

30.º Aniversario de los mártires de la UCA

José María Tojeira
Card. Michael Czerny
Jon Sobrino
Marcela Brito
Carlos P. Lecaros Zavala
Martin Maier

Sínodo de la Amazonía

Víctor Codina
Card. Michael Czerny

José Ignacio González Faus
¿Hay una teología de la historia?

REVISTA LATINOAMERICANA DE TEOLOGÍA

108
SEPTIEMBRE
DICIEMBRE
2019
AÑO XXXVI

ISSN 0259-9872

ÍNDICE

José María Tojeira La muerte de los jesuitas. Salvando vidas y exigiendo construcción de futuro.....	211
Card. Michael Czerny, S. J. A treinta años del martirio de nuestros compañeros jesuitas y sus dos colaboradoras.....	223
Jon Sobrino Al encuentro con el legado de los mártires de la UCA.....	233
Marcela Brito A 30 años del martirio de Ignacio Ellacuría: pensar la salvación hoy.....	245
Carlos P. Lecaros Zavala A los 30 años de su martirio. Ignacio Ellacuría y la civilización de la pobreza (De la <i>Populorum progressio</i> a la <i>Laudato si'</i>).....	253
Martin Maier, S. J. El martirio de san Óscar Romero.....	273
Víctor Codina, S. J. El desbordante sínodo de la Amazonía.....	285
Card. Michael Czerny, S. J. El sínodo amazónico, hijo de la <i>Laudato si'</i>	293
José Ignacio González Faus ¿Hay una teología de la historia?.....	305
Índice general del tomo XXXVI.....	329

Centro de Reflexión Teológica
Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”
San Salvador, El Salvador, Centroamérica

REVISTA LATINOAMERICANA DE TEOLOGÍA

Fundador

† I. Ellacuría

Dirección general

J. Sobrino El Salvador
R. Sivatte El Salvador
R. Cardenal El Salvador

Comité de dirección

L. Boff Brasil
V. Codina Bolivia
† J. Comblin Chile-Brasil
E. Dussel México
V. Elizondo Estados Unidos
J. I. González Faus España
G. Gutiérrez Perú
† R. Muñoz Chile
† J. L. Segundo Uruguay
J. Sobrino El Salvador
P. Trigo Venezuela

Corrección y estilo

UCA Editores

Las opiniones expresadas en las páginas de esta revista son de exclusiva responsabilidad de los autores.

La redacción de la revista comenta los libros que recibe, ya sean enviados por los autores o las editoriales. El envío debe dirigirse a la dirección de la revista.

Suscripción

La revista se publica tres veces al año. Todos los envíos, con excepción de los de El Salvador, son por correo aéreo. Los precios de la suscripción anual son los siguientes:

El Salvador	
Personal	\$ 7.00
Correo	\$ 12.00
Centroamérica y Panamá	\$ 25.00
Norte y Suramérica	\$ 35.00
Europa y otras regiones	\$ 45.00
Un ejemplar	\$ 3.00

Enviar cheque o giro a nombre de
REVISTA LATINOAMERICANA DE TEOLOGÍA
Apartado postal 01-575, San Salvador, El Salvador, Centroamérica
distpubli@uca.edu.sv

La muerte de los jesuitas Salvando vidas y exigiendo construcción de futuro

**José María Tojeira
Instituto de Derechos Humanos de la UCA
San Salvador, El Salvador**

1. ¿Por qué mataron a los jesuitas?

Con mucha frecuencia he oído decir, incluso a militares de alta graduación, que el mayor “error” del ejército durante la guerra civil fue el asesinato de los jesuitas. Siempre me impresionó que civiles y militares llamaran “error” a un crimen de guerra y de lesa humanidad. Y por supuesto, que nunca mencionaran a las dos mujeres también asesinadas, en la misma masacre. Como si un par de homicidios más de gente tan inocente como desconocida no fuera ni siquiera un error, en medio de una guerra fratricida. Sin embargo, ese concepto de “error” puede darnos pistas claras a la hora de preguntarnos por qué asesinaron a los jesuitas y a sus colaboradoras.

Para los militares, incluso para los civiles, incluidos algunos conocidos analistas de nuestra realidad, matar inocentes en medio de una guerra no significaba cometer errores. El error solamente se daba cuando los asesinatos producían un vuelco en la guerra de propaganda, que acompañaba a la guerra civil. Para los jesuitas, en cambio, matar no era un error, sino un crimen. Y asesinar personas indefensas, un delito gravísimo. En las mentalidades guerreristas, se despersonaliza a los civiles. Ni siquiera se les considera “bajas”, como se suele decir cuando muere un combatiente. Simplemente, se les califica como “daños colaterales”. Para los jesuitas, los inocentes asesinados eran víctimas. Y no cualquier tipo de víctimas, sino personas unidas a la misma cruz injusta que padeció Jesús de Nazaret. Y en ese sentido, personas sobre cuya historia crucificada hay que construir una nueva sociedad sin víctimas ni abusos.

Esta diferencia de mentalidad indica el punto de partida de un compromiso que terminó esa madrugada del 16 de noviembre de 1989 con ocho cuerpos crucificados a balazos contra esta tierra nuestra, tan regada de sangre inocente. Los jesuitas eran muy conscientes de la situación salvadoreña. Y desde bastantes años antes de que se iniciara la guerra civil, trataban de participar en el proceso liberador, que los propios empobrecidos de El Salvador y de Centroamérica habían iniciado, una vez más, a partir de la década de 1970. Ya estallada la guerra civil, el propio Ellacuría acostumbraba decir que su fe, su inspiración cristiana y su deber moral imponían a la universidad, como estrategia prioritaria, “salvar vidas”. Para ello, los jesuitas veían como indispensable, en primer lugar, salir de la guerra a través del diálogo y la negociación. Lo afirmaron desde el primer momento, a pesar de las reacciones adversas de las partes implicadas en el conflicto armado. Si ganaba la derecha, oí decir a Ellacuría, en un análisis para jesuitas, la represión, la falta de libertades, el autoritarismo, la continuación de la pobreza, la explotación y la desigualdad se volverían crónicas. Si ganaba la izquierda, habría graves problemas por falta de capacidad para gobernar, tanto a nivel político como técnico. Y con el riesgo muy probable, estábamos en tiempo de Reagan, de que Estados Unidos financiara para El Salvador a una guerrilla al estilo de la “contra” de Nicaragua, desde esa especie de base de control militar estadounidense que era entonces Honduras. Solo el diálogo, la negociación y la presencia de los intereses de los pobres en la mesa de diálogo garantizaban un futuro más democrático y abierto al desarrollo social.

En segundo lugar, continuaba Ellacuría, mientras la guerra durase, la única manera de salvar vidas era defender los derechos humanos, especialmente de aquellos que no tenían voz o no les permitían tenerla. Y así como en la negociación nuestros compañeros eran sumamente pragmáticos y relativamente alejados de los furores ideológicos de las partes, en la preocupación por la vida de los pobres y en la defensa de sus derechos, eran radicales y beligerantes. Dos palabras que expresaban en Ellacuría la profundidad de su pensamiento humanista y cristiano, que trataba de llegar siempre a las raíces más hondas de la situación, desde la inteligencia y la razón, y que, desde la voluntad, se comprometía con opiniones, decisiones y acciones tan enérgicas como valientes.

Y son, precisamente, esas dos cualidades, una capacidad intelectual y dialéctica extraordinaria, unida a una coherencia radical en la acción, puestas ambas al servicio de las causas de los más pobres, lo que llevó a que el odio criminal estallara en aquel momento crítico de la ofensiva de 1989. Se pueden encontrar y establecer más causas del asesinato; más motivaciones en la brutal derecha militar, más raíces en la torpe e insensible ceguera política del gobierno de Estados Unidos, más inducción al crimen por parte de los empresarios que financiaban los escuadrones de la muerte. Pero la raíz de su muerte estuvo en esa opción primordial de defender la vida de los pobres desde la fe y desde la

inteligencia universitaria. Y en esa libertad y coraje beligerante, que los cristianos antiguos llamaban “parresia”, de claro origen profético. No fue el odio del perseguidor el que los hizo mártires, sino la decisión, claramente discernida y asumida, de seguir en el dolor al Cristo doloroso, presente en la vida del pueblo salvadoreño.

2. El resultado de su muerte

El asesinato de los jesuitas y sus dos colaboradoras levantó una impresionante ola de solidaridad con El Salvador. La solidaridad con el pueblo salvadoreño venía tejiéndose desde hacía muchos años y los jesuitas habían sido una fuente importante en la construcción de la misma. El hecho de que durante la guerra civil, la UCA fuera la única institución legal con capacidad para publicar sistemática y libremente información y posiciones de clara oposición al gobierno, incluyendo denuncias de crímenes de guerra y de lesa humanidad, había convertido a la universidad en una indispensable fuente de información, diálogo, debate y propuesta. Periodistas, políticos de dentro y fuera del país, obispos de criterio abierto, miembros de organizaciones no gubernamentales y diplomáticos buscaban tanto opinión como propuestas en el equipo de trabajo que los jesuitas, posteriormente asesinados, habían organizado en la universidad. Constructores de paz y protagonistas de hacer verdad en El Salvador, su muerte produjo consternación mundial. Los mensajes de pésame iban firmados por presidentes y primeros ministros, cardenales y otras personalidades de la política o la cultura y también por gente sencilla de parroquias o adolescentes de colegios de secundaria. Al entierro asistió, además de personalidades de la política, las iglesias y la diplomacia, una buena proporción de gente sencilla, que tuvo que caminar más de diez kilómetros para llegar a la universidad, en unos días y unos caminos en los que las balaceras surgían con mucha frecuencia en cualquier momento y en cualquier lugar.

Esa explosión de solidaridad dio valor y seguridad a quienes quedaron con la tarea de pedir justicia. El mismo día 16 en la mañana, el arzobispo de San Salvador, Mons. Arturo Rivera, su obispo auxiliar, el hoy cardenal Gregorio Rosa, y el Provincial de la Compañía de Jesús en Centroamérica se entrevistaron con el presidente Cristiani para decirle que el ejército había asesinado a los jesuitas. El arzobispo, ya al finalizar la reunión, le pidió que en la noche, exclusivamente durante el toque de queda, pusiera soldados en la cercanía del arzobispado. Y le aclaró: “No porque confíe en el ejército, sino para que si me matan, todo el mundo sepa quién fue”. Desde el primer momento, teníamos más que suficientes datos para estar seguros de que el ejército había asesinado a los jesuitas y sus colaboradoras. Cuando los jesuitas de Nicaragua, en aquellos primeros días, hicieron llegar a El Salvador un comunicado en el cual se acusaba a los escuadrones de la muerte del asesinato, la respuesta de los jesuitas de El

Salvador fue inmediata: “No digan escuadrones de la muerte; digan ejército de El Salvador”.

