeña escala, un modelo de cómo poder relacionarse humana y cristianamente pueblos e iglesias.

Los pueblos crucificados ofrecen, por último, una fe, un modo de ser Iglesia y una santidad más verdaderos y más cristianos, más relevantes para el mundo actual y más recobradores de Jesús. De nuevo, esto ocurre más a la manera de semilla que de árbol frondoso, pero ahí están. Y no se ve qué otra fe, qué otra forma de ser Iglesia y qué otra santidad humanizan mejor a la humanidad hoy y la llevan mejor a Dios.

Es paradójico, pero es verdad: los pueblos crucificados ofrecen luz y salvación. Ambas cosas pueden ponerse a producir en 1992 por quienes se declaran sus descubridores, aunque más bien hayan sido sus encubridores. No recibirlas sería desagradecimiento e insensatez, y sería la forma más radical de trastocar las «celebraciones» de 1992. Recibirlas y hacer de ese don nuevo acicate para bajarlos de la cruz será la mejor —y la única— celebración correcta. Agraciado y liberado por los pueblos crucificados, el Primer Mundo se podrá tornar en gracia y liberación para ellos. Y entonces sí habrá algo que «celebrar»: la solidaridad de los seres humanos, el conllevarse mutuamente, la fraternidad universal.

Quiero terminar con las palabras con que Ignacio Ellacuría —nada dado a idealismos ahistóricos y nada dado a puras afirmaciones transcendentales que no sean historizables— concluye sus reflexiones sobre 1992: «Yo quisiera ratificar lo siguiente: toda esta sangre martirial derramada en El Salvador y en toda América Latina, lejos de mover al desánimo y a la desesperanza, infunden nuevo espíritu de lucha y nueva esperanza en nuestro pueblo. En este sentido, si no somos un 'nuevo mundo' ni un 'nuevo continente', sí somos claramente y de una manera verificable —y no precisamente por la gente de fuera— un continente de esperanza, lo cual es un síntoma sumamente interesante de una futura novedad frente a otros continentes que no tienen esperanza y que lo único que realmente tienen es miedo»¹¹.

11. *Quinto centenario...*, cit., p. 16.

5

América Latina: lugar de pecado, lugar de perdón*

Perdonar al que nos ofende es un acto de amor hacia el pecador, al que se quiere liberar de su propio fracaso personal y no cerrarle el futuro definitivamente; es una forma difícil de amor, pues el que perdona debe vencer su natural instinto a la devolución de la ofensa; es un gran acto de amor, una forma de amor al enemigo. Por todo ello, es una manifestación importante del espíritu cristiano, realización de la sencilla y sublime exigencia de Jesús: «Sed buenos del todo como es bueno el Padre del cielo» (Mt 5,48); es mediación para otros de la benignidad y gratuidad de Dios. Según esto, toda espiritualidad cristiana tiene que tomar en serio el perdón personal al pecador que nos ofende.

A estas conocidas reflexiones hay que añadir otra no menos importante: hay que reaccionar cristianamente hacia el *pecador*, perdonándole; pero hay que reaccionar también cristianamente hacia su *pecado*; y en la totalidad de ambas cosas se reacciona cristianamente hacia lo negativo, lo malo y lo inicuo de la historia. El pecado destruye moralmente al pecador, pero además introduce innumerables males en la realidad, en el propio

* Publicado originalmente en *Concilium* 204 (1986), pp. 219-233.

pecador, en el ofendido y en la sociedad en general. Esos males deben también ser enfrentados según la fe, y por ello hay que hablar de sanar la realidad o, en terminología analógica, de «perdonar» la realidad. El cristiano, por tanto, debe estar dispuesto a perdonar al pecador y a perdonar la realidad, a liberar al pecador de su culpa y a sanar la realidad de la miseria que introduce el pecado. Esta segunda tarea es también teologal, y tan teologal como la primera, pues es exigida por el Dios que no sólo quiere que el pecador se convierta y no muera, sino que quiere también la liberación de una realidad empecatada; es mediación del amor de Dios, que oye el clamor de los oprimidos y decide liberarlos (Ex 3,7s). Según esto, toda espiritualidad cristiana —no sólo la ética— tiene también que tomar en serio el perdón de la realidad.

Estas breves reflexiones introductorias son importantes para hablar del perdón en América Latina; y antes que nada, porque América Latina es lugar de un gran pecado. Indudablemente, existen también las ofensas que vician las relaciones personales, familiares y comunitarias propias del egoísmo y de la debilidad de la naturaleza humana; existen los pecados y pecadores de la vida cotidiana, por lo cual hay que seguir rezando: «perdónanos nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden» (Mt 6,12). Pero en este artículo nos vamos a centrar en el gran pecado del continente que configura toda la realidad social e histórica, que crucifica y da muerte a mayorías y pueblos enteros. En este contexto hay que preguntarse qué significa perdonar el pecado y perdonar al pecador. Para ello hay que ver como *analogatum princeps* del pecado la pobreza injustamente infligida que produce muerte lenta y violenta, y como *analogatum princeps* del pecador los ídolos que producen muerte y exigen víctimas para subsistir.

En esta situación real comenzamos con el análisis del perdón del pecado, como perdón de una realidad objetiva empecatada, para analizar después el perdón personal al pecador que ofende. Este modo de proceder se justifica, porque: 1) el pecado objetivado es lo más evidente y clamoroso, y lo que exige una urgente respuesta, tal como lo vieron Medellín y Puebla; 2) las ofensas personales más graves —torturas, asesinatos, desapariciones, etc.—, a cuyos autores hay que perdonar según la fe, son ex-

presiones del pecado objetivo fundamental; 3) la espiritualidad del perdón debe tener en cuenta las dos dimensiones del mismo, pero en último término con vistas a una reconciliación de la realidad misma que permita relaciones de fraternidad.

Este modo de proceder no se deduce necesariamente de una lógica universal; pero en la realidad de América Latina es necesario o, al menos, más conveniente que el modo de proceder opuesto.

1. El perdón de una realidad empecatada

a) Medellín y Puebla saben muy bien que hay pecadores y pecados; que todo pecado tiene su raíz, en último término, en el corazón del hombre y que produce trágicos frutos: pobreza, angustias y frustraciones (Medellín, *Pobreza de la Iglesia* 4; Puebla 73). Añaden novedosamente que el pecado se transmite con frecuencia, y de la forma más grave y masiva, a través de estructuras «en las cuales el pecado de sus autores ha impreso su huella destructora» (Puebla 281). Como pastores, los obispos en Medellín y Puebla están, por supuesto, interesados en erradicar la culpabilidad de los pecadores y procurar su salvación. Y, sin embargo, no se contentan con exponer una doctrina, aunque fuese novedosa, sobre el proceso del pecado, sino que se concentran en su realidad. Y, al enfocar ésta, no comienzan por sus raíces, sino por sus frutos: la realidad empecatada. Aunque sean conocidas, hay que repetir sus afirmaciones fundamentales. «La realidad latinoamericana está en una situación de pecado» (Medellín, *Paz* 1); expresa «una situación de pecado social» (Puebla 28): afirmaciones que nada han perdido de actualidad desde que fueron pronunciadas.

Este comienzo no es casual. No significa ignorar el fracaso moral del pecador ni el modo de sacarle de su culpabilidad, ni significa ignorar las ofensas cotidianas. Significa comenzar con lo que es en sí mismo más grave y clamoroso y necesita más urgente solución; y con lo que ayuda también al tratamiento del perdón al pecador y la comprensión de las ofensas cotidianas. Desde los frutos pecaminosos se conoce mejor la realidad del pecador; desde el gran pecado se entienden mejor los pequeños pecados y perdones.

Esto es así, porque el pecado objetivo de América Latina no es un pecado cualquiera, sino «la miseria que margina a grandes grupos humanos (...) injusticia que clama al cielo» (Medellín, *Justicia* 1); es la «situación inhumana de pobreza en que viven millones de latinoamericanos» (Puebla 28), que les esclaviza (n. 238), les priva de dignidad (n. 330); es expresión de una sociedad y aun de un orden mundial materialista y deshumanizante que produce «ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres» (n. 30). Éste es «el más devastador y humillante flagelo» (n. 28).

b) La importancia de estas conocidas afirmaciones es que Medellín y Puebla las hacen centrales, porque expresan los signos de los tiempos. Históricamente, caracterizan una época; teológicamente, muestran la presencia o ausencia de Dios. En esa realidad de la pobreza injusta se densifica toda la realidad, y desde esa realidad hay que discernir y examinar la totalidad de la vida cristiana. Comenzar con la realidad empecatada de América Latina no es, por tanto, parcialidad arbitraria ni sólo algo pedagógicamente conveniente. Es necesario.

En esos signos, «los tiempos», la realidad, han tomado la palabra en forma de un gran clamor desgarrado y esperanzado. Los obispos no han hecho más que recoger esos clamores, pero tampoco podían hacer otra cosa sino recogerlos, forzados por la misma realidad. «Desde el seno de los diversos países del continente está subiendo hasta el cielo un clamor cada vez más tumultuoso e impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos» (Puebla 87). Pero también recogen el clamor esperanzado, «el anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre» (Medellín, *Introducción* 4).

Lo que todo esto significa para nuestro propósito es que la realidad latinoamericana ha aparecido como pecado, y que pecado es lo que ocurre cotidianamente en el continente. Esa realidad es la negación más clamorosa de la voluntad de Dios, terrible ofensa a Dios, «clama al cielo» (Medellín, *Justicia* 1); es «contraria al plan del Creador y al honor que se merece» (Puebla 28). Cuán clamorosa y terrible es esa ofensa invisible a Dios, se deja ver con claridad en las ofensas visibles, en la

muerte lenta y violenta por la cotidiana opresión estructural y la cruel represión que acercan a los pobres a la muerte; en los rostros de los pobres, concretos e inintercambiables, y en pueblos enteros crucificados, como decía Monseñor Romero, aniquilados, como gime Don Pedro Casaldáliga ante la desaparición de tribus enteras en Brasil. La relación transcendental entre pecado y muerte aparece aquí historizada con toda claridad. El pecado lleva a la muerte del pecador, pero antes de eso el pecado da muerte a los otros. Pecado es lo que dio muerte al Hijo de Dios, y pecado es lo que sigue dando muerte a los hijos de Dios.

c) Con este pecado, esta pobreza injusta y esta muerte tienen que habérselas, antes que nada, los cristianos. Si reaccionan con entrañas de misericordia, tienen que defender a los ofendidos. Qué hacer con la culpabilidad personal de los ofensores, sigue siendo asunto importante, pero, en un primer momento derivado. Lo que en directo exige la fe es la liberación del pecado de la realidad y la humanización de los ofendidos y, derivadamente, la rehabilitación del pecador y la humanización del ofensor. Esto significa que, antes que nada, hay que «perdonar» la realidad.

El perdón de la realidad tiene su propia estructura y finalidad. Ésta no es otra que erradicar el pecado de la realidad; y eso se hace luchando contra el pecado para exterminarlo y cargando con él. Luchar contra el pecado significa, en primer lugar, como para Jesús y los profetas, denunciarlo, dar voz al clamor de los ofendidos, pues el pecado tiende a ocultarse; y desenmascarlo, pues el pecado tiende a justificarse e incluso a presentarse cínicamente como su contrario. Erradicar el pecado comienza, por tanto, denunciando que existe la muerte y crucifixión de pueblos enteros, que esto es intolerable y el mayor mal, sin relativizarlo ideológicamente apelando, como suele ser frecuente, a peores males (en América Latina, en concreto, al marxismo); desenmascarando esa muerte y crucifixión como la más grave ofensa contra Dios y que no puede, por tanto, ser justificada ni, menos aún, bendecida en nombre de Dios, como ocurre, de hecho, cuando se presentan la muerte y la crucifixión como defensa, querida por Dios, de la civilización occidental cristiana.

Positivamente, se lucha contra el pecado destruyendo y plantando; destruyendo objetivamente los ídolos que dan muerte, en concreto, las estructuras de opresión y violencia; construyendo nuevas estructuras de justicia y propiciando las medidas adecuadas para ello, la concienciación y organización política, social y pastoral, los movimientos de liberación, todo lo que se encamine al cambio de estructuras.

Mucho han dicho el magisterio de la Iglesia, la teología y la práctica de los cristianos sobre cómo erradicar en concreto el pecado, y no es ahora el lugar de repetirlo. Aquí sólo nos interesa recalcar la estructura formal de esa erradicación. Perdonar el pecado de la realidad es convertirla, es sustituir el anti-reino por el reino de Dios, la injusticia por la justicia, la opresión por la libertad, el egoísmo por el amor, la muerte por la vida.

d) Pero el perdón de la realidad es también cosa de espiritualidad, no sólo de conocimiento analítico de la realidad y de praxis adecuada sobre ella. Supone mantener la esperanza en la utopía del reino de Dios y, sobre todo, una gran misericordia y un gran amor. No se trata, obviamente, de implantar una fría y abstracta justicia que devuelva el equilibrio a una realidad a la que se ha hecho violencia, sino de defender a los pobres, a millones de seres humanos que malviven en la miseria. Se busca la justicia en la realidad para que los pobres puedan tener vida. Esos pobres amenazados en su vida son los que exigen un radical des-centramiento de uno mismo, un volcarse en favor de ellos hasta el olvido de uno mismo. Perdonar la realidad es cosa de amor, y de mucho amor.

El perdón cristiano de la realidad, a diferencia de otras formas de erradicar el pecado, exige también cargar con él. Eso significa, en un primer momento, encarnación en el mundo de pecado, en el mundo de los pobres, dejarse afectar por su pobreza y compartir su propia debilidad. Esa encarnación, por lo costosa, es conversión que lleva a la solidaridad con ellos, pero también a ver la realidad de manera muy distinta, a superar los mecanismos de defenderse de la realidad —los hombres no sólo tienden a defenderse de Dios para manipularlo, sino también de la realidad—, a abrirse a ella para captar su verdad y sus exigencias.

Pero cargar con el pecado significa también cargar con todo el peso del pecado que amenaza y destruye, como al siervo sufriende de Yahvé, al que lucha contra él. Sean cuales fueren otras teorías sobre la erradicación del pecado y la función del sufrimiento en esa erradicación, cristianamente no se erradica el pecado desde fuera de él mismo ni sólo oponiéndole otro poder —aunque haya que oponérselo— a su fuerza destructora. Hay que estar disponible a la posibilidad —y la historia de América Latina muestra cuán real es tal posibilidad— de cargar con su peso destructivo en sus diversas formas de amenazas, persecución y muerte. Cargar con el pecado supone, entonces, fortaleza para mantenerse cuando su erradicación se hace sumamente costosa y el pecado revierte contra uno mismo; supone mantener la esperanza cuando ésta se oscurece; supone la activa disponibilidad al mayor amor, a dar la vida por los pobres cuya vida se quiere fomentar; supone, en una palabra, pasar por el destino del siervo para convertirse en luz y salvación a través de la oscuridad y el fracaso.

Con todo esto se quiere afirmar que «perdonar» la realidad es también cosa de espíritu, y de mucho espíritu. Por su propia naturaleza, y no sólo intencionalmente, ese perdón exige y propicia una espiritualidad fundamental de descentramiento personal; de radical entrega y radical amor; de esperanza sometida a prueba y, así, triunfante; de verdadera fe —verdadera, pues se constituye como victoria a través de las pruebas— en el Dios que es misterio santo: fe en el Dios santo, Dios de la vida, de la defensa de los pobres, de la liberación, de la resurrección; fe en el Dios que sigue siendo misterio, crucificado en los pobres y en quienes los defienden, que mantiene, sin embargo, la esperanza en el futuro y sigue atrayendo la historia hacia sí.

2. El perdón del pecador

a) En medio de una realidad empecatada existen los pecadores. Estos son, en primer lugar, los ídolos que dan muerte; perdonarlos significa, fundamentalmente, erradicarlos. Pero esos ídolos tienen agentes concretos que causan ofensas concretas: torturas, asesinatos, desapariciones, etc. El gran pecado se concreta en esas formas, y los ídolos se personalizan en torturadores, asesinos, etc. Esas ofensas no son esporádicas aunque trágicas

anécdotas, sino que son masivas. De ahí que sean el *analogatum princeps* de lo que en el pecado hay de ofensa personal. En este contexto real surge con toda seriedad la pregunta cristiana sobre el perdón al que nos ofende.

b) Lo primero que hay que afirmar es que en América Latina existe el perdón a ese tipo de ofensas como respuesta cristiana al pecador. Por ser perdón de ofensas tan graves, la realidad de ese perdón ilumina su esencia mucho mejor que cualquier análisis conceptual. Mencionemos uno entre muchos ejemplos del perdón narrando una celebración del día de los difuntos en un refugio de San Salvador.

«Alrededor del altar había ese día varios carteles con los nombres de los familiares muertos y asesinados. Quisieran haber ido al cementerio a poner flores en sus tumbas. Pero, como no podían ir por estar encerrados en el refugio, pintaron flores alrededor de sus nombres. Junto a los carteles con los nombres de los familiares, había otro sin flores con esta leyenda: ‘Nuestros enemigos muertos. Que Dios los perdone y los convierta’. Al terminar la eucaristía preguntamos a un anciano qué significaba ese último cartel, y nos dijo lo siguiente: ‘Estos carteles los hicimos como si fuéramos a enflorar a nuestros difuntos, pues así nos parecía que iban a sentir que estábamos con ellos. Pero, como somos cristianos, ¿sabe?, creímos que también ellos, los enemigos, debían estar en el altar. Son nuestros hermanos, a pesar de que nos matan y asesinan. Ya sabe usted que la Biblia dice: Es fácil amar a los nuestros, pero Dios pide también que amemos a los que nos persiguen’».

Estas palabras explican mejor que muchos análisis lo que es el perdón; es, simplemente, un gran amor. El perdón personal no es sólo ni primariamente el ejercicio de una costosa ascesis o el cumplimiento de un sublime mandamiento, sino que es, antes que nada, la manifestación de un gran amor que sale al encuentro del pecador para salvar. El mismo amor que mueve a «perdonar» la realidad mueve a perdonar al que ofende, y al que ofende hasta ese grado. Es el amor que quiere convertir el mal en bien allá donde aquél se presente. Parafraseando con libertad las conocidas palabras de Berdiaev, el pecado es un mal físico para el ofendido, pero es un mal moral para el ofensor. De ese mal hay que liberarlo, y eso es lo que busca el perdón:

la conversión, la re-creación del pecador. Hay que liberarlo, con la acogida amorosa, de la angustia o desesperación que pudiera sobrevenirle; y hay que liberarlo, con amor, de sí mismo y de la cerrazón en que ha caído. El perdón tiene, por tanto, la lógica primaria del amor, y su motivación última no está en nada extrínseco a él mismo —el que sea un mandamiento no esclarece su esencia, aunque ayude pedagógicamente a su realización—, sino en la actitud fundamental de hacer el bien allá donde haya mal, para transformar el mal en bien.

Esta realización del perdón presupone una visión de la vida y de Dios. Querer convertir al pecador con amor supone creer que el amor es eficaz para transformar el pecado y al pecador; que el amor tiene poder, aunque la historia muchas veces haga dudar de esa convicción. Es, por tanto, una convicción utópica, pero mantenida a pesar de los fracasos. No es una convicción idealista, porque admite conjuntamente la coacción para que el pecador deje de producir sus frutos y admite la argumentación sapiencial de que el pecador debe convertirse también «por su propio bien». Pero lo que el perdón dice de fondo es que, para sanar al pecador de raíz, ningún otro mecanismo tiene el poder específico del amor. Así actuó Jesús y así actúan muchos cristianos: perdonan con amor, en la esperanza de que ese amor transforme al pecador.

Según esto, la finalidad del perdón no es simplemente sanar la culpa del pecador, sino la finalidad de todo amor: llegar a estar en comunión. Evidentemente, también se perdona en virtud de la sabiduría acumulada de que sólo con estricta justicia y sin algún tipo de perdón las relaciones personales y sociales se convertirían en caos, pues muchos son los pecadores y muchas las ofensas. Esa sabiduría exige ya algún tipo de perdón para romper el círculo vicioso de ofensa y devolución de la ofensa. Pero la finalidad última del perdón es otra, es la positiva reconciliación. Se perdona, en último término, para construir el reino de Dios, para vivir fraternalmente en comunión.

c) Perdonar al pecador es un poderoso acto del espíritu, un profundo acto de amor, pero con características específicas que exigen y propician una determinada espiritualidad. Si el perdón de la realidad recalca la necesaria eficacia del amor, el perdón del pecador recalca la gratuidad, la sin-razón y lo indefenso del

amor. No se perdona por ningún interés personal o grupal, aun legítimos, sino simplemente por amor; no se presenta el amor como argumento convincente, sino que simplemente se ofrece.

El perdón al pecador supone una esperanza específica, la esperanza en el milagro de la conversión y en el milagro de la reconciliación. De esa esperanza surge la actitud de perdonar hasta setenta veces siete, esperando el triunfo del amor o —cuando la esperanza aparece contra toda esperanza— dejando a Dios el perdón escatológico: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen». Ese perdón pasa por el silencio, y hay que estar dispuesto a ello y a la sorpresa de que el perdón no sea aceptado, sino rechazado; de que el pecador se vuelva con más saña hacia quien le ofrece el perdón. Pero pasa también por el gozo de la reconciliación, la alegría de que el hijo pródigo regrese a la casa paterna, la comunión de los hijos de Dios.

El perdón al pecador reproduce el gesto de benignidad de Dios, mostrando así una específica fe en Dios: fe en el Dios de la gracia, más tierno que una madre, y fe en el misterio de Dios, impotente también para transformar la libertad del pecador. Fe, en definitiva, en el Dios de la alianza, tantas veces rota por los hombres, de la cual el mismo Dios pudiera, antropomórficamente hablando, arrepentirse; pero alianza de Dios que es mantenida y cada vez ofrecida con mayor radicalidad como iniciativa gratuita, definitiva e irrevocable. El perdón al pecador deja en claro la iniciativa salvadora de Dios, a la que nada —ni el pecado ni el pecado mantenido— puede hacer cambiar: que Dios nos amó primero (1 Jn 4, 11) cuando todavía éramos pecadores (Rom 5, 8). En la historia real en que vivimos, de muchas formas hay que hacer real la fe en ese Dios. Pero para mostrar su absoluta gratuidad y para mostrar que se cree en ella es insustituible la disponibilidad al perdón del pecador.

3. Espiritualidad del perdón

Perdonar la realidad y perdonar al pecador son dos formas de un único amor, cada una de las cuales exige y propicia una determinada espiritualidad. Hay que mencionar además, cosa que todavía no se ha hecho, la disponibilidad al perdón en la vida cotidiana. Esto significa que la espiritualidad total del per-

dón es una espiritualidad compleja que debe integrar varios aspectos, los cuales históricamente están en tensión: 1) en el nivel estructural, la relación entre la erradicación del pecado y el perdón al pecador; 2) en la vida cotidiana, el perdón de las ofensas y su relación con el gran perdón estructural. La espiritualidad del perdón debe tener en cuenta todos estos aspectos y, sobre todo, integrarlos unificadamente, lo cual es cosa del espíritu, para que el énfasis en un aspecto no haga desaparecer el otro.

a) En el nivel estructural, la mayor tensión consiste en mantener la ineludible tarea de erradicar el pecado —históricamente, la tarea de la liberación— y perdonar al pecador. Una conocida solución a esta tensión está en la antigua sentencia «odiar el pecado y amar al pecador». Pero esta solución no es suficientemente radical, aunque lo que afirme sea verdadero, porque, si bien es cierto que hay que amar al pecador, el pecado no sólo hay que odiarlo, sino erradicarlo, y eso, objetivamente, es un atentado contra el pecador. La liberación de la opresión significa también destrucción del opresor; y aunque esta tarea sea delicada y peligrosa, no puede ser abandonada, por amor a los oprimidos.

La espiritualidad del perdón debe integrar esta tensión de amor y destrucción, y eso sólo puede hacerse desde un gran amor que comprenda la destrucción del pecador como amor. Por amor hay que estar dispuesto a la acogida del pecador, perdonándole, y hay que estar dispuesto a imposibilitarle sus frutos deshumanizantes para otros y para él mismo.

Esta espiritualidad no es otra que la de Jesús, quien ama a todos y está dispuesto a perdonar a todos, pero de forma bien precisa. Jesús ama a los oprimidos estando con ellos, y ama a los opresores estando contra ellos: de esta forma, Jesús es para todos. Por amor a los oprimidos, Jesús dice crudamente su verdad a los opresores, los denuncia, desenmascara, anatematiza y amenaza con la última deshumanización. Pero en esto Jesús está también, paradójicamente, en favor de los opresores. Es la forma paradójica del amor, de ofrecerles salvación destruyéndolos como pecadores. Que el amor de Jesús es perdonador hacia la persona del opresor lo muestra patéticamente su grito de perdón en la cruz. Que ese amor quiere ser en verdad re-creador lo muestra la escena del convertido Zaqueo. Éste no es

sólo acogido por Jesús y, así, perdonado, sino liberado de su ser opresor y, así, salvado.

Monseñor Romero ejemplificó cabalmente esta espiritualidad en tensión. Deseaba el bien de los opresores, los acogió personalmente cuando por cualquier motivo se acercaron a él, los perdonó en su muerte; pero, antes que nada, deseaba que dejaran de ser opresores. Por ello los denunciaba y exhortaba en nombre de Dios a que dejaran los caminos de la opresión y de la represión; los amenazó incluso proféticamente con las palabras del cardenal Montini: «Quítense los anillos para que no les vayan a quitar la mano». En todo esto sólo le movía el amor: que los opresores dejaran de serlo, por el bien de los oprimidos y por el bien de ellos mismos.

La importancia del perdón personal no debe, por tanto, llevar a ignorar la urgencia de la erradicación del pecado. Pero ésta tampoco debe hacer olvidar la importancia del perdón, precisamente para que la erradicación del pecado se lleve a cabo de forma más cristiana y eficaz.

Los movimientos de liberación —formas históricas de erradicación del pecado— son necesarios, justos y buenos; pero siguen siendo creaturales, limitados, por tanto, y proclives también a la pecaminosidad. Ir más allá de sus limitaciones y minimizar sus subproductos negativos es cosa de espíritu. En este contexto de la liberación, un signo importante del espíritu que potencia y sana es el perdón al pecador. Ese perdón, en cuanto amor gratuito, es una importante forma de mantener lo que está en el origen de los movimientos de liberación (el amor, y no el resentimiento o la venganza) y de mantener la finalidad de la liberación (una sociedad justa y fraterna para todos). Los perdones que se otorgan dentro de los procesos de liberación tienen un valor y una fuerza simbólica mayores que lo que son en concreto. Son también momentos sacramentales que evocan el origen, provocan hacia una meta y ponen, en el proceso, profundos signos de humanización, tan amenazada ésta siempre que se da una lucha, aunque sea justa.

El perdón del pecador es también un recordatorio —para los creyentes, ciertamente— del propio pecado y del perdón recibido por Dios. El agradecer a otro con el perdón es el recordatorio

del propio haber sido agraciados. Y esta sencilla pero profunda experiencia es sumamente importante para que no se introduzca la *hybris* en los procesos de liberación; para «hacer la revolución como un perdonado», en palabras de J.I. González Faus; para recordar que llevamos el amor liberador en vasos de barro. Esta experiencia puede sanar la tendencia a todo autoritarismo, dogmatismo y sobreaplicación del poder, históricamente inherentes a los movimientos de liberación.

b) La espiritualidad del perdón tiene que ejercitarse en el nivel estructural descrito, pero también en la vida cotidiana, donde la ofensa es más inmediata y el perdón más cálido. Ambas cosas se relacionan. En las comunidades cristianas, el redescubrimiento del gran pecado y del gran perdón estructurales ha ayudado eficazmente a redescubrir su propio mundo de pecado y de perdón. La opresión estructural ha ayudado a descubrir las opresiones típicas dentro de las comunidades: el machismo, el autoritarismo de sus líderes, el desentenderse de las responsabilidades, el egoísmo y ansia de dominación. Varias veces reconocen con sencillez: «Nosotros hemos actuado, en pequeño, como los grandes opresores».

Esto les ha ayudado a redescubrir la esencia del pecado comunitario: las pequeñas muertes dentro de la comunidad, lo que divide y enfrenta a sus miembros, lo que aleja el reino de la fraternidad. Pero les ha ayudado también a redescubrir la esencia y la finalidad del perdón. Sin la acogida del perdón no se puede transmitir el amor de Dios: «El Señor siempre dijo que algunas ovejas se le fueron, pero él las siguió por el camino y los lodazales, y no paró hasta encontrarlas». Y sin perdón no puede haber reconciliación, no puede haber comunidad, no puede haber reino de Dios: «Sabemos que, si don Fonso y don Toño no se hacen la paz con el compadre Chepe, también la comunidad se dividirá, y así no podremos darnos unos a otros».

Lo estructural les ha ayudado a comprender lo comunitario, pero lo comunitario les ha ayudado también a entender lo estructural. Estas comunidades cristianas que sienten el pecado en sí mismas y saben perdonar son las que más se comprometen en la erradicación del pecado de la sociedad, las que más dispuestas están al gran perdón, al perdón de los que han asesinado a innumerables miembros suyos. Las comunidades que más

buscan la reconciliación interna son las más dispuestas a la reconciliación social, las que más trabajan —en la actual coyuntura de El Salvador— por el diálogo, las que más se alegran con los pequeños gestos de reconciliación, intercambio o entrega de prisioneros.

El perdón en las comunidades recalca —por la cercanía en que viven sus miembros y lo inmediato de las ofensas— que la espiritualidad del perdón es comunitaria; que, aunque perdona el ofendido en concreto, es toda la comunidad la que perdona o debiera perdonar; y que se perdona para la edificación de la comunidad. Recalca también —pues en las comunidades todos son más conscientes de sus propios pecados— que todos necesitan ser perdonados y que todos son perdonados por Dios. El perdón al otro se ve sanado de la posibilidad de convertirse en gesto prometeico de superioridad última; es más bien responder con perdón al perdón otorgado a uno mismo; agraciarse a otros sabiéndose agraciado uno mismo.

c) La espiritualidad total del perdón, en su tensión y complejidad, es una manifestación de la espiritualidad de la liberación, de los hombres y mujeres espirituales descritos por G. Gutiérrez como los «libres para amar». Perdonar es liberar, amar a los oprimidos por una realidad empecatada y, por ello, liberarla; amar a los opresores y, por ello, estar dispuestos a acogerlos y a destruirlos en cuanto opresores. Pero perdonan los liberados de sí mismos, los que han experimentado gracia y perdón de los hermanos y de Dios. Liberar a otros exige hombres liberados, y los hombres liberados de sí mismos son los que mejor pueden liberar a otros. El perdón, en cuanto amor eficaz y gratuito, expresa esa espiritualidad.

Monseñor Romero captó muy bien que el perdón es amor, y que hay distintas formas de amor que deben ser mantenidas. Hay que defender a los oprimidos y perdonar la realidad; por eso dijo: «Es necesario ir a la base de las transformaciones sociales de nuestra sociedad. Si queremos que cese la violencia y que cese todo malestar, hay que ir a la raíz. Y la raíz está aquí: en la justicia social» (30 septiembre 1979). Hay que perdonar al pecador, y por eso dijo: «Puede usted decir, si llegasen a matarme, que perdono y bendigo a quienes lo hagan» (marzo 1980). Hay que reconocerse como pecadores y necesitados de

perdón, y por eso dijo: «Cada uno de ustedes, así como yo, podemos ver en la parábola del hijo pródigo nuestra propia historia» (16 marzo 1980). Hay que mantener y poner a producir como horizonte último del perdón la utopía de la reconciliación, y por eso dijo: «Sobre todo y por encima de todo está la palabra de Dios, que nos ha gritado hoy: ¡Reconciliación!» (16 marzo 1980).

d) América Latina es lugar de pecado, pero también lugar de perdón; abunda el pecado, pero sobreabunda la gracia. Digamos, para terminar, que el pecado y el perdón en América Latina no pueden ser cosa sólo de y para latinoamericanos, sino de todos y para todos. Juan Pablo II ha dicho que en el día del juicio los pueblos del Tercer Mundo juzgarán al Primer Mundo. Lo que hay que añadir es que ya ahora cargan con el pecado de todo el mundo, y por ello son los que pueden perdonar e, históricamente, los únicos que pueden perdonar el pecado del mundo.

Lo dicho sobre el perdón en América Latina no sólo debe conmover o admirar, sino que debe hacer tomar conciencia del propio pecado al Primer Mundo y moverlo a la conversión. K. Rahner dijo que sólo el que se sabe perdonado se sabe pecador. La tragedia del Tercer Mundo debería bastar por sí sola para generar esa conciencia de pecado; pero, si no la genera y ni siquiera el perdón ofrecido por los pueblos crucificados la genera, entonces se puede preguntar qué convertirá al Primer Mundo.

Terminemos diciéndolo en positivo. Si los pueblos crucificados hacen descubrir el pecado del mundo, si estos pueblos están dispuestos a ofrecer el perdón y a acoger al mundo pecador para humanizarlo en su conciencia desgarrada, si invitan a todos a luchar contra el pecado objetivo para humanizar la realidad, si ese descubrimiento, esa acogida y esa invitación son aceptados, entonces serán posibles la reconciliación, la solidaridad y el futuro del reino de Dios en la historia. Y *esto* es, en último término, lo que está en juego para la humanidad actual en la espiritualidad del perdón.

6

Quinto centenario: pecado estructural y gracia estructural

Reflexiones para Europa desde América Latina*

Este año recordamos el quinto centenario de la llegada de los europeos a la hoy llamada América Latina. Por primera vez pudo la humanidad llegar a tomar conciencia de su unidad geográfica y, así, de su unidad histórica. Pero, juntamente con esa posibilidad, surgió también por necesidad la gran pregunta humana y también cristiana —ya que cristianos eran los europeos que llegaron a América Latina— sobre cómo relacionarse continentes tan nuevos y tan distintos. Más en concreto, surgió la problemática del «otro» y de cómo relacionarse con él.

Desde este punto de vista, recordar lo ocurrido en 1492 es importante en sí mismo, pero es también aleccionador para 1992, pues también ahora se proclama una gran novedad, una nueva

* Ponencia presentada en la catedral de Salford, Lancaster, el 21 de mayo de 1992, con ocasión de la VI «Paul VI Annual Lecture». Publicada en *Revista Latinoamericana de Teología* 25 (1992).

unidad del mundo con la desaparición del comunismo —la historia llega a tal punto que se anuncia «el final de la historia». Y, por supuesto, permanece también la pregunta humana y cristiana de cómo relacionarse, no ya Europa y la entonces recién «descubierta» América, sino todo el norte (Europa, Estados Unidos, Japón) y el sur del planeta. En esto se concentra ahora nuestro interés, en lo que hoy ocurre en el mundo, pero ello queda también iluminado por lo ocurrido hace cinco siglos, y por esa razón mencionaremos el pasado en sus rasgos fundamentales.

Digamos también que este análisis lo hacemos desde la perspectiva latinoamericana y teniendo ante los ojos la realidad europea, lo cual es un enfoque limitado y aun parcial, pues hay muchos grupos en Europa —no muy representativos, la verdad— que muestran gran solidaridad con América Latina. Pero lo creemos también útil y necesario para descubrir cómo —estructuralmente— se relacionan el continente europeo y el latinoamericano.

Pues bien, para comprender hoy de modo correcto esa relación, lo primero que hay que recordar es que lo ocurrido en 1492 no fue, propiamente hablando, un «descubrimiento». Hacemos esta afirmación, no sólo para no herir los sentimientos de los nativos del continente latinoamericano, como si no hubiesen sido reales hasta 1492 por no haber estado su existencia relacionada con Europa —clara expresión del eurocentrismo pecaminoso—, sino por algo más fundamental, tal como aparece en las geniales palabras de Ignacio Ellacuría:

«A mi modo de ver, lo primero que sucede es que el ‘conquistador’ o dominador se pone al descubierto. Así, hace cinco siglos, con el ‘descubrimiento’ del llamado ‘nuevo mundo’, lo que realmente se descubrió fue lo que era España en verdad, la realidad de la cultura occidental, y también de la Iglesia en ese momento. Ellos se pusieron al descubierto, se desnudaron sin darse cuenta, porque lo que hicieron respecto a la otra parte fue ‘encubrirla’, no ‘descubrirla’. En realidad, es el Tercer Mundo

el que descubre al Primer Mundo en sus aspectos negativos y en sus aspectos más reales»¹.

Ésta nos parece ser la perspectiva adecuada para comprender lo ocurrido entonces y lo que ha seguido ocurriendo hasta el día de hoy. Españoles y portugueses quedaron al descubierto al expoliar y destruir un continente, y además ofrecieron a otras naciones —como cosa normal y aceptada— un modo de comportamiento bien preciso para con América Latina y para con los otros continentes del Tercer Mundo: «descubrir», «colonizar», «conquistar»... para expoliar. Y en esto coincide lo que hicieron españoles y portugueses en su día en América Latina con lo que hicieron después allí y en otros continentes países como Holanda, Francia, Inglaterra, Alemania, Bélgica, Estados Unidos...

Después de cinco siglos, en lo sustancial no ha cambiado mucho el fondo, aunque sí las formas, de las relaciones entre países del norte y del sur. Aquéllos se relacionan con éstos fundamentalmente para aprovecharse hasta el expolio, haciéndose pasar, además, como sus bienhechores, como si los males del mundo estuvieran sólo en el sur y como si los países del norte fuesen sus salvadores y sólo intentaran resolver aquellos males. La realidad, sin embargo, es muy distinta, y a veces es exactamente la contraria. Por ello —aunque quizá debieran dejarse estas palabras para la conclusión— queremos adelantar desde el principio la afirmación fundamental:

Hoy también se sigue queriendo encubrir la realidad del Tercer Mundo, y se pone al descubierto lo que es el Primer Mundo. Y con ello no sólo se desconoce la realidad de la mayor parte del planeta, sino que el Primer Mundo se priva del medio más eficaz para conocerse en su verdad más profunda: en la realidad del sur, con toda su pobreza, injusticia y muerte, el norte puede conocerse a sí mismo, como en un espejo invertido, por lo que produce.

1. I. ELLACURÍA, «Quinto centenario de América Latina. ¿Descubrimiento o encubrimiento?», *Revista Latinoamericana de Teología* 21 (1990), pp. 272s.

Resulta entonces que la civilización occidental, democrática y cristiana —con el humanismo y el renacimiento que rodearon a 1492, con la Ilustración y la modernidad a lo largo de estos cinco siglos, con los maestros de la sospecha que han hecho cuestionar casi todo— no ha sido capaz de humanizar el Tercer Mundo, aunque haya logrado algunas cosas buenas; ni, por ende, ha sido capaz de humanizar a Europa, como lo admiten hoy en día los mismos europeos...

Recordar lo ocurrido en 1492 y analizar la realidad de 1992 no significa, pues, en último término, más que analizar cómo está lo humano en nuestro planeta, si la unidad facilitada, entonces y ahora, está pensada y es utilizada para la unificación y crecimiento de la familia humana, aceptando e integrando realmente la alteridad del otro, o si, por el contrario, está pensada y es utilizada para configurar el mundo de forma antagónica, como unidad de superiores e inferiores, de verdugos y víctimas.

A continuación queremos decir una palabra profética al Primer Mundo sobre su propia verdad, sobre la destrucción que genera en el tercero, y lo hacemos porque aquél muy difícilmente la reconocerá por sí mismo, ya que —ayer como hoy— genera un Tercer Mundo que es pecado. Pero queremos también decir una palabra de buena noticia al Primer Mundo —eso es «evangelización»— ofreciéndole la realidad del Tercer Mundo como «gracia». Permítasele, pues, al Tercer Mundo —al menos los cristianos— ser profeta y evangelizador.

1. Una palabra profética: la negación injusta del mínimo de vida

Las relaciones entre Europa y América Latina han sido injustas desde sus orígenes y lo siguen siendo, porque oprimen y atentan contra la vida, porque buscan justificaciones ideológico-teológicas y porque tienen como tácito presupuesto fundamental la inferioridad humana de unos con respecto a otros. Y de todo ello decimos que son males estructurales en un sentido preciso: el tiempo, cinco siglos de comportamiento injusto, facilita y robustece ese modo de proceder, de modo que el día de hoy sigue pareciendo «normal» que los países del norte vivan a costa

de los del sur, presupuesto «normal» que, por ejemplo, permitió o facilitó escandalosamente la guerra de Irak: el norte necesita del petróleo del sur para su bien vivir.

1.1. La vida destruida

a) Muy poco después de la llegada de los españoles, la vida de los indígenas comenzó a ser destruida, y ése fue el hecho fundante en las relaciones entre los europeos y los pobladores de aquel mundo nuevo. En 1511, en la isla de La Española, fray Antonio Montesinos pronunció las siguientes palabras:

«Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan oprimidos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día?».

Este texto condena con vigor lo que se convirtió en una realidad generalizada y determinante para el futuro del continente: el inmenso acto de depredación, expolio y destrucción por parte de españoles y portugueses. El hecho fundamental es que unos setenta años después de su llegada ya había culminado una monumental debacle: la población indígena estaba en vías de extinción. Las causas fueron variadas, por supuesto: guerras, tratos crueles, enfermedades importadas a las que los nativos no eran inmunes, trabajos durísimos, suicidios por desesperación, migraciones inhumanas... No sería justo, pues, atribuir toda la debacle a una voluntad exterminadora de los españoles, pero tampoco puede ignorarse ni suavizarse toda la crudeza del hecho fundamental: después de la llegada de los europeos, la población indígena quedó reducida a un quince por ciento. Y, además, muchas culturas, tradiciones y religiones quedaron destruidas. Y esto no fue casual.

Aunque no se pretendiese la destrucción en directo, ésta era necesaria *in obliquo*: la finalidad principal de la empresa conquistadora era la búsqueda insaciable de riqueza y de poder *a toda costa*, aun cuando entonces —como ahora— se aireasen otras motivaciones ideologizadas —cristianizar a los indios— y aun cuando muchos misioneros dieran insigne testimonio de ello. Pronto también se comenzó a teorizar sobre la realidad e identidad de los indios —si tienen o no alma—, pero en términos operativos su realidad fue vista instrumentalmente: facilitar el enriquecimiento de los españoles. Y más tarde, cuando se empezó a agotar ese instrumento, se esclavizó a negros africanos para que, de nuevo, fungieran como instrumentos, como las modernas fuentes de energía.

b) ¿Y cómo estamos hoy? Los modos de conquistar y las justificaciones ideológicas para ello han cambiado, sin duda; pero el hecho grueso y fundamental, no. El continente latinoamericano, que sustancialmente se mueve en la órbita occidental, ofrece una trágica perspectiva. Para mostrarlo, baste con ofrecer datos e interpretaciones de algunos economistas, pero recuérdese que a través de ello estamos hablando de cómo viven y mueren seres humanos y, cristianamente, de cómo está la creación, los hijos e hijas de Dios. Pues bien, a final de siglo, la tercera parte de los latinoamericanos, unos 170 millones, vivirán en pobreza, digamos la inhumana pobreza normal, y otra tercera parte, otros 170 millones, vivirán en pobreza crítica. De seguir así, hasta un 80% de la población latinoamericana vivirá el tipo de pobreza de los países africanos subsaharianos, de Bangladesh...

Y si consideramos todo el Tercer Mundo, la perspectiva es todavía más macabra, indigna de un planeta habitado por humanos. Desde el punto de vista de la mera posibilidad de supervivencia, el número de pobres es escalofriante. Estudios recientes afirman que, comparado con los niveles de vida normales en Europa Occidental, «1.116 millones de personas son pobres de solemnidad, otros 2.200 millones de personas son pobres, y sólo algo más de la cuarta parte de la humanidad disfruta de niveles de vida que van de decentes a buenos»².

2. Luis de SEBASTIÁN, «La situación del mundo: datos e interpretaciones», ECA 513-514 (1991), p. 725.

Desde el punto de vista de la fraternidad, es decir, de la participación común en los bienes de este mundo, se ensancha el abismo entre los seres humanos. El ingreso per cápita promedio en los países más industrializados es «cincuenta veces mayor que el promedio de los 1.116 millones de pobres del Tercer Mundo»³. Es decir, aunque la Carta de las Naciones Unidas asegura la igualdad de derechos a todos los seres humanos, para poder sobrevivir es mucho más importante haber nacido en Londres que en Bangladesh, en Boston que en Chaltenango. Una vida en los países de abundancia vale como cincuenta vidas de pobres.

La razón fundamental de tal escándalo es la misma que la de hace siglos: los países pobres sólo interesan por lo que pueden ofrecer o —si no hay otro remedio— por lo que se les puede expoliar: materias primas y mano de obra barata. Pero, en la actualidad, eso ocurre con algunas variantes que agravan la situación en relación al pasado reciente.

La primera es que «la acumulación del capital depende cada vez menos de la intensidad de los recursos naturales y del trabajo»⁴, y cada vez más de los conocimientos tecnológicos, con la siguiente consecuencia: el Tercer Mundo sigue siendo importante por sus materias primas (aunque ya no tanto), pero no lo es ya su población. «Lo que ya no se necesita es la mayor parte de la población del Tercer Mundo»⁵. Esta población sobrante ya no interesa, simplemente.

La segunda es que, en el reparto geopolítico, «se sigue necesitando del Tercer Mundo, sus mares, su aire, su naturaleza, aunque sea únicamente como vertedero para los residuos venenosos»⁶. Un documento confidencial del ejecutivo del Banco

3. *Ibid.*

4. X. GOROSTIAGA, «Ya comenzó el siglo XXI: el Norte contra el Sur», *Envío* 116 (1991), p. 35.

5. Franz J. HINKELAMMERT, *La crisis del socialismo y el tercer mundo*, San José 1991, p. 8.

6. *Ibid.*

Mundial contiene la propuesta de transferir al Tercer Mundo las industrias tóxicas⁷.

La tercera es la pérdida de poder de las mayorías populares del Tercer Mundo en el concierto internacional. El Tercer Mundo sigue teniendo una relativa importancia, pero «lo que ya no se necesita es la mayor parte de la población del Tercer Mundo... Esto significa que la población sobrante carece totalmente de poder»⁸. Y el derrumbamiento del bloque socialista deja al Tercer Mundo todavía más indefenso en las manos del capitalismo⁹.

La conclusión de todo lo que hemos dicho, en palabras de los economistas, es espeluznante. «El Tercer Mundo se encuentra completamente solo... Los países capitalistas centrales han perdido su interés en una política de desarrollo del Tercer Mundo y han pasado a bloquearla en el marco de todas sus posibilidades»¹⁰. «Ya comenzó el siglo XXI: el norte contra el sur... No ha existido en la historia, ni siquiera en la época colonial, una bipolarización tan extrema del mundo»¹¹. «La actividad económica general, o sea, el comercio y la inversión internacional, que hoy está montada para beneficiar de una manera egoísta y desproporcionada a los países industrializados,

7. La información está tomada de un cable del IPS de 5 de febrero de este año. Según el cable, la propuesta fue hecha por el economista del Banco Mundial, Lawrence Summer. «La lógica económica de depositar residuos tóxicos en una nación de bajos ingresos es indiscutible». Para mostrarlo indicó que la demanda de un ambiente limpio se concentra principalmente en países donde la esperanza de vida es más bien alta, lo cual aclaró con el siguiente ejemplo: «La preocupación de que la contaminación pueda aumentar el riesgo de cáncer de próstata es mayor en países donde la población vive bastante para que pueda ser afectada... (La preocupación) es, naturalmente, menos sentida en naciones donde la mortalidad de los niños de menos de cinco años alcanza el 200 por mil».

8. Franz J. HINKELAMMERT, *op.cit.*, p. 6.

9. Así lo afirman estas palabras de Monseñor Rivera, llenas de aparente ingenuidad, pero de profunda verdad: «Con la caída del socialismo real, la Iglesia —iluminada por su sólida doctrina social— será la única que seguirá luchando por la justicia y por el bien integral de los más pobres de los pobres»: Carta de Monseñor Rivera Damas, arzobispo de San Salvador, tomada de *Carta a las Iglesias* 236 (1991), p. 8.

10. Franz J. HINKELAMMERT, *op.cit.*, pp. 4, 8.

11. X. GOROSTIAGA, *op.cit.*, pp. 34, 36.

tendría que montarse con más equidad y más racionalidad. Desgraciadamente, todavía hace falta mucha educación y mucha motivación para que los gobernantes de los países ricos den una prioridad mayor a los intereses de otros países, que ni votan por ellos ni les pueden hacer perder el voto»¹².

Todo lo dicho no debiera necesitar comentario alguno, pero hay que recalcarlo. Para la humanidad en su conjunto, el hecho mayor y el problema que necesita más urgente solución —con ser todo ello importante— no es la unificación europea, ni qué hacer con la caída del socialismo, ni las celebraciones del quinto centenario, que pueden ser objetivamente escandalosas ante la pobreza descrita¹³. El hecho mayor en 1992 es el empobrecimiento del Tercer Mundo. Este hecho ocurre como producto de un sistema injusto que no da muestras de arrepentimiento —¿a qué gobierno, banco o transnacional se le ocurre siquiera pedir perdón a los pobres del Tercer Mundo?— ni de propósito de enmienda ni de admitir la penitencia para una reparación debida. Y ocurre en medio de la ignorancia e indiferencia objetivas —cuando no desprecio— de las minorías del norte hacia las mayorías del sur. En el norte se sigue acumulando la capacidad de vivir, mientras en el sur aumenta la incapacidad de sobrevivir.

Hay un dicho en la lengua castellana, de difícil traducción a otros idiomas, que lo usó I. Ellacuría en el artículo citado y expresa bien lo que hemos querido decir. Los conquistadores de América Latina «le han dejado como a un Cristo»¹⁴. Y así, en ese lenguaje cristiano, allá donde no baste el lenguaje de las estadísticas, se expresa toda la tragedia del Tercer Mundo. En lenguaje cristiano de hoy, de nuevo de Ignacio Ellacuría, el continente latinoamericano es un inmenso pueblo crucificado. Y en el lenguaje cristiano de ayer, de Bartolomé de Las Casas, así queda descrita la realidad: «yo dejo en las Indias a Jesucristo

12. Luis de SEBASTIÁN, *op.cit.*, p. 729.

13. La inversión en la Exposición Internacional de Sevilla puede alcanzar una suma veinte veces mayor que el presupuesto anual de El Salvador. En la olimpiada de Barcelona se batirán records de tiempo y distancia, mientras que en el Tercer Mundo se seguirán batiendo records de hambre...

14. *Op.cit.*, p. 278.

nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo no una sino millares de veces, cuanto es de parte de los españoles que asuelan y destruyen aquellas gentes...»¹⁵

1.2. *La justificación del expolio*

a) En el siglo XVI, ante las aberraciones cometidas por los conquistadores, se generó un movimiento de protesta y de defensa del indio, pero se produjo también un movimiento de justificación del sometimiento que se hizo de ellos, que es lo que a la larga prevaleció: los conquistadores tenían derecho a aquellas tierras y a su explotación; y, aun cuando no se pudiesen ocultar totalmente las fatídicas consecuencias del ejercicio real de ese supuesto derecho, se argumentó que tal derecho era de principio. Se justificó, pues, lo injustificable, y de muchas y variadas formas. Recordémoslo.

Eclesiásticamente se aducía la bula de Alejandro VI, promulgada poco después de 1492, en la que se delimitaban las zonas de dominio de españoles y portugueses. *Teológicamente* se afirmaba que Dios había concedido a los españoles aquellas tierras, o porque ésa había sido su providencia o como premio por sus luchas contra los infieles durante la Reconquista. Desde la *filosofía política* se afirmaba que en aquellas tierras no había dueños legítimos, y por ello los europeos legítimamente las podían conquistar. *Antropológicamente* se asentaba la inferioridad humana de los indios, llegando hasta a negárseles alma y humanidad. *Éticamente* se aducían las malas y perversas costumbres de los indios, lo cual no sólo permitía, sino que exigía, que se les sometiera para ser liberados de ellas...

No podemos ahora analizar una por una las argumentaciones, pero sí es importante recalcar la conclusión a la que se llegó operativamente: se dio un cúmulo de argumentaciones de todo tipo, desde diversos puntos de vista, para defender lo que ya se tenía en posesión. Es éste un caso claro de un uso de la inteligencia guiado de antemano por un interés espureo. Y lo peor es que se argumentaba por principio, sin que el análisis y va-

loración de los hechos reales de los «legítimos» dueños hiciesen tambalearse eficazmente la teoría. Es decir, el presupuesto de cualquier argumentación era la decisión ya tomada de que los europeos iban a seguir en aquellas tierras y de que allí se iban a enriquecer.

En ocasiones, las justificaciones llegaron a extremos inconcebibles, como una que aparece en el documento llamado *Parecer de Yucay*¹⁶, de 1571, de García de Toledo, escrito en el Perú para contrarrestar las opiniones de Las Casas. Veámosla, por lo aberrante de la teología subyacente.

«Así digo de estos indios que uno de los medios de su predestinación y salvación fueron estas minas, tesoros y riquezas, porque vemos claramente que donde las hay va el Evangelio volando y en competencia, y a donde no las hay, sino pobres, es medio de reprobación, porque jamás llega allí el Evangelio, como por gran experiencia se ve, que la tierra donde no hay esta dote de oro y plata, ni hay soldado ni capitán que quiera ir, ni aun ministro del Evangelio... Luego, buenas son las minas entre estos bárbaros, pues Dios se las dio para que les llevasen la fe y cristiandad, y conservación en ella, para su salvación»¹⁷.

Y para justificarlo ofrece la parábola de dos hermanas, una guapa y otra fea. La primera no necesita dote para llegar al matrimonio, pues le basta su hermosura, pero la segunda sí. De esta misma forma opera Dios con la evangelización de los pueblos. Algunos —él menciona Europa y Asia— son bien dotados, «gran hermosura, muchas ciencias, discreción», y allá corren los evangelizadores. Pero otros —el caso de América Latina— son «feos, rústicos, tontos, inhábiles, legañosos» y necesitan un atractivo para que también a ellos llegue la evangelización: el oro de las minas. Notable caso de eurocentrismo, que es además lo contrario, exactamente, de la opción por los pobres.

b) En la actualidad se han dado avances teóricos en el derecho internacional sobre las relaciones entre países, y con ello

16. Recogido en Josiene CHINESE, *Historia y Cultura*, Lima 1970, pp. 97-152.

17. *Ibid.*, p. 142.

15. *Obras escogidas II*, Madrid 1957-1958, p. 511b.

se consiguen solventar algunos conflictos. Pero es un hecho que prosigue la explotación del Tercer Mundo por parte del Primer Mundo, y lo peor es que no parece necesitar ya de ninguna justificación. Ciertamente es que se esgrimieron varias en la guerra de Irak, pero todo el mundo sabía que eran justificaciones *pro forma*, pues la decisión estaba tomada.

Por lo que toca a las justificaciones teológicas del expolio del Tercer Mundo, es comprensible que no sean ya esgrimidas en un mundo secularizado. Además, las iglesias asumen hoy en general una postura oficial, al menos aparente, de defensa del Tercer Mundo y de condena de su explotación por parte del primero. Decimos «aparente», sin embargo, porque tampoco está del todo claro que las iglesias del Primer Mundo defiendan al Tercer Mundo con íntima convicción. Y, por supuesto, eso no lo hacen los gobiernos, las fuerzas armadas, las multinacionales... Y aunque éstos no busquen explícitamente justificaciones teológicas, sí buscan el apoyo de sectas y movimientos cristianos alienantes; y, sobre todo, reaccionan airadamente contra aquellas teologías que defienden a los pobres de este mundo. Recordemos, si no, la reacción del Primer Mundo —gobiernos, oligarquías, fuerzas armadas, pero también iglesias y teologías— a la teología de la liberación.

Desde un punto de vista teórico pueden discutirse sus méritos y deméritos, pero de lo que no cabe duda es de que esta teología —y sólo ella— ha puesto el dedo en la llaga de la realidad del Tercer Mundo y ha salido explícitamente en defensa de los pobres. Pues bien, esta teología fue perseguida en el informe del vicepresidente Rockefeller y en los documentos de los asesores del presidente Reagan y ha sido atacada por la CIA y los ejércitos latinoamericanos. En la práctica, ha sido también acosada por el Vaticano, por el CELAM y por muchos obispos. Y junto al ataque a esta teología, los ataques a comunidades de base, a Medellín, a Puebla y a toda una generación de obispos (Dom Helder Câmara, Monseñor Proaño, Angelelli, Romero, Casaldáliga...).

No es que se repita la argumentación del *Parecer de Yucay* para justificar la explotación, por supuesto; pero no hay que ignorar una fuerte similitud: el ataque frontal a quienes defienden al indio, al pobre. De la teología de la liberación (y a veces de

las comunidades de base, de Medellín y de obispos como Monseñor Romero) se dice hoy exactamente lo mismo que entonces se decía de Bartolomé de Las Casas: que es la raíz de todos los males¹⁸.

1.3. *Lo humano ignorado y despreciado*

a) Las palabras antes citadas de Antonio Montesinos prosiguen de la siguiente manera: «Éstos, ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos?»

No se denuncia ya aquí la explotación ni se intenta tampoco una justificación concreta, como las anteriores, del expolio, pero sí se da el presupuesto más hondo y enraizado para la explotación más despiadada: *el ignorar o el poner en duda el ser humano de los indios*. Y esto —en forma mucho más sofisticada— puede seguir ocurriendo en la actualidad.

b) Para empezar, existe un notable *desconocimiento* en Europa de la realidad del Tercer Mundo. El europeo medio no parece saber ni cuántos seres humanos viven en el sur, ni cuántos mueren anualmente de hambre, ni cuántos ciegos hay en la India por falta de vitamina A. Se tienen algunas noticias, pero no se conoce la realidad del Tercer Mundo. Si, por causa de algún hipotético cataclismo, desapareciese el continente latinoamericano, o el africano, o el asiático, no sabemos qué echaría de menos el europeo medio, si es que echaba algo de menos.

Pero peor que el desconocimiento es el *desinterés*. En Europa se da, ciertamente, la posibilidad de que el Tercer Mundo sea conocido, pues existen miles de colegios y centenares de universidades, cientos de diócesis y miles de parroquias, centenares de editoriales, revistas, periódicos, emisoras de radio y de te-

18. «La causa de este engaño... era un fraile de Santo Domingo que se llamó fray Bartolomé de Las Casas... Sus cualidades eran ser muy buen religioso, más en cosas de Indias muy apasionado, y en lo más substancial de ellas, muy engañado» *op.cit.*, p. 106.

levisión... Y, sin embargo, «el interés que mueve el conocimiento» no es el de conocer la realidad del Tercer Mundo. Y eso ocurre muy probablemente, consciente o inconscientemente, para no confrontarnos con lo que hemos producido.

En el norte del planeta se vive una indiferencia, un post-modernismo eficaz, que, en palabras de J.B. Metz, «aparta a una lejanía sin rostro al llamado Tercer Mundo». Se está dando «una especie de estrategia cultural de inmunización de Europa... un culto a la nueva inocencia... un intento por apartarse con el pensamiento de los retos globales de la humanidad... una nueva variante de provincialismo táctico»¹⁹. En cualquier caso, el europeo medio no está interesado en preguntarse por su propia responsabilidad en la situación del Tercer Mundo ni en ponerse a tiro de la pregunta: «¿Qué has hecho de tu hermano?»

Y junto al desconocimiento y el desinterés, existe el eurocentrismo, la prepotencia —y aun el desprecio—, no necesariamente como realidades subjetivas explícitas, sino como un *a priori* siempre presente: la realidad de los pueblos del Tercer Mundo se mide de antemano, según se acerque o no a la del Primer Mundo. Lo real, al menos el *analogatum princeps* de lo real, es Europa, y los «otros» seres humanos serán reales en la medida en que participen de ella.

Incluso cuando hoy se discute lo que ocurrió hace cinco siglos, lo real versa sobre el comportamiento de los europeos, es decir, sobre la realidad europea. La realidad de lo que ocurrió a los «otros» pasa a segundo término. Las víctimas —millones de seres humanos en el Tercer Mundo— dejan de tener importancia primaria en relación al problema fundamental, que es el problema europeo: si fueron los españoles o los ingleses o los holandeses u otros los que se comportaron mejor o peor en los países conquistados.

Por cierto, un autor latinoamericano piensa que todos los conquistadores actuaron prácticamente de la misma forma. La única diferencia consistiría en que España produjo profetas, lo

19. «Con los ojos de un teólogo europeo», *Concilium* 232 (1990), p. 491.

cual introdujo algunos escrúpulos en el proceso de conquista, mientras que los otros países no²⁰. Pero tampoco ese hecho debiera llevar a entonar una especie de «felix culpa», como si mala hubiese sido la desgracia de los indios, pero buena la consecuencia de haber ocasionado el surgimiento de un Las Casas o un Francisco de Vitoria. Que esto es de agradecer, es evidente; pero si llevase a gloriarse en los logros hispanos, ignorando la inmensa desgracia de los indios, sería otra muestra más, aunque sutil, de eurocentrismo.

c) ¿Están mejor las cosas en el presente? Eduardo Galeano acaba de escribir unas páginas sobre *El desprecio como destino*²¹. Su tesis fundamental es que América Latina es como si ya no existiera; que lo normal es desconocerla simplemente y como por principio. No tiene el mismo tipo de entidad real que Europa, que sí es algo real (malo o bueno, pero real, el *analogatum princeps* de lo real), desde lo cual se medirá si otros seres humanos participan, y en qué medida, en la realidad de lo humano.

Esto es lo que está en juego en el simbólico año de 1992, como lo estaba en 1492: si el norte del planeta admite la realidad del sur y está interesado en la construcción de la familia humana o si su único interés es su propio bienestar, con la consecuente declaración de irrealidad del sur y el desinterés por la familia humana, bien que todo ello se teorice o, más eficazmente, se viva en la cotidianidad del bien vivir de unos pocos en el norte a costa del mal vivir de los muchos en el sur.

20. «En comparación con las depredaciones de Holanda Francia Inglaterra, Alemania, Bélgica y Estados Unidos (por hablar de algunas ilustres naciones occidentales), si hay algo que distinga a la conquista española, no es la proporción de los crímenes (punto en el que ninguna de esas naciones tiene en qué envidiar a las otras), sino la proporción de los escrúpulos. Las conquistas realizadas por esos otros países no carecieron de asesinatos ni de destrucciones, pero sí carecieron de hombres como Las Casas, o de polémicas internas como la que levantaron los dominicos españoles sobre la legitimidad de la conquista, y que sacudieron al imperio hispano»: R. FERNÁNDEZ RE-TAMAR, en el prólogo a la edición francesa de Las Casas, tomado de J.I. GONZÁLEZ FAUS, «Carta a Juan Carlos I sobre 1992», *Carta a las Iglesias* 253 (1992).

21. *Carta a las Iglesias* 252 (1992), pp. 11-12.

2. Una palabra de gracia: es posible vivir con sentido

Esta Europa, a la que Kant hizo despertar del sueño dogmático, no acaba de despertar del sueño de inhumanidad en que está sumida. No acaba de conocer y responsabilizarse de la negación del mínimo de vida justa y digna en el Tercer Mundo. Sin embargo, ese despertar es posible si, paradójicamente, vuelve su mirada hacia el Tercer Mundo. Allí encontrará la reserva de luz, de esperanza y de amor que la humanicen. Por eso hablamos de gracia estructural, porque ahí está para todo el que quiera dejarse dar luz, esperanza y amor.

En efecto, no es una verdad de la razón, pero sí es esencial a la fe cristiana, afirmar que en el siervo doliente de Yahvé hay luz y salvación, y que en Cristo crucificado hay sabiduría de Dios. Y eso sigue siendo verdad en América Latina. I. Ellacuría lo reflexionó teóricamente en un artículo que escribió con ocasión de Puebla, titulado «El pueblo crucificado», al que añadió el significativo subtítulo: «Ensayo de soteriología histórica»²². En la práctica lo confirman multitud de personas que llegan del Primer Mundo y descubren en el Tercer Mundo lo que nunca habían visto. Quisiera ahora ofrecer —desde mi experiencia concreta en El Salvador— en qué consiste esa gracia para el Primer Mundo.

2.1. La luz de la verdad

La mera existencia del Tercer Mundo es lo que puede, no sólo hacer superar la ignorancia en el Primer Mundo, sino desenmascarar la mentira; y no es éste pequeño beneficio. San Pablo nos avisa solemnemente de que ése es el pecado fundante que vicia la realidad humana y la realidad de las naciones: «el apriornar la verdad con la injusticia». Una luz que, por su potencia, tenga la fuerza de iluminar las tinieblas y desenmascarar la mentira es, por ello, muy beneficiosa y muy necesaria. El Tercer Mundo es la luz que hace que el Primer Mundo se conozca como es.

22. Después de su muerte fue reproducido en *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (1989), pp. 305-333.

Esa luz desenmascara también que las soluciones que ofrece el Primer Mundo no son soluciones verdaderas. No lo han sido en el pasado y no lo pueden ser en el presente, simplemente porque no son universalizables; y, como decía Kant, lo que no es universalizable no puede ser éticamente bueno. Es simplemente imposible —pues no hay recursos para ello— que el Tercer Mundo llegue a vivir cercanamente a como vive el primero. Y sea o no posible, la historia muestra que la solución ofrecida por el Primer Mundo es deshumanizante para todos los mundos.

Por último, esa luz ilumina la utopía, realidad relegada en Europa al pasado por pensarla imposible. La utopía, sin embargo, sigue siendo necesaria, al menos la utopía por la que clama el Tercer Mundo: la vida justa y digna de los pobres, lo cual, en palabras de Ignacio Ellacuría, supone una «civilización de la pobreza», o al menos de la austeridad compartida, y la supremacía del trabajo sobre el capital.

2.2. La fuerza de conversión

No sólo desde un punto de vista cristiano, sino simplemente humano, cambiar el corazón de piedra en corazón de carne (la conversión) es problema fundamental del Primer Mundo. Y eso es lo que le posibilita el Tercer Mundo. Ante todo, éste expresa en su propia carne la existencia de un inmenso pecado, aquello que da muerte lenta o violenta a seres humanos inocentes. Y, por expresarlo de manera inocultable, tiene la fuerza de conversión. O, dicho de otra forma, si continentes enteros crucificados no tienen la fuerza para cambiar el corazón de piedra en corazón de carne, puede preguntarse qué lo hará. Y si nada lo hace, puede preguntarse qué futuro le espera a un Primer Mundo construido —consciente o inconscientemente— sobre cadáveres de la familia humana. No puede existir sentido de la vida si se vive de esta manera.

Y, cosa que el Primer Mundo suele olvidar con frecuencia, el Tercer Mundo está abierto al perdón de sus opresores. No quiere triunfar sobre ellos, sino compartir con ellos y abrirles futuro. A quienes se acercan a ellos, los pobres del Tercer Mundo les abren su corazón y sus brazos y —sin saberlo— les

otorgan perdón. Al permitir que se les acerquen, hacen posible que el mundo opresor se reconozca como pecador, pero también como perdonado. Y de esta forma, además, introducen en el mundo opresor una realidad humanizante, pero ausente: la gracia, pues el perdón no es logro del verdugo, sino don de la víctima.

2.3. *Valores humanizantes*

El Tercer Mundo ofrece valores que difícilmente se encuentran en otras partes y que con frecuencia son los contrarios a los antivalores del Primer Mundo. En otras palabras, el Tercer Mundo tiene un potencial humanizador, porque, al menos en principio y muchas veces en la práctica, ofrece los siguientes valores: comunidad, contra el individualismo; sencillez, contra la opulencia; servicialidad, contra el egoísmo; creatividad, contra el mimetismo impuesto; celebración, contra la mera diversión; apertura a la transcendencia, contra el romo pragmatismo...

Y desde el punto de vista cristiano, poseen un potencial evangelizador, como audazmente lo afirmó Puebla: por lo que padecen, por lo que son y por lo que hacen, se convierten en buena noticia para nosotros. Son los «pobres con espíritu», tal como lo formuló Ignacio Ellacuría.

2.4. *Entrega, amor y martirio*

El Tercer Mundo ofrece un gran compromiso, una gran entrega y un gran amor. No es que sea masoquista ni suicida, ni que sólo le quede hacer de la necesidad virtud. Es que, ante el herido en el camino, a muchos se les han removido las entrañas y se han movido a misericordia. El cúmulo de amor y de martirio en América Latina en estos últimos años es realmente impresionante. Y por eso el amor es posible en este mundo, porque es real. Y en un Primer Mundo estructuralmente egoísta, basado ciertamente en el egocentrismo, y que incluso hace gala de ello, ese amor es una oferta de humanización.

2.5. *La esperanza que no muere*

Incomprensiblemente —para unos—, o porque no le queda otra alternativa —para otros—, el hecho es que el Tercer Mundo tiene esperanza y ofrece esperanza. Es una esperanza nada in-

genua («contra esperanza», como diría Pablo), pero ahí está. Es una esperanza que se ha expresado en trabajos y luchas por la liberación, aunque el Primer Mundo trate siempre de sofocarla y aparentemente lo logre, lo cual, por cierto, no debiera interpretarlo como triunfo, sino como fracaso.

Pero ahí está el hecho. Por el Tercer Mundo pasa esa corriente esperanzada de la humanidad que, una y otra vez, intenta que la vida sea posible. Precisamente porque los pobres no dan la vida por supuesto, son ellos los que esperan siempre ese «mínimo que es el máximo don de Dios», como decía Monseñor Romero, «la vida». Así expresaba esta esperanza Ignacio Ellacuría, nada dado a afirmaciones románticas:

«Toda esta sangre martirial derramada en El Salvador y en toda América Latina, lejos de mover al desánimo y a la desesperanza, infunde nuevo espíritu de lucha y nueva esperanza en nuestro pueblo. En este sentido, si no somos un 'nuevo mundo' ni un 'nuevo continente', sí somos, claramente, y de una manera verificable —y no precisamente por la gente de fuera— un continente de esperanza, lo cual es un síntoma sumamente interesante de una futura novedad frente a otros continentes que no tienen esperanza y que lo único que tienen es miedo»²³.

*
**

Todo lo dicho hasta ahora en este apartado sobre la gracia hay que entenderlo bien. Indudablemente, no todo el Tercer Mundo es así; de hecho, sólo son minorías las que ofrecen activamente los valores descritos, aunque siguen siendo mayorías las que sufren pasivamente y, de ese modo, nos ofrecen la gracia de la verdad y de la conversión.

Pero esos valores y esa gracia están presentes en el Tercer Mundo, y lo están de forma estructural. Por decirlo en palabras sencillas, es «más fácil» ser humano y cristiano en el Tercer Mundo, porque en él se siente uno llevado por la corriente de verdad, compromiso, utopía y esperanza de que está transida la

23. *Op.cit.*, pp. 281-282.

historia. Es más fácil ser profeta, ser buen samaritano, ser mártir ante tal nube de profetas, samaritanos y mártires. En palabras de la Carta a los Hebreos, es más fácil ser testigos de la fe en medio de la gran nube de testigos.

Cuánto hay de esto, es cosa que hay que verificar. Pero nosotros y muchos de los que nos visitan de fuera afirman que esa gracia es lo que han encontrado. El P. José Ellacuría, jesuita, hermano de Ignacio, nos dijo en el primer aniversario del martirio de los mártires de la UCA que lo que había aprendido en El Salvador es que «se puede vivir de otra manera». Y eso lo decía alguien que ha vivido durante más de veinte años en Taiwan, país que, por cierto, nos quieren poner como ejemplo: la posibilidad de vida material, pero sin espíritu.

Para terminar, quisiera decir que la solución para este nuestro mundo es la solidaridad. Todos necesitamos de todos, y todos podemos ayudar a todos. La historia de las relaciones entre el norte y el sur es una triste historia, pero puede cambiar y, en cualquier caso, debe cambiar. El norte puede y debe ayudarnos a que el mínimo de la vida justa y digna sea posible. El sur puede convertirse en la reserva de espíritu para el norte. Lo importante es recuperar o comenzar a tener la idea y el ideal de la familia humana.

Cuando un periodista le preguntó a Monseñor Romero, poco antes de su asesinato, qué deberían hacer otros países para ayudar a El Salvador, Monseñor enumeró varias cosas, pero al final enunció el presupuesto de todo ello: «que no olviden que somos hombres, seres humanos».

Éste sigue siendo el problema y el reto fundamental. Dicho en lenguaje sencillo: el asunto está en empezar a comprendernos como familia humana. Dicho en lenguaje cristiano: el asunto está en que podamos rezar con verdad el «Padre nuestro». Ojalá que 1992 no nos distancie más, sino que nos reúna como familia humana al norte y al sur.

7

Pecado personal, perdón y liberación*

La teología de la liberación insiste en la existencia y gravedad del pecado histórico, en la posibilidad y urgencia de que sea superado, y en la erradicación histórica del pecado como su superación más adecuada. Con ello se mantiene fiel a lo central de la revelación de Dios, que toma sumamente en serio lo negativo de la historia y añade —como lo más específico suyo— que, sin embargo, hay posibilidad de salvación; y toma en serio la realidad de este mundo, como aquello que da muerte y como lo que está clamando por la vida.

La masividad, crueldad y acrecentamiento de este pecado histórico exige que la teología de la liberación, y toda la teología, siga haciendo del pecado histórico y su erradicación algo central¹. En este artículo, sin embargo, vamos a tratar también lo que de personal hay en el pecado, y del perdón como la forma específica de superación del pecado en cuanto personal.

Una razón para abordar el tema podría ser contestar a las acusaciones de reduccionismo que se le hacen a la teología de

* Publicado originalmente en *Revista Latinoamericana de Teología* 13 (1988), pp. 13-31.

1. Véase lo que hemos escrito en «América Latina: lugar de pecado, lugar de perdón», *Concilium*, marzo 1986, pp. 220-225.

la liberación por lo que toca al pecado. Pero, sobre todo, aquí se aborda el tema porque pecado y perdón son realidades centrales en la revelación y porque, incluso, la erradicación del pecado histórico puede ser potenciada por el reconocimiento del propio pecado y la aceptación del perdón.

En los tres primeros apartados trataremos del perdón como superación del pecado personal; y en los dos últimos trataremos de su importancia para la liberación histórica. Pero comencemos con las dificultades hoy existentes en el reconocimiento del propio pecado personal.

1. Dificultades actuales para el reconocimiento del propio pecado

De antiguo viene la dificultad de determinar en qué consiste la liberación del pecado, cómo compaginar la afirmación de que con Cristo el pecado está objetivamente vencido y la apropiación personal de esa victoria. Y en la actualidad, además, existe una dificultad añadida y fundamental: la crisis en el reconocimiento del propio pecado. Si es difícil determinar en qué consiste la liberación del propio pecado, más lo será si ni siquiera hay conciencia de él o hay conciencia muy disminuida.

Para describir la actual situación por lo que toca a la conciencia del propio pecado, puede decirse, en general, que existe la tendencia a pasar, de una visión «omnipecaminosa» de los creyentes, a otra «apecaminosa»; de una visión de la vida dominada por el pecado personal o su posibilidad (y relacionada con la condenación eterna trascendente como su consecuencia más específica), a una visión de disminuida responsabilidad personal en las acciones negativas de los seres humanos (y, desde luego, a una visión en la cual no opera seriamente la posibilidad de una condenación eterna).

Ni una ni otra visión, sin embargo, hacen justicia a la revelación de Dios ni a la experiencia de los seres humanos. La primera desfigura gravemente la realidad de Dios que apareció en Jesús; pero la conclusión no debiera ser ni lógica ni experiencialmente la segunda: que los seres humanos pierdan la capacidad de reconocerse como pecadores. No se afirma esto por pura fidelidad formal a la revelación de Dios ni, menos aún,

por algún residuo masoquista que fuera inherente a la fe cristiana. Se afirma por la misma honradez con que hay que rechazar la visión omnipecaminosa de la vida. Y se dice, sobre todo, porque es un bien para los seres humanos saberse y reconocerse en su total verdad, y un mal el ignorarlo o reprimirlo; porque es un bien edificar sobre la verdad, y un mal edificar sobre la mentira. Y es también un bien, porque desde el reconocimiento del propio pecado la revelación de Dios cobra una luminosidad específica, y el perdón recobra su dimensión de buena noticia para el ser humano, dimensión opacada y ocultada cuando el ser humano no se reconoce tal cual es.

Ciertamente, los tiempos no están —ni tienen por qué estar— para que el creyente haga central la pregunta del atormentado Lutero: «cómo encontrar a un Dios benévolo», aunque esto no implica que hoy sea más fácil responder a la versión secularizada de aquella pregunta: «cómo encontrar a un ser humano benévolo»; o para que el creyente retome la angustia de Pablo: «me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros... y me esclaviza a la ley del pecado» (Rom 7,21ss). Los tiempos no parecen estar para este tipo de preocupaciones; pero, si desaparecieran totalmente, desaparecería también la expectativa de «encontrar benevolencia», lo cual no acaece sin merma de lo humano y sin merma del *euaggelion*, una de cuyas dimensiones esenciales es mostrar benevolencia.

Veamos cuáles parecen ser las causas de la dificultad para reconocer el propio pecado personal.

Existe hoy un redescubrimiento de que *el pecado* —con ser, al menos conceptualmente, algo último negativo— *no es lo único que expresa la negatividad* de la historia ni lo único que en la Escritura aparece como negatividad última. Muerte, enfermedad, sinsentido, mundo de injusticia generalizada, son también ultimidades negativas que son captadas como tales. Lo contrario llevaría, si no a hacer desaparecer la ultimidad negativa del pecado, sí a relativizarla y a superar la visión omnipecaminosa de la vida como si lo único real y decisivamente negativo fuese el pecado personal. Y para ello encuentra también apoyo en la Escritura: Dios quiere decididamente la liberación de todas esas ultimidades negativas, no sólo la del pecado personal. Di-

cho en otras palabras: el propio pecado no aparece ya como lo único que confronta al ser humano con la negatividad; y, existencialmente, pueden, además, ser otras negatividades las que más lo afligen. Puede añadirse incluso que, cristianamente, al ser humano se le exige que ponga su mirada y trate de solucionar la ultimidad negativa que somete a los «otros», sin dejarse obsesionar por su «propio» pecado, lo cual, en último término, sería una forma de egocentrismo y no reproduciría —aunque en otro contexto— el excentricismo antropológico y creyente de Pablo: «Quisiera ser yo maldito por la salvación de mis hermanos» (Rom 9,3).

Esta dificultad es muy verdadera en el mundo actual. Si en el Primer Mundo pudiera verse el sinsentido de la vida como la mayor de las negatividades —presuponiendo que para el pecado personal siempre puede haber, en último término, una solución—, en el Tercer Mundo la tragedia de la situación histórica hace más que comprensible ver en ella la última negatividad —incluso cuando se quiere ver la historia con los ojos de Dios— y hace pasar a otro plano de valores el propio pecado, a no ser que éste se relacione con aquélla.

Parece claro también que *el avance de las ciencias ha repercutido en la merma de conciencia del propio pecado*. La psicología tiende a diluir la culpa en complejos factores del comportamiento humano y propugna liberarse de culpabilidades exageradas que conducen a neurosis. Las ciencias sociales responsabilizan a las estructuras del pecado objetivo estructural, lo cual tiende a llevar al anonimato las responsabilidades personales.

También la teología ha cooperado en este proceso al desechar, con razón, una imagen de un Dios que en los seres humanos sólo vería pecado o la posibilidad de éste, y una imagen del hombre que prácticamente quedaría definido como sujeto apto de pecado. Pero, si esta nueva y generalizada visión teológica es sana, hay que reconocer que algunas teologías que han proliferado desde la posguerra, al centrar el pecado en la interioridad del ser humano y definirlo, concentradamente, desde la subjetividad humana, pueden, paradójicamente, formular con fuerza lo que es pecado, pero debilitan la conciencia de pecado, al no mostrar éste —en su objetivación histórica— como lo visible y

verificable y, por lo tanto, como aquello de lo cual se puede y debe tener conciencia. Teologías más orientadas desde la subjetividad podrán definir el pecado, con razón y radicalmente, como cerrazón a Dios, como no dejarse dar el sentido de la vida por Dios, como no depositar la última confianza y esperanza en Dios, etc. Estas teologías unilateralmente existencialistas, personalistas o de la esperanza, podrán, pues, formular lo que es pecado, pero con dificultad apuntan a pecados reales y verificables, con lo cual al ser humano le será posible saberse trascendentalmente como pecador, pero le será difícil saberse históricamente como tal; lo cual no ocurre cuando la teología se orienta desde la objetividad y define el pecado, histórica y verificablemente, como aquello que da muerte (con todas las analogías necesarias).

Otra raíz de la desvalorización de la conciencia de pecado, quizá la más grave desde un punto de vista estrictamente teológico, es la percepción de que *pecado es correlativo* —para su liberación— *a perdón*. Pero el perdón, si no se entiende como mero acto judicial, no es ni antropológica ni teológicamente logro del ser humano, sino que es don y gracia. Y aquí sí que hay una importante dificultad ambiental, ciertamente, en el Primer Mundo e incluso —aunque no por necesidad, pero sí como peligro inherente— en las teologías de la praxis.

Con razón, la antropología, y también la antropología teológica basada en el evangelio, insisten en la dimensión praxica del ser humano y del creyente, en el hacer el reino de Dios. Que esta insistencia es legítima y necesaria para no dejar la realidad abandonada a su miseria en nombre de Dios, es evidente, aunque siempre conviene insistir en ello, y a ello volveremos después. El peligro está en que la dimensión praxica de la vida del creyente haga ignorar la dimensión de gratuidad de su existencia. Ya veremos como la teología de la liberación insiste e intenta compaginar ambas dimensiones de praxis y gratuidad; pero detengámonos ahora en la dificultad tal como se presenta, sobre todo, en el Primer Mundo.

La impresión que da el Primer Mundo, estructuralmente hablando, es que no sabe qué hacer con la gratuidad. Su teología seguirá hablando, por necesidad, del don y de la gracia, de que todo comenzó con Dios gratuitamente y todo terminará en Dios

gratuitamente. Conceptualmente, no puede ignorar el tema de la gratuidad, pero no le es nada fácil integrarla en la realidad histórica, porque le faltan mediaciones ambientales para ello y le sobran las contrarias. El Primer Mundo, en efecto, piensa que ha llegado a ser lo que es como logro suyo, y que eso mismo es señal de que lo logrado es bueno; pero en ello está ausente la misma noción de que para llegar a ser en verdad se necesita también estar abierto a recibir. En su relación con otros mundos, lo más flagrante es, por supuesto, la opresión a que los somete; pero, incluso en lo que pudiera concebirse como su relación «positiva» con aquéllos, piensa que sólo le compete dar, no recibir. Dará así unilateralmente —sean cuales fueren sus intereses en ese dar— su civilización, su tecnología, sus capitales, su teología incluso. Pero la mera noción de don, de recibir inesperada e inmerecidamente, le es hoy ambientalmente ajena. Está abierto a recibir en la esfera del tener (materias primas, posibilidades de turismo, etc.), pero no en la esfera del ser, en aquella en que se humaniza el ser humano. Esa ausencia ambiental del don y de la gracia para llegar a ser, como personas y como pueblos, hace también muy difícil la aceptación del perdón. Y con ello —paradójica, pero muy lógicamente desde un punto de vista cristiano— el reconocimiento del propio pecado.

Una última dificultad proviene de *la aceptación de la analogía del pecado* y, de ahí, de la necesaria tipificación de los pecadores. El Nuevo Testamento y la teología de la liberación recalcan que el *analogatum princeps* del pecado está en el dar muerte: dar muerte al Hijo de Dios y seguir dando muerte a los hijos de Dios en la historia. Según esta definición del pecado, la división más fundamental entre los seres humanos —no sólo desde la historia, sino desde Dios— está entre aquellos que dan muerte y aquellos que la padecen; y ante la gravedad del pecado que da muerte, los posibles pecados de quienes la padecen tienden, con razón, a ser relativizados.

Ya en los Sinópticos quedan tipificados tres tipos de seres humanos a quienes Jesús hace exigencias específicas: los «opresores», los pecadores por antonomasia, a quienes Jesús denuncia y desenmascara y de quienes exige radical conversión, consistente en dejar de ser opresores; los «pobres y oprimidos», a

quienes Jesús defiende de aquéllos y de quienes exige una *metanoia* que, en lo fundamental, consiste en el cambio radical de su visión de Dios como quien está en favor de ellos, no en su contra, más la exigencia de superar pecados «regionales» fruto de la debilidad humana; y los «seguidores», a quienes Jesús exige entrega a la misión.

Por lo que toca a la conciencia de pecado, de acuerdo con esta tipificación, es claro, ayer como hoy, que el pecador-opresor con suma dificultad llega a poseerla (recuérdese que en la presentación de los Sinópticos Jesús sólo tuvo éxito con Zaqueo)². Por lo que toca a los pobres, son ellos los que, paradójicamente, más mantienen la conciencia de pecado, ya se deba esto a su religiosidad tradicional o a la nueva religiosidad liberadora. Por lo que toca a los seguidores, es claro que, en su autoconciencia —con la humildad del caso—, piensan estar en el cauce correcto y luchando contra el pecado fundamental que da muerte.

Lo que aquí interesa recalcar es que, comprensiblemente, en presencia del pecado mayor del opresor, padeciéndolo y luchando contra él, se tiende a relativizar los propios pecados. Y aunque los mismos pobres, como hemos afirmado, y los seguidores más honrados reconocen también su propia pecaminosidad, la terrible desproporción entre el pecado que se padece de parte de los opresores y los propios de uno, tiende a hacer ignorar estos últimos.

2. El reconocimiento del pecado personal a través del perdón

Las dificultades del reconocimiento del propio pecado son, pues, variadas y abundantes; algunas tienen su raíz en cosas a su vez pecaminosas, mientras que otras tienen su raíz en cosas buenas.

2. Es éste un hecho notable que no se debe pasar por alto a la hora de diseñar la acción pastoral de la Iglesia y de insistir en que la opción por los pobres debe ser preferencial y no exclusiva. Los evangelios no tienen empacho en mostrar que a Jesús le fue difícil cambiar a los poderosos, salvo en el caso de Zaqueo y, más moderadamente, en el de José de Arimatea.

Pero, sean cuales fueren las dificultades, no es ningún bien para el ser humano no reconocerse en su verdad, que incluye también su ser pecador. Por eso es necesario algún tipo de *mystagogía* que introduzca en el misterio, no ya de Dios, sino de la propia pequeñez y oscuridad. No se dice esto, por supuesto, para volver a una «teología del chantaje» o para presentar a un «Dios agua-fiestas», como denunciaba Bonhoeffer, ni para universalizar, sin diferenciar jerarquizadamente, la condición pecaminosa de todo ser humano, que llevase a ignorar o a suavizar la trágica maldad del *analogatum princeps*: dar muerte a los seres humanos.

Desechadas las antiguas *mystagogías* provenientes de la visión omnipeccaminosa (reforzadas con la amenaza de la condenación eterna), hay que preguntarse cuál es la *mystagogía* fundamental desde un punto de vista estrictamente teológico (sean cuales fueren sus ulteriores concreciones pastorales). Y, aunque esto parezca tarea fácil, no lo es ni siquiera metodológicamente. Indudablemente, desde un punto de vista cristiano, habrá que recurrir a la revelación de Dios en busca de la *mystagogía*, pero con la apertura a dejarnos decir por Dios lo que es pecado y cómo es posible su reconocimiento, sin suponer rutinariamente que eso es cosa ya sabida. Y eso lo afirmamos porque «pecado» no es una realidad puramente regional, en principio ya conocida adecuadamente; es más bien una realidad-límite, que, por supuesto, se objetiva en lo concreto. Si en las definiciones formales teológicas se dice que pecado es «ofensa a Dios» o «transgresión de la voluntad de Dios», el «Dios» con que se relaciona el pecado otorga cierta indefinibilidad a la misma realidad del pecado hasta que el mismo Dios se manifieste y, en concreto, se manifieste en relación con el pecado.