La lucha fue larga y no dejaron de haber amenazas de la Fuerza Armada y de las instituciones oficiales, e incluso traiciones de algunos sectores religiosos. El Fiscal General de la República envió y publicó una carta al papa Juan Pablo II, pidiendo que sacaran del país a Mons. Rivera y a su obispo auxiliar. El FBI llevó a Miami al teniente coronel Rivas Mejía, para tratar de amenazar a una testigo clave, Lucía Cerna, que había visto a los soldados saliendo del patio, donde se cometió la masacre, y había logrado salir hacia Estados Unidos. Durante prácticamente 45 días, el Ministerio de Relaciones Exteriores mantuvo una nota en la cual afirmaba que la guerrilla había asesinado a los jesuitas. Diferentes personajes del ejército, de la política y la empresa privada, así como un par de obispos, actuando en solitario, conformaron delegaciones para ir a Washington, Madrid y el Vaticano e insistir en que la guerrilla era la autora del crimen y que tanto los jesuitas como el arzobispo mentámos, motivados por intenciones políticas. Pero la solidaridad fue mucho mayor. María Julia Hernández, directora de la Oficina de Tutela Legal del Arzobispado, fue la primera en sacar un documento relativamente extenso, repartido en todas las embajadas, acusando a la Fuerza Armada del crimen. Y cada día, desde el momento de la masacre, se sumaba más gente exigiendo justicia y apoyando nuestra acusación al ejército salvadoreño. La adhesión a la causa de los jesuitas asesinados y el apoyo incesante a nuestro reclamo de justicia acompañó y protegió la resistencia y la persistencia de quienes quedamos en El Salvador, manteniendo la verdad y acusando a la Fuerza Armada.

El desprestigio internacional del ejército fue casi total. Los principales medios de comunicación estadounidenses criticaban la ayuda militar de Washington al ejército salvadoreño. La calificaban como una cooperación que asesinaba intelectuales, sacerdotes y constructores de paz. Cada vez que un militar de alta graduación hablaba, los medios locales le daban espacio. Pero cuanto más hablaban, más en ridículo se ponían frente a los datos objetivos, que hacían imposible exonerar al ejército salvadoreño. Un mayor estadounidense, Erik Buckland, asesor del entonces llamado *milgroup*, que apoyaba al ejército salvadoreño, confirmó en declaraciones que la muerte de los jesuitas era un hecho anunciado y conocido previamente entre los militares. El desprestigio crecía y volvió profundamente débiles las ansias de los coroneles para controlar el ejército, mayoritariamente de la así llamada Tandoná, que deseaban terminar la guerra con el triunfo militar. La caída del Muro de Berlín, acontecida en esos mismos días, así como la invasión estadounidense de Panamá debilitaron todavía más a la ultraderecha militar. El gobierno de Estados Unidos comenzó a ver a los coroneles como aliados incómodos, frenó sus posibilidades y ansias de poder, y comenzó a ver la negociación como un camino mejor para salir del

fango, en el que se estaban hundiendo junto con sus aliados. Desprestigiada el ala más guerrerista y represiva del ejército, las negociaciones comenzaron a fluir. El primer compromiso fruto del diálogo, no muchos meses después del asesinato, fue, precisamente, un acuerdo de respeto a los derechos humanos. Los mártires de la UCA, ya muertos, continuaban salvando vidas.

3. Los mártires, constructores de paz y justicia

Desde que en el siglo II de nuestra era, se empezó a utilizar el término *mártir* para honrar como testigos de la fe a quienes daban testimonio de ella, la construcción de la paz y la justicia estuvo unida a ellos. San Justino, en el siglo segundo, solía decir que era incomprensible la persecución de los cristianos, puesto que ellos eran los mejores ciudadanos. La carta a Diogneto, posterior a Justino, insistía en los mismos términos. Todavía hoy serían aplicables a los mártires de la actualidad muchas de las actitudes personales que este breve fragmento de la carta atribuye a los cristianos perseguidos:

Obedecen las leyes establecidas; pero con su vida sobrepasan las leyes. A todos aman y por todos son perseguidos. Se los desconoce y se los condena. Se los mata y en ello se les da la vida. Son pobres y enriquecen a muchos. Carecen de todo y abundan en todo. Son deshonrados y en las mismas deshonras son glorificados. Se los maldice y se los declara justos. Los vituperan y ellos bendicen. Se los injuria y ellos dan honra. Hacen bien y se los castiga como malhechores; castigados de muerte se alegran como si se les diera la vida¹.

Sobre el pacifismo cristiano, valga recordar la prohibición inicial de participar tanto en el ejército como en los juegos romanos, en los cuales se exhibían luchas de gladiadores, porque, como decía otro de los defensores del cristianismo inicial, Atenágoras, “ver matar es casi como matar”².

Lo que en los primeros cristianos era una opción fundamentalmente de fe personal, que tuvo también profundas repercusiones sociales en la vida del imperio romano y de la cultura, encuentra nuevas dimensiones en los mártires que hoy celebramos. En ellos, se une la opción de fe y la consiguiente actitud de coraje y valentía con una clara visión estructural en el campo de la justicia y la construcción social. Educados en la espiritualidad ignaciana, entendieron desde jóvenes que la opción radical de seguir a Jesús de Nazaret, en medio de la cruz de la historia, invita siempre a buscar el bien más universal. Ya en la madurez y en la acción universitaria, entendieron con claridad que optar por el bien más universal, en países sumidos en la injusticia y la violencia, exige optar y trabajar

1. “Carta a Diogneto”, 6, 5-6, en *Padres apostólicos*, p. 851 (Madrid, 1985).
 2. “Atenágoras”, en *Padres apologetas*, p. 706 (Madrid, 1954).

siempre por el bien más estructural. Así lo decían con frecuencia. No eran ingenuos y no dudaban a la hora de afirmar que “la universidad se encuentra ante una sociedad dominada por una irracionalidad e injusticia terribles, de las que en algún modo es cómplice”³. Pero sabían también que la universidad nació como una fuerza social y “tiene que hacerse presente en la sociedad como tal fuerza”⁴, no para perpetuar la miseria de la realidad, sino para alcanzar y compartir “un saber transformador de la realidad nacional”⁵. Y ello, en relación constante, incluso dialéctica, con las mayorías oprimidas o marginadas que aspiran a su liberación.

Desde este afán de reconstruir una sociedad en la que las personas sean realmente el centro de la actividad social, Ellacuría hablaba de construir una nueva civilización que él llamaba de la pobreza y que, en oposición a la civilización del capital, se centraría en el trabajo como fuente de creación de una riqueza compartida y de superación de la injusticia estructural. De este espíritu utópico, que aspira a una nueva civilización, que tiene claros rasgos proféticos, y que enfrenta con beligerancia la injusticia, nace el deseo de impulsar un nuevo proyecto global que se enraíce en el trabajo y la creatividad humana, que universalice los bienes básicos y que contribuya a la liberación de las mayorías respecto a todo tipo de esclavitud, opresión o injusticia. En cuanto a El Salvador, sumido en una guerra cuya causa fundamental era la injusticia social unida a desigualdades económicas y sociales irracionales, la salida dialogada era imprescindible para defender la vida. Defensa que exigía, simultáneamente, priorizar en el diálogo los intereses de los empobrecidos. Hábiles en el estudio y la reflexión, sabían dar los pasos adecuados, en la dirección correcta, uniendo a su opción utópica y profética la paciencia del artesano de la paz.

Si algo impacta en su trabajo constructor de paz y justicia es la profunda libertad con la que procedían. Una libertad no caprichosa, sino puesta al servicio de los más pobres y de la construcción de una sociedad liberada de esclavitudes. Y precisamente, por ser radicalmente libres en esa tarea, se ganaron el odio de quienes estaban sujetos a lo que Mons. Romero llamaba las idolatrías dominantes en El Salvador. Frente al poder del capital, de las armas o de la organización, los mártires oponían el estudio, la reflexión humanista y la racionalidad. Sabían que la universidad era una fuerza social, pero la colocaban en una posición no de privilegio, sino de servicio a los empobrecidos y sus causas. Superaban así aquella soberbia de la vida que pone el saber y la ciencia al servicio de la auto-referencia y de quien pague más por ella. De ellos se podía decir lo que Minucio Félix decía en el *Octavio* sobre el cristianismo martirial de los primeros siglos:

3. I. Ellacuría, *Escritos universitarios*, p. 180 (San Salvador, 1999).

4. *Ibid.*, p. 189.

5. *Ibid.*, p. 203.

“Levantó su libertad contra los reyes y los príncipes, y sólo la entregó a Dios, a quien pertenecía”⁶. Frente a la brutalidad de la guerra y del lenguaje burdo y amenazador con el que se les quería amedrentar, la libertad cristiana los llevó siempre a entregar vida y acción en favor de aquellos en quienes veían el rostro sufriente del crucificado: los pobres y oprimidos de su tiempo, las vidas de los inocentes masacrados por una guerra violenta e irracional, los desaparecidos, los migrantes y todos los afectados por unos tiempos tan duros como peligrosos. Bajar a los crucificados de sus cruces se convertía así en una opción fundamental para sus vidas, en la misma dirección en la que usó su palabra otra persona excepcionalmente libre y hoy santo salvadoreño. Con razón Mons. Rivera diría ante sus cadáveres que los mató el mismo odio que “segó la vida de Mons. Romero”. Si mientras permanecieron en vida lucharon desde el pensamiento, la razón y el estudio en favor de las causas de los pobres, su muerte los unió plena y materialmente a ellos. Libres para amar y servir, libres para morir, sin que la muerte fuera un estorbo para sus ojos, su sacrificio invadió conciencias, puso en evidencia las injusticias terribles que se venían cometiendo en el día a día de la guerra, sumó partidarios de terminar la guerra y dio una enorme fortaleza a las voces que pedían paz y diálogo, justicia social y libertad.

4. Qué nos dicen a nosotros en cuanto universitarios

El asesinato de los jesuitas afectó a todas las personas de buena voluntad. A muchas las inspiró para seguir su camino en favor de la justicia y la paz. Con las dificultades del momento y con las claras desventajas de perder un equipo de trabajo extraordinario, profundamente vinculado entre sí y con la realidad salvadoreña, la UCA trató, no sin esfuerzo y dificultades, de construir un nuevo equipo de trabajo y de encontrar nuevas formas de presencia en el país. Muy pronto, en 1990, el Superior General de los jesuitas les decía a todos los superiores provinciales, reunidos en Loyola, que las universidades, a pesar de su complejidad, tamaño y recursos, podían comprometerse seriamente con la justicia y los pobres. Mencionó en esa reunión a los jesuitas asesinados y aseguró que su muerte martirial confirmaba “que una institución de enseñanza superior e investigación puede convertirse en instrumento de justicia en nombre del evangelio”⁷. Treinta años después de esa muerte martirial, con todos los cambios sociales que entonces se iniciaban, debemos preguntarnos si los mártires nos siguen diciendo algo o no, y si seguimos siendo instrumento evangélico de justicia, de transformación social y de reconciliación.