No quiere esto decir, por supuesto, que nada sepamos del pecado y su gravedad con anterioridad a la revelación de Dios. Lo que sí quiere decir es que, con anterioridad a ella, poseemos conceptos previos, necesarios e importantes, pero no definitivos, análogamente a lo que se afirma del concepto de «humanidad» y «divinidad» en la cristología. De ambas cosas tenemos conceptos previos; pero qué sean en verdad sólo se sabe desde la manifestación en Jesús de la verdadera humanidad y de la verdadera divinidad, que concretan y modifican los conceptos pre-

vios. Algo análogo hay que decir del pecado: para saber qué es y qué hacer con él, hay que estar activamente abiertos a lo que Dios dice del pecado y a lo que hace con el pecado; y hay que estar abiertos a la sorpresa que eso pueda producir.

Veamos, pues, muy sucintamente lo que la revelación de Dios en Jesús dice del pecado personal. Por una parte, dice que los seres humanos somos capaces de pecado, capaces de tener un corazón de piedra y de oprimir y llegar a dar muerte a los demás hasta el grado de llegar a dar muerte al Hijo de Dios. Dice que poseemos la innata tendencia a ocultarnos a nosotros mismos y a reprimir nuestra verdad de pecadores (lo que Pablo universaliza en Rom 1,18ss), hasta el punto de poder llegar a pensar que damos culto a Dios cuando enviamos a la muerte al hermano (cf. Jn 16,2). Dice que producimos tradiciones humanas para justificar la anulación de la voluntad de Dios y actuar en contra de su voluntad, aunque espúreamente pensemos actuar en su nombre (cf. Mc 7,1-13). La revelación de Dios es, pues, todo menos ingenua, por lo que toca a la pecaminosidad humana.

Por otra parte, afirma que el pecado como radical fracaso moral de los seres humanos no es su última posibilidad, que también para el pecador hay una buena noticia, un futuro abierto con posibilidades, ya se exprese esto en términos de salvación, de perdón o de redención.

Ambas cosas son claras y pertenecen al núcleo de la realidad cristiana, con lo que ésta se separa tanto de la ingenuidad como de la desesperación. Pero en lo que ahora queremos insistir es en la *mystagogía* del mismo Dios para llegar a comunicar ambas verdades, en el modo concreto como, a través de Jesús, desenmascara el pecado del pecador y le anuncia la salvación. En forma de tesis, podemos afirmar que en la revelación de Dios en Jesús la palabra inmediata es sobre la salvación; que, como hemos dicho varias veces citando a Rahner, Dios ha roto para siempre la simetría de ser posiblemente salvación o posiblemente condenación. Lo suyo propio es ser salvación, con lo cual el desenmascaramiento de la verdad del pecado del hombre se hace con vistas a la salvación y, además, desde la salvación. Lo que sea pecado, desde Jesús, se comprende desde el perdón, más que éste desde aquél. Esto para nada quita gravedad a la realidad del pecado, pero la *mystagogía*, para que se llegue a reconocerlo

y en toda su gravedad, acaece desde el perdón. Y no se piense que ello facilita las cosas, pues el ser humano puede preferir retener lo suyo propio, aunque sea su pecado, a ser liberado de él, si el precio a pagar es ser perdonado gratuitamente.

Esto, muy brevemente, es lo que aparece en forma concreta en el trato de Jesús con los pecadores. Ya aludimos antes a que Jesús aparece de diversa forma ante el pecador-opresor y ante el pecador-oprimido, exigiendo conversión y reparación a los primeros y fe en la bondad de Dios a los segundos. Puede añadirse también que la *mystagogía* de Jesús hacia el reconocimiento del propio pecado usa diversas formas: *mystagogía* sapiencial, pues de nada sirven las riquezas a la hora de la muerte, o escatológica, pues mejor es entrar en el reino de Dios sin mano o sin ojo que ir al fuego del infierno. Pero su *mystagogía* fundamental es estrictamente teologal: Dios es de tal manera que está esencialmente inclinado al perdón, sale a buscar al pecador, y en el encuentro con él consiste su alegría; lo cual —en principio— sirve para todo tipo de pecador, como se muestra en el trato de Jesús con diversas personas y en sus parábolas. Lo que hay que analizar es qué significa «perdón» en el trato de Jesús con los pecadores.

En dos escenas sinópticas (Mc 2,5; Lc 7,48) aparece que Jesús «perdona» pecados. Estas escenas de perdón, sin embargo, no son reconocidas como históricas por los exegetas, pero sí lo es el hecho de que Jesús acogiese a los pecadores. Ésta es una constatación histórica, pero además —en nuestra opinión—, ayuda a comprender mejor el perdón que otorga Jesús y la *mystagogía* de Dios con respecto al pecador. Las escenas de «perdonar pecados», en efecto, podrían desplazar el acento al poder que tuviera Jesús para *absolver* pecados, y sugerir que el perdón que otorga Jesús es el *perdón-absolución*. Esto, en sí mismo, ya sería importante, pero no introduciría en lo central, pues el perdón absolución podría presentar a Jesús (y a Dios), en último término, como juez, todo lo justo y comprensivo que se quiera, pero como juez al fin y al cabo. En esta concepción, pecador y juez, perdonado y perdonador, seguirían permaneciendo ajenos el uno al otro; y aunque sea consolador encontrar un juez que absuelva, no se habría roto la simetría en Dios antes apuntada, y muy probablemente permaneceríamos en la concepción «previa» de pecado y de perdón.

Pero en los evangelios, más que la absolución, aparece la *acogida* de Jesús al pecador; más que el *perdón-absolución*, aparece el *perdón-acogida*. Y esta diferencia es crucial. La *acogida* incluye la absolución, pero es mucho más que eso. Es el amor primigenio de Jesús (y de Dios) que sale a buscar al pecador, sin esperarle como juez, aunque fuese todo lo justo y benévolo que se quiera; que muestra misericordia antes que justicia; que ofrece dignidad y futuro a quien se siente sin posibilidades.

Lo que esto significa para nuestro propósito —ofrecer una *mystagogía* en el misterio del pecado— es que, en la dialéctica pecado-perdón, el polo teologal más primigenio está en el perdón. Ciertamente es que una noción previa de pecado puede y debe decir ya mucho acerca del perdón; pero el Nuevo Testamento posee una lógica distinta. En palabras de Rahner, «sólo el perdonado se sabe pecador». La *acogida* del perdón es lo que descubre cabalmente el hecho de ser pecador, lo que da fuerza para reconocerse como tal y para cambiar radicalmente. La conversión tan radicalmente exigida por Jesús viene precedida de la oferta del amor de Dios. No es la conversión la que va a exigir que Dios acoja al pecador, sino, a la inversa, es la *acogida* de Dios la que va a hacer posible la conversión. Y no se piense que con esto se trivializa la realidad pecaminosa de los seres humanos, pues éstos —tipificados en el fariseo— prefieren aferrarse a lo suyo propio, aunque sea pecado, que liberarse de ello si la liberación les es concedida gratuitamente y no se les adjudica como obra propia.

Esto, que aparece de forma historizada en los evangelios, es también lo que en definitiva dicen las afirmaciones más sofisticadas en otros escritos del Nuevo Testamento. Pueden parecer muy elevadas las teologías que presentan la cruz de Jesús como perdón del pecado y muy apreciadas por la teología posterior, porque parecen dar la impresión de «explicar» lo que es el pecado, lo que es el perdón y las condiciones bajo las cuales se puede otorgar éste. La cruz de Jesús podría ser entendida como sacrificio expiatorio o como muerte vicaria por los pecados de los hombres. Pero estas afirmaciones, en cuanto explicaciones, no van a lo central, pueden ser engañosas y tienen el peligro

de traer a Dios ante el tribunal de la razón humana, que le dicta cómo ha de perdonar³.

La única «explicación» que, en definitiva, da el Nuevo Testamento para el perdón es el amor de Dios. La entrega en la cruz es la expresión de ese amor. Y si Dios ha amado hasta tal extremo a los seres humanos, entonces su última palabra no es de condenación, sino de salvación. Las afirmaciones del Nuevo Testamento no hacen, en el fondo, más que expresar en lenguaje trascendente lo que los evangelios dicen de forma sumamente sencilla y clara: que Dios se ha acercado a este mundo de pecadores para salvar, no para condenar. Ese acercamiento es iniciativa suya y no respuesta a ninguna acción de los hombres. Ese acercamiento es lo que hace creíble el amor de Dios ante los hombres, y también —y esto es lo que muestran las afirmaciones trascendentes del Nuevo Testamento— lo que le deja a merced de los hombres.

En la cruz de Jesús, como acontecimiento trascendente, se revelan simultáneamente la suma gravedad del pecado —llegar a dar muerte— y el sumo amor de Dios, el cual no ha tenido mejor camino para mostrarse que el de mantener su amorosa cercanía hasta el final, hasta la muerte del Hijo. La «acogida» histórica de los seres humanos por parte de Jesús de Nazaret aparece aquí como «cercanía» absoluta a los seres humanos hasta el final. Ese Dios absolutamente cercano, que no hace ni siquiera de la cruz pretexto para dejar de ser cercano, es el Dios que puede pronunciar una irrevocable palabra de amor hacia los seres humanos, Y cuando éstos escuchan en verdad esa palabra de amor, no necesitan ya que alguien les hable de un posible perdón-absolución de parte de Dios. Se saben amados por Dios incondicionalmente; se saben acogidos por Dios; se saben acercados a Dios en el absoluto acercamiento de Dios a ellos.

3. Esto se agrava con Anselmo y con los anselmianismos que, una y otra vez, reaparecen en la teología (qué deban significar los pobres para que sea lógica la actitud de Dios hacia ellos; o, en tono menor, la conveniencia de que el sacerdote sea varón, por poner sólo dos ejemplos). El problema no está en conceptualizar la revelación, ni siquiera en usar algunos antropomorfismos inevitables, sino en dictar a Dios cómo deben ser las cosas —aunque esto se haga después de ocurridas— y no dejarle ser Dios.

La revelación dice, en suma, que los seres humanos son pecadores y que el pecado es sumamente grave; pero dice también que hay posibilidad de perdón. Más aún, que el ser perdonador no es una entre las posibles características de Dios, sino lo que expresa su propia esencia. Y dice que a través del perdón el ser humano puede llegar a conocerse como realmente es: como pecador y como salvado.

3. El perdón como liberación

Lo dicho muestra que el perdón es central en el Nuevo Testamento, pero además que, en cuanto el perdón es acogida y no mera absolución, el perdón es formalmente liberador.

La *acogida-perdón* que otorga Jesús en las narraciones evangélicas *no es algo sólo benéfico, sino liberador*. En esas narraciones aparece una importante expresión de esa liberación en el contexto del desprecio y la marginación social —puede pensarse que a veces con razón, y muchas veces hipócritamente— a que estaban sometidos los pecadores. El que Jesús se dirija a ellos, los acepte en su compañía y coma con ellos es una clara expresión de la superación de la segregación social. Pero, sobre todo, Jesús les devuelve la dignidad perdida. J. Jeremias describe de la siguiente forma lo que debió de ocurrirle a Zaqueo: «El hecho de que Jesús quiera albergarse en su casa, en casa de este hombre despreciado y a quien todos evitaban, es para él inconcebible. Jesús le devuelve el honor perdido hospedándose en su casa y partiendo el pan con él»⁴. El perdón-acogida abre un futuro nuevo y positivo al pecador, le abre espacio social ante otros y le abre un espacio interno ante sí mismo. Jesús puede decirle en verdad: «vete en paz».

Hay otro aspecto en la liberación que otorga el perdón-acogida y que han notado con sorpresa los exegetas. En varias de las escenas de curaciones y en una de las escenas de perdón, Jesús pronuncia estas sorprendentes palabras finales: «Tu fe te ha salvado». Con ello dice Jesús que *la acogida al pecador ha originado una verdadera renovación intrínseca* en la persona,

4. *Teología del Nuevo Testamento I*, Salamanca 1973, p. 187.

que el perdón no queda como algo bueno, pero en definitiva extrínseco a la persona. En el «tu fe te ha salvado» aparece la fuerza salvadora de Dios, que quiere y puede lograr la transformación real de la persona. Y aparece lo que podemos llamar la suma delicadeza de Dios, que viene a decir: «tú puedes». Esa delicadeza supone decir que, indudablemente, Dios ha perdonado al pecador; pero en la acogida no le interesa tanto a Dios atribuirse a sí mismo un «triunfo» cuanto animar y convencer al pecador de que él puede cambiar, de que sus posibilidades son mayores de lo que él pensaba.

La conversión no es, entonces, cosa puramente pelagiana, sino posibilitada; pero es, ante todo, cosa real. Es realmente el ser humano el que queda cambiado, justificado y liberado.

Esa acogida libera al hombre de su pecado, pero además lo libera de sí mismo, de lo que considera ser su verdad. Ya hemos afirmado que no es cosa fácil el llegar al reconocimiento del propio pecado. No lo es, porque el pecado posee la innata tendencia a ocultarse a sí mismo, a hacerse pasar incluso por lo contrario; por eso, en Juan, el pecador es el «mentiroso», Y no es fácil, porque un reconocimiento cabal del propio pecado —sin que apareciese la posibilidad de perdón— llevaría lógicamente al ser humano a la paralización, a la angustia sobre sí mismo. Sin embargo, saberse pecador en el acto de saberse perdonado facilita el reconocimiento del propio pecado, porque éste no es percibido ya sólo en su lado oscuro y esclavizante, sino también desde la luz del perdón. Y esto es lo que puede quebrar la *hybris* humana, que prefiere retener lo suyo propio antes que desdecirse de sí mismo antes que quebrar la avidez con que el ser humano se apega a sí mismo (superada por Cristo en la afirmación trascendente de Flp 2,6). El perdón es entonces liberación de la mentira sobre sí mismo, con la cual el ser humano quiere oprimir su verdad⁵.

5. La *hybris* es radical arrogancia que, una vez llegada a ser, esclaviza al ser humano y, por lo tanto, necesita formalmente de una liberación. Y la *hybris*, además, tiene una génesis, es algo a lo que se llega a través de un proceso, aunque esté de algún modo presente ya en el inicio. Pablo lo describe, sintéticamente, como «proceso de autoengaño sutil... de divinización del yo

El perdón, por último, libera al ser humano *para reconocer a Dios tal cual es*, en su esencial dimensión de gratuidad y parcialidad. Correlativa a la tendencia a querer aparecer justo ante Dios, está la visión de Dios que se muestra en justicia. Pero aceptar el perdón es también el modo de afirmar la verdadera realidad de Dios como gratuito y parcial. Lo que la teología recalca con respecto a la relación Dios-pobres hay que recalcarlo también con respecto a la relación Dios-pecador. Ambas cosas introducen a la verdadera realidad de Dios.

No aceptar eficazmente la posibilidad de la acogida perdonadora de Dios, ignorarla o considerarla como de menor importancia, significaría desconocer a Dios. No aceptar, como algo central en Dios, la alegría última en su acogida al pecador significaría, en último término, no creer en Dios. Pero, a la inversa, dejarse acoger por Dios perdonadoramente significa creer en Dios y esclarecer en qué Dios se cree.

El perdón-acogida es, por lo tanto, algo bueno, y también algo formalmente liberador. El perdón es un beneficio, porque es liberación de la mentira con que queremos ocultárnoslo a nosotros mismos y excluirlo de nuestra visión de Dios.

a través de la divinización del deseo», hasta llegar a la idolatría, con su contrapartida esclavizante expresada antropomórficamente en el «Dios los entregó a sus deseos». En Ignacio de Loyola el proceso es bien preciso: riquezas, honores y soberbia (la arrogancia radical), y de ahí a todos los vicios. P. Ricoeur describe así la *hybris*, tal como la entendían los griegos: «el éxito engendra el ansia del 'siempre más y más' —es decir, la *pleoneksia*—; y tal avidez engendra la complacencia propia, del mismo modo que ésta engendra la arrogancia». El llegar a la *hybris* es alcanzar un estado de esclavitud radical, es arribar al estado de pecado, de tal modo que para los griegos «ése era el único pecado que castigaban los dioses». La fe cristiana comparte la radical negatividad de la *hybris* y de su realidad formalmente esclavizante, que necesita no sólo de absolución, sino de verdadera liberación, en lo cual consiste algo central suyo: por gracia, Dios es capaz de liberarnos de nosotros mismos. Para lo dicho en esta nota, véase J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987, pp. 202-211. Los entrecomillados de esta nota están en las páginas 207ss.

4. Liberación del pecado personal y erradicación del pecado histórico

Todo lo dicho es una verdad central en la revelación de Dios, y lo es, además, de una manera sorprendente: el difícil reconocimiento del propio pecado y la difícil realización de la conversión provienen, en último término, del perdón como luz sobre la propia verdad y como fuerza para la propia conversión. En cuanto verdad, no se la puede ignorar ni se la puede asentar con una lógica que provenga de otra fuente más allá del hecho mismo. Simplemente, así es Dios.

Teológicamente, sin embargo, debe reflexionarse cómo esta verdad central se integra dentro de la reflexión de la teología; y en este caso, de la teología de la liberación. Más en concreto, qué dice esta verdad a una teología que hace como finalidad específica suya la erradicación del pecado histórico estructural; cómo relacionar el dejarse perdonar personalmente por Dios con la práctica del reino para erradicar el antirreino. Digamos de antemano que no se trata aquí de manipular una verdad en favor de otra, sino de afirmar ambas como verdades centrales, desde el presupuesto —ciertamente de la fe, pero también desde la reflexión— de que ambas verdades convergen en la verdad de la liberación total, del ser humano y de la historia, en la llamada liberación integral.

Al preguntarnos cómo ayuda la liberación personal del pecado a la liberación histórica, pueden surgir algunas preguntas críticas. Puede decirse que lo antes dicho, con ser verdad, es excesivamente utópico (ni el mismo Jesús hubiera tenido mucho éxito) y excesivamente individualista, e históricamente podría desembocar incluso en una actitud escapista. Y creemos que así es; que lo dicho tiene su peligrosidad; que cualquier verdad, por central que sea, no puede ser elevada a única verdad, que sería otra manifestación de la concupiscencia humana; pero creemos también que las verdades plurales en que se manifiesta la única verdad de Dios convergen. Por ello creemos *a priori* que puede y debe haber una relación positiva y mutuamente complementaria entre perdón personal y erradicación del pecado histórico; y, *a posteriori*, que esa relación puede iluminarse en la realidad histórica.

A priori, hay que afirmar que la lógica de la revelación prohíbe hacer de lo «propio» algo central y único, aunque eso fuera algo tan importante como el propio perdón y la propia salvación. Ni el mismo Dios hace de lo suyo propio lo central, sino que se ha mostrado como Dios-para-los-otros; más específicamente, como Dios-para-los-débiles. De ahí que sea muy lógico —con la lógica de la realidad, más que con la lógica del puro concepto— que pueda esperarse que el perdonado, el que se ha dejado acoger por Dios, no haga de ello lo central y lo último, sino que, más bien, el acogido por Dios se torne en acogedor; el perdonado, en perdonador.

Esta lógica es la de la Primera Carta de Juan: del ser amados por Dios se concluye el amor a los hermanos; y la de la teología de la liberación, como la ha expuesto G. Gutiérrez: «amados para amar», «liberados para liberar»⁶.

Dicho ahora de forma histórica: hay que preguntar no sólo por el *qué*, sino por el *para qué* del propio perdón, de la propia liberación. Si no hubiese un *para qué* que trascendiera al propio perdonado, el perdón personal quedaría encerrado en el propio perdonado, lo cual va contra la lógica última de la revelación de Dios. Si el perdonado —ahora de otra forma— volviera a retener su perdón, volvería a convertirse en el ser humano egocéntrico; se convertiría —según la lógica cristiana— en el desagrado, y se podría dudar incluso de si en verdad se ha dejado acoger perdonadoramente por Dios.

De qué libera el perdón al perdonado, ya se ha dicho. Para qué lo libera, es lo que hay que analizar. Lo libera, en primer lugar —por la naturaleza histórica del perdón—, para, a su vez, poder acoger y perdonar a otros. Pero, más en general, lo libera para realizar positivamente el amor de Dios para con el mundo, del cual él ha tenido experiencia personal. Ese amor de Dios tiene como elemento esencial el ver el mundo tal cual es, en su verdad, no en su mentira; y realizar, en la verdad de ese mundo, la voluntad de Dios. La liberación del pecado personal, como el dejarse ser acogido por el amor de Dios, lleva entonces a hacer presente en el mundo el experimentado amor de Dios.

6. *Beber en su propio pozo*, Lima 1983.

Sólo que, al nivel histórico mundanal, «perdonar» el pecado del mundo es «erradicarlo».

En concreto, hay que preguntarse qué aporta el perdón personal a la erradicación del pecado histórico. Sustancialmente, aporta la posibilidad de una mejor praxis liberadora, en su dirección, en su intensidad y en sus valores; todo lo cual puede estar influyendo en personas y en grupos liberadores.

El perdonado, como hemos visto, es liberado de su propia mentira. Pero, si el ser «mentiroso» es la afirmación antropológica formal sobre el pecador, según el mismo Juan, su contenido material es ser «asesino». La dureza de estas palabras (y su necesaria comprensión analógica) no debe restar importancia a la intuición fundamental: el ser humano pecador realiza simultáneamente un doble viciamiento del *verum* y el *bonum*; un doble sometimiento de la verdad a través de la mentira, y del bien a través del dar muerte; una doble negación de su creaturidad de ser —mentirosamente— más de lo que es ante Dios (el pecado original de Adán) y de ser —injustamente— más que el hermano (el pecado original de Caín). Puede discutirse teóricamente cuál de esos dos polos es antropológicamente más primigenio; pero al menos hay que aceptar su dialéctica entre el «mentiroso» y el «asesino», entre defenderse de Dios y ofender al hermano.

Con esto quiere decirse que el pecado es «mentira», pero tiene un contenido: «dar muerte». En el perdón se hace al ser humano *sabedor de su mentira y del contenido de su mentira*; de la gravedad de lo uno y de lo otro. Y aunque esto parezca un mínimo, no lo es: se le abren los ojos para saber lo que es y lo que hace, la suma maldad de su *hybris* y del producto histórico de ella. Y en cuanto estos saberes son proporcionados en el perdón, se hace posible reconocerlos y mantenerlos en toda su crudeza y, así, vivir en la verdad: vivimos en un mundo que da muerte, y en ello está su verdad más radical.

La teología y la piedad tradicionales han mantenido siempre que para saber qué es pecado hay que ponerse ante Cristo crucificado: él es el perdonador, pero él es también el ofendido de manera precisa: aquél a quien han dado muerte. Hoy también, el perdonador abre los ojos para saber de qué hay perdón: de

la responsabilidad en la continuada crucifixión de pueblos enteros.

El poder ver con ojos nuevos la verdadera realidad del mundo, el poder mantenerla a pesar de su tragedia, el poder percibir qué es aquello a lo que Dios dice un radical no, es (lógicamente) el primer fruto de dejarse realmente perdonar por Dios.

El perdonado gratuitamente es el agradecido. *Ese agradecimiento de saberse acogido* es el que *lleva al descentramiento de uno mismo*, a la acción generosa, a vivir y desvivirse para que el experimentado amor de Dios sea una realidad histórica en este mundo. La lógica del perdonado-agradecido —aunque siempre haya que precaverse de los entusiasmos de los neoconvertidos— es la que abre el corazón a una práctica salvífica e histórica sin límites. Así aparece prototípicamente en Pablo, quien se siente amado por Cristo y hace de su vida un total y absorbente apostolado en favor de los demás, hasta el extremo de ignorar ya su propia salvación para concentrarse en la salvación de sus hermanos. Así aparece en Ignacio de Loyola, a quien el agradecimiento de saberse acogido y perdonado por Dios le lleva a preguntarse ante Cristo crucificado: «qué hago» y «qué debo hacer» por Cristo. Esas preguntas son la expresión histórica más acabada del agradecimiento. No hay sólo un responder agradecidamente, sino un corresponder generosamente a la realidad de aquel que lo acogió y lo perdonó.

De ahí que el experimentado amor de Dios mueva a hacer real ese amor en el mundo, y a hacerlo con generosidad sin límites; en el lenguaje de Ignacio, a actuar para la «mayor» gloria de Dios.

Estas experiencias de Pablo y de Ignacio tienen hoy su traducción histórica. El perdonado a quien se le han abierto los ojos sobre la muerte que impera en el mundo de hoy y su participación en ella (con todas las analogías del caso) tiene que poner a producir —y así ocurre— su agradecimiento. Como Ignacio ante Jesús crucificado, se pregunta ante el pueblo crucificado: «¿Qué he hecho yo para crucificarlo? ¿Qué hago para

que lo descrucifiquen? ¿Qué debo hacer para que ese pueblo resucite?»⁷

El perdón, pues, no queda encerrado en el perdonado, sino que se desborda en agradecimiento, y éste en la práctica histórica de la misericordia (con todas las mediaciones coyunturales y estructurales, de transformaciones objetivas y de acompañamiento en el sufrimiento y la esperanza...).

El perdonado aporta a la liberación el recuerdo de la propia pecaminosidad, real y siempre posible, de quienes orientan su vida hacia una práctica liberadora. Este recordatorio no es, de nuevo, masoquista; es un recordatorio salvífico, como lo es la «memoria peligrosa» de Jesús, pues, aunque exigente, nos retrotrae a la verdad, a la honradez con lo real. El recuerdo del propio pecado genera una humildad fructífera; hace más fácil reconocer (y remediar) las limitaciones a que están sujetos los procesos de liberación, por necesarios, buenos y justos que sean; hace más fácil percibir (y remediar) los dogmatismos, protagonismos y reduccionismos que, inevitablemente, generan también esos procesos como subproductos negativos⁸. En una palabra, el recuerdo del propio pecado —recuerdo, en cuanto honrado y no neurótico, posibilitado por el perdón— ayuda a minimizar la *hybris* que se introduce también en la práctica de la liberación. «Hacer la revolución como un perdonado», en las afortunadas palabras de González Faus⁹, es un bien para la práctica de la liberación, para que ésta sea más humana y humanizante y esté alejada de los peligros que la acechan, e incluso para que —a la larga— sea más operativa.

5. Los pobres y oprimidos como mediación histórica del perdón-acogida

El haber recalcado que el pecado es redescubierto precisamente desde el perdón-acogida exige una obvia reflexión sobre su mediación histórica, pues si ésta no se diera, vano sería todo lo

7. I. ELLACURÍA, «Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España», *Sal Terrae* 826 (1980/3), pp. 219-230.

8. Véase nuestro libro *Liberación con espíritu*, San Salvador 1987, especialmente pp. 9-58.

9. En ello ha insistido GONZÁLEZ FAUS en *op.cit.*, pp. 194, 200, 509s.

dicho anteriormente. Y, desde el punto de vista de la liberación, exige una reflexión sobre si juegan algún papel en ese perdón los pobres y oprimidos, y cuál sería ese papel; es decir, si, en cuanto ofendidos, son perdonadores y, en cuanto perdonados, revelan la magnitud de la ofensa que se les inflige.

Lo que aquí queremos afirmar es que en la historia de la Iglesia y de la teología se han elaborado muchas mediaciones históricas del perdón-absolución —sacramentales o no estrictamente sacramentales—, pero queda pendiente la pregunta por la mediación del perdón-acogida, sobre todo de aquellos pecados —y del pecado estructural en sí mismo— que oprimen y dan muerte generalizada. Y nuestra tesis, obvia en su formulación, pero nada obvia en llevarla a la práctica consecuentemente, es que los que hoy ofrecen —estructuralmente y en expresiones concretas— el perdón-acogida son los pobres y oprimidos de este mundo.

Elevar a los pobres de este mundo a mediadores del perdón-acogida no tiene nada de retórico ni, en principio, debiera ser sorprendente. En la reflexión teológica bíblica y en la actual reflexión teológica sistemática, es una constante presentar a los pobres —y como colectivo de pobres— en aspectos cruciales de la revelación: la manifestación de Dios, inmediata y parcialmente, a un pueblo oprimido; la salvación proveniente de ese mismo pueblo, en cuanto que carga con el pecado del mundo; la exigencia ética fundamental de servir a los pobres; la capacidad de los pobres para exigir la conversión y, en las bellas e inauditas palabras de Puebla, su capacidad evangelizadora. A estas conocidas y centrales afirmaciones, Juan Pablo II ha añadido otra muy importante: en el día del juicio, los pueblos del Tercer Mundo juzgarán a los pueblos del Primer Mundo. Dicho en lenguaje teológico: el Hijo del hombre, presente ya hoy en los pobres, juzgará en el juicio escatológico a través de los pobres.

Este verdadero *theologoumenon* de Juan Pablo II puede y debe completarse de la siguiente manera. Los pobres de este mundo son quienes cargan con el pecado del mundo; por eso son ellos los verdaderamente ofendidos y los acusadores. Pero, además, son ya los que juzgan al mundo y pueden otorgar el perdón-acogida a sus opresores. Que esto último es una realidad,

es algo sobre lo que no caben especulaciones, sino que debe ser constatado. Pero lo que interesa añadir es que, si no existiese el perdón-acogida de parte de ellos, vano sería buscar el perdón, tal como se ha descrito, en este mundo. Se podría seguir teniendo noticia acerca de la actitud perdonadora-acogedora de Dios, pero faltaría la mediación histórica para ello; y eso, por lo que toca al más grave de los pecados, y no a los de menor monta.

¿Es real el *theologoumenon* de que los pobres son los que nos ofrecen el perdón-acogida? Ya hemos dicho que eso se decide en la realidad histórica, y ésta es la que debe ser investigada. En nuestra opinión, hay suficiente experiencia histórica de ello, aunque desconocemos si ese perdón-acogida acaece en todas partes y de igual forma. En la experiencia centroamericana hay muestras de esa acogida-perdón que queremos presentar en la siguiente fenomenología.

Cuando alguien se acerca a un refugio, a un poblado desolado por la guerra, a una comunidad que ha sufrido persecuciones y martirios, una de las cosas que más llaman la atención es la diferencia entre lo que lógicamente pudiera ocurrir en el encuentro con los pobres y oprimidos y lo que realmente ocurre. Lógicamente —según la lógica de la razón natural y la lógica del perdón-absolución—, pudiera ocurrir que los pobres rechazaran la visita de quienes estructuralmente pertenecen al mundo de sus opresores, que les recibieran con recriminaciones por haber llegado tarde —después de años y siglos— y por llegar mal o a medias —sin una decisión total de comprometerse con ellos. Pudiera ocurrir que los recibieran con una actitud puramente pragmática de aprovecharse de sus servicios en lo posible o con la actitud del perdón-absolución según la regla del tanto-cuanto: tanta remisión de pecados cuanta sea la reparación. Pero no es eso lo que generalmente ocurre —aunque puedan a veces estar presentes algunos de esos elementos—, sino todo lo contrario. Los pobres descritos les abren sus puertas y corazones, les cuentan sus aflicciones, les dan de lo poco que tienen, les agradecen y muestran su gran alegría por su visita y les piden que no se olviden de ellos y que cuenten lo que han visto cuando regresen a sus lugares.

¿Qué es lo que ha ocurrido en este encuentro entre los pertenecientes, estructuralmente, al mundo oprimido y al mundo

opresor? No cabe duda de que los pobres han acogido a quienes pertenecen al mundo de sus opresores y que —sin decirlo y sin ellos saberlo— les han otorgado el perdón-acogida. En ese encuentro, como reconocen muchos, los visitantes han hecho la experiencia antes descrita: simultáneamente se saben pecadores y perdonados, se saben en su verdad y en su posibilidad, y reorientan su vida desde el «qué debo hacer».

Esta fenomenología puede parecer idealizada, pero no lo es, pues en la experiencia descrita no hay ningún melifluido lirismo, sino suma gravedad y seriedad en los acogidos y en los acogedores. Puede parecer una extrapolación injustificada de lo que podríamos llamar «ejemplos piadosos», pero no lo es, pues, sea cual fuere la magnitud real de la experiencia, ésta acaece quasi *ex opere operato*, es decir, en base a la estructura de la realidad y no a la pura intencionalidad; la experiencia descrita no es sólo ejemplo, sino *typos* repetible. Puede parecer paradójica y escandalosa, y lo es, pero no más que otras afirmaciones que hoy se repiten teológicamente: que en los pobres está Dios, que los pobres son los portadores de la salvación, etc.

Los pobres son, pues, la mediación histórica del perdón-acogida de Dios. Y si es verdad que desde el perdón se posibilita el reconocimiento del propio pecado y se obtiene la fuerza para una práctica contraria al pecado, se está diciendo entonces que hoy también hay posibilidad de reconocer el pecado del mundo y de decidirse a erradicarlo. Pero, como en el caso del pecado personal, hay que añadir que eso tampoco es fácil: el mundo opresor no quiere dejarse perdonar, y por eso le es tan sumamente difícil saberse en su verdad.

Esta afirmación fundamental de que el perdón-acogida proviene de los pobres de este mundo sirve también para solucionar —o, al menos, sacar a la luz— un problema estrictamente eclesial pocas veces abordado: quién perdona el pecado de la Iglesia como tal. Sabido es que, desde sus inicios, la Iglesia ha reconocido la existencia de pecadores individuales en su seno y ha diseñado diversas formas de perdón para el pecador individual. Pero con el redescubrimiento del pecado de la Iglesia como tal, al tomar en serio que la Iglesia es estructuralmente santa y estructuralmente pecadora (la casta *meretrix*) —como lo muestra

Rahner¹⁰ en base al Vaticano II—, surge la pregunta de qué hacer con ese pecado estructural de la Iglesia, pues para examinarse y arrepentirse de él, satisfacer por él y ser absuelto de él no basta el sacramento de la penitencia.

Esta pregunta, de nuevo, no es retórica. De no abordarla, la Iglesia estaría afirmando que no toma en serio la dimensión estructural de su pecado, y las tímidas palabras que ocasionalmente pronuncia sobre su propio pecado no pasarían de ser rutinarias y vanas. Es decir: vano es repetir que existe pecado en la Iglesia si no se menciona a los ofendidos, que serían, por tanto, los posibles perdonadores.

En América Latina debe decirse que la Iglesia en su conjunto ha avanzado considerablemente sobre su anterior actuación secular, objetivamente en contra de los pobres; pero el no hacer radical y consecuentemente la opción por los pobres sigue siendo su más grave pecado; y el erradicarlo, su más grave responsabilidad. Pero para poder hacer ambas cosas tiene que estar dispuesta a dejarse perdonar por los pobres¹¹. Bellamente dice Puebla que los pobres evangelizan a la Iglesia en cuanto la interpelan llamándola a conversión y en cuanto le ofrecen la realización de importantes valores evangélicos. Lo que aquí se propone es dar un paso más y considerar a los pobres como perdonadores, como los que le proclaman el evangelio del perdón-acogida. Este paso es crucial y nada fácil. Si no se da, si no se mira a los pobres como los perdonadores, tampoco se les mirará realmente como los ofendidos, y la Iglesia seguirá encubriéndose a sí misma su propio pecado. El paso es difícil,

10. *Escritos de teología VI*, Madrid 1969, pp. 295-337.

11. Puebla, en su *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, dice estas palabras: «Por todas nuestras faltas y limitaciones, pedimos perdón, también nosotros pastores, a Dios y a nuestros hermanos en la fe y en la humanidad». Estas palabras son claras, pero no son frecuentes. Lo normal es contentarse con palabras como «reconocemos que no siempre hemos sido consecuentes...». Lo importante no son, por supuesto, las palabras; pero lo que parecen ocultar éstas es el miedo a nombrar con claridad a los ofendidos por la Iglesia, el miedo a dejarse perdonar por ellos o el ni siquiera caer en la cuenta de esa posibilidad y de esa necesidad. Las claras palabras de Puebla —al menos en una reconstrucción lógica— se explican por la actitud de ponerse ante los pobres y aceptar que ellos evangelizan (y, añadimos nosotros, perdonan).

pues supone superar la *hybris* de la Iglesia, *hybris* tan real como la de otros grupos sociales y como la del individuo; y *hybris* que le imposibilitará ponerse delante de Dios como él realmente es: acogedor y perdonador. Desde un punto de vista histórico, pervivirá el triunfalismo eclesial, según el cual nadie tiene que enseñar a la Iglesia nada realmente serio, y nadie tiene que perdonar a la Iglesia nada realmente grave.

Pero, a la inversa, si la Iglesia se deja también perdonar por sus ofendidos, será capaz de reconocerse tal cual es —también en su dimensión pecaminosa—; será capaz del excentricismo radical hacia el otro, el pobre; será capaz de ponerse ante el verdadero Dios, exigente y misericordioso, dejándole ser Dios y sin que su *hybris* le dicte de antemano cómo debe manifestarse; y será capaz de vivir, en la dura realidad, el gozo de saberse acogida y de vivir en comunión con Dios y con los pobres de este mundo.

6. Conclusión

En América Latina existe el *mysterium iniquitatis*, y en esa realidad hay que proclamar el *mysterium salutis*. Existe el pecado, de mil formas, como *hybris* y como opresión, como mentira y como asesinato; y en esa realidad hay que anunciar el evangelio de que es posible su superación y de que es absolutamente necesaria su erradicación. Lo que hemos querido decir en estas páginas es que el pecado, en todas sus formas, es un mal, es lo que da muerte al espíritu y a la carne de los seres humanos; que el pecado, además de ser un mal, es también esclavizante, y por ello su superación es formalmente liberación; y que, entre la diversidad de *mystagogías* para reconocer la realidad del pecado y la motivación para su superación, hay una que no debe faltar, por ser central en la revelación de Dios: la disponibilidad a ser acogidos-perdonados.

Esto último es más fácil de ser captado en el caso del pecado y el perdón personales, pero es también necesario introducirlo como uno de los elementos estructurales en la tarea de erradicar históricamente el pecado del mundo. Esta tarea exige, obviamente, otros elementos, como son las prácticas liberadoras. Para motivar a los opresores a que dejen de serlo, se deberá usar de

todos los medios persuasivos y coercitivos, apelar a las conveniencias políticas y a la amenaza de que la situación del Tercer Mundo puede llevar al desastre a todos los mundos. Pero, como una aportación específicamente cristiana a la liberación, hay que seguir proponiendo también la posibilidad del perdón que Dios sigue ejerciendo a través de los oprimidos de este mundo. Históricamente, puede pensarse que esto no tenga mucho éxito; pero, como todo principio utópico, puede principiar realidades positivas: el reconocimiento del pecado del mundo y la disponibilidad a bajar a los crucificados de su cruz¹².

TERCERA PARTE

12. De un ejemplo no se puede sacar una tesis, pero un ejemplo luminoso aclara la tesis, como es el caso de Monseñor Romero. Lo que se ha dado en llamar su «conversión» tiene diversas raíces. Pero, en nuestra opinión, la más decisiva para mantenerlo en el cambio radical que se operó en él, en medio de tan graves dificultades, fue el saberse y sentirse acogido por las comunidades de pobres. Aquellas comunidades con las que antes de su conversión tuvo grandes conflictos lo acogieron con toda sinceridad y con toda alegría. A una de ellas, al menos, le pidió explícitamente perdón por su conducta anterior. La obra posterior de Monseñor Romero fue claramente en favor de esas comunidades y del pueblo pobre en general; pero en la raíz está el haber sido acogido por ellas, «perdonado» de su anterior actuación. Con ello y desde ello se le iluminó su inadecuada pastoral anterior, recibió acogida y consuelo, y una fortaleza sin límites para mantenerse en su misión. Y ese proceso, que queda claro en lo personal de Monseñor Romero, vino a formar parte de la estructura de su misión eclesial. Se dio una dialéctica entre dejarse acoger por el pueblo y lanzarse a la misión para ese pueblo. Que sepamos, Monseñor Romero no lo formuló con nuestras palabras; pero dos conocidas formulaciones suyas apuntan a ello con toda claridad. «Con este pueblo no cuesta ser buen pastor. Es un pueblo que empuja a su servicio...» (18.11.1979). «La Iglesia está con el pueblo, y el pueblo está con la Iglesia. ¡Gracias a Dios!» (21.1.1979).

Hacia una determinación
de la realidad sacerdotal.
El servicio al acercamiento
salvífico de Dios a los hombres*

**1. La problemática de la realidad sacerdotal
y el modo teológico de abordarla**

En la Iglesia hay sacerdocio, común y ministerial, hay realizaciones de ese sacerdocio y hay una doctrina sobre él. Muchas cosas han cambiado después del Vaticano II y Medellín, y esos cambios son juzgados diversamente como positivos o negativos. La misma práctica sacerdotal, honradamente discernida, esclarece desde dentro la bondad de esa novedad, y también sus posibles peligros. Pero creemos que, además, se necesita un esclarecimiento teórico de la realidad sacerdotal, pues persiste su problemática.

1.1. Si nos fijamos en lo ocurrido en América Latina después del Vaticano II y Medellín, de la misma realidad surgen fuertes

* Publicado originalmente en *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984), pp. 47-81.

preguntas acerca del sacerdocio, sea cual fuere el modo como se resuelvan en la práctica. Por lo que toca al sacerdocio ministerial, no se puede dudar de que el sacerdote se ve confrontado con fuertes cuestionamientos que le atañen en lo más profundo de su persona. En primer lugar, qué significa ser sacerdote en un mundo de miseria e injusticia, de esperanza y movimientos de liberación; cómo integrar su pacífica existencia sacerdotal anterior en un mundo convulsionado; cómo traducir creativamente las antiguas funciones sacerdotales de modo que sean relevantes y creíbles en esta nueva realidad. En segundo lugar, qué significa, intraeclesialmente, dirigir, ser responsable de una comunidad cuando los laicos —animados en principio por la Iglesia— toman conciencia de su lugar y misión dentro de la Iglesia y —lo que es más novedoso— cuando los mismos sacerdotes comprueban repetidamente que no sólo dan, sino que reciben; que no sólo enseñan, sino que son enseñados; que no sólo animan, sino que son animados por sus mismas comunidades, y ello a los más profundos niveles de la fe, la esperanza y el amor cristianos. El ministerio de dirección y liderazgo intraeclesiales, aunque mantenga formalmente su necesidad, cambia muy sustancialmente en su contenido. En tercer lugar, qué consecuencias tiene participar en lo sacerdotal de la Iglesia desde la jerarquía —pues los sacerdotes ministeriales son comprendidos, como tales, más desde su relación con el episcopado que desde su relación con el sacerdocio de los fieles, lo cual les otorga sin duda ventajas para su eficacia apostólica, pero les puede cuestionar, incluso en conciencia, cuando la jerarquía no es vista como salvífica, sino como opresora, del mismo modo que sienten el gozo de participar en el poder jerárquico cuando éste está volcado en favor de los pobres. Por último, qué significa espiritualidad sacerdotal, la cual —además de las exigencias tradicionales que persisten— tiene que aunar hoy elementos tan dispares como lo jerárquico y lo popular de la base, lo religioso y lo secular, el trabajo personal y el trabajo integrado en toda una pastoral de conjunto. Junto a esta problemática, existen muchos otros problemas prácticos alrededor de lo sacerdotal. Entre ellos, cómo se determinan y jerarquizan las funciones sacerdotales; cuáles son «estrictamente» sacerdotales y cuáles son convergentes y/o acompañantes; cuál es la relación del sacerdote con el mundo de la política y de las revoluciones;

qué le está permitido y qué no; cómo llevar a cabo un diálogo con las comunidades y con la jerarquía; cuándo se llega a la situación de una legítima denuncia profética dentro de la Iglesia, cuya institucionalidad ellos también representan. En otro orden de cosas, está la problemática de la formación de los futuros sacerdotes en los seminarios —gravísimo problema en el presente—, quién la determina, qué participación tienen los sacerdotes y los fieles en su configuración y evaluación, etc. Todos estos problemas pueden ser zanjados administrativamente, pero esa sola solución no garantiza que se los haya resuelto bien.

Por lo que toca al sacerdocio común, hay que reconocer que ha aumentado la participación de los laicos dentro de la Iglesia; pero, por otra parte, no ha quedado claro qué es lo suyo «sacerdotal». Se les ha dado más responsabilidad pastoral y mayor participación en la liturgia, pero no se ha avanzado mucho en reconocerlos también como el lugar eclesial de la fe (cfr. LG 12) y a quienes la Iglesia jerárquica debe atender también al elaborar su doctrina. Al nivel de la práctica de la caridad, la Iglesia los anima —en parte, para que no lo hagan los sacerdotes ministeriales— a que se introduzcan y trabajen en el mundo, también en el resbaladizo mundo de la política, los partidos y las organizaciones populares; pero no infrecuentemente se encuentran entonces abandonados por la jerarquía y los sacerdotes —pocos obispos han exigido consecuentemente, como Monseñor Romero, la pastoral de acompañamiento en esos difíciles campos—, de modo que se preguntan por qué se les animó a ello y si es verdad que ese mundo de la historia y de la política es campo de su sacerdocio.

Junto a estos problemas más inmediatos subsisten otros más teóricos, aun después del Vaticano II. Subsiste la tensión teórica entre la potestad sagrada excluyente que se otorga por el sacramento del orden —lo cual parecería remitir lo sacerdotal directamente a la esfera del culto— y la primacía práctica que se da al ministerio de la palabra (PO 4). Sigue sin esclarecerse teóricamente por qué unas actividades seculares puedan ser exigidas o, al menos, permitidas a los sacerdotes, y otras no. Sigue sin esclarecerse lo verdaderamente común al sacerdocio «ministerial» y «común», de modo que las diferencias se comprendan desde lo que abarca a ambos. Sigue sin esclarecerse la relación

entre sacerdocio y vida religiosa, en el caso del religioso ordenado, y persiste la tensión teórica entre lo que de «profético» le compete a la vida religiosa por su esencia y lo que de «ministerial» le compete al sacerdocio.

1.2. Todos estos problemas, y muchos otros, pueden ser enumerados al tratar de lo sacerdotal. Su tratamiento debe ser, sin duda, teológico, pero también espiritual, pastoral e histórico (sociológico, cultural, político y económico).

Lo que queremos recalcar, sin embargo, es que al mencionar esta pléyade de problemas no hemos mencionado todavía lo que en nuestra opinión es el problema fundamental. Y éste no es otro que responder a esta sencilla pregunta: *qué* es lo sacerdotal. Responder a las demás preguntas (su origen, sus funciones, su diferenciación, etc.) es importante, y algo ayuda, pero no contesta todavía a la pregunta fundamental. Y si no se contesta a esta pregunta, no sólo persistirán las otras, sino que no se habrá proporcionado el criterio fundamental para discernir en las complejas respuestas. Esto es lo que intentamos hacer en este trabajo, con la modestia indicada en el título: intentar determinar la realidad sacerdotal. Pero para ello nos parece importante esclarecer dos problemas previos: la finalidad de lo sacerdotal y el modo teológico de abordarlo.

Aunque sea todavía de forma introductoria, es importante recordar cuál es la finalidad de lo sacerdotal, a qué realidad humana e histórica ha respondido lo sacerdotal y qué lo ha hecho necesario. Esa finalidad no es otra que la salvación, aquello que han buscado los hombres desde siempre. En este momento no es importante analizar si las religiones históricas en las que ha surgido lo sacerdotal han respondido mal o bien a ese problema; pero sí es importante recordar que lo sacerdotal ha expresado la realidad de una humanidad necesitada de salvación y con la esperanza de conseguirla. De esta forma, lo sacerdotal ha remitido siempre a una problemática totalizante y no regional; y ha respondido a la problemática más importante de la humanidad: la salvación.

La pregunta por la salvación, formulada explícita o implícitamente, religiosa o secularmente, siempre ha estado ahí. Expresada religiosamente, siempre se ha relacionado con Dios. En

tiempos de Jesús, los pobres esperaban el advenimiento del reino de Dios; Pablo habla de una humanidad impaciente que abraza la esperanza de verse liberada de la esclavitud, la esperanza de un futuro donde se revele lo que es ser hijos de Dios. Muchos siglos más tarde, en los albores de la modernidad, Lutero se preguntaba cómo encontrar a un Dios benévolo. Las necesidades —o la conciencia de ellas— han podido cambiar a lo largo de la historia; pero el remitirse a Dios ha estado siempre en el marco de la salvación. Y, según eso, ha ido cambiando la noción de fondo de lo sacerdotal, como se ve en los ejemplos aducidos del N.T. y de Lutero¹.

En la actualidad del Tercer Mundo, poca duda cabe de que hay pueblos enteros que esperan la salvación. En América Latina, esa necesidad de salvación ha sido expresada de forma histórica y religiosa, apuntando a la necesidad más hiriente que necesita salvación y al Dios que la suscita. Valga por muchas una conocida cita de Medellín: «Estamos en el umbral de una época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva», todo lo cual es interpretado religiosamente como «un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación» (Introducción, 4).

Con esto queremos decir que la problemática sacerdotal está muy viva en América Latina, se la denomine o no con ese

1. Por lo que toca al N.T., la novedad de la salvación era tal que en un primer momento no había sacerdotes en las comunidades; pero lo importante es comprender por qué: «Si es cierto que los primeros cristianos no tuvieron sacerdotes, entonces es que su manera de entender a Dios y de practicar la fe y la relación con Dios tuvieron que ser cosas profundamente revolucionarias en aquel tiempo y en aquella sociedad» (J.M. CASTILLO, «Sacerdocio», en *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid 1983, p. 888). Por lo que toca a Lutero, su rechazo del orden sacerdotal como sacramento y su revalorización del sacerdocio común se deben, no sólo a que, según su metodología, no encuentra en la Escritura una fundamentación para el orden como sacramento, sino, más de fondo, a que los sacerdotes no mediaban salvación, sino opresión; no fomentaban la libertad y fraternidad cristianas, sino la esclavitud. Con esto se quiere indicar que el cambio profundo de lo sacerdotal ocurre cuando cambia profundamente la comprensión de la salvación.

nombre, y que lo sacerdotal debe ser comprendido desde esa problemática globalizante. Con ello no se ha dicho todavía casi nada sobre la salvación, sobre cómo debe ser entendida, ni sobre el modo de acceder a ella. Pero se ha intentado retrotraer el sacerdocio a su ámbito totalizante, para comprenderlo desde ahí y no desde sus realidades y problemáticas regionales. Aunque sea de pasada, digamos que los obispos —y las comunidades— que han tomado más en serio la necesidad global de salvación, como Dom Helder Câmara, Don Pedro Casaldáliga o Monseñor Romero, por poner sólo algunos ejemplos, han sido también los más sacerdotales: han revalorizado el sacerdocio común y el ministerial².

En la conciencia oficial de la Iglesia, aunque la teología haya ido más adelante³, lo sacerdotal sigue siendo tratado como algo regional, más que totalizante; y la salvación que media lo sacerdotal sigue siendo comprendida como lo ya sabido, más

2. Por lo que toca a Monseñor Romero, no cabe duda de su aprecio y revalorización del sacerdocio ministerial (cf. *La voz de los sin voz*, San Salvador 1980, pp. 329-334, 342-344) y, más novedosamente, de su revalorización *in actu* del sacerdocio común. Éste fue potenciando los diversos niveles de participación pastoral, litúrgica, administrativa, al decisivo nivel de la práctica de la salvación. Pero la raíz de todo ello estaba en la aceptación de que la misma fe, la captación de la manifestación de Dios en el presente, la realizaba la Iglesia en su totalidad (cf. *LG 12*). De ahí que Monseñor Romero hiciese participar a todos en la Iglesia, en la aclaración de los signos de los tiempos y en cómo responder a ellos. Antes de escribir su cuarta carta pastoral y de presentar su informe a Puebla, consultó al pueblo de Dios con seriedad. De ese modo, no reservó para la jerarquía aquello que en último término suele diferenciar su sacerdocio del de los fieles: la captación de la manifestación y la voluntad de Dios.

3. Alrededor del Vaticano II, la teología intentó superar una teología del sacerdocio desde el culto y la separación del mundo, en favor de una teología desde la palabra y la encarnación, siguiendo sobre todo una metodología cristológica para determinar la realidad sacerdotal. Véanse los artículos clásicos de K. RAHNER en *Escritos de Teología III y IV*, Madrid 1961, 1964; J. RATZINGER, «Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes», *Geist und Leben* 41 (1968), pp. 347-356; W. KASPER, «Die Funktion des Priesters in der Kirche», *Geist und Leben* 42 (1969), pp. 102-106; H. Urs von BALTHASAR, «Der Priester im Neuen Testament. Eine Ergänzung», *Geist und Leben* 43 (1970), pp. 39-45; el clásico trabajo exegético de H. SCHLIER, «Grundelemente des priesterlichen Amtes in Neuen Testament», *Theologie und Philosophie* 44 (1969), pp. 167-180.

que como lo que debe ser siempre aprendido. El Vaticano II, tan renovador en otros puntos, no lo fue especialmente en éste, y aclarar por qué puede ser útil para la determinación de lo sacerdotal.

Es cierto que el Concilio fundamenta todo sacerdocio en el de Cristo (PO 2), y que —más novedosamente— revalorizó el sacerdocio de todos los bautizados (LG 10; PO 2) y el ministerio de la palabra, sin reducir lo sacerdotal ministerial a lo cúllico (PO 4). Pero, en el análisis concreto, lo sacerdotal es tratado más regionalmente, dentro de lo que el sacerdote ordenado es en la Iglesia, que de forma totalizante⁴. Y, paradójicamente, la salvación globalizante está mejor expuesta en la *Lumen Gentium* y en la *Gaudium et Spes* que en la *Presbyterorum Ordinis*, de modo que, cuando se habla de la total salvación de Dios, no se menciona de modo importante lo sacerdotal; y cuando se menciona esto, no se menciona de forma importante la salvación total de Dios. Varias pueden ser las razones por las que el Concilio abordó la realidad sacerdotal de esta manera⁵, pero aquí sólo queremos constatar su modo teológico de proceder en este punto, tan distinto del modo de proceder en otros temas importantes. Si se nos permite un breve excursus, podemos recordar que la Iglesia ya poseía importantes conceptos sistemáticos sobre la misma Iglesia y sobre la revelación; y, sin embargo, profundizó en ellos y los renovó por el método teológico de fondo del que hizo uso: comprender ambas realidades desde Cristo y desde el Dios que se hizo presente concretamente en Jesús. Si la misma Iglesia es considerada como sacramento de

4. F. WULF en su comentario al decreto conciliar sobre el servicio y la vida de los presbíteros en «Das Zweite Vatikanische Konzil», *Lexikon für Theologie und Kirche*, III (Freiburg 1968, pp. 142-169), reconoce las novedades positivas mencionadas, pero recalca que el concilio no fundamentó consecuentemente el sacerdocio ministerial en el sacerdocio más abarcador de todo el pueblo de Dios (pp. 147, 148 y 152).

5. No se puede negar que la Iglesia muestra en general mucha mayor reserva y pusilanimidad al tratar problemas teológicos concretos que tienen que ver con ella misma y, sobre todo, con sus aspectos institucionales (sacerdocio ministerial, ministro de los sacramentos, posible ordenación de mujeres, etc.) que al tratar los grandes temas teológicos, como Cristo, Dios, la evangelización, etc. Está aquí actuando, consciente o inconscientemente, un mecanismo de autodefensa de lo institucional y jerárquico.

salvación, es porque Cristo es sacramento (LG 1); si la Iglesia tiene como misión anunciar e instaurar el reino de Dios en todos los pueblos, es porque Jesús lo anunció e instauró (LG 5); si la Iglesia concibe novedosamente —y, en la práctica, contrariamente— su relación con el mundo como relación de servicio, es porque Cristo vino «para servir y no para ser servido» (GS 3); si aparece ya una incipiente opción eclesial por los pobres y una llamada a la pobreza (GS 1; LG 8), es porque Cristo «fue enviado por el Padre a evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos [Lc 4,18], *para buscar y salvar lo que estaba perdido* [Lc 19,19]» (LG 8). Y lo mismo puede decirse de la comprensión sistemática de la revelación. Si se supera una concepción más bien doctrinaria de la revelación a través de enunciados verdaderos, en favor de una revelación de Dios en sí mismo, que se comunica al hombre a través de hechos y palabras, es porque Cristo «habla palabras de Dios [Jn 3,34] y lleva a cabo la obra de salvación» (DV 4).

Y el mismo proceder usó Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* al hablar de la evangelización, apelando consecuentemente a Cristo. Si afirma de la evangelización que en ella consiste la identidad más profunda de la Iglesia (n. 14); si avanza en la definición de evangelización como «llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro y renovar a la misma humanidad» (n. 18); si añade a los tradicionales modos de evangelización —anuncio y testimonio— el modo novedoso de la liberación (nn. 29-31), es porque previamente a la evangelización de la Iglesia ha analizado la evangelización de Cristo y, por cierto, la evangelización de Jesús de Nazaret (nn. 6-12), «el primer evangelizador» (n. 7). Si Medellín y Puebla hablan de la solidaridad de la Iglesia con los pobres y de su opción preferencial por ellos, es porque antes han analizado la obra de Jesús y han relacionado a los pobres con el mismo Dios (cf. Puebla nn. 1141s).

Este breve recordatorio muestra que es posible la reelaboración de conceptos sistemáticos de realidades sumamente importantes para la Iglesia, y que la Iglesia lo ha llevado a cabo; que esa reelaboración recoge lo mejor de la tradición eclesial, pero la enriquece insospechadamente; que esos nuevos conceptos sistemáticos son más ricos, tienen mayor densidad, generan

más creatividad intraeclesial, poseen más relevancia histórica y otorgan mayor credibilidad a la Iglesia. Pero hay que recordar que esa novedad enriquecedora ha provenido de la confrontación humilde y honrada de la Iglesia con Cristo y con Dios, es decir, de un modo de proceder teológico no meramente intraeclesial o a partir sólo de la eclesiología, sino de la cristo-logía y la teología; de un modo de proceder que toma en serio los signos de los tiempos y está guiado por el interés de salvar al hombre.

En el esclarecimiento de la realidad sacerdotal, creemos que no se ha seguido consecuentemente ese modo de proceder teológico. Es cierto que se afirma que el único sacerdocio verdadero es el de Cristo; pero, en el análisis concreto del sacerdocio, aquél queda como un presupuesto teórico que no incide grandemente en éste. Dicho con toda sencillez: ¿se puede afirmar que la Iglesia, al determinar la existencia sacerdotal, la verificación de si ha habido o no realidad sacerdotal, se fija consecuentemente en el sumo sacerdote de la Carta a los Hebreos? ¿No da más bien la sensación de que ya sabe suficientemente lo que son y deben hacer los sacerdotes, cómo ha de ser su existencia, qué virtudes deben fomentar, etc., con anterioridad lógica a la carta?

Y algo semejante debe decirse de la determinación sistemática de la realidad sacerdotal. Es cierto que el Concilio ofrece en dos ocasiones una definición totalizante de esa realidad. Al hablar de los presbíteros, dice que su misión consiste en «procurar la gloria de Dios Padre en Cristo», la cual consiste en que «los hombres reciban consciente, libremente y con gratitud la obra divina realizada en Cristo y la manifiesten en toda su vida» (PO 2); y al hablar del sacerdocio común de los bautizados, dice que «por medio de toda obra buena del hombre cristiano ofrezcan sacrificios espirituales y anuncien el poder de Aquel que los llamó de las tinieblas a su admirable luz» (LG 10; PO 2). Pero estas determinaciones siguen siendo genéricas: no analizan a fondo, ni en relación con los signos de los tiempos, lo que es «la gloria de Dios» o «los sacrificios espirituales». De nuevo, no hay suficiente análisis de la realidad de Dios cuando se habla de lo sacerdotal, de modo que lo sacerdotal pueda remitirse concretamente a Dios.

1.3. Lo que intentamos a continuación es determinar la realidad sacerdotal desde sus raíces más profundas, desde la teo-logía y la cristo-logía. Con ello no se resolverán todos los problemas intraeclesiales concretos mencionados (algunos de ellos no pueden resolverse por pura argumentación teológica, pues dependen de decisiones históricas que la Iglesia ha ido haciendo legítimamente, aunque algunas de ellas pudieran ser también revisables); pero, si se esclarece la realidad sacerdotal, entonces se esclarecerán mejor los problemas concretos y, en cualquier caso, se presentará aquel mínimo —o máximo— que no debe faltar en ninguna configuración histórica del ejercicio sacerdotal, ministerial y común.

A continuación, trataremos de elaborar un concepto teórico de la realidad sacerdotal, teniendo en cuenta los orígenes de la fe —la realidad de Dios y de Cristo— y los actuales signos de los tiempos. Aunque teórico, por lo tanto, este trabajo está guiado por la realidad sacerdotal tal como la vemos en América Latina, de lo cual diremos brevemente una palabra al final⁶.

2. La dimensión teo-lógica de lo sacerdotal

Comenzamos con la dimensión teo-lógica de lo sacerdotal, lo cual significa responder a esta pregunta: ¿a qué realidad concreta del Dios en el que cree la Iglesia corresponde lo sacerdotal? La respuesta directa a esta pregunta es estrictamente imposible sin

6. La renovación sacerdotal en América Latina se ha realizado más a partir de una práctica comprometida con el mundo de miseria y esperanza que a partir de textos doctrinales. El espíritu de Medellín ha estado presente en esa nueva práctica, pero no tanto el documento sobre los sacerdotes, el cual reproduce en lo sustancial lo que dice el Vaticano II, con algunas suaves concreciones sobre la necesidad de participar en «el proceso de desarrollo del continente» (n. 18) y la llamada a la pobreza evangélica (n. 27). Lo mismo cabe decir de Puebla, aunque reconoce más explícitamente la necesidad de que el sacerdote trabaje por una liberación integral (n. 696), alaba el mayor acercamiento al pueblo y la mayor pobreza (n. 666) e incorpora a la existencia sacerdotal la disponibilidad al sufrimiento y al martirio (n. 668). Al nivel teológico, no creemos que se haya abordado en directo y sistemáticamente el sacerdocio, pero no cabe duda de que la teología de la liberación ha replanteado su realidad, aun sin nombrarlo, y ha dado pistas para responder a su problemática.

tener en cuenta a Cristo. Pero comenzamos con la dimensión teo-lógica —sobrentendiéndose que en el análisis nos dejamos guiar por la aparición de Dios en Cristo— para presentar lo sacerdotal, de la forma más radical y última posible, en el marco de la teo-logía y la antropología; y porque creemos también que la realidad de Cristo, incluido su sacerdocio, debe ser comprendida relacionamente. Además, el análisis que suele hacerse del sacerdocio de Cristo en la Carta a los Hebreos ha tendido, con razón, a mostrar la historicidad de su sacerdocio y su sacrificio en presencia de la comprensión más bien cúllica del sacerdocio eclesial. Esa presentación del sacerdocio de Cristo, en cuanto polémica, es necesaria; pero, por polémica, ha podido tender a ignorar al servicio de qué estuvo el sacerdocio de Cristo. Y eso es lo que se quiere recordar con el análisis teo-lógico de lo sacerdotal.

2.1. Para determinar lo sacerdotal al nivel teo-lógico, comenzamos con algo bien tradicional: la necesidad de mediación entre Dios y los hombres. Su presupuesto es que Dios y hombres son realidades distintas y separadas, distancia que se consume con el pecado, y separación que es ausencia de salvación o positiva condenación. El problema del hombre es, entonces, cómo salvar esa distancia, cómo acceder a Dios y encontrar en ello salvación.

La solución dada a este problema por las religiones circundantes al mundo bíblico y, en parte, por el A.T. es una solución ritual. El hombre tiene que acercarse a Dios, pero para ello «no basta la perfección moral, porque semejante perfección deja al hombre en su mundo meramente humano. Para acercarse a Dios, lo decisivo es entrar en un mundo diferente, un mundo de lo sagrado, lo radicalmente distinto y separado de lo profano, la esfera de lo divino y sobrenatural. Ahora bien, el hombre tiene acceso a esa esfera y a ese mundo mediante los ritos y ceremonias, que lo separan de *lo profano* y le hacen posible el acceso a lo sagrado»⁷.

En este modo de acceder a Dios, el sacerdote es pieza clave y decisiva, pues él realiza la mediación. El presupuesto para

7. J.M. CASTILLO, *op.cit.*, p. 888.

ello es que él es el hombre de lo sagrado, separado de lo profano. El ámbito de esa mediación es el culto; y, dentro de éste, el centro es el sacrificio, sobre todo el sacrificio expiatorio. Aunque en las diversas religiones, al menos las que rodean al mundo bíblico, haya diversos matices, lo central de lo sacerdotal es hacer que el hombre sea purificado de su pecado, acceda a Dios y alcance la salvación. Lo sacerdotal es lo mediador en este preciso sentido.

El A.T. y el N.T. mantienen el presupuesto antropológico del hombre como ser separado de Dios y necesitado de salvación. El A.T. propone la solución cúltica al problema, aunque en tensión con otro tipo de solución representada en las diversas alianzas que Dios hace con su pueblo. El N.T. propone una solución radicalmente distinta y contraria al problema del hombre, porque radicalmente distinto es el Dios que aparece en Jesús. Lo que sea o no sacerdotal, lo que sea o no mediador habrá que descubrirlo, en primer lugar, desde la novedad de ese Dios. Veamos cuáles son las características fundamentales de ese Dios, por lo que toca al problema del hombre de acceder a Dios.

El Dios trascendente no es ya un Dios separado y lejano, sino un Dios cercano a los hombres; y esa su cercanía no es sólo condición de posibilidad de su manifestación, sino contenido de su realidad: Dios da a conocer su realidad acercándose al hombre, y quiere dar a conocer que (parte de) su realidad es acercarse al hombre. Ese acercarse le pertenece a su realidad y no es uno entre otros muchos posibles contenidos de la realidad misteriosa de Dios, sino contenido central. Que el acercarse a los hombres pertenece centralmente a la realidad de Dios, se dice radical y sistemáticamente en la encarnación: Dios no *es* ya sin ese su acercamiento; el Dios trascendente —que no deja de serlo, y por ello se le deberá comprender trinitariamente— es el Dios que se ha acercado.

Ese acercamiento de Dios es libre y gratuito: no depende de (ni puede ser forzado por) la voluntad de los hombres, ni tienen éstos que esforzarse para que Dios desee acercarse. Es un acercamiento activo, que busca llegar a encontrar al hombre, y no meramente estar ahí. Es un acercamiento permanente, y no sólo

momentáneo, en Cristo; es un acercamiento incondicional e irrevocable que no depende de la respuesta del hombre.

Ese acercamiento de Dios es bueno para el hombre y es lo sumamente bueno. Por trivial que parezca este recordatorio, aquí está lo central para comprender la realidad sacerdotal. Dios se acerca, porque es bueno; y se acerca como lo bueno para los hombres. El mero hecho de acercarse no es sólo para estar más cerca y poder así juzgar mejor; se acerca más bien para salvar, porque ha oído los clamores de su pueblo y se ha acordado de él. El mero acercarse significa que Dios ha roto para siempre la simetría de ser posiblemente salvación o posiblemente condenación. Dios se acerca, pues, *para* salvar y se acerca *como* salvador; Dios se acerca por amor y como amor. De ahí que Jesús presente el acercamiento de Dios como lo sumamente bueno para el hombre: acercamiento en un «reino» y acercamiento como «Padre», expresiones de un Dios bueno para el hombre, que perdona su pecado, sana su corazón, lo humaniza y lo plenifica.

Ese acercamiento de Dios, tal como ha acaecido, es parcial hacia lo débil de este mundo, hacia los pobres, los despreciados, los pecadores débiles, hacia todos aquellos para quienes vivir es una pesada carga. Esta parcialidad, en cuanto hecho, no es ulteriormente analizable ni argumentable; simplemente, es así, como lo muestran el A.T. y el N.T.; y ese ser así forma parte del contenido central de la misma fe en Dios. Pero esa parcialidad en el acercamiento de Dios muestra lo congruente que es que el amor de Dios se presente como misericordia y ternura, por dirigirse a los pequeños, y como justicia, por dirigirse a los que son pequeños por ser oprimidos. Esto no excluye el universalismo salvífico de Dios, pero exige que éste sea comprendido desde la parcialidad, y no al revés.

Si la parcialidad del acercamiento de Dios no es ulteriormente analizable, se podría reinterpretar, sin embargo, como pedagogía de Dios para convencer al hombre de que es verdad que se ha acercado a ellos salvíficamente acercándose a aquellos a quienes nadie se acerca y a quienes menos títulos parecerían tener —según los llamados justos en tiempos de Jesús— para que Dios se les acercase.

El ámbito del acercamiento de Dios es la vida y la historia de los hombres, en todo lo que éstos tienen de necesitados: de perdón y de curación, de pan y de esperanza, de verdad y de justicia. Dios no se acerca separado de esa vida y de esa historia, sino en ellas; ni otorga la salvación separando al hombre de esa vida y de esa historia, sino sanándolos, humanizándolos, potenciándolos y comunicándose a sí mismo en ellas.

El Dios que se acerca sigue siendo el Dios santo y transcendente. Pero su santidad no es distanciamiento de lo histórico sino máxima encarnación para que los hombres puedan llegar a ser «buenos del todo como lo es el Padre celestial» (Mt 5,48); y su transcendencia no consiste sólo en estar más allá de la historia —para relativizarla, como piensan algunos—, sino en atraer activamente la historia hacia sí, para que ésta dé más de sí.

Al acercamiento salvador de Dios se opone el mundo de pecado. Esto significa, no sólo que unos no lo aceptan —como el joven rico, y cobarde, que se presentó ante Jesús—, ni sólo que otros no agradecen su acercamiento —como los leprosos curados desagradecidos—, sino que el mundo de pecado actúa positivamente contra ese acercamiento. Por qué es esto así constituye el misterio último de la historia; por qué se rechaza activamente y se lucha a muerte contra lo que es sumamente bueno para el hombre, no tiene más explicación —sin serlo, pues es sólo poner un nuevo nombre al escándalo— que la *hybris* del hombre, que quiere decidir en último término por sí mismo lo que es bueno para él.

Pero ese hacer contra el acercamiento de Dios es asumido por Dios mismo en su acercamiento, y culmina en la cruz de Jesús. Ésta muestra, por una parte, que hay una oposición a muerte al acercamiento de Dios, que las divinidades de la muerte —escándalo y locura, ayer como hoy— dan muerte al Dios de la vida; pero muestra también, por otra parte, que el acercamiento de Dios es absolutamente real e incondicional; que Dios no sólo quiere ofrecer salvación, sino ofrecerse a sí mismo por causa de esa salvación. De nuevo, no puede analizarse ulteriormente el hecho; pero, de nuevo, se puede reinterpretar como pedagogía divina para mostrar la absoluta seriedad y el absoluto amor de su acercamiento.

Porque Dios es así, cambian radicalmente el problema del acceso del hombre a Dios y la estructura del encuentro del hombre con Dios. No es el hombre el que accede a Dios en busca de salvación, sino que es Dios el que se abaja al hombre para ofrecérsela. El encuentro del hombre con Dios tiene, pues, la estructura de activa respuesta, pero no de logro prometeico. Y esa respuesta se da en una doble dimensión. Por una parte, el hombre debe responder a Dios en agradecimiento, en fe y esperanza —cuyo contenido central es precisamente la aceptación de que Dios se ha acercado gratuitamente como salvación—; por otra parte, el hombre debe corresponder a la realidad del Dios acercado, convirtiéndose él mismo en buena noticia y salvación para otros, siendo él mismo expresión del acercamiento de Dios a los hombres, según la frase programática de Juan: «Dios nos ha amado primero... También nosotros debemos amarnos unos a otros» (1 Jn 4,9-11). En el aceptar, responder y corresponder al Dios que se acerca, se realiza la salvación.

2.2. Todo lo dicho muestra que ha cambiado radicalmente la realidad de lo sacerdotal según las religiones y el A.T., porque ha cambiado su presupuesto básico, y por ello queda abolido automáticamente el sacerdocio antiguo, aunque no lo hubiese mencionado la Carta a los Hebreos. En resumen, no hay nada creado que cause, a la manera de la causa eficiente, el acercamiento salvífico de Dios; ni es necesario que lo haya. Pretenderlo —como lo pretendían los llamados «justos» en tiempos de Jesús— sería blasfemo, estrictamente hablando, porque sería ir contra lo más profundo de Dios mismo y de su santidad. El sacerdocio antiguo es, por lo tanto, superfluo y atentatorio contra la realidad de Dios.

Según esto, ¿tiene todavía algún sentido descriptivo y especificante hablar de lo sacerdotal al nivel teo-lógico? La respuesta positiva la ha dado el mismo Dios, y no puede, por tanto, ser elucubrada *a priori*. Dios mismo, para acercarse salvíficamente a los hombres, se ha proporcionado para sí una expresión histórica de ese acercamiento que es Jesús, y ha tenido que proporcionársela para acceder a los hombres en su historia e historicidad. Jesús es la expresión histórica por antonomasia del acercamiento salvador de Dios, y por eso mismo toda su realidad es sacerdotal. Eso es lo que describen los evangelios sin men-

cionar la terminología sacerdotal, y lo que explicita después la Carta a los Hebreos usando de esa terminología, pero reinterpretándola desde la realidad de Jesús.

Esa realidad sacerdotal al nivel teo-lógico sigue siendo necesaria y posible. Es posible, porque posible es el proseguimiento de Jesús y —en la convicción de la fe— porque siempre habrá, de una u otra forma, seguidores reales de Jesús. Ésta es la condición de posibilidad del sacerdocio actual; recuerdo que podrá parecer innecesario, pero que es importante para que la condición de posibilidad no sea sólo el que haya sacerdocio verdadero desde Cristo —con recordar lo cual se contentan algunos—, sino seguimiento real de ese sacerdote verdadero. Es necesario, porque Dios quiere seguir acercándose a los hombres y sigue necesitando expresiones históricas de ese acercamiento salvador.

Según esto, podemos ofrecer una determinación teo-lógica de lo sacerdotal, que deberá ser concretada desde la cristología, pero que ofrece la ventaja —creemos— de proponer un concepto sistemático desde el cual se pueden determinar las acciones, las personas o grupos, los ámbitos, la espiritualidad y la verificación de lo sacerdotal.

Lo sacerdotal se relaciona por esencia con esa realidad concreta de Dios que hemos denominado su «acercamiento salvífico a los hombres». Según esto, servicio sacerdotal al nivel teológico es todo lo que ayude a expresar históricamente ese acercamiento de Dios; acciones sacerdotales serán todas aquellas que lo expresen; sacerdotes serán todas las personas y/o grupos que realicen esas acciones. Derivadamente, sacerdotal es todo aquello que ayude a responder y corresponder al Dios que se acerca.

Al decir «derivadamente», no queremos, por supuesto, minusvalorar esa dimensión del servicio sacerdotal, pues es en el responder y corresponder de los hombres a Dios donde se consuma la salvación. Lo decimos para mantener la primacía lógica que tiene el acercamiento de Dios, lo cual tiene una profunda consecuencia práctica. En el servicio sacerdotal se deberán usar diversos medios y argumentar de diversas formas, pero no deberá faltar ni se deberá relativizar el argumento supremo de la bondad de Dios, para que eso sea en definitiva lo que mueva a

los hombres. Eso le impone ya una obvia exigencia a la existencia sacerdotal: hacer presente la bondad de Dios y que esa bondad esté presente en todas las funciones litúrgicas, doctrinales, parenéticas, seculares, etc., sin que éstas adquieran total autonomía en base a su estructura. Se trata, en último término, de ayudar a que los hombres respondan y correspondan a Dios de la misma forma en que Dios lo ha hecho en Jesús: convenciéndolos o venciendo los desde dentro a base de un gran amor.

2.3. Esta determinación del servicio sacerdotal es sistemática y teórica, por lo que no explica muchas cosas concretas de ese servicio. Pero, por ser una determinación teo-lógica, es importante y decisiva. A continuación, vamos a enumerar las consecuencias que se derivan de esa determinación sistemática. Las vamos a exponer de forma positiva, aunque pudieran ser también polémicas. Lo que hay que añadir es que, si fuesen discutibles, la discusión debería mantenerse en el plano teo-lógico (y cristológico) y no argumentar desde fuera de él para descalificarlas; y si son correctas, entonces deben aplicarse a cualquier forma del ejercicio sacerdotal concreto. En nuestra opinión, aquí está en juego la comprensión del servicio sacerdotal y su práctica concreta.

El servicio sacerdotal es, primariamente y en directo, *apostólico*; su destinatario es el mundo como correlato último de Dios. Esto significa, negativamente, que no se debe comenzar metodológicamente con el ejercicio del sacerdocio intraeclesial —por necesario e importante que sea— para comprender su esencia, sino con el envío al mundo, tal como lo expone el Vaticano II al presentar el sacerdocio de Cristo (PO 2). La apostolicidad de lo sacerdotal se deriva de la misma naturaleza del asunto, de la misma realidad de Dios, y no se decide sólo a partir de unos textos —aunque haya muchos en el N.T. que lo recalquen—, como si fuese una arbitraria decisión de Dios.

Positivamente, y teniendo en cuenta la situación latinoamericana, tres cosas deben decirse del destinatario del servicio sacerdotal. La primera es que, por su esencia, se debe dirigir al mundo de *los necesitados*, de los que más necesitan salvación, juzgando desde Dios quiénes y por qué son necesitados, y jerarquizando desde Dios esa necesidad; es la expresión de la parcialidad del acercamiento de Dios, desde la cual se podrá

alcanzar la universalidad del destinatario. En segundo lugar, el servicio sacerdotal debe dirigirse a los necesitados, no sólo en cuanto personas individuales, sino también en cuanto mundo de los necesitados, es decir, necesidades que configuran todo un mundo, en el sentido en que se habla del «pecado del mundo». Este mundo podrían ser millones de seres humanos en el llamado Primer Mundo, deshumanizados por la abundancia, desresponsabilizados de la miseria de la humanidad, con sus subproductos de sinsentido o angustia. En el Tercer Mundo, no cabe duda de que existen millones de seres humanos que viven en un mundo de miseria y opresión. Estos mundos son los que se ofrecen al servicio sacerdotal; y si se mencionan, es para superar la tentación comprensible de intraeclesialismo cuando estos mundos —por su novedad, su peligrosidad, su antagonismo o su desentendimiento, según los casos—, suponen una seria dificultad para la Iglesia. Abandonarlos, por la razón que sea, sería profundamente a-sacerdotal; refugiarse en la Iglesia para defenderse de ellos sería anti-sacerdotal.

En tercer lugar, existen otros grupos socio-políticos en el Tercer Mundo que se presentan como salvadores. De ellos, unos proponen una salvación histórica dentro del mundo occidental y según los que se han considerado sus valores tradicionales; otros, los llamados «revolucionarios», proponen otro tipo de salvación histórica. No es ahora el momento de analizar tan complejo problema, pero sí de hacer unas reflexiones sobre la actitud sacerdotal hacia ellos. Por una parte, hay que analizar desde la realidad de Dios (y no desde el presupuesto de que sólo un determinado mundo —el occidental— es el mundo de Dios) la afinidad y convergencia, y también las diferencias, entre la salvación que ofrecen esos grupos y la salvación de Dios. En lo posible, es sacerdotal el trabajo para que la salvación que desean traer esos grupos sea convergente con la salvación de Dios. Por otra parte —y éste suele ser el problema más frecuente—, la Iglesia no puede desentenderse de los grupos liberadores o revolucionarios, y ciertamente no puede hacerlo apelando a lo sacerdotal. Esos grupos pueden asustar a parte de la Iglesia por su novedad, por su radicalismo y, también, por el desenmascaramiento que hacen de la Iglesia; pero nada de eso implica que haya mayor servicio sacerdotal porque sea menor la atención a esos grupos. El intento de evangelizar sus

proyectos desde dentro es también sacerdotal. Por razones históricas de credibilidad, a la Iglesia le va mucho en ello, y si esos grupos fuesen tenidos como malos —cuando se les declara marxistas se les tiene automáticamente como el mayor peligro para la Iglesia—, entonces recuérdese al menos el ejemplo de Jesús de ir a la búsqueda de los perdidos.

No es nuestra intención aquí tratar esta problemática, sino esclarecer la apostolicidad de lo sacerdotal. Al menos debiera quedar claro que no se es más sacerdotal cuanto menos se va al mundo; no se es más santo cuanto menos se va a lo peligroso del mundo; no se acerca uno más a Dios por estar menos contaminado del mundo. Al menos debiera quedar claro que, al nivel teo-lógico, al *analogatum princeps* del servicio sacerdotal está en el servicio al mundo necesitado de salvación, para que no ocurra que, en nombre de lo sacerdotal, se sea anti-sacerdotal o, en palabras de Ch. Péguy, «porque no tienen el coraje de ser del mundo, creen que son de Dios...; porque no aman a nadie, creen que aman a Dios».

Portador de lo sacerdotal, a este nivel teo-lógico, es todo aquel (hombre o mujer; individuo o colectividad) que exprese históricamente el acercamiento salvador de Dios. En este sentido, podría incluso hablarse, en estricta lógica, de un sacerdocio anónimo, así como se habla de cristianos anónimos. Pero, dejando de lado esta problemática, hay que recalcar que portador de lo sacerdotal es quien acerca a Dios prosiguiendo la obra de Jesús. Por esta profunda razón pudo el Vaticano II reafirmar el sacerdocio común de todos los bautizados, aunque después lo diferenciase del de los ordenados.

Dos consecuencias importantes se deducen de ahí. La primera es que el portador de lo sacerdotal, a este nivel teo-lógico, debe comprenderse desde lo que realmente hace al servicio del acercamiento de Dios, y no a la inversa. La segunda es que la Iglesia debe plantear lo sacerdotal, no sólo desde los sacerdotes en cuanto individuos, sino desde ella misma en cuanto comunidad y pueblo de Dios. Una Iglesia sacerdotal no es lo mismo que una Iglesia con sacerdotes, aunque la realidad de éstos influirá mucho en aquélla, y la acción sacerdotal dependerá —como se esclareció en la Iglesia salvadoreña en tiempos de Monseñor Romero— de la acción de toda una Iglesia. Es la

acción de toda una Iglesia la que decide —y así lo captan los pueblos— si se ha acercado Dios.

El servicio sacerdotal es *evangélico*, en el sentido originario del término: comunicación y realización de una buena noticia. Servir al acercamiento de Dios a los hombres es realizar lo bueno y lo sumamente bueno. Este recordatorio podría parecer trivial, pero es importante para comprender la formalidad del servicio sacerdotal: se trata de hacer el bien comunicando lo bueno de Dios. Que ese Dios acercado es bueno para el hombre, aparece en los dos términos clave que usa Jesús: Dios se acerca como «Padre», suma bondad, misericordia y ternura; y se acerca en un «reino» cuyo contenido es la utopía de la humanidad: justicia, paz, libertad, fraternidad. Acercar a Dios es llevar lo bueno al corazón del hombre y de la sociedad, sanarlos, humanizarlos y potenciarlos.

Pero también es bueno para el hombre que el Padre se acerque como Dios y que el reino acercado sea el reino de Dios. Se le acerca una bondad plena, que no puede, por lo tanto, ser acogida adecuadamente; pero que, en su plenitud, anima al hombre siempre a no pactar con su creaturidad, a dar cada vez más de sí, a que la transcendencia de Dios y la utopía del reino lo muevan siempre a una mayor plenificación. Ese acercamiento de Dios-Padre y de un reino-de-Dios es lo que sana, potencia y plenifica al hombre; lo que le humaniza y le anima a una siempre mayor humanización, a recibir lo bueno y a realizarlo, sin poner límites ni a la recepción ni a la realización.

Este servicio al acercamiento «bueno» de Dios es la formalidad del servicio sacerdotal. Lo cual no significa quitarle hierro a las tremendas exigencias del Dios bueno, pues precisamente en base a ese Dios se le hacen al hombre las mayores exigencias: ser bueno del todo como el Padre celestial. Pero significa que el servicio sacerdotal anima al hombre a cumplir esas exigencias confiando, en último término, en la bondad de Dios, como aparece programáticamente en las escenas evangélicas del perdón en las que el pecador cambia y se convierte, vencido por el amor de Dios.

Tampoco significa «suavizar» la denuncia profética y la condena de los opresores, sino, más bien, una mayor exigencia de

denuncia y condena de quienes se oponen y hacen contra esa bondad, pues ello atenta contra la más profunda realidad de Dios. La denuncia y la condena son un servicio a la bondad de Dios para defender a los débiles, a quienes tanto ama, y también buena noticia *sub specie contrarii* a los opresores. La denuncia en el servicio sacerdotal debe surgir de la convicción de la bondad de Dios, y es por ello tanto más decidida en favor de los oprimidos y tanto más dura hacia los opresores.

Que el servicio sacerdotal es formalmente evangélico significa, en último término, que quiere comunicar la bondad de Dios y que esa bondad es su última argumentación y motivación. Que tenga éxito o no, es otra cosa; pero, si el servicio quiere ser sacerdotal, la comunicación de la bondad de Dios debe estar presente en las actividades pastorales, parenéticas, litúrgicas y teológicas.

El *ámbito* o los ámbitos del servicio sacerdotal deben ser determinados desde el ámbito o los ámbitos en los que el mismo Dios se acerca, sin dejarse llevar, sobre todo en este punto, por la lógica del ámbito de lo sacerdotal en las religiones y en el culto. *A priori*, podría decirse que ese ámbito es totalizante, pues es «Dios» quien se acerca; y, además, así se constata *a posteriori*. Recalcar la totalidad de ese ámbito es de suma importancia para no caer en la tentación de reducir el servicio sacerdotal a algo regional ni, menos aún, comprender su esencia desde lo regional.

Descriptivamente, como lo muestran todo el A.T. y el N.T., puede decirse que el acercamiento salvador de Dios acaece en el ámbito de lo personal, de lo histórico-social y de lo total. Dios se acerca a la persona perdonando al pecador, cambiando su corazón de piedra en corazón de carne; dicho de forma sintética: asemejándolo a Jesús y, así, divinizándolo. Dios se acerca, social e históricamente, liberando a un pueblo, cambiando estructuras de opresión por otras de liberación («que construyan casas y las habiten, que trabajen los campos y coman de sus frutos»), estructuras de guerra por otras de paz («que de las espadas hagan azadones»), estructuras de marginación por otras de fraternidad («que el lobo y el cordero coman juntos»), estructuras religiosas impotentes por otras eficaces («antes de que me hablen, yo responderé»). Dios se acerca a la totalidad hu-

mana, social y cósmica haciendo una alianza con un pueblo y con toda la humanidad, creando nuevos cielos y nueva tierra, llegando a ser al final todo en todo.

Ámbitos del acercamiento de Dios son, pues, todos aquellos ámbitos en los que Dios quiere que se realice su voluntad salvífica; y se conoce que se ha acercado en cualquiera de esos ámbitos cuando esa voluntad se ha realizado. Puede preguntarse, sin embargo, si existe una jerarquización en los ámbitos del acercamiento de Dios; pregunta nada teórica, pues desde ahí se suele determinar lo específicamente sacerdotal y jerarquizar las actividades sacerdotales. El presupuesto de la posible jerarquización está en la dualidad —o pluralidad— de las dimensiones de lo humano, como lo necesitado de salvación y como lo capacitado para dar más de sí.

Esa diversidad puede ser comprendida dualistamente, y en ese sentido la historia ha mostrado clara preferencia por el acercamiento de Dios a lo espiritual, personal y transcendente del hombre. Sin embargo, en los evangelios no aparece el enfoque dualista del acercamiento de Dios, sino el complementario. Por tomar los dos símbolos claves para Jesús, «reino» es una realidad histórica y social; pero no sólo es eso: es también propiciador de valores espirituales, como la hermandad y la reconciliación; y debe ser construido con valores espirituales. «Padre» es el símbolo del acercamiento de Dios al corazón del hombre; pero no sólo es eso: Dios se acerca curando las enfermedades del cuerpo. Al «Padre» hay que pedirle el perdón de los pecados, pero también el pan nuestro de cada día.

Que existe complementariedad en los dos ámbitos del acercamiento de Dios, se comprende más claramente si se recuerda la parcialidad de Dios hacia los pobres. Si se universalizase desde el principio conceptualmente —y, así, se deshistorizase— el destinatario del acercamiento de Dios, entonces lo corporal y lo social, allí donde ya estuviese garantizada suficientemente su realidad, podrían aparecer sólo como ámbitos preparatorios para el verdadero acercamiento de Dios en el corazón del hombre. Pero, si Dios se acerca en directo a los pobres, entonces ese ámbito recobra mucha mayor importancia. Que Dios se acerque salvíficamente a los pobres no puede ser dicho ni hecho si su acercamiento no es también para salvarles de su pobreza,

tal como aparece en Jesús y con ultimidad, y tal como se ha reconocido en América Latina al hablar de la necesidad absoluta de liberación.