Para responder a la pregunta, debemos mirar la realidad, tanto internacional como nacional. En el mundo, el Muro de Berlín cayó pocos días antes del

6. Minucio Félix, *Octavius*, XXXVII, PL 3, 353.

7. P. H. Kolvenbach, “Congregación de Provinciales”, *Acta Romana* 20 (1990), 452.

asesinato de los jesuitas. Y casi al mismo tiempo, el ejército estadounidense invadió Panamá para derrocar la presidencia de un militar implicado en el narcotráfico. Nuestros países latinoamericanos caminaban hacia la democracia y las tensiones internacionales fueron trasladándose desde América Latina hacia la antigua Yugoslavia, primero, y hacia Afganistán e Iraq, después. La difusión rápida de Internet, al tiempo que democratizaba la información, acentuaba el individualismo consumista y hedonista hacia el que se dirigía el mundo y la cultura occidental. De ser un instrumento participativo, Internet fue pasando a ser un instrumento de control, al tiempo que facilita la manipulación de ideas y personas. La imagen virtual sustituye con frecuencia la realidad y se tiñe peligrosamente de individualismo y consumismo. Y aunque las grandes instituciones internacionales impulsaron una serie de programas, que consiguieron éxitos en la lucha contra el hambre y avances en la erradicación de algunas enfermedades, las desigualdades económicas y sociales comenzaron a aumentar una vez más, al tiempo que surgían también nuevas amenazas. Un capitalismo tan voraz como deslocalizado nos muestra hoy un divorcio cada día mayor entre las élites económicas, centradas en la globalidad, y los intereses políticos, presionados por lo local. De la opresión del pasado, que ofrecía posibilidades de liberación y lucha, de organización y utopía, se ha ido pasando a un sistema de exclusión, que tiente con soluciones individuales. Uno de los sociólogos que más ha reflexionado sobre las nuevas condiciones sociales de nuestra época, Zygmunt Baumann, decía que “tan pronto como la competencia sustituye a la solidaridad, los individuos se ven abandonados a sus propios recursos, lastimosamente escasos y a todas luces insuficientes”. Y ello convierte a los excluidos en “clases peligrosas”, dada “la irrevocabilidad de su exclusión y las escasas posibilidades que tienen de apelar la sentencia”⁸.

Los tiempos han cambiado, pero la pobreza, la desigualdad, la corrupción, el abuso del débil y la muerte violenta continúan teniendo dimensiones de epidemia en nuestro país. Las instituciones estatales, si bien se han fortalecido en comparación con la época de la guerra civil, continúan siendo débiles y en muchos aspectos incapaces de responder con prontitud y eficacia a las necesidades del pueblo salvadoreño, especialmente a los deseos de esa suma de pobres y vulnerables, que componen casi el 80 por ciento de nuestra población⁹. Algunas de las nuevas instituciones, como la Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos o el Instituto de Acceso a la Información Pública, entre otras, ofrecen luces de esperanza. Pero carecen de recursos suficientes, al igual que otras entidades básicas del Estado, para responder a los retos que la realidad plantea.

8. Z. Baumann, *Tiempos líquidos*, pp. 99-100 (Barcelona, 2013).

9. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, *Informe Regional sobre desarrollo humano para América Latina y el Caribe: Progreso multidimensional: bienestar más allá del ingreso*, p. 305 (PNUD, 2016).

Las instituciones tradicionales relacionadas con los derechos económicos y sociales se han quedado, en muchos aspectos, estancadas. Continuamos con un sistema de salud público dual, que divide la calidad del servicio en dependencia de que se tenga trabajo formal o informal. Y el trabajo informal de la población económicamente activa sigue siendo ligeramente superior al 40 por ciento. Los que no gozan de seguridad social ascienden aproximadamente a un 75 por ciento de la población. La escuela solamente gradúa de bachilleres al 40 por ciento de los jóvenes en edad de hacerlo. El sistema judicial es todavía ineficiente y lento. Los problemas de financiamiento tanto de la Fiscalía como de la Procuraduría General, son graves. La insuficiencia de recursos humanos y financieros en ambas instituciones dificulta severamente las tareas correspondientes y crea graves ineficiencias. Las gremiales de la empresa privada continúan con muy baja conciencia social, con imposibilidad patológica a la hora de reconocer errores y con una irresponsabilidad nefasta en el campo de la fiscalidad.

La superficie boscosa continúa decreciendo en el país. La contaminación sigue siendo un problema grave. No nos estamos preparando para las repercusiones del cambio climático que se avecina. El bono demográfico se nos termina en 2030, y a partir de entonces, se notará también, especialmente, el envejecimiento de nuestra población. En los próximos cuarenta años, esta crecerá un 30 por ciento, mientras que las personas en edad de jubilación crecerán un 300 por ciento. Y a todo ello se suma una cultura de la violencia y la impunidad, que deja sin justicia graves ofensas a la dignidad humana, como el asesinato, el abuso sexual, la extorsión, el robo y la corrupción. La cultura machista es una verdadera epidemia y el recurso a la fuerza bruta, una tendencia demasiado extendida y generadora permanente de violencia.

En este contexto, es indispensable preguntarse cuál es el papel de la universidad. La preparación de buenos profesionales, técnica, ética y profesionalmente, es lo primero que suele surgir en nuestro pensamiento. Pues sin ellos será imposible acometer las reformas que el país necesita, en tan múltiples ámbitos. Sin embargo, la graduación de excelentes profesionales, aunque indispensable, no es suficiente para enfrentar los retos que nos presenta la realidad. La realidad nacional está configurada desde dos elementos: la fuerza bruta y las ideologías. Fuerza bruta entendida como predominio del más fuerte en economía, en política, en armamento, en comunicación, en capacidad para manipular personas e instituciones e incluso para explotar el agua, el medio ambiente y la naturaleza. Y las ideologías entendidas como construcciones teóricas de diversa tendencia que no resisten el contraste con la realidad, que la falsean y de las cuales se sirve el poder para justificar sus abusos. Frente a la fuerza bruta y las ideologías, a la universidad le corresponde el estudio y el análisis de la realidad y la presentación de propuestas coherentes, racional y liberadoramente, con esa realidad. Ante una civilización que privilegia el capital, que fomenta las soluciones individuales

y promueve un consumismo alienante y no sustentable, a la universidad le corresponde, como ya repetían nuestros mártires, impulsar un nuevo tipo de civilización, fundamentada en el trabajo humano como fuente de autorrealización y desarrollo¹⁰, respetuosa de la naturaleza y capaz de universalizar los derechos básicos, correspondientes a la igual dignidad humana.

Frente a la realidad actual de El Salvador, el estudio y la propuesta deben concentrarse en los derechos básicos de la persona. La vida, la integridad personal, la violencia, la pobreza y la marginación forman una especie de unidad perniciosa, que debemos enfrentar como totalidad. Las amenazas contra la vida no son exclusivamente las que aparecen casi todos los días en los periódicos, bajo la forma del abuso o la delincuencia. En la raíz de las amenazas constantes contra la vida, hay actitudes culturales violentas y estructuras sociales del mismo estilo, que ocultan las necesidades, al tiempo que marginan y condenan la pobreza. Investigar y analizar las amenazas contra la vida de un modo integral, proponiendo simultáneamente lineamientos educativos de una cultura de paz y conocimientos básicos para una transformación de las estructuras injustas, resulta indispensable para el quehacer universitario.

La universidad está especialmente dotada, dada su capacidad de estudio y análisis, para enfrentar la estructura social. A Ellacuría le gustaba decir que tenemos que preguntarnos sistemáticamente “qué estructuración de la sociedad permite el desarrollo pleno y libre de la persona humana”¹¹. Necesitamos estructuras sociales e instituciones que permitan el acceso universal a bienes básicos, como la educación, la salud, el salario o el ingreso decente, la vivienda, el descanso, la seguridad y la integridad personal, el agua o el medio ambiente saludable. La universidad no solo debe analizar las limitaciones de los derechos, sino también diseñar las posibilidades institucionales que permitan acceder a ellos. Si trabajamos con instrumentos colectivos y de orientación estructural¹², como la ciencia, la técnica, las profesiones o la misma universidad, no podemos darnos el lujo de servir exclusiva o prioritariamente al desarrollo individual y menos en medio de una cultura que impulsa un egoísmo individualista y una desigualdad escandalosos.

Para lograr la incidencia cultural y estructural a la que estamos llamados, Ellacuría, de nuevo, insistía en la palabra eficaz y el compromiso beligerante, unidos en nuestro caso a la inspiración cristiana. La eficacia de la palabra viene siempre dada por una investigación que une la seriedad profesional con la humildad personal. “Busquemos como buscan los que aún no han encontrado, y

10. I. Ellacuría, *Escritos teológicos*, t. II, p. 275 (San Salvador, 2000).

11. I. Ellacuría, *Escritos universitarios*, o. c., p. 66.

12. *Ibidem*. En la misma página, Ellacuría insiste en la orientación estructural de la universidad.

encontremos como encuentran los que aún han de buscar”¹³, decía san Agustín, sintetizando ambas dimensiones.

Y la inspiración cristiana, con su dimensión solidaria y samaritana, resulta fundamental, tanto para poner los ojos en el que sufre como para realizar la adecuada autocrítica, dado el peligro, y a veces, la tendencia universitaria de convertirse en un instrumento elitista, dedicado a perpetuar desigualdades y a regodearse en la superioridad de un conocimiento abstracto y reservado para los iniciados. La inspiración, enraizada en el evangelio, hace real lo que Zubiri, maestro de Ellacuría, decía de la investigación: “el que se dedica a la realidad verdadera [...] no *posee* verdades, sino que, por el contrario, está *poseído* por ellas”. Es decir, la realidad de los pobres y las víctimas del presente, debidamente conocidas, incorpora el dolor investigado como dolor personal, que nos urge y nos impulsa a la liberación de todo dolor. Ese es el legado último y prioritario de nuestros mártires, sellado con su sangre. Sangre generosa y beligerante, que es y será siempre semilla de liberación.

13. *De Trinitate* IX, 1.

A treinta años del martirio de nuestros compañeros jesuitas y sus dos colaboradoras*

Card. Michael Czerny, S. J.
Subsecretario, Sección Migrantes y Refugiados
Dicasterio para el Servicio del
Desarrollo Humano Integral, Roma

Este escrito hace una hermenéutica del asesinato de seis jesuitas y dos de sus colaboradoras, acaecido el 16 de noviembre de 1989, en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA), en San Salvador, El Salvador, a treinta años de dicho acontecimiento. Esta lectura, hecha desde la tradición de la Iglesia y las enseñanzas del papa Francisco, invita al lector a hacer un itinerario de cinco pasos, que concluye con la afirmación de que el mártir es un educador en la fe y un modelo de vida cristiana¹.

Introducción: el itinerario del martirio

Les invito a recorrer un itinerario en cinco pasos. Después de haber escuchado *las primeras voces sobre el martirio*, reconocemos al mártir como un *testigo consciente de Jesús*.

A propósito de este reconocimiento, podemos hacernos dos preguntas: *¿existen nuevas formas de martirio en la actualidad?* y *¿puede una sociedad confesionalmente cristiana mostrar odio a la fe?* Enseguida clarificamos que *el mártir no es un héroe, ni un revolucionario, ni una simple víctima del sistema*, y concluimos reconociendo que *el mártir es maestro y formador del pueblo de Dios*.