La razón intrínseca de esa necesidad está en que «pobreza» dice relación a la muerte, y «salvación» dice relación a la vida. «Vida» no significa aquí sólo lo corporal, en oposición a lo espiritual; dice la realidad más primigenia del hombre, la participación primaria en la realidad de Dios, su creador, desde la cual se podrá y se deberá acceder a otros estados de plenificación, pero sin la cual la misma creación de Dios está amenazada y viciada. ¿Puede, en verdad, acercarse un Dios amoroso, un Dios Padre y liberador, a las mayorías de pobres, oprimidos y crucificados, dejando intocada su miseria, marginación y muerte? ¿Es ese acercamiento de Dios algo secundario, provisional o táctico?

Desde el acercamiento de Dios a los pobres, el problema de la jerarquización de los ámbitos se complejiza, pero también se esclarece; no puede ser resuelto simplistamente dando preferencia a lo espiritual y personal sobre lo corporal y social. Visto desde los pobres a quienes Dios se acerca, es evidente que lo captan como salvador cuando lo captan como su defensor y liberador, como propiciador de su vida —aunque sean también los mismos pobres los mejores ejemplos, muchas veces, de que esa salvación de Dios se opera en lo profundo de sus corazones, cuando se convierten de su resignación pasada, de sus pecados, y cuando se convierten a la esperanza, a la solidaridad, al desprendimiento y a la entrega hasta de su propia vida. Visto desde Dios, podría preguntarse, en un ejercicio puramente especulativo, si Dios se acerca en un reino, liberando lo material e histórico, *para que* después los pobres le puedan aceptar como Padre, o si, *por ser Dios, tiene que acercarse a sí mismo* conjuntamente con un reino de liberación. En los evangelios no aparece tal disyuntiva, sino que ambas cosas son expuestas con sencillez y ultimidad, porque así es Dios y así es el hombre, necesitado de reino y de Padre, llamado a responder al Padre y a construir y vivir en un reino.

El servicio sacerdotal al acercamiento de Dios se realiza, pues, en ámbitos diversos y complementarios que se remiten dialécticamente el uno al otro. La finalidad última de ese servicio

es el acercamiento absoluto de Dios cuando Cristo entregue el reino al Padre (1 Cor 15,25) y Dios sea todo en todo (1 Cor 15,28). Ahí se dará el pleno acercamiento de Dios y la salvación absoluta de todo el hombre y de todos los hombres. Pero en la historia ese servicio sacerdotal se va haciendo de servicios parciales: hay que acercarse a Dios al corazón del hombre y hay que acercarlo a su realidad material y social. Los signos de los tiempos sugieren la pedagogía profunda de ese servicio. En América Latina es evidente que difícilmente se podrá hablar de acercamiento de Dios si no se ponen signos de que ese Dios quiere la vida y no la muerte de los pobres. Y los pobres captan y sienten que Dios se les ha acercado cuando ven esos signos. Entonces, además, sienten con más profundidad la necesidad de que Dios se les acerque al fondo de sus corazones. Muchos ejemplos podrían aducirse en favor de esta afirmación, pero baste con mencionar lo que ocurre en los refugios de la Iglesia en El Salvador cuando los pobres reciben conjuntamente pan y eucaristía, alfabetización y catequesis, presencia física y esperanza. En esa globalidad captan que Dios se les ha acercado, y los elementos concretos se refuerzan mutuamente para comunicar el acercamiento de Dios. Y ese acercamiento del Dios bueno es lo que les motiva a preguntarse por (y a realizar) su propia bondad, a intentar ser buenos del todo. Aquí aparecen unificadamente los diversos ámbitos del acercamiento de Dios; pero lo importante es la conclusión: los pobres sienten que en verdad Dios se les ha acercado, que ese acercamiento es bueno para ellos y que les mueve a ser buenos ellos mismos.

El *lugar* del servicio sacerdotal es la historia real y no un lugar separado de esa historia, como lo muestran los evangelios y lo explicita polémicamente la Carta a los Hebreos. Dios se acerca a los hombres en su vida e historia concretas; lo cual vale para su realidad material y social, pero también para su realidad personal y espiritual. Según esto, el servicio sacerdotal no puede ser religioso, en el sentido de propiciar una comunicación con Dios mecánicamente, ni cúllico, en el sentido de propiciarla en un lugar separado. Sin embargo, puede y debe ser religioso y expresarse en una liturgia.

El sentido de estas precisiones terminológicas —sea cual fuere la fortuna de los términos elegidos— es el siguiente: acer-

car al Dios bueno para el hombre, sólo puede hacerse a través de bondades concretas, cosas y acciones que muestren que hay bondad en Dios. En el servicio sacerdotal hay que acercarse a Dios, por lo tanto. Éste se acerca conjuntamente con realidades históricas: el perdón y el pan, los signos de misericordia y las prácticas de justicia, las muestras de esperanza y la invitación-exigencia a la propia conversión, a una nueva vida, etc. Sin eso histórico concreto no se puede comunicar la salvación de Dios, y por ello el servicio sacerdotal tiene que ser histórico y mundanal. Pero, por otra parte, como no es cualquier bondad ni cualquier salvación la que se quiere comunicar, sino la bondad y salvación de «Dios», lo bueno concreto tiene que ser realizado como abierto siempre al «más», y de ahí la necesidad de que lo bueno concreto vaya acompañado de alguna palabra o gesto que exprese esa apertura. Hacer y ofrecer lo bueno, desde un punto de vista sacerdotal, significa hacerlo y ofrecerlo abierto a una bondad siempre mayor y abierta a todos los ámbitos en que Dios quiere acercarse. Ésa es la forma histórica de que, a través de lo concreto, se pueda hacer presente una mayor bondad, que apunta asintóticamente a la bondad de Dios.

Esto es lo que queremos expresar al decir que el servicio sacerdotal debe ser religioso: acercarse a un Dios que es Padre y, por lo tanto, bueno para el hombre; pero a un Padre que sigue siendo Dios y, por lo tanto, mayor que las bondades concretas en las cuales necesariamente tiene que acercarse. Por eso el servicio sacerdotal debe ser histórico y no religioso; pero debe ser religioso, en cuanto abierto a la mayor bondad y sin ponerle límites en nombre de las bondades concretas.

Por eso, también, el servicio sacerdotal no puede ser cúllico, en el sentido convencional de «separado»; pero puede y debe expresarse en una liturgia. Por «liturgia» entendemos aquí el lugar donde se explicita, se agradece y se celebra el acercamiento bueno de Dios y se enfatiza que es de Dios. Por eso la liturgia es también el lugar de pedir por el advenimiento de ese «más» y el lugar del arrepentimiento por haberlo empuñado. «Liturgia» no se opone a «historia», sino que la su-pone y la pre-dispone al más: no es separación de la historia, sino ahondamiento en ella para explicitar su significado más profundo y su capacidad de dar más de sí. Por eso el servicio sacerdotal puede y debe realizarse también en la liturgia.

El servicio sacerdotal, tal como lo hemos descrito, posibilita y exige una determinada *existencia y espiritualidad*, las cuales deberán ser concretadas desde Cristo, pero que se desprenden de lo ya dicho.

La espiritualidad sacerdotal debe ser formalmente apostólica y misionera para llevar a Dios a los hombres, con el importante matiz de salir a buscar a los hombres y a los más necesitados. «¡Ay de mí si no evangelizare...!», dice Pablo. Debe tener en cuenta a los más necesitados de salvación, a los pobres, a los perdidos de la casa de Israel o a los paganos del tiempo de Pablo, con las traducciones actuales de pobres, perdidos y paganos. Negativamente, debe superar la tentación del intraeclesialismo, y mucho más la de abandonar al mundo a su miseria, bien por incapacidad o miedo, bien por temor a contaminarse con el mundo real de la política, de los conflictos y las revoluciones. Cuando surge ese temor —ingenuo o hipócrita, según los casos—, conviene recordar el ejemplo de Jesús comiendo con publicanos y prostitutas, si por tales se les tuviese.

Debe ser una espiritualidad basada en la honda convicción de que el acercamiento de Dios es bueno para el hombre y para la historia; que con Dios se humanizan más y mejor tanto aquél como ésta. Pero todo ello sin rutina, por convicción. De ahí se deduce, por una parte, el descentramiento de la propia persona o de los grupos sacerdotales, pues no desean comunicarse a sí mismos —siempre se ha dicho que el sacerdote no actúa en su propio nombre, sino *in persona Christi*—, sino a Dios. Y, por otra, el desvivirse para que ese sumo bien que es Dios se acerque realmente a los hombres hasta los excesos de Pablo: «Quisiera ser anatema por la salvación de mis hermanos».

Debe ser una espiritualidad dispuesta a la conflictividad, porque la buena noticia no puede ser dicha y hecha sin denuncia de la mala realidad y sus propugnadores, y sin que éstos reaccionen contra el servicio sacerdotal. De ahí la disponibilidad a la profecía —con el convencimiento de que eso es también bueno para el hombre— y a la persecución, y la necesidad de fortaleza para mantenerse en los conflictos y llegar a ofrendar martirialmente la propia vida.

Debe ser una espiritualidad testimonial, de modo que el portador de lo sacerdotal pueda evidenciar ya en sí mismo, con

toda modestia y humildad, que es bueno que Dios se haya acercado; y de modo que pueda generar credibilidad —cada vez más «piedra de toque» del servicio sacerdotal—, ayudando así a que el Dios que se acerca pueda ser aceptado y correspondido, pueda invitar a (y exigir) esa respuesta. Parte importante de ese testimonio es la creatividad y la libertad, como condición para expresar que es «Dios» quien se acerca, quien viene por los caminos que él quiere, viejos o nuevos; como expresión del desvivirse para que Dios realmente se acerque.

Es una espiritualidad que debe generar un servicio sacerdotal hacia personas concretas, pero también hacia mundos enteros necesitados de salvación; que, por lo tanto, debe generar una mirada de misericordia y una respuesta eficaz a las necesidades de personas concretas, pero también de pueblos enteros. De ahí, también, la disponibilidad a trabajar no aisladamente, sino dentro del colegio sacerdotal —en el sentido restringido y en el sentido amplio de toda una Iglesia sacerdotal— para poder acercar a Dios más eficazmente. De ahí la grandeza de corazón para relativizar los propios éxitos y fracasos, en aras del éxito de toda una Iglesia sacerdotal o a la luz del fracaso fundamental.

El servicio sacerdotal necesita una *verificación histórica*. Al hablar de verificación, nos referimos a lo que, de hecho, ocurre *a posteriori* después del servicio sacerdotal. *A priori*, se podría decir, por supuesto, que el querer acercarse a Dios es incondicional e indefectible —como lo expresa, entre otras cosas, la teoría del *ex opere operato*—; *a priori*, se puede decir que el servicio sacerdotal requiere una llamada y un envío de Dios, y también puede determinarse el tipo de existencia, espiritualidad y actividad sacerdotal. Todo esto es importante tenerlo en cuenta, pero no resuelve todavía la pregunta por la verificación. Dicho con toda sencillez: el acercamiento salvador de Dios ocurre cuando ocurre. Cuando Jesús bendice al Padre porque los pequeños han entendido el reino, cuando despide en paz al enfermo curado o al pecador perdonado, cuando declara que la salvación ha entrado en casa de Zaqueo, etc., su servicio sacerdotal ha sido eficaz.

La importancia de recordar esto tan evidente está en que el servicio sacerdotal puede fracasar. El fracaso se puede deber a los destinatarios o a los portadores de lo sacerdotal o a ambos.

Pero es importante preguntarse en cada caso por qué, porque esto es sumamente importante para la pastoral. Dejando a un lado el posible fracaso debido al destinatario, hay que preguntarse por qué una determinada actividad sacerdotal ha tenido éxito o ha fracasado. Pero lo primero que hay que hacer es reconocer humildemente, *verificar*, si hay éxito o fracaso. Con esto queremos decir que, además de las condiciones *a priori* para el ejercicio sacerdotal, hay que analizar a fondo sus resultados.

Empezando por lo negativo, puede ser que, o por un pecaminoso ejercicio del servicio sacerdotal o simplemente por incapacidad, aun con buena voluntad, la Iglesia no acerque a Dios a los hombres. De hecho, así ha ocurrido en Europa entre los intelectuales, entre el mundo obrero, y ahora, cada vez más, incluso entre las clases medias. Dicho positivamente: se puede constatar que varias iglesias en América Latina han acercado a Dios a muchos pobres, han reafirmado la fe de dubitantes o, por lo menos, han devuelto seriedad al problema de Dios entre intelectuales alejados o agnósticos.

Indudablemente, sólo Dios sabe si se ha acercado a los hombres y cuando lo ha hecho. Pero, juzgado exteriormente, tampoco se puede suspender indefinidamente un juicio. Ahora bien, lo que de aquí se deduce para nuestro propósito es que no se puede presuponer sin más que ya se conocen los modos —la pastoral en sentido amplio— para acercarse a Dios, sino que hay que aprender lo que realmente ocurre. Y, a la inversa, que hay pastorales novedosas, tantas veces juzgadas como arriesgadas y peligrosas, que sí acercan a Dios a los hombres. El movimiento de sacerdotes obreros, las nuevas formas de homilías de Monseñor Romero, la pastoral de acompañamiento a quienes pertenecen a comunidades de base y a organizaciones populares, etc., sí parecen haber acercado a Dios. Estas pastorales han sido novedosas y, aunque a veces consideradas heterodoxas, han sido eficaces.

De todo ello se concluye que hay que verificar el éxito del servicio sacerdotal y no presuponer que se da automáticamente porque ya se sabe cómo alcanzarlo. Sería muy triste y desastroso para la Iglesia aplicar a lo sacerdotal el antiguo dicho: *fiat iustitia, pereat mundus*, cuya traducción equivalente sería: hágase

lo sacerdotal como ya sabemos, aunque cada vez sea más irrelevante para el mundo.

Y como en toda verificación, lo positivo se descubre también desde su contrario. Para preguntarse si hay servicio sacerdotal eficaz, hay que preguntarse cuándo hay un servicio a-sacerdotal o anti-sacerdotal, aun en medio de muchas actividades convencionalmente sacerdotales. Si se extiende el desinterés por Dios y su acercamiento, si el anuncio de Dios no es captado como buena noticia, entonces —con mejores o peores intenciones— el servicio ha sido a-sacerdotal. Y si, peor aún, la reacción a ese servicio fuese lo que se repite en la Escritura: «Por vuestra causa es blasfemado el nombre de Dios entre las naciones», entonces habría sido anti-sacerdotal.

Repetimos que el análisis de la verificación debe incluir la actitud del destinatario, pero no debe excluir la de los portadores de lo sacerdotal. Si se quiere ser eficaz sacerdotalmente, no basta, por lo tanto, con definir su realidad *a priori* ni con ofrecer a Dios, en la intención, las diversas actividades para que sean sacerdotales. La verificación *a posteriori* es sumamente importante, por honradez hacia Dios y para desarrollar una pastoral sacerdotal eficaz.

2.4. Con las reflexiones y precisiones anteriores, podemos ofrecer la siguiente síntesis: el servicio sacerdotal a nivel teológico es el de expresar históricamente el acercamiento salvador de Dios a los hombres y la respuesta de los hombres al Dios que se acerca. Esta determinación, por ser teológica, va más allá y engloba la distinción convencional entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial. Quien haga esto, personas o grupos, realiza el servicio sacerdotal, y cualquier otro sacerdocio, común o ministerial, debe ser comprendido desde ahí.

El servicio sacerdotal se debe realizar en todos los ámbitos en que Dios se acerca al hombre y el hombre responde a Dios. Más en concreto: 1) a través de la palabra que enuncia y anuncia la realidad salvadora de Dios, sacando al hombre de su duda sobre Dios, de su posible angustia o desesperación acerca de Dios y desenmascarando su innata tendencia a fabricar sus propios dioses; 2) a través de la realización del contenido de esa palabra, del amor de Dios que se acerca como Padre y que se

acerca en un reino; 3) a través de la liturgia, en la que se escuche y explicité la palabra, antigua y nueva, del Dios que se acerca. Por otro lado, el servicio sacerdotal se realiza: 1) en la *mystagogía* para que los hombres acepten esa nueva, inesperada y escandalosa noticia de Dios, pero también transformante y buena; 2) en la invitación/exigencia a que los hombres respondan y correspondan al amor de Dios en el amor a los hermanos, en todos los niveles en que éstos necesitan salvación; 3) en la ayuda a expresar litúrgicamente la respuesta al Dios acercado, con gozo cuando se ha realizado ese acercamiento, con arrepentimiento cuando se ha viciado por culpa del hombre, con humildad pidiendo que se acerque.

Ambos servicios deben realizarse con la parcialidad hacia los pobres y débiles, tal como el mismo Dios se acerca, con la disponibilidad a introducirse en los conflictos históricos que ese servicio origina y con la fortaleza necesaria para mantenerse en la persecución que los dioses de las malas realidades llevan a cabo contra los que hacen presente al Dios de la buena nueva.

3. La dimensión cristo-lógica de lo sacerdotal

Todo lo dicho anteriormente presupone, por supuesto, la realidad de Cristo. Explicitar ahora su sacerdocio, la dimensión cristo-lógica de la realidad sacerdotal, es, sin embargo, importante para concretar y esclarecer todo lo anterior y para verificar (o corregir) si lo dicho antes ha sido correcto o excesivamente apriorista desde la realidad de Dios. Más en concreto, es importante, para determinar normativamente la existencia sacerdotal, comprender el sacerdocio intraeclesial desde el de Cristo y no desde las religiones, tentación perenne para la Iglesia.

3.1. Como es sabido, en el N.T., con la excepción de la Carta a los Hebreos, no se usa el término «sacerdote» (*hiereus* y derivados) para describir la persona y la misión de Jesús. Cuando aparece el término en el N.T., se aplica más bien, con rarísimas excepciones, a los sacerdotes paganos y a los del A.T. Una de esas excepciones es la explicación que da Pablo de su apostolado: «mi función *sacra* consiste en anunciar la buena noticia de Dios» (Rom 15,16), con lo cual reinterpreta lo sacerdotal en la línea teo-lógica antes explicada.

En los evangelios, Jesús es presentado como laico perteneciente a la tribu de Judá, y no a la de Leví. De mayor significado es que, en la interpretación teológica que los evangelios hacen de Jesús, éstos le apliquen diversos títulos honoríficos, pero no el título de «sacerdote», aunque en el tiempo de Jesús la esperanza mesiánica se expresaba también con la aparición del definitivo sumo sacerdote.

En el resto del N.T., con la excepción de la Carta a los Hebreos, tampoco se le denomina sacerdote, aunque en la reinterpretación de su obra salvífica se aluda ya a la conceptualidad cültica: «nuestro cordero pascual ha sido inmolado» (1 Cor 5,7), se use la tipología del «cordero reconciliador» (Ap 5,9) y se mencione la «sangre» de Cristo que apunta al sacrificio (Rom 3,25; 5,9; Ef 1,7; 2,13; cf. también los evangelios: Mc 14,24 y par). Pero, en conjunto, Jesús y su obra pudieron ser comprendidos sin apelar a la conceptualidad y terminología sacerdotales.

Y, sin embargo, la realidad de Jesús fue sacerdotal, plenamente sacerdotal, y la única absolutamente sacerdotal, como dice la Carta a los Hebreos. Antes de analizar esta carta, creemos conveniente volver a las narraciones evangélicas, pues en ellas aparecerá, concretamente, lo que la carta dice sistemáticamente del sacerdocio de Cristo y lo que antes hemos llamado el «servicio sacerdotal teo-lógico». Aunque ya sea conocido, hagamos un breve resumen de la persona y de la misión de Jesús desde la perspectiva sacerdotal teológica.

Jesús aparece anunciando el acercamiento del reino de Dios como buena noticia y el acercamiento de Dios como Padre bondadoso, lo cual ocurre graciosamente y como pura iniciativa de Dios. Jesús insiste en que así es Dios, y lo muestra positivamente en las parábolas del amor de Dios, en sus acercamientos concretos a los pobres y pecadores; y negativamente, en las controversias, denuncias y desenmascaramientos de quienes no quieren que Dios se acerque gratuitamente como Padre y de quienes actúan contra el reino de Dios oprimiendo económica, política y religiosamente. De palabra y de obra, recalca que ese acercamiento del reino y del Padre es para los pobres y pequeños y para los pecadores según la ley.

Toda la actividad de Jesús está guiada por el servicio a ese acercamiento de Dios. De ahí sus milagros y exorcismos, el perdón de los pecados, su actividad predicadora y orientadora, su acercamiento concreto a pobres y pecadores; y, por otra parte, su actividad denunciadora, desenmascaradora y de controversia. En una palabra, Jesús se desvive para mostrar que Dios se acerca en su reino y se acerca como Padre.

También la actividad de Jesús está guiada por el deseo de ayudar a que los hombres respondan y correspondan al acercamiento de Dios. De ahí su exigencia de conversión, de seguimiento y de práctica de la oración; y de ahí también el mandamiento del amor de corresponder a Dios con el espíritu de las bienaventuranzas, etc. Pero todo ello, no como pura y fría exigencia, sino como respuesta al Dios acercado, que es respuesta costosa pero gozosa, como la de quien ha encontrado la perla preciosa y el tesoro escondido.

Jesús celebra el que Dios sea así y el que se acerque. Se alegra cuando los pequeños le han conocido o cuando la salvación llega a casa de Zaqueo, y celebra festivamente ese acercamiento en sus comidas.

En todo ello, Jesús no diferencia entre lo secular y lo cúllico. En la realidad concreta de su tiempo, Jesús no vio lo cúllico, ciertamente, como lugar de acceso privilegiado a Dios, sino más bien como algo sospechoso y viciado. Jesús se opuso a una concepción ritual de la relación del hombre con Dios y a una manera externa de entender la santificación: «Misericordia quiero y no sacrificio» (Mt 9,10-13; 12,1-3; 15,1-20; Jn 5,16-18; 9,16; etc.). Su obsesión, si así se la puede llamar, fue más bien la de acercarse a los hombres, en cualquier forma y en cualquier ámbito en que fuese posible. Así, podemos decir que sacerdotal fue cuando perdonó a la adúltera y le devolvió la paz, cuando se acercó a los leprosos para mostrarles que al menos Dios no los había abandonado, cuando enseñó a orar llamando a Dios «Padre», cuando dio de comer a los hambrientos y curó a los enfermos, cuando atacó a los opresores para que abrieran camino a Dios, etc. Sacerdotal fue para Jesús hacer presente a la gente el amor de Dios, que la gente lo supiera y lo sintiera cercano y salvador; y sacerdotal fue también cuando invitó y exigió a los hombres responder a Dios y que no hiciesen como el leproso

curado desagradecido o el joven rico cobarde ni, mucho menos, como los poderosos que manipulaban a Dios en su propio interés.

Toda esta actividad configuró lo íntimo de la persona de Jesús, su existencia sacerdotal, podríamos decir. Para acercarse a Dios a los hombres, él mismo se acercó a los hombres y a los más débiles de ellos. Él mismo se acercó a Dios en la oración y en la obediencia, manteniéndose fiel hasta el final. Esta fidelidad a Dios y a los hombres fue lo que le desgastó, lo que hizo de su vida una vida sacrificada; y lo que, al final, le llevó al sacrificio de su propia vida, a ser él mismo víctima.

Después de su resurrección, esa vida fue creída e interpretada teológicamente como verdaderamente mediadora y como salvación, pues en ella se acercó Dios en plenitud y para siempre, perdonando, sanando, salvando y plenificando a los hombres.

3.2. Las narraciones evangélicas admiten, por lo tanto, una lectura sacerdotal de Cristo; sistemáticamente, son suficientes para establecer la realidad y la existencia sacerdotales, aun sin mencionar para nada la Carta a los Hebreos. El análisis de esta carta sigue siendo, sin embargo, importante por varios motivos. La carta es el único escrito del N.T. que analiza sistemáticamente el sacerdocio, y por eso es importante ver qué significa sacerdocio en la carta y qué metodología usa para determinarlo. En cuanto al contenido, será importante constatar si coincide, y hasta qué punto, con nuestra propia sistematización, aunque no se pueda esperar un paralelismo exacto ni se deban forzar los textos para conseguirlo. En cuanto a la metodología, es importante constatar que la carta, aun conociendo ya los misterios intraeclesiales, apela a la vida de Jesús para establecer la realidad sacerdotal. Es decir, la carta no afirma que Jesús sea sacerdote, como si ya se supiese con anterioridad a él lo que era el sacerdocio, sino lo contrario: sacerdote, ése es Jesús. Esta obviedad sigue sin ser obvia —como lo muestra mucha argumentación para determinar el sacerdocio ministerial, donde se apela más eficazmente a la tradición intraeclesial que a la Carta a los Hebreos—, y por eso es necesario recalcarla. Además, la carta esclarece el sacerdocio positivo, pero también polémicamente; es decir, aclara afirmando lo que es y desenmascarando claramente lo que no es, con lo cual lo aclara mejor. Por último,

la carta presenta el sacerdocio de Cristo ante la tentación de la comunidad de volver a una comprensión más cultural y religiosa de la fe cristiana. En efecto, los lectores de la carta eran cristianos cansados, atribulados y desalentados. La fe en Jesús les parecía demasiado fuerte, y preferían una religiosidad más tradicional. Cansados por los sufrimientos que soportaban como cristianos (10,32ss; 12,3ss) y desilusionados porque no había acaecido la parusía (3,14; 6,12; 10,36ss), la antigua religión, sobre todo su culto, ejerció un gran influjo sobre ellos. En este contexto, la carta no es una exposición pacífica del sacerdocio de Cristo, sino polémica contra la innata tendencia a religiosizar la vida cristiana (y, de ese modo, a deshistorizarla) y desmascaradora de cualquier comprensión de lo sacerdotal que, sutil o burdamente, quiera orientarse según el modelo de las religiones.

Por todas estas razones, la carta sigue siendo de gran actualidad para determinar la realidad sacerdotal. A continuación, vamos a analizar sistemática, no exegéticamente, algunos puntos muy importantes de la carta que iluminen lo ya dicho; más en concreto, la vigorosa sistematización que la carta hace de la existencia sacerdotal y del sacrificio sacerdotal. Pero es importante también analizar en qué consiste el servicio sacerdotal al nivel teo-lógico, pues éste es el que ha guiado nuestros análisis precedentes.

Lo más conocido de la carta es la declaración de nulidad e ineficacia del sacerdocio antiguo y la reinterpretación de la existencia sacerdotal, del culto y del sacrificio. Hay que analizar, sin embargo, al servicio de qué están esa nueva existencia sacerdotal y ese nuevo sacrificio; es decir, la relacionalidad constitutiva del sacerdote. En otras palabras, hay que analizar la relacionalidad constitutiva de Cristo como sacerdote —lo cual, en la carta, como en todo el N.T., es un supuesto básico— y explicitarla para no confundir servicio sacerdotal con existencia sacerdotal, por muy importante que ésta sea para aquél.

Que el sacerdocio es servicio, se dice claramente en la carta a partir del concepto formal de *mediación*. En qué consiste esa mediación, se determina de diversas formas a partir de lo que causa. Así, se dice, en general, que es «salvación eterna» (5,9), «conducir muchos hijos a la salvación» (2,10), la «santificación»

(10,10), «poder entrar en el santuario, poder acceder a Dios» (10,19s). Más en concreto, se dice que Cristo «realizó la purificación de nuestros pecados» (1,3; 10,11-14), «la purificación de nuestras conciencias de las obras de la muerte, para que demos culto al Dios vivo» (9,14), «purificación en lo íntimo de toda conciencia del mal» (10,22).

La formalidad del servicio sacerdotal es, pues, clara: es el servicio de Cristo la salvación de Dios. Cabe preguntarse, sin embargo, si en la carta no se opera un reduccionismo de la salvación de Dios al perdón de los pecados, ignorando la amplitud de la salvación que antes hemos descrito como la finalidad del servicio sacerdotal. Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta que en todo el N.T. el perdón de los pecados es esencial a la salvación, incluso un modo de nombrarla en su totalidad, aunque tampoco la agote; y, más en concreto, que, dada la temática y la polémica de la carta, al hablar del nuevo sacerdocio ciertamente tenía que quedar claro que ese nuevo sacerdote perdona los pecados. Pero, dicho esto, hay que investigar un poco más en qué consiste la salvación a cuyo servicio está el sacerdote. No se debe intentar encontrar mecánicamente un paralelismo con lo antes dicho, pero tampoco se puede ignorar su afinidad.

En primer lugar, hay que recordar que la carta presenta la salvación también como alianza nueva y definitiva, superior a la del Sinaí (8,5) y predicha en Jer 31,31-34, texto citado en 8,6-13 y 10,16s. «Alianza», aunque pueda ser comprendida cúlticamente y pueda ir acompañada de ritos cúlticos, es salvación en cuanto perdón de pecados, pero es también más que eso, como lo muestra el texto de Jeremías. En qué consiste la salvación que otorga esa alianza, se puede colegir de lo que la carta dice de la nueva forma de vida de los agraciados por la misma. En el pasaje siguiente a la mención de la nueva alianza se propone un sumario de la nueva existencia cristiana como «la plenitud de la fe», «la confesión firme de la esperanza» y «la caridad y buenas obras» (10,19-25; cf. además caps. 3, 4 y 11 sobre la fe; caps. 12 y 13 sobre la esperanza; 12,14 — 13,21 sobre la caridad). De la globalidad de la respuesta posibilitada por la nueva alianza se puede colegir en qué consiste la salvación que otorga.

Pero, además de eso, hay que preguntarse si en la carta está presente la salvación globalizante, expresada evangélicamente en los términos «Padre» y «reino de Dios», que han sido clave para nuestra propia interpretación teo-lógica de la realidad sacerdotal. Que en la carta hay muchas afinidades con las narraciones evangélicas, es evidente en la descripción de importantes rasgos de Jesús: su obediencia, fidelidad, humanidad, etc. ¿Menciona de alguna forma lo equivalente al Padre y al reino de Dios? Sin forzar los textos ni buscar soluciones mecánicas, se puede afirmar positivamente. G. Baena⁸ defiende que el servicio de Jesús al acercamiento del Padre y del reino de Dios tiene su equivalente, en la carta, en la *misericordia* del sumo sacerdote. Esta misericordia es descrita escueta y sistemáticamente, pero en momentos centrales. Del sumo sacerdote se dice que «se compadece de nuestras flaquezas» (4,15), y por ello podemos tener confianza en «alcanzar misericordia» (4,16); que «pudo sentir compasión» (5,2); que «es misericordioso» (2,17). Esta misericordia de Jesús podría reducirse a condición previa para el ejercicio del sacerdocio; pero es algo más que eso. La activa misericordia es lo que mueve a acercar la salvación, y el ejercicio de la misericordia es la realización de dicha salvación.

Si la carta llama «sacerdote» a Cristo, es porque ve en Jesús al hombre de la misericordia. En los evangelios, ésta es descrita abundantemente y como algo central en Jesús. Jesús se compadece de todos aquellos que están en necesidad. «Vio mucha gente y se compadeció de ellos, porque estaban como ovejas sin pastor» (Mc 6,34; Mt 9,36); al ver a la viuda de Naím con su hijo muerto, «se compadeció de ella» (Lc 7,13); «vio mucha gente y, compadecido de ellos, curó a sus enfermos» (Mt 14,14); se dice que sintió compasión por un leproso (cf. Mc 1,41), por dos ciegos (Mt 20,34), por quienes no tenían que comer (cf. Mc 8,2; Mt 15,32).

Esta compasión fluye de lo más hondo de las entrañas de Jesús y no es sólo un aspecto de su psicología. La misericordia se convierte en criterio de acción, mediación de la voluntad de Dios, pues Jesús actúa según los dictados de esa compasión.

8. «El sacerdocio de Cristo», *Diakonia* 26 (1983), pp. 123-124.

Cuando Jesús quiere presentar al hombre que en verdad cumple la ley —el samaritano de la parábola—, lo define como quien «tuvo compasión» (Lc 10,33). Más aún, Dios mismo es descrito como «movido por la misericordia» (Lc 15,20) cuando ve acercarse al hijo pródigo. Y Jesús exige de los hombres que «sean misericordiosos como el Padre es misericordioso» (Lc 6,36)⁹.

La carta llama sacerdote a Jesús por la misericordia que siente y practica. Ése es el servicio mediador entre Dios y los hombres. Jesús «es expresamente entendido como la misericordia misma de Dios que llega en forma bien concreta a este mundo»¹⁰.

El ámbito de esa misericordia es globalizante y no regional; más aún, en tiempos de Jesús la misericordia es «lo que expresa de manera densa la totalidad de las grandes expectativas de la época mesiánica»¹¹. La misericordia es, pues, lo que relaciona sistemáticamente a Jesús con el Padre y el reino de Dios. Jesús perdona pecados en el evangelio y tranquiliza a la adúltera, llorosa y humilde (Lc 7,50); pero por misericordia cura también enfermedades. Al menos en cuatro narraciones de milagros (Mt 2,29-34 y par; 15,21-28 y par; 17,14-29; Lc 17,11-19) Jesús cura tras la petición: «ten misericordia de mí». En la primera controversia de Marcos —aunque aquí se enfatiza la controversia y no tanto la misericordia de Jesús—, Jesús cura a un paralítico y perdona sus pecados (Mc 2,1-12; Mt 9,1-8; Lc 5,17-26). En esa misericordia realiza Jesús el acercamiento salvador de Dios. «La misericordia es el amor típico de Dios, que se inclina humildemente sobre los débiles para levantarlos»¹².

En este contexto global de la misericordia hay que comprender el perdón de los pecados como salvación. Ciertamente, sin perdón de los pecados no hay salvación, y parte muy importante de ésta es el perdón de los pecados. Pero, visto desde

9. A. NOLAN («¿Quién es este hombre?» *Jesús antes del cristianismo*, Santander 1991, 4ª ed.) hace de esa misericordia de Jesús algo central para comprender su misión y lo específico de ella.

10. G. BAENA, *op.cit.*, p. 130.

11. *Ibidem*.

12. *Ibidem*.

la misma realidad salvadora de Dios, el perdón de los pecados es un momento de la salvación total. Dicho sistemáticamente, y teniendo en cuenta la totalidad del N.T., podría describirse así el proceso de salvación: Dios se ha compadecido de los hombres y se ha acercado en Cristo; vence al pecador desde dentro, al acercársele con increíble bondad; esa bondad la manifiesta visiblemente sanando también lo corpóreo del hombre. Y, a su vez, ese hombre, que ha experimentado la misericordia de Dios, es transformado él mismo para ejercitar misericordia hacia otros.

Ésta es, creemos, una forma válida de interpretar la misericordia en la carta en relación con la esencia del servicio sacerdotal. Puede que se deba matizar exegéticamente; pero, al nivel sistemático que nos ocupa, podemos decir al menos que el ejercicio de la misericordia no es secundario para el servicio sacerdotal y explica mucho de él, aun en la carta. La realidad sacerdotal de Jesús puede ser descrita entonces de esta manera: «Jesús es la misericordia de Dios en persona que llega a este mundo, se acerca concretamente, físicamente, al hombre, lo toca en su temporalidad y en su carne, para que se entregue confiado e incondicional a esa misma acción de Dios, y lo convierte en lo que Dios es, misericordia. El hombre perdonado es, a su vez, capaz de misericordia»¹³.

La carta presenta las características fundamentales de la *existencia sacerdotal* al servicio del acercamiento salvador de Dios; es decir, cómo ha de ser y hacer el sacerdote en lo fundamental, cómo ha de relacionarse el sacerdote con Dios y con los hombres.

Por lo que toca a la relación con Dios, el sacerdote es elegido, llamado por Dios al sacerdocio (5,5s). El sacerdocio no es comunicado por la carne, sino por la llamada de Dios. «Es cosa sabida que nuestro Señor nació de Judá, y de esa tribu nunca habló Moisés tratando del sacerdocio» (7,13ss). Esta conocida y repetida afirmación es de suma importancia, pues configura al sacerdote no sólo en su origen, en cuanto llamado, sino en su existencia. Esta existencia es, ante todo, teologal: el sacer-

docio se realiza en responsabilidad hacia Dios y, en último término, hacia solo Dios. De ahí que la carta describa la relación del sacerdote con Dios, no sólo como respuesta a la primera llamada, sino como obediencia (5,8; 10,5-10), como disponibilidad permanente a la voluntad de Dios, novedosa e inmanipulable, a la cual no se pueden poner límites ni cauces preestablecidos, ni siquiera en el ámbito de lo sacerdotal. Por eso la carta afirma que Cristo fue sacerdote verdadero, porque fue fiel a Dios (2,17; 3,2), se mantuvo obediente a la voluntad de Dios, como lo muestran las narraciones evangélicas en los pasajes de la oración y de las tentaciones de Jesús.

Por lo que toca a la relación con los hombres, el sacerdote debe ser cercano a éstos, trastocando así la categoría de separación, fundamental en el antiguo sacerdocio. Esa cercanía es descrita sistemáticamente, de acuerdo con las narraciones evangélicas. De Cristo se dice programáticamente que fue en todo igual a los hombres, menos en el pecado (4,15); y para que no quede duda se hace la inaudita afirmación de que Dios lo hizo «un poco inferior a los ángeles» (2,9). Esta afirmación repite la unánime convicción del N.T. sobre la verdadera humanidad de Cristo, pero en un contexto preciso y polémico que ilumina la verdadera humanidad. Al parecer, en la religiosidad circundante existía un cierto tipo de cristología de los ángeles, fuertemente motivada por intereses soteriológicos. Los ángeles están cerca de Dios, y por ello pueden operar la salvación; de ahí que existiese un culto a los ángeles, «una mezcla seductora de falso misticismo y formalismo religioso»¹⁴. Ante este hecho, la carta hace una doble afirmación: por un lado, la acción de Cristo es más poderosa que la de los ángeles, pues Cristo está más cerca de Dios, está a la diestra de Dios (1,4); pero, por otro lado, opera la salvación estando más cerca de los hombres, siendo «menor que los ángeles». Cristo no guía a la salvación desde arriba, como los ángeles, sino desde abajo, desde la plenitud de su humanidad. De esta forma, la carta rechaza la tentación de cualquier «angelismo» sacerdotal, o en la forma cruda analizada o en sus sustitutivos a lo largo de la historia.

13. *Ibid.*, p. 133.

14. A. VANHOYE, *Le Christ est notre prêtre*, Roma 1969, p. 19.

Esa verdadera humanidad del sacerdote es afirmada como condición necesaria, pero no suficiente. La humanidad de Cristo es parte de la existencia sacerdotal, en cuanto relacionada con los demás hombres y de forma bien precisa. Cristo no fue sólo hombre, sino hermano; es decir, no sólo semejante, sino cercano a los hombres, co-partícipe de la condición humana. Así se dice que «no se avergüenza de llamarles hermanos» (2,11). Más aún, la carta muestra la participación de Cristo en lo débil e imperfecto de la humanidad; se menciona su angustia (5,7), su sufrimiento (2,10; 5,8). De esa forma, su cercanía y semejanza se convierten en solidaridad, pues fue probado en todo como ellos (4,15); porque él también sufrió, puede ayudar a los que sufren (2,18); porque él también estuvo envuelto en flaqueza, puede sentir compasión (5,2). De esta forma se recalca la parcialidad constitutiva de la existencia sacerdotal hacia y desde lo débil de este mundo.

Estas dos características, fidelidad a Dios y solidaridad con los hermanos, son históricas en sus contenidos descriptibles, pero son también históricas en cuanto procesuales. La carta se recrea en afirmar que Cristo *llegó a ser* sacerdote. Para ello afirma que Jesús «tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos» (2,17), tuvo que pasar por el «aprendizaje» (5,8). Cristo es presentado como sacerdote desde siempre y para siempre por su elección (5,6); pero ese «siempre» tiene una historia: Cristo fue perfeccionado (2,10), llegó a ser causa de salvación (2,10). De ahí se concluye que la existencia sacerdotal no se da de una vez para siempre, ni se puede definir en abstracto. Se llega a ser sacerdote a través de un proceso, en fidelidad y solidaridad, que tiene una culminación en la entrega de la propia vida. Y ese «llegar a ser» realizado es lo que hace de Cristo no sólo hermano, sino primogénito, posibilidad realizada de la sacerdotalidad de todo hombre. Por eso el sumo sacerdote es descrito también como precursor (6,20) y pionero (12,2). La existencia sacerdotal se convierte entonces en ejemplaridad.

La existencia sacerdotal descrita es contraria a la tradicional; aquélla se realiza y se verifica en la historia, no en el ámbito separado del culto. Esa diferencia la recalca la carta al mostrar la diferencia entre los antiguos sacerdotes (separados, rigurosos con los hombres, pecadores, incapaces de entrar en la intimidad

con Dios) y Cristo (cercano, misericordioso, «santo, inocente, incontaminado»: 7,27); entre el santuario y la ciudad donde Cristo muere; entre los ritos culturales y carnales y la existencia de Cristo. Pero la mayor diferencia y el mayor grado de historicización del verdadero sacerdote ocurre en la determinación del *sacrificio* y la *víctima*.

Para la lógica de la carta es evidente que no puede existir sacerdocio sin ofrenda sacrificial (5,1; 8,3); el único problema está en la relación entre ambos. Si en el antiguo sacerdocio se podía distinguir entre sacerdote y víctima, entre existencia sacerdotal personal y los ritos acompañantes del sacrificio, esa distinción ha quedado abolida. El ofrecimiento que hace Cristo es inseparable de su propia existencia: Cristo no entra en el santuario con sangre de machos cabríos, sino con su propia sangre (9,12); no ofrece algo distinto de sí mismo, sino que «se ofreció a sí mismo» (9,14.25). Los ritos que acompañan a su sacrificio son su propia vida y destino (5,7-8; 9,15.26).

En la carta, por lo tanto, el sacrificio de Cristo es lo más histórico de su sacerdocio y lo más sacerdotal de su vida histórica. Cabe preguntarse, sin embargo, por qué es así, qué relación existe entre el auto-sacrificio de Cristo y el servicio sacerdotal teo-lógico; en otras palabras, por qué y cómo ese sacrificio acerca a Dios. La carta no se plantea en directo esta pregunta, porque, según su conceptualización teológica, el sacrificio es la esencia de la mediación. Pero, más allá de esta o de cualquier otra conceptualización teológica, hay que preguntarse por la relación entre sacrificio y sacerdocio para evitar, metodológicamente al menos, adecuarlos sin más.

Que el servicio al acercamiento de Dios es históricamente un servicio sacrificante, es evidente; así, Pablo habla de los «duros trabajos del evangelio». Que ese servicio lleva o puede llevar hasta el sacrificio de la propia vida, no se puede decidir *a priori*, pero ocurre. Los evangelios narran el hecho y aducen sus causas históricas; la carta constata y teologiza el hecho y apunta también, de hecho, a sus causas históricas: la fidelidad a Dios y la solidaridad con los hombres. Desde un punto de vista histórico, no se puede excluir, sino más bien incluir, la posibilidad de que el sacerdote tenga que entregar su vida; de

ahí el que la disponibilidad a ello sea parte de la existencia sacerdotal.

Pero eso todavía no responde al más profundo «por qué», a la relación constitutiva entre sacerdocio y sacrificio, al por qué ese sacrificio es necesario para acercar a Dios a los hombres y por qué es eficaz para acercarlo. A la primera pregunta no hay respuesta en último término —aunque el hecho se constata una y otra vez, y el mismo N.T. argumente de esa forma al comparar la muerte de Cristo con la de un profeta. Afirmar que ése es el designio de Dios no es más que elevar el escándalo a misterio, pero no explicarlo. Negativamente, sólo se puede decir que el servidor de Dios es vencido por los dioses de la muerte y que en el mismo Dios existe el momento de impotencia ante esos dioses.

A la segunda pregunta —por qué ese sacrificio es eficaz— se puede responder con diversos esquemas soteriológicos; pero, en el fondo, tampoco éstos convencen, pues no se ve cómo la destrucción en sí misma se compagina con el Dios que quiere acercarse salvadoramente. La única respuesta está en relacionar lo negativo del sacrificio con lo positivo del Dios que se acerca. Desde este punto de vista, lo que dice la muerte de Cristo es que en Dios hay un gran amor —frase absolutamente simple, pero insustituible—; que ese amor es tan grande que, en lenguaje humano, entrega al Hijo (Rom 8,31; Jn 3,16); que la muerte de Cristo por amor histórico a los hombres es expresión del amor de Dios. Que ese amor de Dios es además poderoso y eficaz, sólo aparecerá en la resurrección; pero lo que el sacrificio de Cristo recalca es la verdad de ese amor y la credibilidad de Dios. Al menos una cosa queda clara: es verdad que Dios se acercó a los hombres hasta el final y sin condiciones.

El sacrificio no es otra cosa que la consecuencia de una existencia sacerdotal verdaderamente proexistencial, en favor de los hombres; mantenerse en el sacrificio no es otra cosa que decir de forma humana que en verdad se ama a los hombres y se busca su salvación. Según la fe cristiana, es la totalidad del acontecimiento pascual lo que expresa la salvación y el acercamiento de Dios; la muerte/resurrección de Cristo es lo que genera la esperanza y la práctica de la caridad, lo que expresa que Dios se ha acercado en definitividad y totalidad a los hom-

bres, en el primogénito Jesús. Jesús ha sido resucitado porque fue salvador, y la carta dice bellamente —de nuevo en una determinada conceptualidad— que sigue siendo salvador como resucitado, que sigue siendo «intercesor» (7,25; 9,24). El sacrificio por sí mismo no constituye al intercesor, aunque lo acompañe; lo que lo constituye como intercesor es el ser «en favor de los hombres». En último término, pues, es el amor lo que explica el sacrificio: el amor histórico a los hombres hasta el sacrificio, que expresa el amor absoluto e incondicional de Dios¹⁵.

3.3. Podemos resumir ahora la dimensión cristo-lógica de lo sacerdotal, es decir, el servicio sacerdotal *in actu*. El sacerdocio de Cristo está al servicio del acercamiento de Dios, y lo central de ese servicio es el ejercicio de la misericordia de Dios, que se inclina hacia el débil en lo que tiene de débil, de pecador, de angustiado, de probado, etc.

Ese servicio se realiza en una existencia teologal y en una existencia antropológica, en obediencia fiel a Dios y en solidaridad con los hermanos. Esa existencia sacerdotal es históricamente sacrificante por esta doble característica: conduce a dar de la propia vida y al sacrificio supremo de dar la vida. El que así sea, no se puede deducir *a priori*; pero, una vez ocurrido, se puede reinterpretar como la máxima expresión de fidelidad a Dios y a los hombres y, por otra parte, como lo que otorga credibilidad al Dios que se acerca.

4. ¿Hay servicio sacerdotal en América Latina?

Al terminar estas reflexiones sobre el servicio sacerdotal, queremos repetir cuál ha sido su intención. No hemos pretendido analizar los problemas concretos del sacerdocio ministerial en la actualidad ni el sentido técnico del sacerdocio común, que merecen un tratamiento explícito. Lo único que hemos intentado

15. Cf. L. BOFF, *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Santander 1987, 3.ª ed., sobre todo pp. 199-213; I. ELLACURÍA, «Por qué muere Jesús y por qué le matan», *Diakonia* 8 (1978), pp. 65-75; J. SOBRINO, «Jesús de Nazaret», en *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid 1983, pp. 496-501.

es exponer la sustancia, por así decirlo, del servicio sacerdotal, que deberá estar presente en cualquier forma de su ejercicio eclesial. Hemos tratado de comprender el sacerdocio desde Dios y desde Cristo y no desde lo intraeclesial, por necesario y legítimo que esto sea. En ello nos hemos guiado por el método de la Carta a los Hebreos, la cual conoce los ministerios intraeclesiales (los anunciadores y testigos de la fe: 2,3s y 12,1); alaba y considera muy importantes a los dirigentes de la comunidad (13,7.17), pues «os han dicho la palabra de Dios» (13,7) y «velan por vuestras almas» (13,17), y los hace también normativos, pues a esos ministros hay que obedecer e imitar en la fe (13,7.17). Pero no los nombra sacerdotes —lo cual no es muy importante— ni intenta deducir de ellos la realidad sacerdotal —lo cual sí es importante recordarlo. Este trabajo tiene, pues, la obvia limitación de no haber considerado la dimensión eclesiológica del servicio sacerdotal, pero pretende haber superado una limitación más fundamental y una tentación más común: no comprender el servicio sacerdotal consecuentemente desde Dios y desde Cristo.

Hemos intentado también ofrecer un concepto sistemático del servicio y la existencia sacerdotales. De esta determinación sistemática podría decirse que es en exceso deductiva e, incluso, que prueba demasiado. Por lo que toca a la existencia sacerdotal, no creemos que sea así, pues la deducción a partir de Cristo es necesaria y es la única manera de determinar la existencia sacerdotal en cuanto *cristiana*. Por lo que toca al servicio sacerdotal, podría objetarse que prueba demasiado, porque lo que de él se ha dicho podría aplicarse también a la evangelización o a toda la misión de la Iglesia. Desde luego, lo importante es determinar el servicio de la Iglesia, sea que se le llame sacerdotal, evangelizador o, simplemente, eclesial. Pero sigue siendo importante la determinación de lo sacerdotal. En primer lugar, porque en la Iglesia se usa abundantemente el lenguaje de lo sacerdotal, y algún contenido teo-lógico hay que poner a ese lenguaje. Si nuestra sistematización no pareciera adecuada, debería buscarse otra, pero que relacionase el servicio sacerdotal con Dios, y que lo hiciera con la suficiente concreción para dar cuenta de por qué se le llama sacerdotal. En segundo lugar, tampoco se puede ignorar que lo sacerdotal, todavía hoy, es usado no infrecuentemente como uno de los modos de encubrir

desviacionismos evangélicos, atacar acciones novedosas y arriesgadas de la Iglesia y defenderse de ellas. Como, en nombre de lo sacerdotal, se suele a veces desprestigiar acciones auténticamente cristianas, nos ha parecido importante describir éstas como verdaderamente sacerdotales y, como tales, defenderlas. Por último, y positivamente, en el lenguaje de la tradición y de las religiones lo sacerdotal se ha visto en relación con la salvación de Dios. Por eso hemos intentado reinterpretar el servicio sacerdotal desde esa salvación de Dios, aunque ésta deba estar también presente al hablar de la evangelización, de la revelación, de la comunicación de Dios por la gracia, etc. El análisis concreto que hemos hecho ha podido ayudar a concretar la especificidad del servicio sacerdotal en su relación con la salvación de Dios, globalizante y, por ello, presente en el tratamiento de cualquier tema teológico.

Este trabajo ha pretendido esclarecer teóricamente la realidad sacerdotal, pero su origen y finalidad no son puramente teóricos. En su origen está la observación de lo que ha hecho la Iglesia en América Latina, y esto es lo que ha guiado el análisis teórico a partir de un presupuesto básico: el servicio a la salvación es lo que hace a la Iglesia verdaderamente sacerdotal. Este presupuesto, conocido y aceptado teóricamente, ha dejado de ser lo meramente supuesto para convertirse en algo central, debido a la realidad de la acción de la Iglesia. La finalidad del trabajo no ha sido otra que animar a la Iglesia a que sea más sacerdotal. Digamos, para terminar, unas palabras desde América Latina sobre todo lo que hemos dicho de forma conceptual.

América Latina ofrece un lugar óptimo para el servicio sacerdotal, y su realidad histórica lo hace absolutamente necesario. Se trata, como en tiempos de Jesús, de pueblos enteros que necesitan urgentemente salvación y la esperan activamente. La miseria colectiva, la injusticia y la opresión, la aniquilación de culturas y pueblos indígenas, la represión, las torturas, los desaparecidos, los asesinados, las masacres, los refugiados, etc., muestran la urgencia de salvación. Esa realidad se ha convertido en poderoso clamor de los pueblos, que tienen una gran esperanza: poder vivir, y vivir con dignidad.

Esta esperanza de salvación la pueden describir en términos no religiosos, pero la expresan también religiosamente: la vo-

luntad de Dios no es que el hombre muera, sino que viva; y ese Dios es capaz de darles vida. Además, en su búsqueda de salvación, los pobres del continente se han vuelto también hacia la Iglesia —expresión, implícita quizá, pero eficaz, de que la salvación esperada sea también de Dios—, de modo que ellos han hecho una opción por la Iglesia antes de que la Iglesia hiciese una opción por ellos.

Esta realidad y esta esperanza son lo que hace necesario y posible el servicio sacerdotal y el desafío fundamental al sacerdocio de la Iglesia. El servicio sacerdotal deberá extenderse a todos los ámbitos antes descritos, pero su gran ámbito, dentro del cual cobrarán relevancia los ámbitos concretos, es el ámbito de la vida: «que tengan vida, y vida en abundancia». Fuera o independientemente de ese ámbito, vano sería el ejercicio parcial del sacerdocio, pues no se alimentaría de su más profunda savia teologal.

No todos, por supuesto, han respondido a esa exigencia sacerdotal, y entre quienes respondieron en un inicio puede haber retrocesos. Pero tampoco se puede dudar de que muchos —desde cardenales y obispos hasta delegados de la palabra y miembros de comunidades, como cristianos individuales y como grupos eclesiales, como comunidades, diócesis y hasta conferencias episcopales— han reaccionado como el sumo sacerdote de la Carta a los Hebreos: con una gran misericordia. Han sido tocados por la miseria y la esperanza de vivir y han dado verdadera primacía a esa miseria y a esa esperanza. Han cambiado sus ojos para ver este mundo con los ojos de Dios; han cambiado su corazón para sentir el dolor de este mundo como lo siente Dios. Esto ha hecho que sus pies —como los de quien anuncia la buena nueva— hayan recorrido caminos diferentes, los caminos que llevan a los pobres, y sus manos se hayan puesto a trabajar en su defensa. Esta gran misericordia es la que está detrás de los movimientos de inserción entre los pobres, en el trabajo por defender los derechos humanos, en las luchas por propiciar la justicia, en la entrega por crear comunidades vivas. Dicho en palabras de Monseñor Romero, la misericordia ha surgido de y propiciado lo fundamental: «Es preciso defender lo mínimo que es el máximo don de Dios: la vida».

Ésta es la actitud sacerdotal fundamental y, de hecho, así la han interpretado los pobres. Éstos han captado, con la primariedad de quienes viven y sufren la realidad, anteriormente a cualquier ideologización, que en ese movimiento eclesial se ha acercado la salvación, y Dios con ella. Lo pongan o no en palabras —y muchas veces lo hacen—, captan que el Dios de Éxodo ha bajado una vez más a liberarlos; que el Dios de los cuarenta años del Sinaí les sigue acompañando; que el Dios de los profetas ha salido de nuevo en su defensa; que el Dios de Jesús les ofrece un nuevo reino; que el Dios de la cruz está con ellos hasta el final; y que el Dios de la resurrección vuelve a producir el milagro de la esperanza y de la vida.

Que se hayan vuelto a encontrar «salvación» e «Iglesia» es algo sumamente importante para los pobres y para la Iglesia; que así se capte ambientalmente, significa que la Iglesia se ha hecho verdaderamente sacerdotal y que ha revivido lo más fundamental de su fe para poder ser sacerdotal: la fe en un Dios que en verdad quiere salvar y la fe en la fuerza de Dios para salvar. Esto, que podría darse por supuesto, por ser elemental, no debiera serlo; pues una cosa es la repetición rutinaria y doctrinaria de la voluntad y capacidad salvíficas de Dios, y otra muy distinta la convicción de que así es y así se hace notar en la historia. Esa profunda fe en un Dios salvador es lo que ha movido a hacer presente a Dios en la historia y en el corazón del hombre. No hay reduccionismo —como tantas veces se dice acusadoramente— en el servicio al acercamiento de Dios. Porque se cree realmente en un Dios salvador, se ha trabajado por instaurar su reino, pero también para que ese reino sea de Dios; se ha trabajado por la fraternidad, pero también para que los hombres se encuentren con el Padre. En muchas comunidades, de pobres sobre todo, hay trabajo por la liberación, pero también hay un honrado y gozoso ponerse delante de Dios para convertirse, para abrirse a Dios, para pedir que les llene del espíritu de las bienaventuranzas, para realizar cosas tan importantes y difíciles como la reconciliación o el perdón, para irse haciendo, como Jesús, hijos del Padre celestial.

El servicio sacerdotal quiere realmente llevar la plena salvación de Dios: pero su presupuesto —digámoslo una vez más— es la convicción de que Dios es bueno para los hombres. Y un

ejercicio así de lo sacerdotal es lo que ha revalorizado la fe y la esperanza en Dios. Se ha revalorizado el «reino» de Dios y el «Dios» del reino; el «amor» del Padre y el «Padre» que ama a sus hijos. Esa revalorización es una verificación histórica de que ha habido servicio sacerdotal. No cabe duda de que, cuando la Iglesia ha realizado ese servicio, ha crecido la fe entre los creyentes, se ha robustecido la de los dubitantes, y los no creyentes han tomado en serio al menos lo que antes les tenía sin cuidado o consideraban como pura alienación. Se ha revalorizado a «Dios» a través del trabajo de acercar su «salvación».

Ese servicio sacerdotal ha generado una existencia sacerdotal que reproduce los rasgos que presenta la Carta a los Hebreos. Por un lado, la apertura a Dios, la búsqueda de su voluntad. No se pueden ignorar o reducir a simple función doctrinal los ingentes esfuerzos por descubrir la actual voluntad de Dios, desde los grandes discernimientos de Medellín hasta las reuniones de las comunidades de base; la búsqueda de los signos de los tiempos en la miseria y en la esperanza, pero también cosas tan concretas como la organización popular de los campesinos, como lo reconocieron Monseñor Romero y Monseñor Rivera en una carta pastoral; las jornadas de reflexión, tantísimas reuniones, la misma teología, etc. Desde un punto de vista sacerdotal, todo ello muestra la apertura a Dios y la fidelidad a la voluntad de Dios, buscada y discernida continuamente; la apertura a nuevos mecanismos para encontrarla, como el diálogo entre jerarquía y bases, entre teólogos, científicos sociales y agentes de pastoral, etc. Estas actividades, que aparecen públicamente, presuponen también la oración, personal o colectiva, gozosa o angustiada, ante Dios, y se expresan también en la liturgia, en la celebración de la palabra, etc. De esta forma, la Iglesia se ha hecho sacerdote fiel.

Por otro lado, el acercamiento a los hombres. Después de mucho tiempo, la Iglesia ha perdido el carácter de cierta exterioridad con relación al continente y se ha latinoamericanizado. Esto ha significado, no sólo compartir la naturaleza o la cultura de los hombres y mujeres del continente, sino, sobre todo, lo que en ellos hay de débil y necesitado. La inserción entre los pobres, la solidaridad con ellos, la opción por ellos, es la solidaridad sacerdotal de la Carta a los Hebreos, efecto y causa a la vez de la misericordia sacerdotal.

Esta existencia sacerdotal en el ejercicio del servicio sacerdotal ha producido innumerables mártires. Es una existencia sacerdotal consumada con la ofrenda de la propia vida, como la del sumo sacerdote. Existen, por una parte, millones de seres humanos que mueren lenta o violentamente; pueblos enteros crucificados, que más se asemejan al siervo de Yahvé que al sumo sacerdote, pero pueblos crucificados que —en la difícil afirmación de la fe— «salvarán a muchos». Pero además existen miles de cristianos que sufren la muerte como destino aceptado, a causa de su servicio sacerdotal. Muchos han sido amenazados, capturados, desaparecidos, torturados y asesinados.

Este hecho nuevo y masivo en América Latina es sumamente importante para verificar que ha habido servicio y existencia sacerdotales. A veces se suele presentar la casuística sobre si son o no verdaderos mártires, como también se planteó sobre la muerte de Jesús, ajusticiado como blasfemo según unos, y como subversivo según otros. Si la casuística es planteada de buena fe, entonces se llega a la conclusión de que ha corrido abundante sangre sacerdotal. Y si fuese planteada de mala fe, entonces no sólo se haría una gravísima injusticia a tantos mártires, sino que metodológicamente —con la metodología de la práctica, más poderosa que la puramente teórica— se estaría de nuevo en una pista equivocada para determinar la realidad sacerdotal, y contraria a su esencia más profunda. Si se ignora tanta sangre derramada, si desde el final sacerdotal del proceso no se aprende a reconocer lo que de sacerdotal hubo en el servicio, si en la entrega generosa de la vida no se descubre la gran misericordia sacerdotal y la fidelidad a Dios, si no se hace de todo eso algo iluminador y central en la determinación sacerdotal, entonces no vemos cómo se puede llegar a comprender lo que es sacerdotal; pero entonces tampoco se podría apelar a la Carta a los Hebreos para su comprensión. Si, cuando los cristianos se parecen más a Jesús, no se descubre ese parecido, es que entonces —a pesar de muchas declaraciones en contrario— la esencia de lo sacerdotal ya se ha establecido con anterioridad lógica al análisis del sacerdocio concreto de Cristo.

¿Puede resumirse en una palabra la realidad sacerdotal? El Vaticano II recuerda que es procurar la gloria de Dios. Por coincidencia o por fortuna, también en América Latina se ha

usado ese lenguaje. Monseñor Romero citó el conocido texto de Ireneo: *Gloria Dei vivens homo; vita autem hominis visio Dei*. La primera parte la reinterpreto vigorosamente: la gloria de Dios es el pobre que llega a vivir. La segunda parte la parafraseó en la realidad, aun sin aludir explícitamente a ella, cuando afirmó que «ningún hombre se conoce mientras no se haya encontrado con Dios». Toda su misión, como la de tantos otros, consistió en acercar a Dios acercando vida a los pobres, y en hacer que todos, especialmente los pobres, se acercaran a Dios para vivir en plenitud.

Eso es lo que hizo que toda una Iglesia fuese sacerdotal e incluso que se renovase lo sacerdotal intraeclesial desde lo sacerdotal apostólico. Pero el origen de todo estuvo en la gran misericordia que sintió por los pobres de este mundo, en la fidelidad a Dios para encontrar salvación para esos pobres y en el vaciamiento interno y crucificante de sí mismo para poder ser mediador y sacerdote. Muchos otros han sido y son como Monseñor Romero, y por ello ha habido y hay realidad sacerdotal en América Latina. Lo que se sigue necesitando es una Iglesia que sea no menos, sino más sacerdotal.

9

«Conlleaos mutuamente». Análisis teológico de la solidaridad cristiana*

1. El nuevo fenómeno de la solidaridad cristiana

En los últimos años se ha desencadenado un movimiento de solidaridad para con los cristianos y las iglesias de América Latina que, por su novedad y volumen, merece una reflexión. Esta reflexión debe incluir el análisis de lo que realmente ha ocurrido, para precisar cristianamente qué significa «solidaridad»; debe descubrir las últimas raíces de ésta; y debe también esclarecer el significado de la solidaridad redescubierta para la Iglesia y para la fe. Las reflexiones que presentamos a continuación están basadas en la solidaridad hacia el pueblo y la Iglesia de El Salvador; tienen, por lo tanto, las limitaciones inherentes al análisis de un caso concreto. Pero, por otra parte, creemos que la solidaridad hacia El Salvador es un caso elocuente en la moderna historia de la Iglesia, suficiente para elaborar teóricamente lo que modestamente podríamos llamar «teo-

* Publicado originalmente en *Estudios Centroamericanos* 40 (1982), pp. 157-178.

logía de la solidaridad». En cualquier caso, estas reflexiones están basadas en la aparición histórica de la solidaridad y no en una concepción *a priori* y puramente conceptual.

1.1. A un nivel descriptivo, hay que recalcar en primer lugar el ingente movimiento de solidaridad hacia el pueblo y la Iglesia de El Salvador. Muchas personas e instituciones han hecho de la Iglesia de El Salvador su «prójimo», en el sentido evangélico del término; no han dado un rodeo para no ver al herido en el camino, sino que se han acercado para conocer y ayudar. Han venido al país cardenales, arzobispos, obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, delegaciones de iglesias protestantes, teólogos de ambas confesiones; han venido numerosos profesionales de la política y del periodismo, juristas, miembros de organizaciones que velan por los derechos humanos y de organizaciones de ayuda, quienes a su condición profesional han añadido en numerosas ocasiones su interés como cristianos. Han celebrado su venida de forma cristiana, dialogando con personas de la Iglesia, participando en reuniones y celebraciones litúrgicas con otros cristianos y, sobre todo, acercándose al pueblo sufrido en cantones, cárceles y refugios.

Otros muchos no han podido venir, pero desde la distancia han hecho eficazmente de la Iglesia salvadoreña su «prójimo». Son innumerables las cartas de solidaridad que provienen de comunidades eclesiales de base de todo el mundo, especialmente de campesinos, obreros, indígenas, miembros de comunidades de base; también de sacerdotes, religiosas, universitarios y profesionales. Obispos de varios países y, a veces, Conferencias Episcopales en pleno se han pronunciado autorizadamente, denunciando la represión, la violación de los derechos humanos y la persecución de la Iglesia, apoyando las directrices de Monseñor Romero y de Monseñor Rivera, animando a los pobres a mantener la esperanza y sus justas luchas. Grupos de teólogos han firmado cartas de solidaridad, han propagado los escritos pastorales y teológicos del área centroamericana y han ofrecido sus propias reflexiones para iluminación de los problemas centroamericanos. Numerosas instituciones han enviado ayuda material para los pobres, perseguidos, refugiados y exilados; y también para las obras sociales y humanitarias de la Iglesia y sus medios de comunicación social. En muchos países de Europa

y América se han formado comités de solidaridad para recibir y difundir información veraz, recoger fondos, presionar a sus gobiernos, organizar liturgias y manifestaciones de solidaridad...

Están, por último, quienes, viniendo de fuera, se han acercado y se han quedado junto al «prójimo», trabajando en parroquias desconocidas, asistiendo, pastoral, asistencial y teológicamente al pueblo sufrido. Como símbolo supremo de este tipo de solidaridad, recordemos a quienes se han quedado para siempre junto al pueblo como mártires. El martirio de las cuatro misioneras estadounidenses y el de sacerdotes provenientes de otros países son la expresión suprema de haberse acercado realmente, de haberlo dado todo.

1.2. Lo que, en un primer momento, más llama la atención de este ingente movimiento de solidaridad es la ayuda que han ofrecido otros cristianos y otras iglesias a la Iglesia salvadoreña. Sin embargo, para describir correctamente lo que ha ocurrido y para elaborar adecuadamente un concepto teológico de solidaridad, hay que analizar más a fondo lo que está detrás del fenómeno descrito y hay que delimitarlo de otros fenómenos que ofrecen una cierta semejanza con la solidaridad, pero que no son solidaridad en sentido estricto.

La solidaridad, tal como está ocurriendo, no es mera «ayuda» humanitaria, como suele ocurrir con frecuencia ante catástrofes naturales, por ejemplo. Esta ayuda es, obviamente, saludable y necesaria y es una respuesta correcta a una exigencia ética. Pero, si la solidaridad fuese sólo ayuda, no pasaría de ser una limosna magnificada, con la que el donante da algo de lo que tiene, sin que por ello se vea comprometido en lo más profundo suyo personal ni se vea urgido a mantener esa ayuda. Tal como está acaciendo la solidaridad, sin embargo, ese primer movimiento de ayuda compromete a las personas a niveles más profundos que el mero dar, convirtiéndose más en un proceso continuado que en una ayuda puntual.

Además, a través de la primera ayuda se establecen relaciones entre las iglesias que dan y las que reciben; no se trata, por lo tanto, de un movimiento de ayuda en una dirección, sino de un mutuo dar y recibir. Con esto nos acercamos más a la realidad

histórica de la solidaridad, pero de nuevo hay que esclarecer la especificidad de las relaciones que se crean entre las iglesias a través de la solidaridad. Podría pensarse que la solidaridad se convierte en «alianza» entre diversas iglesias para mejor defender sus intereses propios, tal como la solidaridad es concebida al nivel político. Pero esta concepción no explicaría el origen histórico de la solidaridad, pues ésta no se ha generado por el propio interés de una determinada iglesia, sino que se ha generado para ayudar a «otra» iglesia, la cual, a su vez, se ha volcado hacia los «otros», los pobres, los oprimidos, los que sufren, etc. La solidaridad no es, pues, alianza para defender propios intereses, aunque a través de la solidaridad muchas iglesias estén descubriendo cuáles debieran ser sus auténticos intereses. Una solidaridad entendida eficazmente bajo el modelo de alianza significaría, en último término, egocentrismo eclesial, o bien anteponiendo los intereses de las iglesias en su conjunto a los de los pobres, o bien buscando provecho propio en la ayuda a otra iglesia. Pero ninguna de estas cosas está en el origen histórico de la solidaridad.

¿En qué consiste, pues, lo específico de la solidaridad, si no es pura ayuda de una iglesia a otra ni una alianza entre diversas iglesias para fomentar sus intereses? Más adelante lo analizaremos en detalle; pero, de momento, presentemos los elementos que han desencadenado históricamente la solidaridad y a través de los cuales aparecerá lo específico de la solidaridad desde un punto de vista cristiano: 1) La solidaridad se ha desencadenado cuando unas iglesias ayudan a otra en necesidad, porque ésta se ha hecho solidaria, a su vez, de los pobres y oprimidos de su pueblo. 2) Esas iglesias que ayudan se encuentran con que no sólo dan, sino que reciben de la iglesia a la que ayudan; y eso que reciben es de un orden distinto y superior, que normalmente suelen describir como nuevo ánimo en la fe, ayuda para descubrir la identidad humana, eclesial, cristiana y teologal. 3) A partir del mutuo dar y recibir, se establecen relaciones entre las diversas iglesias y se descubre que es esencial para una iglesia local el estar remitida por principio a otra iglesia, y que esta mutua referencia alcanza, en principio, a todos los niveles, desde los de ayuda material a los de la fe.

Esa nueva forma de relacionarse —de hecho y de derecho— los cristianos y las iglesias entre sí, originada por la solidaridad fundamental de una iglesia con sus pobres y oprimidos, mantenida como proceso de mutuo dar y recibir, elevada —aunque se origine a través de prácticas éticas históricas— hasta el nivel de la fe, es lo que llamamos «solidaridad». Es la forma de relacionarse los cristianos y las iglesias según la conocida frase paulina: «conlleaos mutuamente». Es una concepción y práctica de la vida cristiana a la que le es esencial la referencia al «otro», tanto para dar como para recibir; tanto al nivel humano como al nivel eclesial, cristiano y teologal; tanto para ver en el otro la exigencia ética a la responsabilidad como para encontrar en ese otro la gratuidad. Es, por lo tanto, la forma cristiana de superar en principio el individualismo personal o colectivo, tanto al nivel histórico como al nivel de la fe.

2. La raíz histórica de la solidaridad: la realidad de los pobres

La solidaridad descrita tiene una raíz histórica y eficaz. Lo primero significa que la actual solidaridad no se ha desencadenado por una decisión intencional o por imposición desde arriba, como si la solidaridad «en sí» fuese algo bueno y, por ello, debiera ser practicada. Lo segundo significa que lo que ha ocurrido en El Salvador y en otros lugares es de tal magnitud que ha sido capaz de superar el secular distanciamiento y aislamiento de muchas iglesias.

Esa realidad objetiva, histórica y eficaz, es la realidad de miseria, opresión e injusticia en que viven millones de seres humanos. La develación de esa verdad ha sido también revelación para muchos hombres y cristianos de otros lugares que se han sentido cuestionados e interpelados por la realidad objetiva. Ha aparecido, por tanto, la verdad de los pobres, y esa verdad ha sido captada por muchos, que han reaccionado adecuadamente.

El descubrimiento de esa verdad tiene dos aspectos que, aunque relacionados, hay que separarlos para entender la solidaridad: 1) con ocasión de qué se ha descubierto la verdad de los pobres (enfoque genético del hecho); y 2) qué es lo que realmente se ha descubierto (enfoque sistemático de derecho).

2.1. Desde un punto de vista puramente genético, lo que comenzó a llamar la atención del mundo y desencadenó una incipiente solidaridad fue la toma de postura de algunas iglesias hacia el mundo de los pobres y las consecuencias que de ahí se han deducido para esas iglesias. Se trata aquí de la solidaridad constitutiva para la Iglesia, previa a la solidaridad entre las iglesias, pero fundamentadora de ésta: el servicio solidario de la Iglesia al mundo de los pobres. Lo que ha ocurrido es la realización del deseo de Medellín de que «la Iglesia de América Latina sea evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos» (*Pobreza de la Iglesia* n. 8).

En el caso de El Salvador, es claro que lo primero que llamó la atención, por la misma novedad de la noticia, fue el asesinato de sacerdotes en 1977. Pero este hecho espectacular sirvió para descubrir la persecución, desgraciadamente menos noticiable y espectacular, a campesinos, obreros, delegados de la palabra, comunidades de base y plataformas de la Iglesia. En suma, se llegó a conocer la persecución de la Iglesia.

Esta cruel y pública persecución llevó a preguntarse por las causas que la originaron; en otras palabras, por la misión de la Iglesia que origina la persecución. Aunque la respuesta ya se conocía al nivel teórico, en la conciencia de muchos penetró eficazmente la realidad de esa misión: la liberación integral del hombre que vive en condiciones inhumanas, cuyos derechos humanos más elementales son absolutamente violados, y que son reprimidos cuando realizan cualquier intento justo de liberarse.

La persecución de la Iglesia originó, por lo tanto, dos cosas importantes. La primera —más inmediata y evidente— fue la incipiente solidaridad con una Iglesia perseguida; la segunda —menos aparente en un primer momento, pero más de fondo y, a la larga, más importante— fue la develación de la realidad de los pobres, de su situación y su destino.

El llegar a conocer la verdad de los pobres es lógicamente independiente de lo que le ocurra a la Iglesia; pero para muchos cristianos —y en general para hombres de buena voluntad de todo el mundo— la persecución de la Iglesia ha sido decisiva para descubrir la verdad de los pobres. Si hasta la Iglesia llega

a ser reprimida y sus sacerdotes asesinados, entonces se hace intrínsecamente verosímil que ése sea también el destino de los pobres; y un destino tanto peor y más trágico cuantos menos miramientos y escrúpulos se tengan en reprimir a los pobres anónimos que a la Iglesia como institución pública. La persecución de la Iglesia, además, por ser noticiable, hizo llegar al mundo imágenes, testimonios, comentarios de los horrores de la represión. De este modo, no sólo se comunicó la fría verdad de los oprimidos, sino que esa verdad llegó también, de alguna forma, a los estratos afectivos; de modo que la verdad de los pobres no sólo fue conocida, sino que desencadenó protesta y repudio. Finalmente, por ser la Iglesia la perseguida y la que a través de su persecución patentiza la opresión y represión del pueblo, esta verdad se presenta automáticamente como exigencia ética para otros. A la verdad develada de los pobres no sólo hay que corresponder con un juicio teórico, sino con un juicio práctico que desencadene algún tipo de acción. En resumen, la verdad de los pobres, teóricamente ya conocida, afirmada también con frecuencia por la Iglesia, se hizo una verdad más real, se hizo «más verdad» al ser proclamada creíblemente por una Iglesia perseguida; y fue proclamada también como una verdad que no hay meramente que registrar en la conciencia, sino como una verdad ante la cual hay que reaccionar.

En la génesis histórica de la solidaridad ha ocurrido, por lo tanto, lo que ocurre con frecuencia: que lo que es primero al nivel de la realidad es último al nivel del conocimiento, y viceversa. Al nivel del conocimiento, lo que ha desencadenado la solidaridad es la siguiente secuencia: asesinato de sacerdotes-persecución de la Iglesia-represión del pueblo-miseria generalizada-opresión estructural. Al nivel de la realidad, sin embargo, la secuencia es la inversa, tanto para una determinada Iglesia que quiera ser fiel a sí misma como para practicar correctamente la solidaridad hacia ese tipo de iglesias. Y cuando esto ocurre, cuando se ha captado correctamente la secuencia de la realidad, entonces se han echado firmes raíces en el movimiento de solidaridad, incluso a sus niveles eclesial y teologal.

2.2. El descubrimiento de la realidad de los pobres es, de derecho, el origen de la solidaridad, porque esa verdad es una apelación primaria a lo humano de cualquier hombre, un cues-

tionamiento al hombre como ser social entroncado en toda la humanidad, una exigencia de cambio y de conversión para que el hombre recupere su identidad falseada; y ofrece, además, la posibilidad de recobrar esa identidad a través de la responsabilidad hacia los pobres.

a) El fondo de la cuestión, expresado en lenguaje teológico, es que en muchos lugares del mundo la creación de Dios se ha visto amenazada, viciada y destruida. Esta elemental verdad, falseada a veces, silenciada muchas otras, y siempre presentada rutinariamente para que no se registre eficazmente en la conciencia, se ha develado en toda su crudeza y sin tapujos. La realidad de los pobres ha tomado la palabra. Su clamor no sólo llega ya hasta el cielo, sino que se ha dejado oír por los confines de la tierra. Muchos hombres y mujeres en Centroamérica y en otras partes del mundo mueren la muerte lenta de la opresión o la muerte rápida de la represión. Éste es el hecho mayor de la humanidad actual; y este hecho niega absolutamente la voluntad de Dios.

b) Este hecho mayor es un cuestionamiento de la misma concepción de la humanidad y de la humanidad como unidad. Este hecho desenmascara la supuesta univocidad del ser hombre y la inducida comprensión analógica del ser hombre a partir del hombre occidental, el hombre moderno que vive en sociedades de abundancia, que es presentado como «el» hombre. La realidad es exactamente lo contrario: la mayoría de la humanidad está compuesta de pobres, cuya vida está seriamente amenazada a los niveles primarios, y en comparación con la cual el llamado hombre moderno de las sociedades de abundancia es una excepción. Que se haga de la excepción el *analogatum princeps* del ser hombre es teóricamente cuestionable; pero es indiscutible que quien quiera mantener esa posición debe explicar la «excepción», sus orígenes y causas, y analizar si la excepcional vida de unos no se debe a la mayoritaria vida o muerte de otros.

Desde este hecho mayor, la unidad de la humanidad no puede ser descrita idealistamente como participación en la esencia una del ser hombre; ni las diferencias entre los hombres pueden ser explicadas como diverso grado de participación en el ser hombre occidental; ni mucho menos pueden ser presentadas —en un primer momento— como diferencias enriquecedoras para la pla-

nificación de la humanidad una. La humanidad actual no está sólo diferenciada, sino profundamente dividida. La diferencia fundamental está entre la cercanía a la vida y la cercanía a la muerte; entre sociedades de abundancia, en las que están aseguradas la vida y los derechos más fundamentales de la persona, y sociedades en que priva la miseria, la absoluta violación de los derechos humanos y la muerte. La división fundamental está en que esas diferencias no coexisten meramente, sino en mutua causalidad.

c) La anterior reflexión es necesariamente simplificadora, pero es importante para comprender las raíces de la solidaridad. El develamiento de la realidad de los pobres ha servido para que personas y grupos se replanteen cuál es el problema más fundamental de la historia y la mayor división entre los hombres; ha servido para relativizar y desenmascarar el mundo occidental, propuesto en principio como modelo de humanismo y civilización, con su tendencia a la autonomía, el desarrollo y la abundancia.

Ha servido, sobre todo, para que muchos se cuestionen y se vean interpelados en la dimensión social de su persona, más allá de la socialidad implicada en la familia, el grupo político, eclesial o nacional. Dicho lapidariamente: ha servido para que muchos se pregunten en serio qué significa ser hombre en esta humanidad dividida, en la que unos viven y otros mueren, en la que la vida de unos depende en parte de la muerte de otros, y a la inversa. Ha servido para plantear con la mayor agudeza la corresponsabilidad entre los hombres para poder ser simplemente hombres.

En cuanto a los creyentes, ha servido para replantear y formular su fe en Dios también a través de los niveles más primarios de la vida, más allá de una fe recibida culturalmente o que trata sólo de mantenerse frente a la incredulidad ambiental. Ha servido para hacer de esas realidades primarias mediación de la pregunta por Dios y de la respuesta de su misterio. Dicho con sencillez: ha servido para integrar en el núcleo de su fe la pregunta de Dios a Caín: «¿Qué has hecho de tu hermano?»; y para hacer de una respuesta positiva a esa pregunta mediación fundamental de la práctica de la fe.

d) Quienes se han visto afectados por estos cuestionamientos en lo más profundo de su ser hombre han comprendido que la respuesta sólo puede ser solidaridad hacia esos pobres, amenazados y privados de vida. Esa respuesta podrá ser realizada de diversas formas, como ayuda material, moral, ideológica o eclesial. Pero lo que da sentido a esas diversas formas de ayuda no es considerarlas como obras buenas regionales, sino como la urgencia de propiciar la vida de los pobres. Ser hombre hoy tiene que significar, a la vez, ser corresponsable con los pobres que no alcanzan a vivir.

Esa respuesta al dolor de los pobres es una exigencia ética, pero es además una práctica salvífica para quienes se solidarizan con los pobres. Quienes hacen eso recobran con frecuencia el sentido profundo de su propia vida, que lo creían perdido; recobran la dignidad de ser hombres integrándose de alguna forma en el dolor y sufrimiento de los pobres; reciben de los pobres, de forma insospechada, ojos nuevos para ver la verdad última de las cosas, y nuevos ánimos para recorrer caminos desconocidos y peligrosos. Por ser esos pobres realmente un «otro» para ellos, los que con ellos se solidarizan hacen además la experiencia de sentido, de sentirse remitidos a otros para su propia verdad, de tener que responder —aun en el momento de dar— con la palabra «gracias» por algo nuevo y mejor que se les ha dado. No es difícil considerar la donación que proviene de los pobres, en cuanto «otros», como mediación de la gratuidad de Dios. Pero, bien que esa gratuidad se explicita teológicamente o permanezca anónima, el hecho claro es que en la ayuda a los pobres se recibe de ellos el sentido para la propia vida. De esa forma, la primera ayuda se convierte en solidaridad, en dar y recibir, en «conllevarse mutuamente».

2.3. La raíz, entonces, de la solidaridad está en aquello que desencadena corresponsabilidad humana, que hace de esa corresponsabilidad una exigencia ética ineludible, y del ejercicio de esa corresponsabilidad algo bueno, plenificante y salvífico.

El papel de la Iglesia en el desencadenamiento de esa solidaridad ha sido doble. Por una parte, y de forma más instrumental, la Iglesia ha ayudado positivamente a que otros lleguen a conocer la verdad de las mayorías pobres; a que —en frase de Pablo— los hombres «no aprisionen la verdad con la injus-

ticia», sino que lleguen a reconocer la trágica situación de la mayoría de la humanidad como el hecho mayor de nuestra historia. La Iglesia ha sido instrumento para que se escuche el clamor de las mayorías pobres, que están diciendo a gritos, con su misma existencia, que no se puede hoy ser hombre en el mundo desentendiéndose de los sufrimientos de millones de seres humanos.

Por otra parte, en cuanto la misma Iglesia se ha ido haciendo ella misma Iglesia de los pobres, se ha convertido en símbolo real de los pobres, que no sólo apunta a su verdad desde fuera, sino que la expresa en sí misma. Una Iglesia encarnada en el mundo de los pobres, que defiende su causa y participa en su destino de persecución y muerte, muestra visiblemente la realidad de los pobres del mundo.

De esa forma, la Iglesia muestra cómo se puede y se debe ser Iglesia hoy, en qué consiste su identidad; pero muestra también cómo se puede y se debe ser hombre hoy y cuál es el camino hacia la utopía de una humanidad unida: comenzar con la vuelta a los pobres y cargar con su pobreza. Una Iglesia así es la que automáticamente ha roto el aislamiento entre las iglesias y ha ayudado a que se rompa el aislamiento entre el mundo de los pobres y de quienes viven en la abundancia. Pero la raíz de ese desaislamiento y de la positiva solidaridad está en la primera y fundamental solidaridad con los pobres de este mundo.

3. Solidaridad como forma fundamental de relacionarse las iglesias

La vuelta de la Iglesia hacia el mundo de los pobres, bien como Iglesia universal o bien como iglesia particular local, constituye la solidaridad fundamental de la Iglesia, con la que realiza su misión y mantiene su identidad. Esa solidaridad fundamental es la que, además, produce el desaislamiento de las iglesias locales y nuevas relaciones positivas entre las iglesias locales. A partir de ese hecho —y manteniendo siempre la raíz histórica del hecho— se pueden replantear y resolver mejor una serie de problemas teóricos, con grandes consecuencias prácticas, que competen a la esencia y a la historia de la Iglesia. Son problemas que atañen a la relación de las iglesias entre sí y a la relación

entre las diversas confesiones. Nos vamos a fijar, en concreto, en la «catolicidad» de la Iglesia, en la ayuda «misionera» de una iglesia a otras y en el movimiento «ecuménico». Todas estas realidades creemos que se pueden plantear mejor desde la solidaridad.

3.1. La *catolicidad* de la Iglesia, que siempre ha sido descrita como una de las notas de la verdadera Iglesia, significa que existe una única Iglesia universal, pero que ésta se realiza en la diversidad de las iglesias locales. Sólo hay una Iglesia, porque hay un solo Dios, un solo Cristo y un solo Espíritu. Esto es lo que exige y garantiza la unidad de la Iglesia. Pero, por ser ésa y no una realidad creada la raíz última de la unidad, la Iglesia, por principio, debe tener la capacidad de extenderse por diversos lugares y de asumir las peculiaridades de los mismos. Si así no fuese, si sólo determinados lugares, determinadas situaciones o determinadas culturas fuesen aptos para la realización de la Iglesia, se estaría negando muy eficazmente el origen transcendente de la unidad de la Iglesia; se estarían delimitando cuantitativa y cualitativamente las posibilidades de Dios. Universalidad y localidad son inherentes, por lo tanto, a la verdadera Iglesia.

Formulado teóricamente, aparece aquí el problema de lo uno y lo múltiple, y de cómo compaginar ambas cosas. Pero es muy importante observar según qué modelo teórico se resuelve este problema, cuyas graves consecuencias prácticas iremos haciendo notar. Vamos a presentar aquí tres modelos teóricos, aunque no se den en estado puro, que pueden caracterizar suficientemente la comprensión y la práctica de la catolicidad de la Iglesia: 1) la uniformidad; 2) el pluralismo; y 3) la solidaridad.

3.1.1. El modelo teórico de «uniformidad» presupone que, previa a sus realizaciones concretas, existe ya la esencia de la Iglesia. «Catolicidad» significa, pues, la participación en esa esencia de las diversas iglesias locales. En esa participación se admite un mínimo de diversidad inevitable, debido a las obvias diferencias históricas de las iglesias locales, sobre todo las culturales. En la mejor interpretación de ese modelo, esas diferencias son vistas incluso como enriquecedoras para la constitución de la Iglesia universal. Pero en la práctica se ha tendido a

minimizar las diferencias y se ha propuesto como ideal la mayor semejanza entre las iglesias locales.

Eso es lo que históricamente ocurría en los años anteriores al Vaticano II. En virtud de la universalidad de la Iglesia, se fomentaba y, a veces, se intentaba imponer administrativamente, no ya sólo una misma doctrina y una misma moral, sino incluso una misma liturgia, una misma forma de administración, una misma teología y hasta una misma filosofía. La tensión inherente a la catolicidad se rompía claramente a favor de la universalidad, de la mayor semejanza posible entre las iglesias —lo cual llevaba a situaciones claramente absurdas, como, por poner un solo ejemplo, que seminaristas de todo el mundo estudiaran manuales de filosofía escritos en España con la mentalidad del s. XIX—, y desaparecía eficazmente el elemento de localidad. No se daba, según este modelo, una relación positiva, mutuamente enriquecedora, entre las iglesias locales, sino una mera yuxtaposición de ellas, que en poco se diferenciaban unas de otras en cuanto iglesias. Y esto se veía, además, como ideal, en virtud de la unidad de la Iglesia.

3.1.2. Este modelo de uniformidad se resquebrajó, teórica y prácticamente, alrededor del Vaticano II, en nombre del «pluralismo». Según esto, se recalcó en principio la necesidad e importancia del elemento de localidad de la Iglesia y se propició la diversidad de expresiones litúrgicas, pastorales y teológicas. Esa diversidad fue interpretada como enriquecedora para la Iglesia universal, de modo que la diversidad no tendría por qué atentar contra la unidad de la Iglesia, sino que sólo podría enriquecerla.