* Conferencia leída en la UCA, el 15 de noviembre de 2019, en la conmemoración de los 30 años de sus mártires.

1. Algunas ideas sobre el martirio se encuentran en D. López, “Monseñor Romero, ¿mártir? Análisis del concepto de *mártir* y sus implicaciones para la consideración del martirio de monseñor Romero”, *Akados* 18 (2013), 27-52.

1. Las primeras voces sobre el martirio

Cuando Ignacio Martín-Baró, Juan Ramón Moreno, Joaquín López y López, Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Amando López, Julia Elba y Celina Ramos yacían en el jardín de la residencia universitaria, a pocas horas de haber sido asesinados, una de las primeras voces en hacerse presente y escucharse fue la de Mons. Arturo Rivera Damas, arzobispo de San Salvador, junto con la del provincial de la Compañía de Jesús, P. José María Tojeira.

Al ver los cuerpos destrozados de nuestros compañeros y los de Julia Elba y Celina, nuestras colaboradoras, Mons. Rivera, un gran obispo, a quien debemos reconocer sus méritos como pastor ecuánime, pronunció estas palabras que hoy, treinta años después, resuenan con más fuerza y con mayor significado: “Es el mismo odio que asesinó a Mons. Romero”. Estas palabras rompieron la ambigüedad con la que los asesinos de siempre quisieron ocultar y tergiversar la autoría de su magnicidio. Pocas horas más tarde, el P. Peter Hans Kolvenbach, Superior General de la Compañía de Jesús, quien, un año antes, en El Salvador, había viajado a El Paisnal para visitar la tumba del P. Rutilio Grande, primer jesuita mártir en el país, emitía un comunicado en Roma, que hoy, treinta años después, suena también como la voz profética de Mons. Romero y los mártires: “Cuando visité El Salvador, me di cuenta de que ellos eran conscientes de que podían ser asesinados de un momento a otro”.

2. El mártir testigo consciente de Jesús

Treinta años después del asesinato de nuestros compañeros, podríamos parafrasear a Mons. Rivera, gran arzobispo de San Salvador, sucesor de san Óscar Romero y testigo de tantos acontecimientos significativos del país: es el mismo odio que asesinó a Rutilio Grande y a tantos otros sacerdotes. Es un odio que cambia de rostro, pero, en el fondo, es el mismo: un grupo de poder, que controló el aparato estatal y muchos de los medios de comunicación, y los dirigió a su antojo para defender sus privilegios, y que consideró como enemigo a todo aquel que tenía un pensamiento crítico sobre la situación del país.

Con todo esto queremos decir que el martirio de nuestros compañeros no fue casual², no fue un accidente, ni una equivocación. Ellos eran muy conscientes de

2. En la historia y la tradición de la Iglesia, *no cualquiera es mártir, tampoco lo es por accidente*. A partir del *Martirio de Policarpo* y a lo largo de la segunda mitad del siglo II, por ejemplo, surge un claro paradigma teológico del concepto de *mártir* y *martirio*, y también de lo que no es. El mártir es discípulo y seguidor de Jesús, cuya santidad cristiana y recta confesión de la fe preceden su muerte martirial. El sacrificio de su vida acontece “según el paradigma de Cristo” o según el evangelio, tal como afirma el *Martirio de Policarpo*. Nuestros compañeros eran seguidores de Jesús antes de ser mártires. Cfr. J. B. Lightfoot y J. R. Harmer, *The Apostolic*

este desenlace, porque eran seguidores de Jesús, porque amaban a los pobres y porque sabían que en una sociedad asimétrica, donde se persigue y se mata a los pobres que luchan por su liberación, y donde la Iglesia defiende sus justas reivindicaciones y se solidariza con ellos, la muerte martirial es una consecuencia necesaria, que el verdadero cristiano no debe temer.

3. ¿Existen nuevas formas de martirio hoy?

El gran teólogo alemán Karl Rahner, S. J. (1983), considerado por muchos como el teólogo católico más importante del siglo XX —quien, por cierto, fue profesor de Ignacio Ellacuría, en Innsbruck (Austria)—, escribió, en una ocasión, que era necesario *ampliar* el concepto tradicional del martirio³. Según la tradición, mártir es quien muere por la fe y las costumbres cristianas, de manera libre y resignada, sin oponer resistencia activa. Para Rahner, es claro que ese concepto no se aplica a la muerte de un cristiano sufrida en la lucha activa. El gran problema a resolver estriba, según él, en precisar si la aceptación resignada de la muerte por causa de la fe y el hecho de morir luchando activamente por esa misma fe pueden englobarse en el mismo concepto de martirio.

Rahner no resuelve el problema, pero deja la inquietud y plantea la necesidad de encontrar una solución satisfactoria. Adelanta que santo Tomás ofrece un fundamento para ampliar el concepto, puesto que llama mártir a quien muere luchando por defender la república de los enemigos que intentan corromper la fe cristiana.

Comparto, pues, la necesidad de actualizar el concepto de mártir, dados los nuevos contextos mundiales y, sobre todo, ante las nuevas amenazas a la vida y los compromisos cristianos para defenderla. Me refiero específicamente a la posibilidad de que la lucha por salvaguardar la creación genere nuevas formas de persecución y de martirio, inéditas hasta ahora. En efecto, una ecología integral, como la que propone el papa Francisco, bien puede generar nuevas formas de martirio, tal como lo afirma el reciente sínodo para la Amazonía:

La participación de los seguidores de Jesús en su pasión, muerte y resurrección gloriosa, ha acompañado hasta el día de hoy la vida de la Iglesia, especialmente en los momentos y lugares en que ella, por causa del evangelio de Jesús, vive en medio de una acentuada contradicción, como sucede hoy con quienes luchan valerosamente en favor de una ecología integral en la Amazonía. Este Sínodo reconoce con admiración a quienes luchan, con gran riesgo de sus propias vidas, para defender la existencia de este territorio⁴.

Fathers. Greek Texts and English Translations of their Writings (Grand Rapids, 1992).

3. K. Rahner, “Dimensiones del martirio”, *Concilium* 183 (1983), 321-324.

4. Sínodo para la Amazonía, *Documento final*, p. 16 (Ciudad del Vaticano, 2019).

Por eso, la teología actual del martirio debe incluir en el odio a la fe el odio a la creación, a la casa común, que Dios nos ha creado.

También el papa Francisco ha afirmado la necesidad de actualizar las exigencias de la fe cristiana. Hace algunos años, pidió actualizar las llamadas *obras de misericordia*, en *Misericordiae vultus*, la bula de convocación del Jubileo Extraordinario de la Misericordia. En la II Jornada Mundial de Oración por el Cuidado de la Creación, realizada en Roma, el 1 de septiembre de 2016⁵, propuso hacerlo de la siguiente manera:

Me permito proponer un complemento a las dos listas tradicionales de siete obras de misericordia, añadiendo a cada una el cuidado de la casa común. Como obra de misericordia espiritual, el cuidado de la casa común precisa la contemplación agradecida del mundo que nos permite descubrir a través de cada cosa alguna enseñanza que Dios nos quiere transmitir. Como obra de misericordia corporal, el cuidado de la casa común necesita “simples gestos cotidianos donde rompemos la lógica de la violencia, del aprovechamiento, del egoísmo [...] y se manifiesta en todas las acciones que procuran construir un mundo mejor”.

En este mensaje, el papa no solo afirma nuestro deber cristiano de hacernos cargo de la creación, sino que nos interpela en los siguientes términos:

Con este Mensaje, renuevo el diálogo con “toda persona que vive en este planeta” respecto a los sufrimientos que afligen a los pobres y la devastación del medio ambiente. Dios nos hizo el don de un jardín exuberante, pero lo estamos convirtiendo en una superficie contaminada de “escombros, desiertos y suciedad” (*Laudato si'*, 161). No podemos rendirnos o ser indiferentes a la pérdida de la biodiversidad y a la destrucción de los ecosistemas, a menudo provocados por nuestros comportamientos irresponsables y egoístas. “Por nuestra causa, miles de especies ya no darán gloria a Dios con su existencia ni podrán comunicarnos su propio mensaje. No tenemos derecho”.

4. *¿Oidium fidei* en una sociedad confesionalmente cristiana?

¿Oidium fidei? En la tradición y en el magisterio de la Iglesia, hay una afirmación básica sobre el martirio y sus causas: el mártir es asesinado por *odio a la fe*. Una antigua manera de entender esto es que los asesinos no practican la fe cristiana, sino que la odian, así como también odian sus expresiones, ya sea

5. Papa Francisco, “Mensaje para la Jornada Mundial de Oración por el Cuidado de la Creación”, 1 de septiembre de 2016. Disponible en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2016/documents/papa-francesco_20160901_messaggio-giornata-cura-creato.html.

porque no son creyentes, porque tienen credos diferentes al de la fe cristiana o porque son ateos.

El martirio de san Óscar Romero, Rutilio Grande y los mártires de la UCA cuestionó esta visión del martirio. En Europa y en otros lugares, nos preguntamos: ¿cómo es posible que en países de mayoría católica —cerca del 90 por ciento, a finales de la década de 1970— se asesine a sacerdotes y obispos? Una pregunta similar surgió a raíz del asesinato de nuestros compañeros. La opinión obvia y simplista era que los asesinos eran creyentes y, por tanto, no podían odiar a la fe.

Mons. Vincenzo Paglia, el postulador de la causa de Mons. Romero, dio una respuesta que es también válida para el caso de Rutilio Grande y de nuestros compañeros: los asesinos y quienes ordenaron esos crímenes odian a la fe, odian lo sagrado, odian las expresiones religiosas del pueblo, odian a la fe del pueblo, aun cuando se confiesan cristianos. Este odio se expresa en el asesinato (el *momentum*). Los mártires caminaban libre e indefensamente. Siempre estuvieron expuestos a la muerte. De hecho, por eso fueron asesinados sin mayor complicación. Con más *discreción*, podríamos decir. Los asesinos seleccionaron cuidadosamente la ocasión y actuaron con saña, pública y macabramente, para generar terror y matar la fe de un pueblo. Querían dar lecciones: aterrorizar a la gente, generar desesperanza y miedo, pero no lo lograron.

Esta es la nueva forma de odio a la fe. Incluye el odio activo y violento a las creencias, las prácticas y la cultura religiosa del pueblo; incluye la intolerancia y el irrespeto a las creencias y las prácticas populares y el rechazo a lo sagrado.

A mediano plazo, el aporte más importante de la Iglesia de El Salvador a la Iglesia universal son, probablemente, sus mártires. Entre ellos, cabe destacar la ofrenda viva de san Óscar Romero, obispo y mártir de la Iglesia universal, a quien Dios me dio el privilegio y la gracia de conocer personalmente. La vida de esos mártires ilumina nuestro peregrinar hacia el Padre y nos señala cuál es el camino verdadero: entregar la vida a quienes amamos y también a quienes nos odian, siguiendo el ejemplo de nuestro Señor Jesucristo.