En el modelo pluralista, sin embargo —y mucho más en el modelo uniformista—, se echan en falta dos cosas importantes. La primera es que no se atribuye mayor importancia eclesial a lo que en la Iglesia hay de «local», debido a la situación histórica, económica, social y política, es decir, el mundo concreto en que se encarna la Iglesia; ni se da la debida importancia a que la Iglesia se encarne en la miseria y pobreza, como elementos fundamentales de la «localidad», ni a que la Iglesia determine y concrete su misión de acuerdo con esas realidades históricas primarias. No aparece que esas realidades históricas sean mediaciones para la fe, para el seguimiento de Jesús, para

la construcción de la Iglesia. Así como las diferencias culturales y la nueva liturgia, la nueva pastoral y la nueva teología que de ahí surgen se ven en principio como enriquecedoras para la Iglesia universal, las diferencias históricas primarias, que provienen de la miseria o de la abundancia, y las nuevas respuestas de las iglesias a esas situaciones no aparecen todavía como enriquecedoras.

La segunda es que la justificación del pluralismo se hace por honradez para con la iglesia local y para mejor enriquecer a la Iglesia universal. Pero no aparece el elemento de relacionar directa y urgentemente a las diversas iglesias locales entre sí. En otras palabras, no se introduce en este modelo de forma decisiva la «corresponsabilidad» entre las iglesias, el mutuo dar y recibir, el «conllevarse mutuamente» como forma de catolicidad. El modelo pluralista, por lo tanto, aunque sea en sí necesario y legítimo, y aunque suponga un avance sobre el modelo uniformista, no pasó de ser, en un primer momento, una reivindicación justa, pero de corte liberal; una exigencia del legítimo derecho de autonomía de las iglesias locales.

3.1.3. La tercera posibilidad es comprender la catolicidad como «solidaridad» entre las diversas iglesias locales. En la tensión entre universalidad y localidad se da preferencia a esta última, como modo también de construir la auténtica universalidad cristiana.

a) «Catolicidad» dice, en un primer momento, corresponsabilidad entre las iglesias locales. Se introduce con ello formalmente el amor como el elemento esencial y primario a la hora de relacionarse las iglesias locales y de unificarlas. Esa amorosa corresponsabilidad se realiza a través del mutuo dar y recibir unas iglesias de otras. Ese dar y recibir se debe extender a las diversas realizaciones eclesiales (litúrgicas, pastorales y teológicas), pero incluye como algo más original el dar y recibir al nivel de la práctica de la fe. Catolicidad es, pues, «conllevarse mutuamente» en la fe.

b) Ese «conllevarse mutuamente» en la fe no debe ser comprendido en su formalidad abstracta, sino en su realización concreta. Por ello es de suma importancia —como ya hemos analizado antes— determinar qué práctica de la fe desencadena, de

hecho, el «conllevarse mutuamente» en la fe. Esa práctica debe incluir la respuesta a la primaria voluntad de Dios sobre la vida y la muerte de los hombres. La solidaridad entre las iglesias supone, por lo tanto, que en algún lugar de la Iglesia universal existe la solidaridad de la Iglesia con los pobres. De esa forma se genera en la actualidad el «conllevarse mutuamente» en la fe.

c) La catolicidad, entendida como corresponsabilidad, no se opone a la universalidad de la Iglesia, sino que ayuda a su construcción. Si esa corresponsabilidad llega al nivel de la fe, entonces la catolicidad de la Iglesia no es otra cosa que la construcción histórica de la fe de la Iglesia universal, hecha de fes plurales y diferentes. El «conllevarse mutuamente» en la fe es la forma de ir realizando histórica, diferenciada y complementariamente la fe de la única Iglesia. Esto para nada quita que existan en la Iglesia instancias universales que juzguen de las diversas expresiones de fe; pero esas instancias no crean la realidad de la fe universal; esa realidad se va más bien construyendo cuando existe la honrada actitud de dar y recibir la fe unos de otros. La unidad en los contenidos de la fe está garantizada por el magisterio de la Iglesia; pero la unidad en la realización de la fe en esos contenidos se realiza en la interacción de la fe mutua.

d) Dentro de la Iglesia universal, existen en determinados momentos algunas iglesias locales privilegiadas. La Iglesia universal no puede ser descrita como la yuxtaposición de iglesias locales que constituyan aquélla por mera adición, y sin que tal o cual iglesia local tenga más importancia para la Iglesia universal en tal o cual momento. Por las razones que sea, en ocasiones una iglesia local se encarna mejor en la miseria de la humanidad, anuncia mejor la buena nueva a los pobres, denuncia con más claridad el pecado, sufre más que otras iglesias la persecución y da el testimonio del mayor amor en el martirio; en una palabra, realiza mejor la misión y esencia de la Iglesia, aparece más claramente como sacramento de salvación y da un mayor testimonio de fe en Dios, en Cristo y en su Espíritu.

Esto hace que, dentro de la Iglesia, algunas iglesias locales sean levadura para toda la Iglesia —así como la Iglesia debe ser levadura para todo el mundo—, y que esas iglesias concretas

deban ser vistas como momentos de gracia para la Iglesia universal. Esto excluye, por supuesto, la arrogancia de esas determinadas iglesias, pero exige que la Iglesia universal no ignore ni, menos aún, rechace esos momentos de gracia, sino que vuelva sus ojos a esas iglesias. Ahí encontrará con más facilidad la voluntad de Dios a través de los signos de los tiempos y el modo de responder a ellos.

e) Con estas reflexiones, quizá se comprenda un poco mejor qué es la catolicidad de la Iglesia y su importancia. «Catolicidad» significa corresponsabilidad directa entre las iglesias locales, dando y recibiendo lo mejor que tienen, enseñando y aprendiendo lo mejor que saben; significa «conllevarse mutuamente». En determinados momentos surgen iglesias privilegiadas que, de hecho, desencadenan ese proceso, y lo pueden desencadenar de derecho, porque realizan mejor la esencia y misión de la Iglesia. Cuando ocurre ese proceso, se va construyendo la Iglesia universal, se va realizando históricamente la unidad de la Iglesia. El fundamento y garantía última de esa unidad es trascendente: Dios, Cristo y su Espíritu. Pero la unidad histórica se basa en la realización de esa fe —para lo cual es de suma importancia ver dónde se realiza esa fe de la mejor manera— y en realizarla conjuntamente, «conlleándose mutuamente» en la fe.

3.2. Una forma concreta e importante de la catolicidad de la Iglesia es su *actividad misionera*. En sentido estricto y técnico, «misionar» significa dirigirse a lugares para anunciar la fe a los no cristianos y para fundar iglesias locales. Aquí, sin embargo, vamos a entender por actividad misionera el envío de «misioneros» —aunque no se les llame así— de las iglesias locales del Primer Mundo a las iglesias locales de América Latina para ayudar a extender y fortalecer la fe en estas iglesias con penuria de sacerdotes, religiosas y agentes de pastoral. Y queremos entender esta actividad como solidaridad, es decir, como el modo de «conllevarse mutuamente» las iglesias locales del Primer mundo y las de América Latina al nivel fundamental de la fe.

3.2.1. En no pocas iglesias del Primer Mundo, y ciertamente entre las más lúcidas, existe una dificultad para comprender el significado y finalidad de enviar «misioneros» a Amé-

rica Latina. Prueba de ello es, por ejemplo, un seminario recientemente propiciado por diversas órdenes y congregaciones de Estados Unidos que envían religiosos al Tercer Mundo.

Parte de esa dificultad proviene del peligro, muchas veces constatado, de neocolonialismo y dominación. Pero, con esta dificultad sería, existe una respuesta teórica para superarla: la inculturación y la actitud de servicio. Más de fondo, sin embargo, creemos que la dificultad consiste en responder a dos preguntas que surgen de la misma actividad misionera y no sólo del modo de llevarla a cabo: 1) qué significa misionar hoy América Latina; y 2) qué significa ser enviado unilateralmente a prestar un servicio. Estas preguntas, que aquí expresamos abstractamente, provienen de la propia experiencia de los misioneros y de las iglesias que los envían. Analicémoslas un poco en detalle, para ver después cómo el modelo de solidaridad puede ser una ayuda para responderlas.

El problema implicado en la primera pregunta se puede expresar de la siguiente manera: el misionero viene a comunicar la fe que ya tiene, la fe que ya ha concretado su propia iglesia local, como no puede ser de otra manera; viene a comunicar generosamente lo que tiene. Pero la pregunta que surge es si esa fe, en cuanto necesaria concreción de la fe de una iglesia local, es adecuada para misionar en América Latina. Además, a la comprensión concreta de la fe le compete una determinada finalidad al anunciarla a otros. Dicho muy sencillamente: el misionero —o cualquier cristiano— se hace la siguiente pregunta: «En nombre de la fe que ya poseo ¿para qué la debo comunicar a otros?» A esta pregunta se ofrecen fundamentalmente dos respuestas distintas, aunque complementarias. La primera y más tradicional es que la fe se comunica para que otras personas, como individuos, lleguen también a tener fe o a robustecer la que ya tienen. Ésta sería la concepción «proselitista» de las misiones, en el sentido positivo y no peyorativo del término. La segunda sería que la fe se comunica para la realización del reino de Dios. Ésta sería la concepción de las misiones como «evangelización», en el sentido que este término tiene en Isaías y en Jesús, es decir, como liberación. La primera concepción recalcaría, lógicamente, el aspecto de la verdad del anuncio; la segunda recalcaría más la realización del amor. La

pregunta que se plantea entonces al misionero, sobre todo al que viene de fuera, es cómo compaginar esas dos acepciones de «misionar».

El problema implicado en la segunda pregunta es el siguiente: cuando las iglesias misioneras del Primer Mundo envían a sus misioneros, están prestando un servicio, están «dando» lo que tienen, a veces lo mejor que tienen; y, junto con los misioneros, proporcionan innumerables recursos de todo tipo. La actividad misionera, pues, consiste formalmente en «dar». Pero por propia experiencia saben que no sólo dan, sino que reciben de las iglesias misionadas; saben que ellas, como iglesias del Primer Mundo, dan desde la abundancia de todo tipo; pero, a su vez, reciben desde la pobreza de las iglesias misionadas. De esta forma, se presenta con fuerza una nueva pregunta: ¿es correcta una concepción de las misiones como servicio unilateral de una iglesia a otras?; ¿es suficiente comprender la actividad misionera como envío de misioneros sólo en una dirección? Dicho más drásticamente: ¿se puede comprender hoy la actividad misionera sin una disposición previa a ser también misionados por aquellos que son los destinatarios de las misiones? Es una verdad cristiana que quien da recibe, y muchos misioneros a lo largo de la historia han expresado su agradecimiento por lo mucho que han recibido cuando han ido a misionar. Pero la pregunta aquí es estructural y no personal: ¿están dispuestas las iglesias locales a recibir de las iglesias misionadas?

3.2.2. Las preguntas que hemos hecho no son abstractas, sino concretas. Son las preguntas que se hacen las iglesias misioneras del Primer Mundo (que son, de hecho, iglesias en países de abundancia) cuando envían misioneros a las iglesias de América Latina (que son iglesias que viven en el mundo de los pobres). En esta concreta situación, aquellas preguntas tienen respuesta si se concibe la actividad misionera como solidaridad, como «conllevarse mutuamente» las iglesias misionantes y las misionadas.

a) El esquema de solidaridad rompe el enfoque unidireccional de la actividad misionera. En la actual situación concreta, el envío de misioneros significa el servicio de una iglesia local a otras, pero también la posibilidad de que la iglesia misionante sea evangelizada por las iglesias misionadas. Según este plan-

teamiento, las misiones son sumamente positivas para las iglesias misionadas, pero también para las misionantes del Primer Mundo.

Cuando el envío de misioneros se efectúa, no sólo por cumplir abstractamente con la exigencia de misionar, ni sólo —aunque esto sea muy importante— como expresión de generosidad de una iglesia local, sino también con la conciencia de la propia necesidad de ser evangelizados, entonces las misiones «lejanas» se hacen sumamente importantes para la iglesia local. Cuando se va a países «lejanos» para llevar su realidad al Primer Mundo, entonces esas iglesias han encontrado también un principio de crecimiento propio. Y ese principio no es otra cosa que traer a los pobres a la propia iglesia, para desde ahí encontrar la modalidad cristiana de la propia conversión, la propia fe y la propia misión eclesial. Ir a misionar «con todas sus consecuencias» es la forma de quebrar la unidireccionalidad de las misiones y concebirlas como solidaridad.

Esta concepción de las «misiones» modifica y completa la noción teológica del «envío». Un misionero es un enviado por su propia iglesia a otras iglesias, y ese envío, proviene, en último término, del mismo Dios. Él es el que envía, y por eso cualquier actividad misionera tiene un esencial componente «desde arriba». Por otra parte, si se conciben las misiones como solidaridad, entonces los mismos misioneros son re-enviados a sus iglesias locales por los pobres de América Latina. No es éste un envío jurídico; pero no es por ello menos real. Es un envío desde los pobres, «desde abajo».

La solidaridad introduce, pues, una circularidad en la categoría teológica del envío. Históricamente, así ocurre con frecuencia, pues muchos misioneros que vienen a predicar la fe de sus iglesias regresan después a ellas con la fe de los pobres a quienes han misionado. Pero la circularidad es además teológica, debido a la doble presencia de Dios en las instancias institucionales de la Iglesia y en los pobres. En aquéllas, Dios se hace presente con su mandato de «ir a todas las gentes»; en éstos, Dios se hace presente evangelizando desde los pobres. El envío, por lo tanto, no puede ser entendido unidireccionalmente. A la disposición cristiana a misionar le compete la apertura a ser misionados; a la decisión cristiana de unas iglesias locales de

enviar misioneros le compete la apertura al re-envío de esos misioneros por las iglesias pobres de América Latina.

b) La comprensión circular del envío ayuda a realizar la actividad misionera como solidaridad, es decir, no sólo como dar, sino también como recibir. Con ello se ha esclarecido la segunda pregunta que mencionábamos antes. Hay que contestar ahora a la primera: qué significa misionar América Latina. Para ello hay que empezar, creemos, tomando en serio al destinatario de esa evangelización. Ese destinatario no es, en general, simplemente el «hombre»; tampoco es el «pagano»; es fundamentalmente el «pobre». Ese pobre es, según la fe cristiana, el destinatario privilegiado del amor de Dios y de la acción de Jesús. Si se toma absolutamente en serio esa correlación, si se toma absolutamente en serio que Dios ama al pobre por el mero hecho de serlo y que Jesús anunció la buena noticia en directo al pobre, entonces desde el pobre se comprenderán mejor —tanto para la fe del propio misionero como para su actividad misionera— los contenidos de la evangelización y cómo llevarla concretamente a cabo.

El pobre, por el mero hecho de serlo y por su status teológico descrito, representa en primer lugar una pregunta y un cuestionamiento al misionero. El pobre no es sólo alguien a quien hay que enseñar, sino alguien de quien (o, al menos, a través de quien) hay que aprender lo fundamental de la fe cristiana. El pobre relativiza el saber del misionero, aunque éste tenga sus saberes previos. Pero esa cuota de no saber, que puede causar desconcierto en el misionero, es, sin embargo, la condición para que pueda concretizar cristianamente sus saberes. En una palabra, y dicho de forma radical, la alteridad del pobre produce el no-saber necesario para saber de Dios. Pero esa alteridad, por ser la alteridad del pobre y no simplemente de un «otro» afín al misionero, remite a la alteridad de Dios de una forma específicamente cristiana. La alteridad de Dios no será ya alcanzada por la extrapolación de lo que ya sabemos de él, sino en discontinuidad con lo que ya sabemos de él. El pobre es el que históricamente relativiza y aun contradice lo que el misionero que viene de países de abundancia cree ya saber de Dios; pero, si acepta esa relativización y contradicción, conocerá mejor a Dios. Lo mismo podría decirse de los otros contenidos

fundamentales de la fe cristiana, como son Cristo, la Iglesia, el amor, la verdad, etc.

Cuando el misionero ha sido enseñado sobre la fe, entonces entiende también qué significa comunicarla a los pobres y cómo se mantiene la tensión entre el anuncio de la fe para ser creída —y así hacer «prosélitos»— y la práctica de la fe —y así realizar el «reino de Dios». Dirigirse misioneramente y en concreto a los pobres latinoamericanos significa anunciarles la verdad de Dios y de Cristo y realizar el contenido de su voluntad de forma dialéctica y unificada, de modo que el anuncio de la fe mueva a la práctica del reino, y esta práctica esclarezca desde dentro los contenidos del anuncio.

Esta complementariedad podría ser descubierta teóricamente desde el análisis de los textos de la revelación, pero se descubre históricamente cuando se va a misionar a los pobres; y ese descubrimiento histórico es lo que, a su vez, ha permitido que se encuentre en la revelación esa complementariedad. El anuncio de la verdad de Dios para ser creída se hace importante, porque es verdad; pero, además, porque esa verdad no sólo habla acerca de la salvación, sino que, pronunciada, es integrante histórico de la eficacia salvífica. La práctica del reino de Dios es importante, por ser una exigencia cristiana —y en los países de América Latina urgente e ineludible—; pero, además, porque desde ella se ilumina la verdad de Dios creída.

Son los pobres los que históricamente posibilitan la síntesis entre el anuncio de la verdad de Dios y la realización de su reino, entre el anuncio de Cristo y el proseguimiento de Jesús, entre la verdad y la caridad, entre el «proselitismo» para que crezca el número de creyentes y aumente la calidad de su fe y el trabajo por la «liberación». Cuando un misionero venido de fuera toma absolutamente en serio que el destinatario de su misión es el pobre, entonces empieza a comprender para qué ha venido a América Latina y qué significa misionar.

c) La actividad misionera es, por lo tanto, fundamentalmente solidaridad entre iglesias locales. Lo que dan los pobres a las iglesias misionantes ya se ha insinuado. Ciertamente, «no tienen oro ni plata» que ofrecer; pero, cuando re-envían a los misioneros a sus iglesias locales, les ofrecen en primer lugar su po-

breza como cuestionamiento sobre su ser hombre y como posibilidad de realizar su ser hombre. Cuando los pobres viven esa pobreza con espíritu, con valores evangélicos, con fortaleza en la persecución, con esperanza en sus luchas, con el mayor amor del martirio, entonces ofrecen sencillamente su fe.

También ofrecen (no para ser imitada, sino para que pueda inspirar) la creatividad cristiana que produce la pobreza con espíritu: las nuevas experiencias pastorales y litúrgicas, los experimentos en las comunidades de base, los nuevos ministerios de los laicos, las nuevas reflexiones teológicas. Y todo ello lo ofrecen con agradecimiento hacia todos aquellos que les ayudan desde fuera.

Lo que ofrecen las iglesias misionantes también se ha insinuado: ofrecen recursos necesarios de todo tipo; a veces se muestran solidarias desde sus propios países y envían misioneros, muchos de los cuales trabajan denodadamente, y algunos de ellos ofrecen su vida martirialmente; ofrecen la humildad de respetar los valores de otros y de aprender de la fe de otros. Cuando todo esto ocurre, ofrecen también, sencillamente, su fe.

En las actuales circunstancias, además, el envío de misioneros, tal como se ha descrito, y la solidaridad hacia América Latina constituyen una reparación histórica de los países del Primer Mundo. Las misiones al modo descrito no son sólo una exigencia cristiana, sino una obligación histórica para reparar otro tipo de misiones eclesiales e intervenciones políticas esclavizantes. La solidaridad que generan las misiones se convierte en un signo, pequeño y utópico ciertamente, de lo que debieran ser las relaciones entre los países del Primer Mundo y los de América Latina. Sustituyen los «intereses vitales» de un imperio por los intereses de la vida de los pobres. No es pequeño servicio de la solidaridad misionera —aunque, de nuevo, utópico— mostrar cómo deben ser las relaciones internacionales mutuamente beneficiosas y denunciar las ayudas que no son más que intervención. Unas iglesias solidarias serán al menos el signo de una verdadera solidaridad internacional.

3.3. El *movimiento ecuménico* es la actual forma positiva que toman las relaciones entre las diversas confesiones. Se trata en él, por lo tanto, de cómo se deben relacionar, no ya las iglesias locales entre sí, sino las diversas iglesias «universales».

Como es sabido, en la actualidad ha cambiado, teórica y prácticamente, la comprensión de cómo deben ser esas relaciones y su finalidad. Existe la conciencia entre las diversas confesiones, con la excepción de los movimientos fanáticos de algunas sectas protestantes y movimientos católicos afines, de que la desunión no es querida por Dios, de que es un mal —que tuvo su origen en el pecado, aunque no sea ya pecado pertenecer a una u otra confesión—, y de que es un escándalo. Lo malo de la desunión no se adscribe ya a una determinada confesión separada de las otras, sino a la desunión en sí misma. Esa desunión como tal y el escándalo que produce es lo que hay que superar. Por otra parte, se reconoce en la actualidad que la diversidad entre las confesiones, con sus diversos énfasis en la concepción y práctica de la fe, tiene un aspecto de mutuo enriquecimiento, pues históricamente, y de hecho, unas confesiones han acentuado unos elementos fundamentales de la fe, y otras confesiones han acentuado otros. Es, por lo tanto, una diversidad que, en principio e históricamente, es enriquecedora.

Esta nueva actitud ecuménica supone, pues, la superación del maniqueísmo confesional y de la condena recíproca de una confesión por otra; supone el mutuo respeto y aceptación; y supone, sobre todo, la necesidad y urgencia de unidad entre las diversas confesiones.

Lo que queremos exponer a continuación es que el movimiento ecuménico funcionará mejor si se comprende la relación entre las diversas confesiones como solidaridad, como «conllevarse mutuamente». Con esto repetimos el esquema formal ya analizado anteriormente. Pero lo que más nos interesa recalcar es que, para que se dé esa solidaridad interconfesional, es absolutamente necesaria la solidaridad primaria con los pobres de cualesquiera confesiones. Afirmamos esto por las razones generales ya expuestas, y específicamente porque el ecumenismo se basa en la superación de la desunión y del escándalo. Pero las confesiones no superarán cristianamente ninguna de ambas cosas si no superan la desunión y el escándalo fundamentales de la humanidad. Queremos, por lo tanto, replantear los presupuestos del ecumenismo para poder comprenderlo como solidaridad entre las confesiones.

3.3.1. Una solidaridad interconfesional sin una previa solidaridad con los pobres de este mundo es irrelevante, anticristiana e históricamente difícil. Queremos analizar, por ello, cómo la solidaridad primaria con los pobres relativiza y desmascara ciertos presupuestos del movimiento ecuménico y, a su vez, posibilita los presupuestos para edificar el ecumenismo sobre base firme.

a) El movimiento ecuménico presupone que la *división* es en sí algo malo y no querido por Dios. Pero hay que analizar la gravedad de ese mal y su gradación. Si «división» significa falta de unidad en algunas formulaciones de la fe, en la liturgia y en la organización de la Iglesia, eso sería un mal para la Iglesia misma, que se comprende a sí misma como Iglesia «una»; pero para los hombres en general no sería visto como un grave mal. Si «división» significase, sin embargo, notables y antagónicas diferencias en la sustancia de la fe y la práctica del evangelio, por lo que toca a la voluntad de Dios hacia el mundo de los pobres, entonces esa división sería un mal, porque no haría más que reproducir entre las confesiones la división fundamental de la humanidad.

Esta división, en efecto, la más llamativa y escandalosa, es la que existe entre pobres y opulentos, entre oprimidos y opresores. Esa división no es sólo falta de unidad, ni es sólo la expresión de que todavía no ha llegado la deseada unidad del género humano, que se espera en la escatología. Es más bien, en sí misma, pecado, y pecado fundamental. La división fundamental de la humanidad está entre la vida y la muerte, entre los que mueren por la opresión y los que viven a causa de ella.

A partir de esta división fundamental hay que juzgar la maldad de otras divisiones; y a partir de la urgencia de superar esa división fundamental hay que juzgar la urgencia de conseguir cualquier tipo de unidad, incluida la de las confesiones cristianas. La división fundamental entre las confesiones estaría, pues, en que unas se pusieran de parte de la opresión, y otras de parte de la salvación. De hecho, no se da tal división, afortunadamente. Una división de ese tipo recorre transversalmente las diversas confesiones. Pero a lo que apuntamos al describir tan drásticamente lo que sería la división fundamental es a proponer en qué debe consistir la unidad fundamental: en la concepción

y práctica de una fe en favor de la vida, y no de la muerte de los hombres. Ese tipo de unificación en un punto tan central es lo que unificará a las iglesias interconfesionalmente.

b) El movimiento ecuménico presupone que la división, además de ser mala, es *escándalo*, es decir, dificulta seriamente la aceptación de la fe y origina pérdida de credibilidad de las iglesias ante el mundo. Pero hay que recordar de nuevo en qué consiste el escándalo fundamental que pueden ofrecer las diversas iglesias, para desde ahí entender lo que hay de escándalo en su división. En el N. T., el mayor escándalo que puede ofrecer al mundo el creyente es la incoherencia entre lo que formula como fe y la práctica de esa fe. Pablo les dice a los judíos creyentes: «Tú que instruyes a otros, a ti mismo no te instruyes. Predicas: ¡no robar!, y ¡robas! Prohibes el adulterio, y ¡adulteras! Aborreces los ídolos, y ¡saqueas sus templos! Tú que te glorías en la ley, transgrediéndola deshonras a Dios» (Rom 2,21ss). Pedro dice a los cristianos: «Habrán entre vosotros falsos maestros que introducirán herejías y que, negando al Dueño que los adquirió, atraerán sobre sí una rápida destrucción. Traficarán con vosotros por codicia, con palabras artificiosas. Muchos seguirán su libertinaje» (2 Pe 2,2s). La consecuencia de esta incoherencia es descrita con palabras durísimas, difícilmente superables: «Por vuestra causa es blasfemado el nombre de Dios entre las naciones» (Rom 2,24); «El camino de la verdad será difamado» (2 Pe 2,2).

El que «se blasfeme el nombre de Dios» es, sin duda ninguna, el mayor escándalo que, como creyentes, hay que evitar. Y ese escándalo se produce al nivel de la conducta ética, de la práctica de la fe a sus niveles primarios. Hoy se blasfemaría el nombre de Dios —y, desgraciadamente, se hace— cuando una iglesia, de la confesión que fuere, se desentendiera de los problemas de la humanidad, los relativizara en nombre de Dios o, peor aún, se pusiera eficazmente del lado de los que oprimen a los pobres.

Desde ahí hay que juzgar lo que hay de escándalo en la desunión, y no a la inversa. Por eso sería en sí mismo escandaloso un planteamiento del movimiento ecuménico que, buscando legítimamente la unidad, no buscara al mismo tiempo y con preferencia lógica la superación del escándalo primario.

Sería escandaloso un planteamiento del movimiento ecuménico que por su misma realidad, por los temas que trata, por las expectativas que genera o por los logros que celebra, ignorase la superación del escándalo fundamental o hiciese de ello algo secundario. De esa forma no se conseguiría cristianamente la unidad de la Iglesia. Pero en el intento de superar el escándalo fundamental, en la coherencia básica entre la fe en Dios y una práctica según esa fe —aunque existan divergencias en las formulaciones—, se irán unificando las iglesias.

c) Con estas reflexiones presentamos una sospecha y una urgencia. La *sospecha* es de que en la base del movimiento ecuménico existe una división fundamental que no es entre las confesiones, sino entre diversas formas de vivir la fe, cristiana y eclesialmente, que recorre transversalmente las confesiones. La sospecha está, entonces, en que la unidad buscada y conseguida, al nivel de las formulaciones de fe encubra una división real y profunda; y que, a la inversa, a través de diversas formulaciones de fe pueda haber una unidad fundamental en lo primario de la fe.

La *urgencia* consiste en relativizar el movimiento ecuménico por razones teológicas y eclesiales. La relativización teológica significa que el último sentido del movimiento ecuménico debe estar dirigido a la superación de la división fundamental de la humanidad, al servicio de la cual habrá que trabajar por la superación de las diferencias interconfesionales. La relativización eclesial significa que la línea divisoria no está hoy entre las diversas confesiones, sino que esa línea las traspasa todas ellas. Antes que buscar la «unidad» de las iglesias, hay que buscar, por lo tanto, la «verdad» de la Iglesia, en la cual se puedan unir las diversas confesiones.

Esta relativización es, sin embargo, sumamente fructífera para el mismo movimiento ecuménico. Sin ella se absolutizaría el movimiento hacia la unidad eclesial como algo eficazmente último, y ello no sería más que una prueba de la concupiscencia de la Iglesia. Pero en el aparente olvido de sí misma, en la tendencia a dar al mundo una solución a «su» división, la Iglesia se hace más verdadera y asienta las verdaderas bases para la unidad entre las confesiones, como lo demuestra, además, la experiencia de los últimos años.

El movimiento ecuménico no debería presuponer que la fe fundamental ya está asegurada suficientemente en las diversas confesiones, y que de lo que se trata entonces es de unirse «más» en los matices de esa fe. Más bien, debe empezar por asegurar interconfesionalmente los fundamentos de esa fe: la fe en un Dios de la vida, liberador y crucificado; la fe en Jesús como quien anuncia la buena noticia a los pobres y denuncia y desenmascara el pecado de los poderosos, como el definitivo siervo de Yahvé, que carga sobre sí el pecado del mundo y es ajusticiado por ese pecado y, por ello, resucitado por el Padre; la fe que se traduce en el proseguimiento de ese Jesús en las situaciones cambiantes de la historia.

Buscar la unidad ecuménica con mecanismos puramente ecuménicos no es la solución. Ésta hay que buscarla más bien en lo que realmente posibilita y desencadena una verdadera unidad. Lo cual no es otra cosa que lo que hemos llamado «los fundamentos de la fe».

3.3.2. La base común para el ecumenismo la ha proporcionado de hecho, al menos en América Latina, la primera solidaridad de las diversas confesiones con los pobres. La mayoría de éstos en América Latina son católicos. Pero sería un error interpretar el movimiento ecuménico en América Latina como ayuda de las confesiones protestantes a los católicos. Lo que ha habido ha sido la ayuda de las diversas confesiones a los cristianos «pobres».

El acercamiento solidario a los pobres ha puesto de manifiesto la división fundamental de la humanidad y relativizado automáticamente la división entre las iglesias; ha planteado el problema de la unidad en la fe, más desde la fe que desde la unidad; ha recalado como ingrediente esencial de esa fe la defensa del pobre y la lucha por su liberación; ha esclarecido los elementos esenciales de la fe que, aunque no eliminen las diferencias en formulaciones, se hacen verdaderamente comunes. De esta forma se ha logrado un movimiento importante de unificación entre las diversas confesiones de América Latina y las del Primer Mundo, cuando éstas se dirigen a América Latina. También se han profundizado las divisiones, pero no entre las confesiones como tales, sino dentro de cualquier iglesia de cual-

quier confesión, según que sus miembros hayan realizado la primera solidaridad o no.

Las diversas confesiones tienen su propia doctrina de fe y sus formulaciones específicas. Pero ambas se ven cuestionadas e interpeladas en su realidad por los pobres. Ellos presentan a las diversas confesiones una alteridad mayor que sus mutuas diferencias; y de ahí su capacidad de interpelación. Pero posibilitan también la unificación. Los pobres son la mediación histórica de Dios, del Señor presente en los crucificados, último criterio de la fe en que todas las confesiones deben unirse. Los pobres producen, de hecho, lo que se suele llamar, por su dificultad, el «milagro» de la unión; son mediadores también de la fuerza creativa de Dios. La constante petición a Dios de que conceda la gracia de la unidad se está haciendo en buena parte real a través de paradójico poder de los pobres, a través de la creatividad, no ulteriormente analizable, que produce la solidaridad con ellos.

La unidad en la fe entre las diversas confesiones puede ser descrita, pues, como movimiento hacia la unidad en la fe; movimiento que es desencadenado y se mantiene de acuerdo con la primera solidaridad. Cuanto mayor sea la solidaridad de las confesiones con los pobres, más pura será su fe, más verdadera en su realidad; y por ello será también una fe cada vez más común.

Dentro de ese movimiento de la primera solidaridad, el movimiento ecuménico entre las diversas confesiones puede aparecer formalmente como solidaridad, como un «conllevarse mutuamente» las diversas confesiones entre sí, dando cada una lo mejor de su tradición histórica y recibiendo a su vez de las otras. Sin pretender una descripción exhaustiva y precisa, no se puede negar que la Iglesia católica ha enfatizado la necesidad de las obras para la salvación; la importancia de los sacramentos como lugares históricos de la gracia; la importancia de la tradición como mediación histórica y procesual de la revelación de Dios; una cierta autonomía y consistencia de las realidades culturales; etc. Las iglesias protestantes han enfatizado la importancia de la fe personal, del carácter gratuito de la salvación, de la eficacia de la palabra, etc. Las iglesias orientales han enfatizado la importancia de la contemplación, de la liturgia como celebración,

de la visión, no sólo histórica, sino aun cósmica de la salvación, etc.

Esta diversidad de matices, que hace años era presentada con frecuencia como antagonica, es ahora vista como mutuamente enriquecedora. Para ello ha ayudado, sin duda, el movimiento ecuménico entendido convencionalmente. Pero la síntesis real de tan variados matices creemos que se realiza dentro de la primera solidaridad con los pobres. En América Latina, al menos, aunque esa síntesis no se realice formalmente por razones de unidad ecuménica, se está haciendo realmente. Palabra y sacramento, Revelación en la Escritura y en los signos de los tiempos, fe y obras, oración y justicia, comprensión del presente y revalorización de la historia de la Iglesia, autonomía creatural y confianza en Dios, son realidades diversas que se van sintetizando, porque así lo exige la primera solidaridad con los pobres cuando ésta se realiza sin ponerle límites *a priori*. De esta forma, hallamos un modelo formal e histórico para comprender el movimiento ecuménico: como solidaridad entre las diversas confesiones, aportando cada una lo mejor que tiene, avanzando cada una de ellas en la fe desde sus cimientos verdaderos y convergiendo por ello en la unidad en la fe, «conlleándose mutuamente en la fe». Todo ello lo desencadena la primera solidaridad con los pobres.

4. «Solidaridad» como «conllevarse mutuamente» en la fe

Las reflexiones anteriores han pretendido mostrar cómo la solidaridad ofrece un modelo para que las diversas iglesias o confesiones mantengan, recobren o acrecienten su identidad en relación con otras iglesias y confesiones. Lo que ahora queremos mostrar es que la solidaridad se aplica también a la fe de la persona creyente; es decir, que el acto personal de la fe, como lo que es último en cada persona, se debe realizar en la apertura a la fe personal de otros. El «conllevarse mutuamente» alcanza entonces los niveles de la fe personal.

4.1. En la revelación cristiana aparece con claridad que la fe es un acto de la persona individual. Es un acto por el cual la persona se pone delante de Dios para escuchar y recibir su manifestación, para responder a ella entregándose totalmente a

Dios y para corresponder, de esa forma, a la realidad de Dios. Ese acto es profundamente personal, y no se puede delegar en nadie la responsabilidad del mismo. Por eso aparece con frecuencia en la Escritura la «soledad» del acto de fe, como se muestra prototípicamente en la fe de Abraham, a quien se le exige abandonar su tierra, lo suyo conocido, y adentrarse en lo desconocido; en la escena de la anunciación a María, quien sólo puede pronunciar la palabra «fiat»; y en la oración del huerto de Jesús, quien a solas con Dios —y la composición de la escena recalca esa soledad— acepta su voluntad. No se puede negar, pues, lo que de personal e intransferible existe en el acto de fe; y en este sentido la concepción «personalista» de la fe es correcta y sigue teniendo vigencia.

Por otra parte, ese mismo acto de fe, en lo que tiene de personal e intransferible, es remitido con frecuencia en la Escritura a la fe de los otros. A la fe personal le compete también la relación con la fe de otros. Una primera modalidad de esa relación es la de confirmar en la fe. Así, se dice que los fuertes en la fe «confirmen» (Lc 22,32), «fortalezcan» (1 Tes 3,2), «completen» (1 Tes 3,10) la fe de los otros; y a los más débiles en la fe se les ofrece como ayuda a la misma a los grandes testigos de la fe (cf. Heb 11) y, sobre todo, a Jesús, que vivió originariamente y en plenitud la fe (Heb 12,2).

Una segunda modalidad de la relacionalidad de la fe —y la que de modo más general expresa tal relacionalidad— aparece en las palabras de Pablo a los romanos: «Tengo muchas ganas de veros... para animarnos mutuamente con la fe de unos y otros, la vuestra y la mía» (Rom 1,11s). No se trata aquí de la ayuda unilateral del creyente Pablo —maestro y apóstol, además— a la fe de otros que supuestamente necesitan apoyo. Se trata de una ayuda bilateral, de un mutuo dar y recibir la propia fe. En otras palabras, de «conllevarse mutuamente» en la fe.

4.2. A la fe personal le compete también, por lo tanto, el estar remitida a la fe de los otros. Así lo muestran, de hecho, las citas neotestamentarias aducidas. Lo que quisiéramos esclarecer un poco es que ese mutuo remitirse —horizontalmente— a la fe de otros es esencial de derecho, porque el contenido de la fe no es otra cosa que el misterio de Dios. Precisamente porque

Dios es misterio, a la fe en el misterio de Dios le compete el remitirse a la concreta fe de otros en ese misterio.

a) El misterio de Dios ha sido ya formulado autorizadamente en la revelación y en el magisterio de la Iglesia. Para ello se han usado formulaciones límite. Así, se dice que Dios es amor, verdad, omnipotencia, origen y futuro absolutos, gracia y salvación, ternura y misericordia, exigencia y amenaza, etc. Estas formulaciones, sin embargo, no garantizan en sí mismas que todos los creyentes las capten de igual forma ni en igual grado. Por ser realidades límite, ninguna persona individual puede agotar la captación de cualquiera de ellas; por ser realidades diversas, aunque complementarias, ninguna persona puede captar igual que otra los diversos énfasis de esas realidades diversas. En la captación concreta —en lo cual consiste la fe realizada, y no sólo la fe formulada— actúan diversas realidades históricas de los creyentes: situación personal, edad, sexo, cultura, la propia historia, ubicación social y económica, etc. Estas realidades históricas son las que históricamente condicionan y permiten captar diversamente el misterio de Dios y en diverso grado; son las que históricamente «concentran» la captación del misterio de Dios, de modo que unas personas acentuarán uno u otro aspecto de ese misterio. Aunque, en su formulación formal, el misterio de Dios ya esté revelado, su captación histórica depende, sin embargo, de la historicidad concreta del creyente.

La diversidad de «concentraciones» en el contenido del misterio de Dios es lo que permite históricamente mantener a Dios como misterio, más allá de la repetición ortodoxa del mismo. A medida que surgen nuevas concreciones en la captación del misterio, éste se muestra como misterio inmanipulable; y esas novedades son las que rompen con la tendencia natural a pensar que ya se posee a Dios a través de una determinada captación. Además, las diversas captaciones enfatizan a veces aspectos del misterio de Dios que históricamente parecen irreconciliables: justicia y misericordia, liberación y paz, ternura y exigencia, etc. Esto hace que el misterio de Dios aparezca «reduplicativamente» como misterio.

Lo que de aquí se deduce es que, por ser el contenido del misterio de Dios precisamente «misterio», la fe de la persona individual debe remitirse a la fe de otros. Ésa es la forma his-

tórica de no absolutizar la propia captación del misterio de Dios ni trivializar lo utópico de su contenido. Es la forma eficaz de mantener la cuota de no-saber que le compete al verdadero saber de Dios. Los «otros», con sus diversas concreciones del misterio de Dios, son los que hacen posible que la persona no caiga en la tentación de absolutizar su propia captación y, de ese modo, trivializar eficazmente lo que de misterio hay en Dios. Quien por principio rechazase la apertura de la propia fe a la fe de otros estaría rechazando el misterio de Dios.

Positivamente, significa que para ir captando el misterio de Dios y dejarle que se manifieste en toda su riqueza hay que estar activamente abierto a la fe de otros. De esta forma, «entre todos» se va captando el misterio de Dios, se va elaborando una concepción de Dios que asintóticamente corresponda cada vez más a su realidad.

b) Lo mismo hay que decir de la fe en cuanto entrega real del hombre a Dios. En nadie se puede delegar esa entrega, que constituye la fe realizada. Lo que posibilita teológicamente esa entrega no es otra cosa que la gracia de Dios. Pero esto no excluye que, en la misma realización de la entrega por la fe, la persona se vea remitida a la fe realizada de los otros. La fe realizada de los otros es, si se quiere, la mediación histórica de la gracia por la cual se realiza la propia entrega.

La entrega por la fe se describe formalmente como la entrega «total» de la persona a Dios. Pero, de nuevo, esa entrega tiene matices específicos que se deben a la propia situación histórica del creyente. Según sea ésta, la entrega de la fe se manifestará como abajamiento y kénosis, como práctica del amor en sus diversas formas (humanitario, de justicia, de perdón, matrimonial, de amistad, etc.), como agradecimiento, como petición, como esperanza (con fundamento histórico a veces, contra esperanza otras veces), como entrega de la propia vida y martirio, etc.

A través de todo esto acaece la entrega de la fe; pero la diversidad de situaciones, unas veces enfatizará más un aspecto que otro. Por ejemplo, creyentes que viven de hecho en la abundancia no enfatizarán tanto la petición, pues pide el que no tiene, mientras que los pobres pedirán realmente (sin que esto

tenga que significar necesariamente superstición o alienación); creyentes pobres, que ya están abajados históricamente, manifestarán su entrega precisamente en tratar de liberarse, mientras creyentes que viven en la abundancia tendrán que hacer un esfuerzo consciente de abajamiento; creyentes pobres estarán más dispuestos al agradecimiento, mostrarán qué significa dar desde la pobreza; otros creyentes se verán exigidos radicalmente en su generosidad; creyentes en situaciones conflictivas llegarán hasta el martirio, mientras otros apoyarán desde fuera para que eso no suceda; creyentes sencillos en el Tercer Mundo mostrarán la sencillez y seguridad de su fe, mientras otros aportarán la fidelidad a la fe en un mundo secularizado, lleno de dudas y cuestionamientos.

Muchas otras cosas se podrían decir de la modalidad concreta de cada una de las «entregas» personales que significa el acto de fe. Lo que interesa recalcar es que la realidad concreta de cada creyente le condiciona y le permite concretar su entrega personal. En este sentido, habría que añadir también la condición de ser hombre o mujer, casado o célibe, intelectual u obrero, etc., y los aportes específicos de esos estados de vida para la entrega de la fe. Pero lo que más nos interesa recalcar es que la entrega concreta de cada creyente es, a la vez, un cuestionamiento, un ánimo y un abrir posibilidades a la entrega de los otros.

De esta forma, el mismo acto de la fe, personal e intransferible, se realiza solidariamente, vive de la fe de los otros. La disposición, por ejemplo, al abajamiento, a la lucha por la justicia, sin duda ninguna se ve motivada por la fe real de los cristianos pobres; y a la inversa, éstos encuentran en el apoyo de aquéllos un nuevo motivo para su fe. La petición de los pobres, sin duda, ayudará a que otros cristianos en la abundancia descubran también su específica pobreza y se remitan también a Dios a través de la oración de petición; y la esperanza activa, la disposición a trabajar y luchar, podrá enriquecer la fe de quienes más se han concentrado en la petición.

Muchos otros ejemplos se podrían mencionar y analizar. Pero lo decisivo es la conclusión: la fe del otro es importante para la propia fe; e históricamente le es esencial, como se ha mostrado claramente en América Latina. En cuanto fe «del

otro», es siempre cuestionamiento de la propia fe, pregunta sobre si la propia entrega es la adecuada o si ha excluido aspectos importantes de la entrega a Dios. En cuanto «fe» del otro, es decir, en cuanto realización del milagro de la fe, es posibilidad y ánimo para la propia fe.