Sabemos que el concepto canónico de mártir como tal es creación de la tradición de la Iglesia y se aplica a una forma de morir violentamente muy precisa, por causa de la fe y las costumbres cristianas, de manera libre y consciente, y en seguimiento de Jesús, o por “ser discípulo e imitador de Jesús”; según el texto conocido como el *Martirio de Policarpo*⁶.

Sin contradecir el concepto canónico de mártir, el martirio adquiere hoy formas diferentes a las del pasado. Una de ellas, tal como ya lo he expresado, es el modo nuevo de manifestarse el odio a la fe. Pero no solo eso. Nuestros mártires

6. J. B. Lightfoot y J. R. Harmer, *The Apostolic Fathers*, o. c.

son seres humanos insertos en una realidad social marcada por la pobreza y, por eso, cercanos a los pobres. Trabajaban, enseñaban en la universidad, pastoreaban comunidades rurales los fines de semana, jugaban frontón, iban a la playa, se enfadaban con sus superiores y con el provincial. No eran seres extraños a la realidad social. Pero eran compañeros que habían decidido seguir a Jesús y se mantuvieron fieles a su llamado, en medio de muchos vaivenes. No había en ellos fuga del mundo (*fuga mundi*), tal como proponía una de las corrientes espirituales más tradicionales. No eran los más comprometidos con los pobres, pero su compromiso tampoco era menor.

En consecuencia, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que el mártir no es una especie de *vanguardia de la Iglesia*. Esa es una imagen idílica y falsa del martirio. No eran seres angelicales. Vivían una obediencia conflictiva con el superior religioso y con la Iglesia. Pedro Casaldáliga la llama *rebelde fidelidad*. En esto reside la grandeza del martirio. Dios nos llama desde lo que somos, no desde el vacío personal y social.

Nuestros compañeros eran seres humanos, con todas sus implicaciones. Y en esa condición fueron llamados a dar testimonio del amor mayor: dar la vida. Tal como dice Jon Sobrino: no solo dar vida, sino también dar la propia vida. No se trata de dar vida y de dar la propia vida para buscar el martirio, sino de dar vida y, si el Señor concede el don, dar la propia vida. La búsqueda del martirio no es aceptable, tal como lo afirman tantos documentos de los padres apostólicos⁷. Desde esta clave, debemos leer la afirmación de Jesús, en el evangelio de Juan: “nadie tiene amor más grande que el que da la vida [*el alma*, literalmente] por sus amigos” (Jn 15,13). Jesús no llama a buscar el martirio, sino a cultivar la vida. Y es en ese querer dar vida donde puede ocurrir la muerte martirial. Esto es lo que sucedió con nuestros compañeros. No buscaron el martirio, sino la vida para el pueblo pobre, y esa búsqueda de la vida les trajo la muerte martirial.

Debemos insistir más aún en que nuestros compañeros mártires eran seres humanos, pecadores, como nosotros, y en esto, justamente, reside la grandeza de Dios, que los llamó para ser sus testigos. No porque fueran grandes, ni por sus méritos, sino por la grandeza de Dios. Hace poco, el papa Francisco subrayó la realidad humana del mártir: “Hoy hay más mártires que al principio de la vida de la Iglesia y los mártires están por doquier. La Iglesia de hoy es rica en mártires, está irrigada por su sangre, que es ‘semilla de nuevos cristianos’” (tomado de

7. En las actas del martirio de san Policarpo y san Cipriano se cuenta, por ejemplo, que los dos se escondieron para huir de la persecución. Trataron de evitar así la muerte, pero el Señor permitió que los encontraran. Por eso, hoy los recordamos y veneramos. De lo contrario, probablemente no formarían parte de nuestra memoria y veneración. *Cfr. ibidem*.

Tertuliano, *Apología*, 50, 13)⁸. Y concluyó: “Los mártires no son *santitos*, sino hombres y mujeres de carne y hueso... Ellos son los verdaderos vencedores”⁹.

Podemos afirmar, por tanto, que aun cuando las razones objetivas del martirio varíen históricamente, no puede faltar una causa interna a la fe: la amenaza contra ella y las costumbres cristianas es esencial e invariable. No se trata, pues, de aspectos periféricos. No puede haber mártir ni martirio sin conciencia y libertad plenas. De lo contrario, se trata de una víctima, pero no de un mártir. A propósito, según los textos estudiados, este no es una víctima, sino alguien que enfrenta la muerte y la vence, porque está convencido de que después de ella acontece su encuentro inmediato con Dios, mientras que los demás deben aguardar al juicio final. Esta teología del martirio se encuentra también, en parte, en el islam. No vamos a profundizar en ello, porque nos llevaría demasiado lejos.

Una buena síntesis de lo que quiero decir se encuentra en lo que Sobrino escribió sobre el martirio hace algunos años:

Mártir es no solo ni principalmente el que muere por Cristo, sino el que muere como Jesús; mártir es no solo ni principalmente el que muere por causa de Cristo, sino el que muere por la causa de Jesús. Martirio es, pues, [la] reproducción fiel de la muerte de Jesús. Digamos también que la cruz de Jesús remite a las cruces existentes, pero que éstas, a su vez, remiten a la de Jesús¹⁰.

5. El mártir no es un héroe, ni un revolucionario, ni una simple víctima del sistema

Al recoger en perspectiva el legado de nuestros mártires, hemos enfatizado que ofrendaron su vida por amor al Señor y a su pueblo. “Por la fe de los mártires, que mueren por la verdad y que viven con la verdad”, dijo san Agustín¹¹. Vivieron y murieron por la fe. En ese sentido, es incorrecto considerarlos simples víctimas del sistema o revolucionarios. No ofrendaron su vida por un proyecto histórico y finito, sino por el reino de Dios, un proyecto escatológico o definitivo, anunciado por Jesús en el evangelio. Además, siempre ofrecieron el perdón a sus victimarios.

Este carácter de la muerte martirial, observable a lo largo de la historia de la Iglesia y también en la actualidad, hizo que muy pronto el martirio fuera considerado como “un atajo para llegar a Dios”, tal como dice san Cipriano de Cartago, obispo y mártir.

8. Tertuliano, *Apología*, 50,13.

9. Audiencia general, 25 de septiembre de 2019.

10. J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, p. 444 (San Salvador, 1991).

11. San Agustín, *La ciudad de Dios*, IV, 30.

Por eso, la Iglesia valora y reconoce su sacrificio martirial. Avanzamos la actualización de nuestra reflexión teológica sobre el martirio con la riqueza heredada de nuestros mártires. En gran medida, el ser de la Iglesia se funda en el martirio. Por tanto, no podemos renunciar jamás a reivindicarlos, a valorarlos y a seguir su ejemplo. Más aún, debemos continuar la construcción de una teología y una espiritualidad del martirio.

Esto no implica desconocer la existencia de personas que, en otras actividades sociales, han ofrendado su vida por una causa noble, y a quienes se llama también, en un sentido popular, *mártires*. En El Salvador existe abundancia evidencia de ello. Sin embargo, la Iglesia, a diferencia de otras instituciones o fuerzas sociales, reivindica, venera y guarda memoria de sus mártires, y no da ese título a cualquiera que haya dado su vida por una causa justa¹². En otras palabras, para la Iglesia, *mártir* no es simplemente quien da su vida por una causa justa o muere en una lucha.

Jamás olvida a sus mártires y nunca los usa como instrumento político, ni para legitimar lo ilegítimo, ni para descalificar a sus enemigos o adversarios. En la Iglesia, el martirio es un espacio para el perdón y la misericordia de Dios.

De ahí que sea legítimo el esfuerzo de algunos pensadores marxistas para reivindicar a los caídos en la lucha por una causa revolucionaria y para construir, a partir de ellos, una especie de *filosofía del martirio*. Sin embargo, ese esfuerzo fue abandonado hace ya mucho tiempo. Ernst Bloch rechaza la identificación del martirio por la causa revolucionaria con el martirio cristiano.

Confesando hasta la muerte la causa por la cual ha vivido, [el revolucionario] avanza claramente, fríamente, hacia la nada, en la que ha aprendido a creer en cuanto espíritu libre. Por eso, su sacrificio es diverso del de los antiguos mártires: estos morían, sin excepción, con una oración en los labios, creyendo así haber ganado el cielo. En cambio, el héroe comunista, bajo los zares, bajo Hitler o bajo cualquier otro régimen, se sacrifica sin esperanza de resurrección¹³.

En la actualidad, el pensamiento marxista ha renunciado a esta clase de construcciones teóricas. En cambio, en la Iglesia no podemos hacer lo mismo con nuestros mártires. Abandonarlos sería traicionar aspectos fundamentales y fundacionales de nuestra fe.

12. De hecho, muy probablemente, nuestra voz *mártir* se deriva de una raíz indo-europea, *smr*, que significa *memoria* o *recuerdo*.

13. E. Bloch, *Principio esperanza* (Madrid, 2007).

Conclusión: el mártir como maestro, la *paideia* del martirio

Para finalizar, resumamos el legado del martirio de nuestros compañeros, en el trigésimo aniversario de su asesinato. El concepto de *mártir*, en el sentido de muerte por una convicción religiosa, es una creación eclesial del cristianismo primitivo. Orígenes de Alejandría lo define como testimonio mediante la efusión de sangre. Si bien el paradigma del martirio es creado entonces, es también una realidad actual en la Iglesia de hoy.

En nuestra sociedad postmoderna, el testimonio de nuestros mártires puede ayudarnos a superar la crisis moral, que todos percibimos y vivimos, la pérdida del carácter deóntico de la acción y la ausencia de compulsión moral, tal como señala Zygmunt Bauman¹⁴, y también puede ayudarnos a dotar de alma a nuestra sociedad.

A lo largo de la historia de la Iglesia, los mártires siempre han sido considerados maestros, que enseñan el valor de la vida, de la dignidad humana y del servicio a una causa y a los demás. La vida de los mártires está marcada por la ética y el servicio a los demás.

Por eso, el mártir es considerado un modelo ejemplar. No solo por su muerte, sino por la totalidad de su vida, una vida aparentemente normal y ordinaria, pero releída a la luz del sacrificio final. La relectura de la vida del mártir a la luz de la fe, nos conduce a reconocer en ella la mano misteriosa de nuestro Señor, el *Deus absconditus*, que se hace epifanía en el martirio. Por todo eso, el mártir es respetado, venerado y amado. La confesión del credo, “creo en la comunión de los santos”, remite a la santidad de los mártires. Ellos viven en la memoria agradecida de la Iglesia. Están vivos en la presencia de Dios y, por eso, podemos dialogar con ellos. Ellos interceden ante Dios por nosotros y nosotros les podemos rezar.

El lema del aniversario de este año, “Los mártires de la UCA llenan de luz la historia”, me lleva a afirmar, junto con el libro de la Sabiduría de Salomón, que los justos vivirán junto a Dios. “*Cuando venga Dios a visitarnos, serán luz, semejantes a la centella que corre por entre la maleza*” (Sab 3,7). Todo eso me indica cómo la verdad, el servicio, la justicia y el sacrificio iluminan la vida y la historia humana. Más desde abajo, desde la maleza, que desde los grandes anuncios, desde arriba.

El mártir enseña a la sociedad el valor inalienable de la vida y la dignidad humana y lo enseña con su vida. Es así como surge la veneración y el respeto a quien da su vida por amor a Cristo y al prójimo. Nuestros mártires se convirtieron en modelo de vida cristiana, un modelo que luego fue retomado por la vida de los santos y los mártires, y que debía ser fuente de inspiración para una vida

14. Z. Bauman, *Ética posmoderna*, p. 112 (México D. F., 2005).

radical y solidaria. En este sentido, el mártir educa y es un educador: inspira una vida radical y solidaria. Eso son san Óscar Romero, Rutilio Grande y los jesuitas mártires de la UCA. Todos ellos nos enseñan cómo vivir una vida cristiana y solidaria, al servicio de los demás y de nuestro Señor, en contradicción con la mediocridad consumista a la cual estamos ya habituados.

El martirio y el mártir, en este sentido, forman parte del mensaje de la nueva evangelización que debemos impulsar. ¿Es posible recuperar hoy el valor educativo del martirio? Este es el desafío para la UCA y para la Iglesia en El Salvador, a los 30 años del asesinato de nuestros compañeros, maestros y amigos.

San Salvador, 16 de noviembre de 2019.

Al encuentro con el legado de los mártires de la UCA

Jon Sobrino
Centro Monseñor Romero
San Salvador, El Salvador

Salir “al encuentro del legado de los mártires” de la UCA significa *comprender* bien ese legado *hoy* y, con sencillez y decisión, *ponerlo en práctica*, de modo que pueda ser útil para todos, en particular, para quienes no los conocieron, y especialmente, para los *más jóvenes*.

Por *legado* no entiendo una *herencia*, bien o mal adquirida, que pasa de padres a hijos, sino algo de entidad propia e importante que nos ha sido entregado. En este sentido, los “legados” no aparecen a voluntad, ni calculadamente; pero cuando aparecen, sin darle muchas vueltas al asunto, traen consigo la exigencia de poner a producir su contenido y que este a su vez sea transmitido. A esta convicción llegué hace treinta años. Antes de abordar el tema del “legado”, me parece oportuno recordar mi experiencia del 16 de noviembre de 1989 y quiénes fueron los mártires de la UCA.

I

El 8 de noviembre, viajé a Tailandia para impartir un curso de cristología a los misioneros y misioneras, en expresión de la época, que trabajaban en los países del este y del sudeste asiático. A partir del 13 de noviembre, estuve en una casa de retiro, junto a una preciosa playa, en Hua Hin, a 200 kilómetros de Bangkok.

El 16 de noviembre, a las doce de la noche en Tailandia, un gran amigo me llamó por teléfono desde Londres y me dio la noticia: seis jesuitas de la UCA, todos miembros de mi comunidad, una colaboradora, Julia Elba, y su hija Celina, habían sido asesinados. Me quedé vacío por dentro.

Ese día, en clase, había hablado sobre la muerte en cruz de Jesús de Nazaret. Aunque la cruz me afecta, en esos momentos no tenía, ni lejanamente, el peso de la noticia que me acababan de comunicar. Bajé a la playa y empecé a caminar. A unos pocos metros, en silencio, me acompañaba un compañero. De pronto, me preguntó: “Jon, ¿por qué crees que no te ha tocado a ti?”. Sin pensarlo, se me ocurrió decir: “Se ve que no soy digno”.

Después de caminar un buen rato, me acosté. A la mañana siguiente, fui a la eucaristía, que había preparado el grupo. Recuerdo que el altar estaba hecho con flores bellamente dispuestas sobre el suelo. Durante la eucaristía, no dije nada. Al final, con gran respeto, varios me preguntaron si quería decir algo. Y sí quería. Dije exactamente estas palabras: “Tengo una mala noticia que darles: han matado a toda mi familia. Y tengo una buena noticia que darles: he vivido con gente buena”.

Antes de abandonar Tailandia, había aceptado algunos compromisos en lugares cercanos a Hua Hin. A pesar de mi estado de ánimo, decidí cumplir con ellos. En los viajes para ir de un lugar a otro, el motorista que me llevaba era un joven nativo, que se había convertido al cristianismo hacía poco tiempo. Un día, me preguntó con voz incrédula: “Y en su país, ¿hay católicos bautizados que matan a sacerdotes?”. Más se hubiese estremecido si hubiera sabido que bautizados fueron quienes en 1980 asesinaron a un arzobispo, Monseñor Romero, y que esa noche, en la colonia San Benito, habitada por gente rica, brindaron con champán y dispararon al aire sus pistolas, remedando la alegría de los cohetes de las fiestas de los pueblos.

II

Para comprender el legado de los mártires de la UCA, es útil saber quiénes fueron. Me refiero a ellos con agradecimiento por lo que fueron e hicieron, y por haberse dejado matar. Y lo hago con la convicción de que es vital mantenerlos vivos, de que sería fatal diluirlos y peor aún dejarlos morir. Escribir y hablar sobre mártires es una sagrada obligación.

A todo ser humano, los mártires, ellos y ellas, lo confrontan consigo mismo, sin escapatoria, le iluminan las realidades más profundas de su mundo, lo empujan a lo que hay que hacer y lo disuaden de lo que no hay que hacer. Tenemos que enfrentarnos a los ídolos, que exigen víctimas en el tercer mundo, aunque sus raíces más hondas están en el primero. Y tenemos que trabajar por revertir la historia y salvar así a un mundo que está en trance de muerte.

A quienes, además, somos cristianos, los mártires nos señalan, mejor que nada y sin temor a equivocarnos, el camino que hay que recorrer en la vida. Son los que más nos empujan al seguimiento de Jesús de Nazaret y los que mejor nos introducen en el misterio de su Dios.

Y a quienes somos jesuitas compañeros suyos, sobre todo, a quienes convivimos en comunidad con ellos durante años y a quienes trabajamos con ellos en la UCA, sin decir palabra, nos exigen mantener lo fundamental de lo que hicieron. A medida que pasan los años, ya son treinta, se nos exige ser creativos en el modo de hacerlo. Y, ciertamente, se nos prohíbe desentendernos de su legado.

Para hablar en un contexto hasta cierto punto universal, comienzo recordando cuál fue la reacción *ante sus asesinatos* de tres personas bien conocidas. Una es el padre Arrupe. Cuando los mataron, estaba ya en cama, prácticamente sin poder pronunciar palabra, ni comunicarse. Cuenta el enfermero que, al darle la noticia, “el padre Arrupe se echó a llorar”. Era todo lo que podía hacer.

La segunda persona es Noam Chomsky, conocido intelectual y profeta, agnóstico honrado, lindando con lo creyente. Al cumplir 80 años, un periodista de *El País* le preguntó qué le daba fuerza, a su avanzada edad, para continuar en la lucha. “Imágenes como esa”, respondió, y apuntó a un cuadro que tenía a sus espaldas, en la pared de su oficina, en el cual aparecen Mons. Romero y los seis jesuitas de la UCA.

La tercera persona es Román Mayorga, salvadoreño, laico, buen cristiano, antiguo rector de la UCA y miembro durante dos meses y medio de la Junta de gobierno de 1979, cuando hubo una muy leve esperanza de dar pasos positivos. No dio frutos y Román tuvo que abandonar el país. Años más tarde, escribió un pequeño libro, *Recuerdo de diez quiijotes*, en el cual recuerda a diez amigos de aquella época, que murieron pronto, entre ellos, los *seis quiijotes de la UCA*, asesinados en 1989. A estos seis jesuitas, los tuvo por amigos muy cercanos y por quiijotes muy ilustrados. Por cierto, hablando con Román de su libro, le dije que Mons. Romero había sido padre y maestro de quiijotes.

Estos seres humanos tocan las fibras más hondas de cualquier persona honrada, y son un referente vivificante. Lo son, obviamente, los seis jesuitas. Y lo son Julia Elba y Celina, aunque, al hablar de ellas, parece que la lengua se nos pega al paladar y nos es difícil hablar. Tan insultante fue la iniquidad.

Comencemos con los seis jesuitas. Como grupo, alrededor de Medellín (1968) y de los ejercicios espirituales de la Provincia Centroamericana de 1969, cambiaron mucho, tocados por el sufrimiento del pueblo, la injusticia y también por los fallos históricos de los jesuitas centroamericanos. Bien podemos decir que “se convirtieron”, tal como lo exigía la realidad y tal como nos pidió la Congregación General XXXII. Ser jesuita es “reconocerse pecador” y “luchar por la fe”, y más incisivamente, “luchar por la justicia”. No solo “trabajar”, sino “luchar”. Su muerte confirmó lo que la misma congregación había previsto lúcidamente: “No trabajaremos en la promoción de la justicia sin que paguemos un precio”.

Los mártires de la UCA lo hicieron, cada uno según su talento, su temperamento y sus limitaciones, y es bueno recordarlo e insistir en ello, para que *todos*, sea cual fuere nuestro talento, nuestro temperamento y nuestras limitaciones, nos podamos sentir cuestionados y animados por ellos. Y de igual modo, los que siguen a mi generación. Conviene, pues, volver a detallar, mínimamente, a cada uno de los seis jesuitas de la UCA con sus características propias.

Ignacio Ellacuría, 59 años, filósofo y teólogo, *rector de universidad* y responsable de la formación de los jesuitas jóvenes. Repensó la universidad desde y para los pueblos crucificados. En sus últimos años, dedicó mucho tiempo a pensar cómo eliminar *el pecado extendido por todo el mundo* y a pensar *una civilización humana universal*.

Segundo Montes, 56 años, sociólogo, fundador del *Instituto de Derechos Humanos de la UCA*. Se concentró en el drama de los refugiados dentro del país, y sobre todo, de quienes lo abandonaban, los emigrantes. Se responsabilizó pastoralmente de la parroquia de la colonia Quezaltepec (Santa Tecla).

Ignacio Martín-Baró, 44 años, psicólogo social, pionero de la psicología de la liberación, fundador del *Instituto Universitario de Opinión Pública* de la UCA. Cada fin de semana, visitaba comunidades suburbanas y campesinas para celebrar la eucaristía.

Juan Ramón Moreno, 56 años, profesor de teología, maestro de novicios y maestro del espíritu. Fundó la revista de teología espiritual *Diakonía*. Se le llamó *apóstol de religiosos y religiosas*.

Amando López, 53 años, profesor de teología, *antiguo rector del seminario de San Salvador y de la UCA de Managua*. En ambos lugares defendió a los perseguidos por los regímenes criminales, a veces escondiéndolos en su propia habitación.

Por último, *Joaquín López y López*, 71 años, el único salvadoreño de nacimiento, hombre sencillo y de talante popular. Trabajó en el Colegio Externado de San José de San Salvador. Y después, se movió para conseguir terrenos para edificar la UCA. En 1965, fue su primer secretario. Luego, fundó *Fe y Alegría*.