Cuando todos —o un grupo significativo— realizan su propia fe con referencia a la fe del otro, entonces se origina el proceso de mutuo dar y recibir, y «entre todos» reproducen, aunque nunca de forma adecuadamente realizada, lo que sería ideal y utópicamente una plena entrega a Dios. Concebir la entrega personal a Dios por la fe, dentro de un proceso de dar y recibir la fe de otros, es la forma eficaz de no poner límites a la entrega de la fe; y en ese no poner límites *a priori* se está afirmando de nuevo *in actu* que el correlato de esa entrega es el misterio de Dios.

4.3. Todo lo dicho se resume en la siguiente afirmación: cree la persona, pero no cree sola. Tradicionalmente se ha dicho que es la persona la que cree, pero cree en la Iglesia; más actualizadamente, se debería decir que cree la persona, pero cree dentro del pueblo de Dios. Ese «en» y ese «dentro» no son sólo caracterizaciones geográficas, no apuntan sólo a la yuxtaposición de fes, lógicamente independientes; significan más bien la esencial apertura a los otros para darles y recibir de ellos la fe concreta. En este sentido, se debe decir que creemos juntos, y juntos nos acercamos al misterio de Dios.

Esta afirmación debería ser *a priori* plausible, pues el misterio de Dios es más adecuadamente captable y se responde mejor a él cuando es todo el pueblo de Dios, con la totalidad de las fes parciales y complementarias, el que se acerca a Dios.

A posteriori, creemos que así ha ocurrido. En la medida en que se ha ido construyendo el pueblo de Dios, más y mejor se ha realizado la fe, tanto en cuanto captación del misterio de Dios como en cuanto entrega a ese misterio. Pero lo importante es recordar —y con esto terminamos por donde empezamos— que ese pueblo de Dios se está hoy construyendo desde los pobres; y la «Iglesia» se ha convertido en «pueblo de Dios» en su solidaridad con los pobres. Esa solidaridad es la que ha desencadenado un proceso de construcción de un pueblo de Dios y de una fe.

Una vez que se ha captado en serio que ser hombre es ser corresponsable con los hombres, sobre todo con los más pobres, que ser Iglesia es ser corresponsable con otras iglesias, sobre todo con las más perseguidas, se entiende también que ser creyente es ser corresponsable en y con la fe de otros, sobre todo de los más pobres. De esa forma, la solidaridad en la fe deja de ser una formulación rutinaria y vacía de contenido y se convierte en el modo de realizar la fe «conllevándose mutuamente» hasta los niveles de la fe.

Pero, recordémoslo, esa solidaridad en la fe no se realiza cuando intencional e idealistamente se decide que así sea. Esa solidaridad, que llega hasta los niveles de la fe, se hace real cuando comienza con la solidaridad humana de conllevarse mutuamente a los niveles primarios de la vida, en que se juega la vida y la muerte de los hombres. Esa primera solidaridad no es optativa para la solidaridad en la fe, pues en ella se expresa la novedad y escándalo de la visión cristiana de la historia: la circularidad entre Dios y los pobres. Como dice Puebla de los pobres, «hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aun escarnecida». Por eso, independientemente de su condición moral o personal, «Dios toma su defensa y los ama» (n. 1142). Por esa circularidad primigenia entre Dios y los pobres, cualquier solidaridad eclesial y en la fe pasa necesariamente por la primera solidaridad con los pobres. Y a la inversa, cuando ésta se realiza, surge el milagro —difícilmente conseguido por otros medios— de que las iglesias y los cristianos «se conlleven mutuamente» en la fe.

5. Una palabra final en recuerdo de Monseñor Romero

En todo lo que hemos dicho hemos hecho una presentación idealizada de la solidaridad, pero no idealista. Es idealizada, porque no hemos mencionado ni analizado la otra cara de la moneda: el desinterés por los pobres, las divisiones dentro de la Iglesia, los nuevos intentos de volver a la imposición eclesial. Tampoco hemos analizado la insuficiencia de la solidaridad ante la suma gravedad de la situación humana y eclesial de El Salvador, Guatemala o Haití.

Pero esta presentación no es idealista, porque se ha basado en hechos históricos más que suficientes para poder elaborar

una teoría cristiana de la solidaridad. Por poner un solo ejemplo, entre los centenares que podrían aducirse, citemos las palabras de un católico inglés. «Soy católico—decía— e imparto clase de religión. Por otra parte, me atrae el ateísmo humanista. Pero cuando oigo lo que hacen los cristianos de El Salvador y recuerdo el testimonio de Monseñor Romero, sin saber exactamente cómo ni por qué, me siento verdaderamente cristiano. Mi fe oscurecida vuelve a ser una realidad». Y ese dubitante católico inglés es uno de tantos que desde la distancia opoya a El Salvador.

Si hubiera que presentar ejemplos para comprender todo lo que hemos dicho, nada sería más iluminador que volver a Monseñor Romero. Él desencadenó un inmenso proceso de solidaridad y, una vez desencadenado, supo vivir su realidad eclesial y su propia fe en solidaridad con otros. Terminemos, pues, con unas breves citas que ilustren todo lo dicho.

Monseñor Romero comprendió muy bien que en el origen de ese proceso está la solidaridad de la Iglesia con los pobres y oprimidos, y lo expresó con toda radicalidad: «La Iglesia sufre el destino de los pobres: la persecución. Se gloria nuestra Iglesia de haber mezclado su sangre de sacerdotes, de catequistas y de comunidades con las masacres del pueblo, y haber llevado siempre la marca de la persecución» (17.2.1980).

Con suma alegría vio cómo la solidaridad con los pobres ocasionó la solidaridad con el pueblo y la Iglesia de El Salvador. «Son innumerables las cartas de solidaridad y estímulo para continuar viviendo este testimonio» (Segunda Carta Pastoral, 1977). Y a ello respondió al final de su vida, mes y medio antes de su martirio, cuando la solidaridad se había mostrado de manera ingente: «No hubiera podido encontrar un lugar y un momento más adecuados que estos que me proporciona tan gentilmente la Universidad de Lovaina, para decir, desde el fondo de mi corazón, ¡gracias!, muchas gracias, hermanos obispos, sacerdotes, religiosas y laicos, por unir tan generosamente su vida, sus sudores, su contribución económica con las preocupaciones, obras, fatigas y hasta persecuciones de nuestros campos pastorales» (2.2.1980).

También vio con alegría cómo surgía y crecía la solidaridad ecuménica: «Hemos recibido también adhesiones de muchos

hermanos separados de dentro y de fuera del país, a quienes queremos agradecer públicamente su gesto fraternal y cristiano» (Segunda Carta Pastoral, 1977). Y apuntó a la raíz de la verdadera unión: «Una esperanza de unión, que está orando en todos los templos católicos y protestantes, que no se dejan manipular su evangelio, sino que saben que el evangelio no es juguete ni de la política ni de las conveniencias, sino que tiene que ser muy superior y ser capaz de renunciar a todo aquello que empaña el mensaje auténtico del evangelio. Seguiremos buscando con nuestros hermanos protestantes un evangelio que sea verdaderamente de servicio a nuestro pueblo tan sufriente» (21.1.1979).

Más difícil es documentar con citas el impacto en la fe personal de Monseñor Romero de la fe de otros. Por su natural pudor, no hablaba de lo más íntimo de sí mismo. Pero no cabe duda de que el contacto con su pueblo le cambió también a él a los niveles más profundos, y de que de los pobres de su pueblo sacaba fuerzas para su propia fe y su propia esperanza: «Con este pueblo no cuesta ser buen pastor. Es un pueblo que empuja a su servicio a quienes hemos sido llamados para defender sus derechos y para ser su voz» (18.11.1979). «Yo creo que el obispo siempre tiene mucho que aprender del pueblo. Y precisamente en los carismas que el Espíritu da al pueblo, el obispo encuentra la piedra de toque de su autenticidad» (9.9.1979).

Por último, Monseñor Romero vio que toda solidaridad eclesial, ecuménica y teologal tiene como base firme e ineludible la primaria solidaridad humana. Como él solía decir, el dolor de los pobres toca el corazón de Dios. «En este mundo sin rostro humano, sacramento actual del siervo sufriente de Yahvé, ha procurado encarnarse la Iglesia de mi Arquidiócesis» (2.2.1980). «Mi posición de pastor me obliga a ser solidario con todo el que sufre, y a acuerpar todo esfuerzo por la dignidad de los hombres» (7.1.1979). Cinco días antes de su asesinato contestó así a un periodista que le preguntaba qué hacer por El Salvador: «El que tenga fe en la oración, que sepa que es una fuerza que ahora se necesita mucho aquí. El que sólo crea en la fraternidad humana, que no se olvide que somos hombres, y aquí están muriendo, huyendo, refugiándose en las montañas» (19.3.1980).

«Que no se olvide que somos hombres». Quizá no se pueda describir con más sencillez y profundidad el origen de la solidaridad, ni poner bases más firmes para que el hombre dentro de la humanidad, el cristiano dentro de su iglesia y el que, simplemente, cree en Dios puedan realizarse, respectivamente, como hombre, como cristiano y como creyente. Cuando se supera eficazmente ese «olvido», entonces el hombre, el cristiano y el creyente no están solos, sino que caminan por la vida con otros, y surge el milagro descrito: «se conllevan mutuamente».

La Iglesia y el pueblo salvadoreños han ayudado a que muchos hombres y cristianos no se olviden del hombre, y de esa forma crezcan en humanidad y en fe. Por eso muchos han mostrado su agradecimiento a esta Iglesia y a este pueblo. Sirvan estas líneas también para agradecer con Monseñor Romero la ayuda que han prestado a este pueblo y el aliento a la fe de esta Iglesia.

10 La herencia de los mártires de El Salvador*

Es una verdad cristiana que allí donde hay muerte como la de Jesús, en la cruz, por defender a las víctimas de este mundo, y con un gran grito, allí hay también resurrección, una palabra sigue resonando y los crucificados permanecen en la historia.

Los mártires de la UCA, Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Ignacio Martín Baró, Amando López, Juan Ramón Moreno, Joaquín López y López, Julia Elba y Celina Ramos, junto con Monseñor Romero y tantos miles y miles de salvadoreños, murieron como Jesús en la cruz, y por eso tienen que seguir vivos como Jesús. Si así no fuera, vana sería nuestra fe en la resurrección de un crucificado; pero, si así es, tenemos que preguntarnos qué es lo que nos han dejado estos crucificados.

Ya hace un año, a los pocos días de su asesinato-martirio, traté de decirlo, con dolor y con pasión entonces; pero es importante volver sobre ello, aunque ahora lo haga de forma más sosegada y con la perspectiva que va otorgando el tiempo.

* Publicado originalmente en *Sal Terrae* 929 (1990/12), pp. 867-880.

Como todos los seres humanos, nos han dejado con su muerte lo que fueron en su vida. Vistos todos ellos en su conjunto, quisiera decir de estos mártires que fueron humanos, misericordiosos, veraces, justos, amorosos y creyentes, y que eso es lo que nos dejan: humanidad, misericordia, verdad, justicia, amor y fe. Digamos unas breves palabras sobre cada una de estas cosas.

1. La encarnación que humaniza: llegar a estar en el mundo real

Nacemos hombres y mujeres, pero llegar a ser humanos no es cosa fácil. Significa, ante todo, ser y estar en el mundo real y no en la excepción o la anécdota de la realidad. Cuál sea el mundo real en El Salvador, es fácil de determinar; pero es esencial recordarlo para comprender lo humano de nuestros mártires.

A diferencia de otras sociedades de abundancia en los países del Primer Mundo y de los enclaves primermundistas en El Salvador, lo que caracteriza a nuestra realidad salvadoreña es la injusta pobreza de las mayorías, que produce la muerte lenta cotidiana, a la que se ha añadido la muerte rápida y violenta en forma de represión y guerra. El mundo más real y más salvadoreño es, pues, el mundo de la pobreza y de la injusticia. Lo es cuantitativamente, porque las mayorías son pobres, y lo es cualitativamente, porque esa pobreza no es sólo una dimensión de la realidad entre otras muchas, sino lo más clamoroso de ella.

Siendo así las cosas, para estos jesuitas —como para todos— plantearse la pregunta por su propia humanidad fue plantearse la pregunta de dónde había que estar: si en esas islas de abundancia y bienestar, que no son nada salvadoreñas —más bien, casi sin excepción, antisalvadoreñas— o en la realidad de las mayorías pobres y empobrecidas.

Ante esta realidad, nuestros mártires hicieron la opción, ante todo, de vivir en la verdadera realidad salvadoreña. Fue ésta su fundamental opción por los pobres, exigida cristianamente por el evangelio y exigida éticamente por la realidad histórica. Pero fue, sobre todo, una opción primordial humana —«metafísica»,

podríamos decir— para poder llegar a ser ellos mismos simplemente reales y humanos.

Su principal trabajo y la mayor parte de su tiempo transcurrieron en la UCA, aunque a la UCA llegaban también físicamente los clamores de los pobres, y varios de los mártires se acercaron asiduamente a la realidad de la pobreza. Pero, si trabajaron en la UCA, no vivieron desde ella y para ella, sino desde y para la realidad de los pobres. Esta realidad es la que guió sus acciones y sus opciones. Trabajaron en un escritorio, pero no desde un escritorio y para acumular escritos sobre un escritorio. El *desde* y el *para* de todo su trabajo fue la realidad salvadoreña empobrecida y esperanzada.

Que en esa realidad se encarnaron en vida, lo muestra con toda claridad su muerte. En estremecedoras palabras solía decir Monseñor Romero: «Sería triste que en una patria donde se está asesinando tan horrorosamente no contáramos entre las víctimas también a sacerdotes», lo cual se cumplió a cabalidad en los seis jesuitas. Pero se cumplió también la razón por la que Monseñor Romero llegó incluso a alegrarse de esos martirios: «Son el testimonio de una Iglesia encarnada en los problemas del pueblo». Si nuestros mártires sufrieron la muerte más real en El Salvador, es porque vivieron la realidad más real de El Salvador.

La muerte, pues, les hizo participar en la realidad salvadoreña, pero esa misma realidad salvadoreña es lo que les humanizó en vida. En El Salvador no sólo existe pobreza y muerte, sino que los pobres poseen y contagian realidades y valores que con gran dificultad se encuentran fuera de su mundo: esperanza contra el sinsentido, compromiso contra el egoísmo, sentido de comunidad contra el individualismo, celebración contra la mera diversión, creatividad contra el mimetismo cultural impuesto, sentido de transcendencia contra el romo pragmatismo y positivismo de otros mundos. Con esos valores suyos, los pobres les moldearon como salvadoreños y les hicieron humanos. «Sus dolores los convirtieron y purificaron, de su esperanza vivieron, y su amor los sedujo para siempre», escribí poco después de su martirio.

Esto es lo primero y fundamental que nos dejan los mártires: fueron seres reales, humanos, en El Salvador. Y hay que añadir

que llegaron a serlo ante la tentación de no serlo, pues el ser intelectuales en una universidad y religiosos en una orden que con frecuencia se ha movido en otro mundo, tiende a generar un algo de superioridad y de artificialidad humana, un estar más allá de la verdadera realidad. Pero no ocurrió así con estos mártires. En lenguaje cristiano, se encarnaron, como Jesús, en la realidad de nuestro mundo. En palabras de Luis de Sebastián, «estuvieron allí donde tenían que estar». En el más simple de los lenguajes, llegaron a ser humanos.

2. Las entrañas que se mueven a misericordia

Vivir real y humanamente en El Salvador significa ineludiblemente, como dice Jesús en la parábola del buen samaritano, encontrarse con un herido en el camino; y con él se encontraron. Pero se encontraron no con un individuo, sino con todo un pueblo; y no sólo con un pueblo herido, sino con un pueblo crucificado. Y en ese encuentro es donde se decide lo humano: o se da un rodeo, como el sacerdote y el levita de la parábola, o se curan sus heridas.

Nuestros mártires no dieron un rodeo. Aun en medio de graves peligros, no salieron del país; pero ni siquiera —dentro del país— se instalaron en esas islas artificiales en las que no se quiere ver al pueblo crucificado. Tampoco dieron el rodeo sutil —frecuente en estos casos— buscando refugio en la ciencia, en la universidad, en la vida religiosa —siempre se encuentran buenas razones para ello—, para no hacer lo que tenían que hacer con el herido. Se quedaron en el país, en medio de innumerables ataques y amenazas, habiendo muy bien podido encontrar comodidad y gratificación en otros lugares, e hicieron de la universidad y de la vida religiosa, no un pretexto para no dedicarse a curar decididamente al herido, sino un instrumento eficaz para curarlo de verdad.

Pero lo más decisivo es saber por qué dedicaron su vida a curar al herido. La respuesta es sumamente simple, pero sumamente fundamental para comprender lo humano de estos mártires. Como al samaritano de la parábola, en presencia de un pueblo crucificado se les removieron sus entrañas y fueron movidos a misericordia. El sufrimiento de todo un pueblo se in-

teriorizó en ellos, y reaccionaron. Y todo ello sin segundas intenciones, sin más razón para ello que el ingente sufrimiento del pueblo crucificado.

Me gusta pensar en estos mártires, ante todo, como seres humanos de compasión y misericordia, para quienes reaccionar con amor eficaz hacia el pueblo crucificado fue lo primero y lo último. Ciertamente es que trabajaron y sirvieron en la Universidad, en la Compañía de Jesús, en la Iglesia, pero no sirvieron y trabajaron en último término para el bien de la Universidad, de la Compañía de Jesús, de la Iglesia. Trabajaron para bajar de la cruz al pueblo crucificado. En lenguaje de Jesús, para erradicar el antirreino y construir el reino de Dios. No hicieron, pues, de los pobres un medio para que prosperaran sus intereses universitarios o religiosos —tentación siempre presente, pues los seres humanos manipulamos hasta lo más santo en provecho propio—, sino, a la inversa, hicieron de éstos un medio para ejercitar la misericordia.

Esto es lo que queremos decir al afirmar que la misericordia fue lo primero y lo último para ellos. Y estas palabras no debieran sorprender ni escandalizar, como si con ello se minusvalorara la realidad de la Universidad, de la Compañía y de la Iglesia. Según el evangelio, lo último es el reino de Dios, y por ello, en presencia del antirreino, nada hay más allá ni más acá de la misericordia. El samaritano que nos es presentado como el ser humano cabal actuó únicamente por misericordia, no por defender intereses religiosos institucionales ni como modo de alcanzar su propia perfección. Y lo mismo se nos dice en la Escritura de Jesús y del Padre Celestial. Si Jesús hizo curaciones, si Dios liberó a su pueblo oprimido, no lo hicieron con segundas intenciones, sino simplemente porque los clamores de los pobres les removieron las entrañas.

La misericordia fue, pues, para nuestros mártires más que un sentimiento o la disposición a aliviar algún que otro sufrimiento, cosa que puede estar presente en muchos. Fue un principio que guió toda su vida y todo su trabajo. La misericordia es lo que estuvo en el origen y lo que permaneció a lo largo de todo el proceso, configurándolos también a ellos. Ciertamente es que la misericordia no lo es todo para los seres humanos, ni lo fue para nuestros mártires, pues por necesidad —como seres hu-

manos— estaban confrontados también con el saber, con el esperar y con el actuar, como dice Kant, y también con el celebrar. Pero el principio-misericordia es lo que orientó y configuró todo ello.

3. La verdad que defiende a las víctimas

La misericordia es lo que les movió a mirar la realidad salvadoreña para llegar a conocerla como es en verdad y lo que dirigió su pensar y saber. Y, movidos por la misericordia, buscaron la verdad, la analizaron y la dieron a conocer.

Todos sabemos que en El Salvador no abunda la verdad, pero no sólo porque existe la ignorancia, sino porque impera la mentira. No sólo se desconoce la verdad de la realidad, sino que se la encubre para que no salga a la luz. Así, se ignoran y echan al olvido realidades de muerte, terribles masacres, y se tergiversan muy frecuentemente realidades fundamentales, hasta tal punto que se llega a presentar a las víctimas como si fueran los verdugos. No se dice esto ya ahora con tanta claridad, pero recordemos cuánta difamación hubo contra Monseñor Romero y contra nuestros mártires, como si ellos hubiesen sido los causantes de la violencia y no sus víctimas. Se repite, pues, en El Salvador la misma mentira que arrancó la terrible queja al profeta Isaías: «¡Ay de los que llaman día a la noche y noche al día!».

En este mundo de mentira, buscar la verdad no es sólo superar la ignorancia. Nuestros mártires, ciertamente, se dedicaron a superarla, a obtener los saberes científicos y tecnológicos necesarios para construir un país viable, por supuesto. Y eso lo hacían en la investigación y la docencia. Pero el primer paso que dieron, también de forma universitaria, fue desenmascarar la mentira, pues sobre ella no se puede edificar ninguna sociedad justa, y con ella los necesarios conocimientos científicos y tecnológicos no se convierten en conocimientos liberadores, sino, con mucha frecuencia, en nuevos instrumentos de opresión.

Universitariamente desenmascararon la pecaminosidad primaria de los seres humanos, la cual, como dice Pablo, consiste en «oprimir la verdad con la injusticia», o, en palabras de Juan, en que «el maligno es mentiroso». Y denunciaron que esa pecaminosidad es real, no sólo en el individuo, sino en la sociedad

como tal. Y es que una sociedad que genera injusta pobreza tiende, además, a encubrir el hecho, a justificarlo, a hacerlo pasar incluso por lo contrario, inventando eufemismos que encubren el pecado fundamental. Así, del Tercer Mundo se suele hablar como de «países en vías de desarrollo», como de «democracias incipientes», sin analizar si el Tercer Mundo va en verdad al desarrollo o si, por el contrario, va a más subdesarrollo, o si las democracias llegan al «demos», al pueblo, o no. Y así, en El Salvador, aunque nadie hoy puede ya negar la tragedia salvadoreña, se habla del avance del proceso democrático, de mejoría en los derechos humanos, de avances en la administración de la justicia, en la profesionalización de la fuerza armada... Bellas palabras para encubrir la mentira.

Decir la verdad en un país como El Salvador significa, pues, y ante todo, desenmascarar la mentira. Pero quien eso hace, no sólo dice la verdad, sino que se convierte automáticamente en defensor del pobre. Ellos, los pobres, son quienes tienen y expresan la verdad más fundamental en su propia carne, aunque no la pueden hacer valer. Y desde aquí hay que entender las repetidas palabras que en su día se aplicaron a Monseñor Romero —por ser claro decidor de la verdad— y que hoy quiero aplicar a nuestros mártires: fueron la voz de los sin voz, la palabra intelectual de quienes no tienen palabra, aunque tienen la razón.

Con esto queremos decir que su pasión por buscar, analizar y decir la verdad no provenía en último término de un puro deseo de hacer avanzar el conocimiento en sí mismo, aunque eran bien conscientes de la necesidad de hacer crecer saberes rigurosos. Provenía, ante todo, del deseo de defender a los pobres, quienes tienen la verdad a su favor, y a veces es lo único que tienen a su favor. La capacidad para buscar y analizar la verdad provenía ciertamente de su propia inteligencia, por supuesto; pero su pasión por la verdad tuvo sus raíces en la misericordia. «El sufrimiento precede al pensamiento», decía Feuerbach. Estos mártires pensaron y trataron de pensar de la mejor manera posible, sin ninguna duda, pero pensaron para defender a los pobres. Se dio en ellos una rara convergencia de la inteligencia y la misericordia.

4. La misericordia estructural: los caminos de la justicia

El herido que encontraron en el camino fue todo un pueblo crucificado, no sólo un individuo. Por ello historizaron la misericordia y no la redujeron a sentimientos benévolos ni a ayudas ocasionales. La historizaron como justicia, que es la forma que necesariamente adopta el amor a las mayorías pobres; y la historizaron como liberación, que es la forma del amor ante las mayorías injusta y estructuralmente oprimidas. Volviendo a la parábola del buen samaritano, no sólo pusieron sus ojos en el herido, sino también en los salteadores, en aquellas estructuras que lo producen por necesidad. No sólo quisieron curar heridas, sino erradicar sus causas y proponer las mejores soluciones. Así concibieron en último término su trabajo universitario, y vieron en la universidad un instrumento eficaz para ello. Por ello propiciaron, no sólo una teología de la liberación, sino también una ingeniería de la liberación, una psicología de la liberación, una economía de la liberación... Lo que quisiera añadir a esto tan conocido es que su visión estructural de la realidad, la investigación de sus causas y soluciones, estaba guiada por la mirada de la misericordia, y por ello siempre tuvieron ante sus ojos la realidad concreta de los pobres.

Por ello, también desde una perspectiva fundamental de justicia y de liberación, que siempre guió sus pasos, fueron modificando y cambiando sus perspectivas concretas de cómo llevarlas a cabo. Y eran aquí muy exigentes en dos cosas: en el rigor en el análisis para no jugar o experimentar con cosas de suma seriedad para el pueblo, por una parte, y en la creatividad en el análisis, por otra, para no caer en el dogmatismo que, en último término, supedita a la propia idea preconcebida, por muy científica que se diga, la realidad de los pobres.

Cómo analizaron la realidad salvadoreña, es cosa conocida. Sólo quiero recalcar ahora su disponibilidad a cambiar, a adaptar los análisis teóricos a la realidad salvadoreña, y no a la inversa. En palabras sencillas, quiero decir que no fueron «dogmáticos», aunque fueran firmes en sus posturas. Tampoco fueron puramente pragmáticos ni, mucho menos, oportunistas; pero fueron flexibles para poder ser creativos, y fueron creativos para poder responder a las exigencias de la realidad. Basta leer los últimos veinte años de la revista ECA para constatar ambas cosas.

Analizaron así, como principios o, al menos, como elementos de solución para el país, las elecciones de los años setenta, el golpe del 15 de octubre, la solución político-militar revolucionaria, el diálogo, la negociación... Analizaron los agentes fundamentales del cambio social, los movimientos populares, la llamada y mal comprendida «tercera fuerza»... Se podrá discutir —y a veces se criticaron algunas de sus posiciones— si todos sus análisis eran correctos o no; pero lo que está fuera de discusión es la finalidad de esa flexibilidad y creatividad: buscar solución para las mayorías populares. Apreciaron grandemente y usaron diversas teorías filosóficas, sociológicas, políticas, teológicas, pero no convirtieron en dogma ninguno de sus principios, sino que los usaron en la medida en que «principiaban» caminos de solución. Y la razón para ello era la primacía que daban a la realidad de los pobres sobre cualquier teoría sobre ellos. Así como Monseñor Romero decía: «La Iglesia apoyará uno y otro proceso político, según le vaya al pueblo», así los mártires se desvivieron por encontrar cimientos, teorías, análisis que beneficiasen al pueblo. Si algún dogma inamovible tuvieron, ése fue el sufrimiento del pueblo crucificado y la urgencia de bajarlo de la cruz.

La creatividad de su pensamiento dependió, indudablemente, de su propia inteligencia, pero ésta fue puesta en movimiento, encontró su dirección fundamental y buscó siempre nuevos caminos por el dolor del pueblo. Su cabeza pensante ponía necesario rigor intelectual a sus entrañas removidas por el dolor, pero esas entrañas removidas son las que pusieron vigor en su cabeza y les movieron a producir saberes en favor de los pobres. Dicho en lenguaje de san Ignacio de Loyola, historizado por Ignacio Ellacuría, su gran pregunta fue: «¿qué vamos a hacer para bajar de la cruz a los pueblos crucificados?» Pero esa pregunta —como pide Ignacio de Loyola— se la hicieron ante un crucificado de verdad.

5. La misericordia consecuente: el mayor amor

Cuando la misericordia se historiza como justicia y liberación, por muy racional y razonable que sea, tiene que enfrentarse con aquellos que no se dejan regir por el principio-misericordia. En la historia existen quienes ignoran la misericordia: el sacerdote

y el levita, lo cual ya es una tragedia; pero hay otros que se rigen por el principio de la activa anti-misericordia: los salteadores de la parábola, lo cual es una tragedia mayor. Por ello, la activa y eficaz misericordia hacia un pueblo crucificado tiene que mantenerse como misericordia en presencia de la anti-misericordia activa; tiene que llegar a ser misericordia consecuente. Esto significa introducirse por necesidad en los conflictos de la sociedad, arriesgar lo personal y lo institucional. Y cuando, por misericordia hacia las víctimas, se tocan los ídolos que las producen, significa arriesgar la vida. La misericordia consecuente es lo que lleva al mayor amor de dar la vida; y cuando se entrega ésta, es que en verdad la misericordia ha estado actuante en la propia vida.

Así fueron estos mártires: consecuentemente misericordiosos hasta el final. La misericordia fue para ellos lo primero y lo último, y no antepusieron nada a ella, ni su seguridad personal ni —quizá más difícil— la seguridad institucional. Como es sabido, durante quince años sufrieron innumerables ataques, amenazas y riesgos personales, y arriesgaron también —con sensatez— la institución, muchas veces atacada y destruida físicamente, y amenazada siempre de parálisis por el amedrentamiento que los opresores querían introducir en sus miembros. Sus muertes fueron, pues, la culminación de un proceso, no el producto de una macabra locura momentánea.

Pero, si esto es así, nuestros mártires dieron sus vidas libremente —como Jesús, como Monseñor Romero—, y las dieron por mantener consecuentemente la misericordia. Y sus muertes muestran, entonces, que lo que les movió en vida fue, en definitiva, un gran amor a los pobres, no ningún interés personal ni el odio contra nadie. Y en esto radica, en último término, su credibilidad ante el pueblo. Su muerte, conscientemente asumida, es lo que convence a los pobres, más que cualquier otra palabra, de que estaban con ellos, de que en este mundo cruel hay seres humanos que les han defendido y les han querido.

6. La fe que camina humildemente con Dios en la historia

Estos mártires fueron, por último, creyentes, y de una manera muy concreta. Su fe, ciertamente, no les separó de lo humano, ni mucho menos les distanció de la realidad salvadoreña, como

ocurre a veces con quienes, «porque no son de este mundo, creen que son de Dios; y porque no aman a los hombres, creen que aman a Dios». Vieron, más bien, en la fe cristiana una exigencia y una óptima posibilidad para llegar a ser humanos ellos mismos y para humanizar a otros, y vieron en ella los grandes principios cristianos que guían la humanización: el reino de Dios, como ideal para la sociedad, y el seguimiento de Jesús, como ideal para el ser humano.

Constataron, pues, e insistieron en la eficacia histórica del evangelio; pero, además, creyeron en el evangelio. Vieron en Jesús al ser humano cabal, en cuyo seguimiento se juega la esencia del ser verdaderamente humano, y todo lo que hemos dicho de ellos hasta ahora no es otra cosa que la historización del seguimiento de Jesús en nuestro mundo y en nuestro tiempo. Pero ese seguimiento es fe, pues nada (ninguna filosofía, ninguna ideología) garantiza históricamente que seguir el camino de Jesús lleve a buen puerto. Si, a pesar de todo, recorrieron ese camino hasta el final, es porque creyeron en Jesús, porque estaban convencidos de que nada hay más verdadero que Jesús.

Se sintieron atraídos por el Jesús que dijo— «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha unguido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, a liberar a los oprimidos...» (Lc 4,18). Y a ese Jesús fueron fieles. Por eso quisiera poner en sus labios las arrebatadas palabras de Pablo: «¿Quién podrá privarnos de ese amor de Cristo? ¿Dificultades, angustias, persecuciones, hambre, desnudez, peligros, espada? Dice la Escritura: 'Por ti estamos a la muerte todo el día, nos tienen como ovejas enviadas al matadero'. Pero todo eso lo superamos de sobra, gracias al que nos amó. Porque estoy convencido de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni soberanías, ni lo presente ni lo futuro, ni poderes ni alturas, ni abismo, ni ninguna otra criatura podrá privarnos de ese amor de Dios, presente en el Mesías Jesús» (Rom 8,35-39). Nuestros mártires, quizá por su sobrio temperamento salvadoreño, vasco, castellano, nunca usaron palabras con tal grado de lirismo para hablar de Jesús; pero eso es lo que hicieron con la terquedad cotidiana de seguir sus pasos hasta el final.

Por último, en el seguimiento de Jesús, y como Jesús, se encontraron ante el misterio último de la existencia personal y de la historia: el misterio de Dios. Dios para ellos fue, por una parte, una realidad que hay que reproducir en la historia, a la manera histórica y limitada de los seres humanos, por supuesto, pero realidad, al fin y al cabo, que hay que «practicar», como dice Gustavo Gutiérrez. Ese practicar a Dios lo vieron como sumamente bueno para ellos y para la historia; pero, si lo vieron como bueno, es porque creían en un Dios bueno y justo, en un Dios que es Padre. Creer en Dios fue, pues, para ellos tratar de estar en afinidad con Dios.

Por otra parte, Dios fue para ellos una realidad siempre inabarcable e inmanipulable, una realidad cuya palabra —sea la que fuere— hay que escuchar y a la que hay que responder. Dios fue, pues, el misterio por antonomasia, la suma alteridad; y creer en Dios significó dejarle ser Dios. Esto supuso ponerse delante de Dios, sin oír a veces una palabra, sin preguntar a Dios (en su vida personal) y clamar: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», y, sobre todo (ante la tragedia salvadoreña), sin que hubiese respuesta. Pero significó también ponerse delante de Dios en lo que este misterio tiene de utopía, de atracción de todo, para que todo sea más, para que haya vida, y vida en abundancia.

Con este claroscuro de todo lo humano vivieron también su fe, pienso yo que con más luz que oscuridad, en definitiva. Como todo ser humano, y como Jesús, lucharon con Dios, y éste les venció. En medio de tantas oscuridades en la historia, se dejaron seducir por Dios, como el profeta Jeremías, y no se apagó el fuego ardiente que llevaban en su corazón. Buscaron descanso en el Dios Padre, y éste nunca les dejó en paz. Pero, en fidelidad al misterio de este Dios, caminaron humildemente con Dios en su propia vida, como dice Miqueas, y así caminaron hacia Dios.

Ésta es —pienso yo— la fe que tuvieron nuestros mártires; esta fe es la que comunicaron; y esta fe es la que nos dejan. En sus vidas, en sus trabajos y en su destino martirial unificaron lo humano y lo divino. En las palabras con que los jesuitas hemos definido nuestra misión para el mundo de hoy —palabras que están sobre sus tumbas—, unificaron fe y justicia, Dios y

víctimas de este mundo. En las palabras con que la Carta a los Hebreos describe a Jesús, unificaron fidelidad a Dios y misericordia con los débiles.

De esta forma, junto con muchos otros salvadoreños, unificaron lo salvadoreño y lo cristiano y potenciaron ambas cosas. A unos ofrecieron el Dios de los salvadoreños, Dios de las víctimas en contra de los ídolos, para que su fe no fuera alienante ni, menos, encubridora. A otros ofrecieron el misterio de Dios, para que su práctica liberadora no redujera y empuñeciera lo humano, sino que lo abriese siempre al más.

Ignacio Ellacuría lo dijo de Monseñor Romero, y ni él ni sus compañeros mártires lo habrían dicho de sí mismos. Pero es verdad que, con Monseñor Romero, con otros muchos miles, con Julia Elba y Celina y con los seis jesuitas de la UCA, Dios pasó por El Salvador. Nos dejan, por lo tanto, su fe; pero nos dejan, sobre todo, el paso misterioso de Dios.

7. El martirio: un grito que sigue resonando

Todo esto es lo que nos dejan los mártires de la UCA. En su realización concreta lo hicieron, indudablemente, con limitaciones, y por eso lo que he dicho no pretende ser, sinceramente, un panegírico. Pero sí quisiera que aportara inspiración y ánimo para que todos podamos reproducir la estructura fundamental de lo humano y de lo cristiano. Lo que el martirio añade a sus vidas es, por una parte, credibilidad y, por otra, un gran grito al mundo de que eso —y no tantas otras ofertas falaces— es lo que humaniza y cristianiza; de que eso es lo humano y lo cristiano.

«La muerte es la más elocuente de las palabras», decía Monseñor Romero. Y del martirio del mismo Monseñor dijo don Pedro Casaldáliga: «Nadie hará callar tu última homilía». El 16 de noviembre, mis ocho hermanos y hermanas pronunciaron su última homilía. Veamos, para terminar, qué es lo que dijeron con ese grito suyo final, aunque sea, ahora, brevemente y en forma esquemática.

Ante todo, su martirio ha producido una sacudida mundial que, esta vez, no ha podido ser acallada. En muchas partes y

en muchas instituciones que normalmente ignoran nuestra realidad (gobiernos, partidos políticos, universidades, iglesias) se han tenido que enfrentar, por fin, con la realidad salvadoreña. «Algo anda muy mal en El Salvador», han gritado nuestros mártires. Y muchos de quienes han escuchado ese grito —aunque no tantos ni tan profundamente como fuera de desear— se han sentido interpelados.

Políticamente, por primera vez, Estados Unidos, sumamente responsable de nuestra tragedia, ha tenido que fijarse en estos mártires y, a través de ellos, en El Salvador. Por primera vez, la fuerza armada salvadoreña ha sentido fuerte presión para abandonar prácticas aberrantes. El corte de la ayuda militar y lo que esto ayuda a una solución negociada es un gran aporte de nuestros mártires. Y dígase lo mismo de la negociación en el país, acelerada por sus asesinatos.

La solidaridad hacia El Salvador, tan necesaria y tan difícil de mantener, por la duración de la tragedia y por el desánimo comprensible en algunos, se ha acrecentado. Las celebraciones de estos días aquí en el país y las muy numerosas en el extranjero —sólo en Estados Unidos se han preparado actos en más de 200 ciudades— son buena prueba de ello.

Pero, además de esta sacudida y sus frutos coyunturales, muy importantes, hay algo más de fondo y más duradero que nos dejan, pues ese grito —como el de Jesús en la cruz— es también buena noticia.

Desde sus cruces, los mártires, paradójicamente, alimentan la esperanza, y así lo muestran las celebraciones de estos días. Hay llanto, pero más de emoción que de desesperación; y hay canto de agradecimiento, de compromiso y de esperanza.

Desde sus cruces, los mártires nos unifican como pueblo salvadoreño y como pueblo cristiano. Alrededor de sus cruces nos hemos juntado salvadoreños y de muchos países, cristianos de diversas iglesias y aun no creyentes, intelectuales y campesinos, religiosas y sindicalistas. Y este verdadero ecumenismo en lo humano y en lo cristiano es un gran bien para todos.

Desde sus cruces, los mártires nos dicen, finalmente, que es posible en este mundo ser humanos, ser universitarios, ser

jesuitas y ser cristianos. Y, aunque esto no parezca ser excesiva buena noticia, sí lo es. Y lo proclaman, en definitiva, porque nos dicen que es posible vivir con un gran amor en este mundo y poner todas nuestras otras capacidades humanas al servicio del amor. Mi personal impresión de las celebraciones de estos días es que todos los que participamos en ellas salimos con la decisión, la inspiración y el ánimo de ser un poco mejores, un poco más humanos y un poco más cristianos.

Epílogo. Carta a Ignacio Ellacuría*

Querido Ellacu:

Desde hace años, he pensado qué diría yo en la misa de tu martirio. Como en el caso de Monseñor Romero, nunca quise aceptar que eso llegara a ocurrir; pero tu muerte era bien verosímil, y la idea me ha dado vueltas en la cabeza muchas veces. Y éstas son las dos cosas que más me han impresionado de ti:

La primera es que tu inteligencia y tu creatividad me impactaron, evidentemente; y, sin embargo, siempre pensé que no era eso lo más específico tuyo. Para ti mismo fueron muy importantes, es cierto, pero no orientaste tu vida para convertirte en famoso intelectual y prestigiado rector. Dicho con un ejemplo, recuerdo que en un exilio en España escribiste un manuscrito que te habría hecho famoso en el mundo de los filósofos y, sin embargo, no le diste mayor importancia ni lo terminaste cuando viniste a El Salvador, porque siempre tenías otras cosas más importantes que hacer: desde ayudar a resolver algún problema nacional, hasta atender a los problemas personales de alguien que te pedía ayuda. La conclusión para mí es muy clara:

* Leída en la misa del 10 de noviembre de 1990. Publicada originalmente en *Carta a las Iglesias* 223 (1990), pp. 12-13.

más importante que el cultivo de tu inteligencia y el reconocimiento que esto te podía acarrear, era para ti el servicio.

Pero ¿a qué y por qué servir? Serviste en la UCA, pero no últimamente a la UCA. Serviste en la Iglesia, pero no últimamente a la Iglesia. Serviste en la Compañía de Jesús, pero no últimamente a la Compañía de Jesús. Cuanto más llegué a conocerte, más llegué a la convicción de que serviste a los pobres de este país y de todo el Tercer Mundo, y de que este servicio es lo que dio ultimidad a tu vida. Eras discípulo fiel de Zubiri, filósofo y teólogo de la liberación, teórico de movimientos políticos populares, pero no peleabas por esas teorías como si fuesen un «dogma». Más bien, cambiabas tus puntos de vista —tú, inflexible—; y cuando lo hacías, una sola cosa era lo que te hacía cambiar: la tragedia de los pobres. Por eso pienso que, si algún «dogma» inamovible tuviste, éste fue sólo uno: el dolor de los pueblos crucificados.

Y eso me llevó a la conclusión de que, ante todo y por encima de todo, eras un hombre de compasión y de misericordia, de que lo último dentro de ti, tus entrañas y tu corazón, se removieron ante el inmenso dolor de este pueblo. Eso es lo que nunca te dejó en paz. Eso es lo que puso a funcionar tu privilegiada inteligencia y lo que encauzó tu creatividad y tu servicio. Tu vida no fue, pues, sólo servicio, sino el servicio específico de «bajar de la cruz a los pueblos crucificados», palabras muy tuyas, de esas que no se inventan sólo con mucha inteligencia, sino con una inteligencia movida por la misericordia.

Ésta es la primera cosa que quería mencionar. La segunda cosa tuya que recuerdo —y ésta es más personal— es tu fe en Dios. Y me voy a explicar. Tu contacto con los filósofos modernos —increyentes la mayoría de ellos, con la excepción de tu querido Xavier Zubiri—, el ambiente de secularización y hasta de muerte de Dios que predominaba en la época en que alcanzaste tu madurez intelectual, tu propia inteligencia crítica y honrada, nada propicia a credulidades, y la gran pregunta por Dios que es en sí misma la injusta pobreza latinoamericana, nada de ello hace fácil la fe en Dios. Recuerdo un día, en 1969, en que me dijiste algo que no he olvidado: que tu gran maestro Karl Rahner llevaba con mucha elegancia sus propias dudas,

con lo cual venías a decir que tampoco para ti la fe era algo obvio, sino una victoria.

Y, sin embargo, estoy convencido de que eras un gran creyente, y a mí, ciertamente, me comunicaste fe. Lo hiciste un día de 1983, cuando, al regreso de tu segundo exilio en España, nos hablaste en una misa del «Padre Celestial», y yo pensé para mis adentros que, si Ellacu, el cerebral, el crítico, el intelectualmente honrado, usaba esas palabras, no era por puro sentimentalismo. Si hablabas del Padre Celestial, era porque creías en él. Me comunicaste fe, muchas otras veces, al hablar y escribir sobre Monseñor Romero y su Dios, al hablar con sencillez de la religiosidad de los pobres. Y me la comunicaste con tu modo de hablar y de escribir sobre Jesús de Nazaret. En tus escritos expresas tu fe de que en Jesús se ha revelado lo que verdaderamente somos los seres humanos. Pero en ellos expresas también, agradecidamente, tu fe de que en Jesús se mostró ese «más» que nos rodea a todos, ese misterio último y esa utopía que todo lo atrae hacia sí. No sé cuánto luchaste con Dios, como Jacob, como Job y como Jesús, pero creo que Dios te venció y que el Padre de Jesús orientó lo más profundo de tu vida.

Ellacu, esto es lo que nos has dejado, al menos a mí. Tus capacidades excepcionales pueden deslumbrar, y tus limitaciones y defectos pueden ofuscar. Creo, Ellacu, que ni lo uno me ha deslumbrado ni lo otro ha oscurecido lo que para mí es lo fundamental que me has dejado: que nada hay más esencial que el ejercicio de la misericordia ante un pueblo crucificado, y que nada hay más humano y humanizante que la fe. Estas cosas son las que me han venido a la cabeza desde hace años. Hoy, a un año de tu martirio, las digo con dolor y con gozo, pero, sobre todo, con agradecimiento. Gracias, Ellacu, por tu misericordia y por tu fe.

Jon