Visto desde lo exterior, en estos seis jesuitas encontramos dos cosas en común. Por un lado, *fundar y mantener realidades institucionales*, y por otro, *cercanía pastoral a los pobres los fines de semana...* Fueron también *muy distintos*, e insisto en ello, para que nadie pueda pensar que los mártires de la UCA imponen un modelo concreto y único a imitar.

III

Además de lo común ya mencionado, pienso que sí tuvieron *algo profundo en común*, en lo fundamental de sus vidas. Y en ello se expresa *su legado*

fundamental. Me voy a fijar en cuatro coincidencias: *el seguimiento de Jesús, con el espíritu de san Ignacio, viviendo en comunidad* y previendo y aceptando que vivir de esa manera les podía llevar a *la persecución y al martirio*, lo que aceptaron con normalidad y sin aspaviento.

Vistos así, en ellos podemos mirarnos, para saber cuál es su legado y para saber —indudablemente, no solo los jesuitas— lo que debemos ser y hacer.

Seguidores de Jesús. Los seis jesuitas reprodujeron *en forma real*, no solo intencional o devocionalmente, la vida de Jesús. “Su mirada se dirigió a los pobres reales”, a aquellos que viven y mueren sometidos a la opresión de la injusticia, la pobreza, el hambre, el desprecio; y a aquellos que sufren la represión por asesinato, tortura y desaparición forzada. En pocas palabras, miraron a quienes no dan la vida, ni la salud, ni la educación por supuesta, carencias muchas veces acompañadas de gran crueldad.

“Se movieron a compasión, e hicieron milagros, cosas que parecían imposibles”, poniendo todas sus capacidades, conocimientos, ciencia, talentos, tiempo, trabajo y descanso al servicio de la verdad y la justicia.

También “expulsaron demonios”, al menos lucharon contra ellos. Ciertamente, lucharon contra los demonios de fuera, los opresores, los oligarcas, los gobiernos y las fuerzas armadas. De esos demonios, “defendieron a los pobres”. Asimismo, lucharon contra algunos demonios de dentro —jerarcas eclesíasticos y religiosos, también de la Compañía.

No les faltaron modelos de ese legado, Rutilio Grande y Mons. Romero.

Con el espíritu de san Ignacio. En este punto me voy a detener un poco más, pues en mi percepción, otros podrán opinar de otra manera, hoy existe un *ignacianismo* excesivo, que puede traer bienes, pero puede también devaluar el legado más profundo de san Ignacio. Con facilidad se usa el adjetivo *ignaciano*, *ignaciana*, y se habla así de espiritualidad ignaciana, psicología ignaciana, sociología ignaciana, discernimiento ignaciano, educación ignaciana, retiros ignacianos, administración ignaciana, etc. Y la tendencia parece ir a más, no a menos. A veces se hace con sencillez, pero a veces, esa adjetivación connota *subjetivamente* un aire de superioridad, que no hace ningún bien. *Objetivamente*, aunque suene paradójico, puede reducir el vigor, el *pondus*, de cosas importantes y *reales* de san Ignacio, ciertamente, *la pobreza*. Algo parecido, y pienso que más burdamente, solía suceder con la adjetivación *jesuíta* y *jesuítico*.

En mi opinión, los seis jesuitas tomaron en serio a san Ignacio, y en lo fundamental, no cayeron en los excesos criticados. Ellacuría, como ya hemos visto, hizo una relectura de los *Ejercicios* de san Ignacio, desde la realidad del tercer mundo. Y de Juan Ramón Moreno acaba de salir un estupendo libro sobre los ejercicios que dio a unas religiosas en Panamá.

Tres cosas de san Ignacio tuvieron presentes. Las tres tienen gran actualidad como presupuestos ignacianos *eficaces*, sobre todo, en la opción por los pobres y en la lucha por la justicia: (a) mirar la realidad de nuestro mundo y captarla como “pueblos que están crucificados”. Ante ellos, la reacción fundamental, sin necesidad de discernimiento, es “hacer redención”; (b) ser honrados con nosotros mismos y preguntarnos “qué hemos hecho para que esos pueblos estén crucificados y qué vamos a hacer para bajarlos de la cruz”; y (c) tomar en serio la decisión de caminar “en pobreza contra riqueza”, quizás lo más difícil y lo menos frecuente.

Según san Ignacio, hay dos modos de caminar en la vida y de construir la sociedad, la Iglesia, la universidad... Son caminos *dialécticos*, opuestos, y *duélicos*, es decir, que están en pugna. Uno es el *camino de la pobreza*, que lleva a oprobios y menosprecios, hoy diríamos, a humillaciones y difamaciones; y de ahí, a la humildad, a la hondura de lo humano y a la verdadera vida. El otro es el *camino de la riqueza*, que lleva a los honores mundanos y vanos, hoy diríamos, al prestigio entre los grandes de este mundo; y de ahí, a la arrogancia y a una vida falseada, personal e institucionalmente. En conclusión, un camino conduce a la salvación, la humanización, y el otro, a la perdición, la deshumanización. Lo que aquí está en juego es el ganar o el perder la vida, como decía Jesús. Y también está en juego la disposición a pagar un precio. Esto es lo que dice san Ignacio en la meditación de las dos banderas —y pienso que con frecuencia no se le da la debida importancia.

Ignacio Ellacuría sí lo tomó absolutamente en serio. Insistía en que hay que elegir entre *una civilización de la pobreza, más afín a una civilización del trabajo*, y *una civilización de la riqueza, más afín a una civilización del capital*. Esta, que predomina en el mundo, ha generado una civilización gravemente enferma. Aquella otra, la que hay que construir, puede revertir la historia y sanar la civilización. De esto ya hemos hablado ampliamente en otras ocasiones.

Estos tres puntos: *pueblo crucificado, praxis de liberación y camino en pobreza*, más la honradez con nosotros mismos, son, en mi opinión, lo que más aparece en *la ignacianidad de los mártires de la UCA* y lo que mejor explica por qué acabaron como acabaron. En la tradición de san Ignacio, ciertamente, hay otras muchas cosas importantes a tener en cuenta: el “*magis*”, “la mayor gloria de Dios”, “en todo, amar y servir”, “el bien, cuanto más universal, más divino”, etc. Todo lo cual hoy se proclama con frecuencia. No dudo de que en la mente de san Ignacio, estas expresiones ofrecen utopías para ser hechas realidad. Pero pienso también que en la actual explosión ambiental de ignacianismo, se suelen mencionar sin suficiente recato y pudor, como si nos apuntásemos con facilidad a vivir, o al menos a procurar vivir en serio, esas utopías.

En comunidad. Estos jesuitas “vivieron y murieron en comunidad”. Pudo no haber sido así. El “vivir” lo hizo posible su trabajo en la UCA. El “morir” lo causó la aberración de los criminales. Teóricamente, era suficiente acabar con Ellacuría. “En comunidad” había sido su vida y su trabajo, con alegrías y tensiones, con virtudes y defectos. La comunidad estaba hecha de “todos”. Era un “cuerpo”, no una suma de individuos, algunos de ellos geniales, otros más normales, todos valiosos.

En este contexto de la comunidad, me parece oportuno recordar un hecho singular. Los mártires de la UCA, pienso, nunca discernieron comunitaria o públicamente si era voluntad de Dios permanecer en el país, con riesgos, amenazas y persecuciones, o abandonarlo. Al menos no se les ocurrió pensar en serio la posibilidad de irse. Y poco antes del 16 de noviembre, el padre Peter-Hans Kolvenbach, el superior general de los jesuitas, visitó a la comunidad y les preguntó: “¿Han pensado si no sería mejor abandonar el país y trabajar por El Salvador desde fuera?”. La respuesta no dejó lugar a dudas. “Usted vivió en el Líbano en tiempo de gran violencia y persecuciones. Y se quedó”.

Para encontrar cuánto de *explícitamente ignaciano* había en ese modo de proceder, hay que ir a los *Ejercicios espirituales*, al primer tiempo de hacer elección. Dice san Ignacio que en ese primer tiempo, la persona actúa “*sin dubitar ni poder dubitar*”, sin dudar ni poder dudar (175). Y esto ocurre cuando “Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad”. En el caso de los mártires de la UCA, no soy quién para decir cómo aconteció su decisión de no abandonar el país, si en una experiencia personal de Dios, tal como la formulan los *Ejercicios*, o por experiencias humanas, que los llevaron a quedarse, “sin dubitar ni poder dubitar”.

Pensando en mi propia experiencia, estas pudieran ser las razones para no abandonar el país y para quedarse sin grandes dudas: “un sufrimiento del pueblo tal, que da vergüenza abandonarlo”, “el recuerdo enriquecedor de Mons. Romero, de nueve sacerdotes y cuatro religiosas asesinadas”, “la fuerza cohesionadora de la comunidad”, e incluso el “haberse acostumbrado a la persecución”. En mi caso, quisiera añadir con sencillez que enseñar cristología, hablar del camino de Jesús a Jerusalén y de ser matado en cruz, y simultáneamente, recordar su exigencia de seguirlo, son razones suficientes para quedarme en el país, sin mucha discusión.

Pienso que lo dicho movía la voluntad e iluminaba las decisiones y el camino a seguir. En el lenguaje de los *Ejercicios espirituales*, en ello y a través de ello, Dios estaba causando el “sin dubitar ni poder dubitar”. Pero Dios no actuaba a través de cualquier cosa, permídeseme la audacia de mi lenguaje, sino a través de realidades históricas como las que acabo de mencionar.

Hasta el final. Y fueron fieles hasta el final, en medio de bombas y amenazas, con misericordia consecuente. Murieron como Jesús y han engrosado la nube

de testigos, cristianos, religiosos, también algunos agnósticos, que han dado su vida por la justicia. Estos son los “mártires jesuánicos”, referente esencial para los cristianos y para cualquiera que quiera vivir humana y decentemente en nuestro mundo.

Con su martirio, esta comunidad de “seis jesuitas” se integró en una comunidad mayor, en el cuerpo de la Compañía de Jesús universal. Los jesuitas que han muerto asesinados en el tercer mundo, después de la Congregación General XXXII pasan de 60 —algunos hablan de alrededor de un centenar.

No es infrecuente recordar como *glorias de la Compañía de Jesús* las reducciones de Paraguay, Mateo Ricci en China... Hoy, estos mártires, unos más famosos, otros menos, son su gloria verdadera. No lo digo para hablar con orgullo y solemnidad de la Compañía de Jesús, sino porque ellos son los que la mantienen con vida. Una semana después del asesinato del padre Rutilio Grande, el padre Arrupe escribió a la Compañía universal:

Estos son los jesuitas que necesitan hoy el mundo y la Iglesia. Hombres impulsados por el amor de Cristo, que sirvan a sus hermanos sin distinción de raza o de clase. Hombres que sepan identificarse con los que sufren, vivir con ellos hasta dar la vida en su ayuda. Hombres valientes que sepan defender los derechos humanos, hasta el sacrificio de la vida, si fuera necesario (19 de marzo de 1977).

Los jesuitas mártires de la UCA no fueron cristianos perfectos, ni jesuitas perfectos. Pero se dejaron atraer y llevar *humana, cristiana y teologalmente* por la libertad del país.

No se me ocurre otra manera de explicar cómo fueron, en lo fundamental. Para mí, *el legado que los mártires nos dejan es su vida y muerte jesuánicas*.

Julia Elba y Celina: pueblo crucificado. Con los jesuitas murieron asesinadas dos mujeres: Julia Elba Ramos, 42 años, cocinera de una comunidad de jesuitas, pobre, alegre e intuitiva, y trabajadora toda su vida. Y su hija Celina, 15 años, activa, estudiante y catequista. Con su novio, habían pensado comprometerse en diciembre de 1989. Las dos mujeres se quedaron a dormir en la residencia de los jesuitas, pues allí se sentían más seguras. Pero la orden fue criminal: “no dejar testigos”. En las fotografías se observa el gesto último de Julia Elba de defender a su hija con su propio cuerpo, cuando los asesinos las encontraron en la habitación donde habían buscado seguridad.

Como Julia Elba y Celina, centenares de millones de hombres y mujeres perpetúan en nuestro mundo una historia de siglos: en la América depredada por los españoles en el siglo XVI; en la África esclavizada ya en el siglo XVI y expoliada por los europeos en el siglo XIX; en el planeta que sufre hoy la globalización opresora bajo la égida de Estados Unidos. Mueren la muerte rápida de la violencia y la represión, y la muerte lenta de la pobreza y la opresión.

Hay más riqueza en la tierra, pero hay más injusticia. África ha sido llamada “el calabozo del mundo”, una *Shoá* continental. Según la FAO, 2,500 millones de personas sobreviven con menos de dos dólares diarios y 25,000 mueren diariamente de hambre. La desertificación amenaza la vida de 1,200 millones de personas, en un centenar de países. A los emigrantes les es negada la fraternidad, el suelo bajo los pies.

Estas palabras de Pedro Casaldáliga son de 2006. Ni el G-7, ni el G-8, ni los sucesivos G- han hecho nada significativo para revertir esta historia. Recordar hoy los ideales del milenio es una burla y ofensa a los pobres.

Son “el siervo doliente de Yahvé” en nuestros días, “el pueblo crucificado”. Los cinco millones de hombres y mujeres que han muerto en el Congo, en una guerra pensada para que el coltán termine en el mundo de la abundancia, en las megaempresas de misiles, telefonía y computación. Y mueren indefensamente. ¿Quién conoce a esos pueblos? ¿Quién los defiende, quién arriesga algo importante para bajarlos de la cruz?

Puede parecer absurdo, pero me he preguntado quién es más mártir, Ellacuría o Julia Elba. ¿Quién reproduce más la cruz de Jesús? Los mártires jesuánicos expresan mejor la decisión y la libertad para arriesgar la vida y, normalmente, también evidencian más la crueldad de la muerte. Pero menos la negrura de la injusticia cotidiana, la simple dificultad de vivir y la crueldad de la impotencia. La muerte de las mayorías asesinadas, por su parte, revela menos el carácter activo de la lucha, pero más la inocencia histórica, pues nada han hecho para merecer la muerte, y la indefensión, pues no han tenido posibilidad real para evitarla. Esas mayorías son las que más cargan con un pecado que las ha ido aniquilando, poco a poco, en vida, y definitivamente, en muerte. Son las que mejor expresan el ingente sufrimiento del mundo. Sin pretenderlo y sin saberlo, “completan en su carne lo que falta a la pasión de Cristo”. Y hay que tener en cuenta lo que nos dijo un exegeta ilustrado. Aquí, “completar” no significa que “añaden” algo fundamental a la pasión de Jesús de Nazaret, sino que la “reproducen”.

Los jesuitas de la UCA no fueron asesinados por una fidelidad kantiana a ideales universales de verdad y justicia, sino por defender a estos pueblos crucificados. Y sin recordar a estos millones de crucificados, no se entiende a aquellos. Sería como querer entender la cruz de Jesús sin recordar a los pobres desgraciados a los que ayudó en su postración y a quienes defendió de fariseos, escribas, herodianos y sumos sacerdotes.

“Con unos y otros, unas y otras, mártires jesuánicos y pueblo crucificado, Dios pasó por El Salvador”. Mantener ese paso de Dios es la última verdad del legado de los mártires.

IV

Un legado específico: una universidad de inspiración cristiana. Mi palabra final sobre el legado de los mártires se dirige ahora directamente a quienes trabajan y estudian en la UCA. Para ellos, el legado consiste en *mantener creativamente la universidad que nos dejaron*. Y si no lo tenemos muy claro, espero que nos ayuden las siguientes palabras de Ignacio Ellacuría, pronunciadas en 1981, en la Universidad de los jesuitas en Santa Clara (California, EE. UU.). Las transcribo sin ningún comentario. Son un poco largas, pero me parecen insustituibles.

El punto de arranque para nuestra concepción de lo que debe ser una universidad viene dado por una doble consideración. La primera y más evidente, que la universidad tiene que ver con la cultura, con el saber, con un determinado ejercicio de la racionalidad intelectual. La segunda, ya no tan evidente y común, que la universidad es una realidad social y una fuerza marcada históricamente por lo que es la sociedad en la que está inserta y destinada a iluminar y transformar, como fuerza social que es, esa realidad en la que vive, de la que vive y para la que debe vivir.

Nuestro análisis intelectual encuentra que nuestra realidad histórica, la realidad de El Salvador, la realidad del tercer mundo, es decir, la realidad de la mayor parte del mundo, la realidad histórica más universal, se caracteriza fundamentalmente por el predominio efectivo de la falsedad sobre la verdad, de la injusticia sobre la justicia, de la opresión sobre la libertad, de la indigencia sobre la abundancia, en definitiva, del mal sobre el bien. Inmersos en esa realidad, poseídos por ella, nos preguntamos qué hacer universitaria-mente. Y respondemos, ante todo, desde un planteamiento ético: transformarla, hacer lo posible para que el bien domine sobre el mal, la libertad sobre la opresión, la justicia sobre la injusticia, la verdad sobre la falsedad y el amor sobre el odio.

Una universidad de inspiración cristiana es aquella que enfoca toda su actividad universitaria [...] desde el horizonte iluminador de lo que significa una opción preferencial cristiana por los pobres. La universidad debe encarnarse entre los pobres intelectualmente para ser ciencia de los que no tienen ciencia, la voz ilustrada de los que no tienen voz¹, el respaldo intelectual de los que en su realidad misma tienen la verdad y la razón, aunque sea a veces a modo de despojo, pero que no cuentan con las razones académicas que justifiquen y legitimen su verdad y su razón.

Nuestra universidad ha intentado modestamente ponerse en esta línea difícil y conflictiva. Ha obtenido algunos resultados a través de sus investigaciones,

1. Aquí resuenan palabras de Mons. Romero.

de sus publicaciones, de sus denuncias; a través, sobre todo, de unos hombres que han dejado otras alternativas más brillantes, más mundanas y más lucrativas para entregarse vocacionalmente a la liberación universitaria del pueblo salvadoreño, a través —en algunos casos— de estudiantes y profesores que han pagado muy dolorosamente, con su propia vida, con el exilio, con el ostracismo, su entrega al servicio universitario de las mayorías oprimidas.

Por esta labor hemos sido duramente perseguidos. Si nuestra universidad nada hubiera sufrido en estos años de pasión y de muerte del pueblo salvadoreño, es que no habría cumplido con su misión universitaria y, menos aún, habría hecho visible su inspiración cristiana. En un mundo donde reina la falsedad, la injusticia, la represión, una universidad que luche por la verdad, por la justicia y por la libertad no puede menos que verse perseguida.

A esa inspiración cristiana nos remiten los mártires de la UCA. Quien vive y trabaja así en ella tendrá la creatividad suficiente para reinventar qué y cómo hacer hoy la docencia, la investigación y la proyección social.

Descansen en paz, Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Ignacio Martín-Baró, Amando López, Juan Ramón Moreno, Joaquín López y López, compañeros de Jesús. Descansen en paz, Julia Elba y Celina, hijas muy queridas de Dios.

Que su paz nos transmita a los vivos la esperanza. Y que su recuerdo no nos deje descansar en paz.

Y para no olvidarme de Obdulio, esposo de Julia Elba y padre de Celina, termino con los versos de Pedro Casaldáliga:

Ya sois la verdad en cruz
y la ciencia en profecía,
y es total la Compañía,
compañeros de Jesús.
El juramento cumplido,
la UCA y el pueblo herido
dictan la misma lección
desde las cátedras fosas,
y Obdulio cuida las rosas
de nuestra liberación.

A 30 años del martirio de Ignacio Ellacuría: pensar la salvación hoy

Marcela Brito
Departamento de Filosofía
Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”
San Salvador, El Salvador

Un hombre del pueblo de Neguá, en la costa de Colombia, pudo subir al alto cielo. A la vuelta, contó. Dijo que había contemplado, desde allá arriba, la vida humana. Y dijo que somos un mar de fueguitos. — El mundo es eso, reveló. Un montón de gente, un mar de fueguitos. Cada persona brilla con luz propia entre todas las demás. No hay dos fuegos iguales. Hay fuegos grandes y fuegos chicos y fuegos de todos los colores. Hay gente de fuego sereno, que ni se entera del viento, y gente de fuego loco, que llena el aire de chispas. Algunos fuegos, fuegos bobos, no alumbran ni queman; pero otros arden la vida con tantas ganas que no se puede mirarlos sin parpadear, y quien se acerca, se enciende (E. Galeano, “El mundo”, *El libro de los abrazos*).

Este brevísimo cuento de Eduardo Galeano resume, en alguna medida, lo que ha significado para mí, como académica e investigadora, acercarme a Ignacio Ellacuría, a través de su pensamiento, su obra y el testimonio de quienes lo conocieron. Considero, luego de tres largos años dedicados a escudriñar su obra y a dilucidar *quién es* Ignacio Ellacuría, que es imposible enfrentarse a su ingente legado y al de sus compañeros sin quedar anonadada, deslumbrada y, me atrevo a decir, radicalmente transformada y abrasada por esa pasión que busca la libertad y la justicia.

Suele considerarse a la filosofía como un saber desapasionado, asépticamente racional e incluso indiferente al dolor que marca el rumbo de la historia humana, especialmente el de las víctimas de la historia, como en su momento denunciaron pensadores de la talla de Walter Benjamin, Hannah Arendt, Simone Weil o Ernst Bloch. La realidad, como objeto radical de la filosofía, ciertamente, rebasa con su poderío y su dinamismo los límites de la inteligencia humana, pero no es

menos cierto que el signo que marca la pauta de nuestro devenir como realidad intramundana es una constitutiva negatividad.

En América Latina y en el Tercer Mundo, se aprecia con crudeza la gravedad de la trampa idealista, transmitida sobre todo por la filosofía y la teología tradicionales, pero también por el lenguaje político. En los tres casos se transmite una fuerte dosis de opio con lo que se elude la crudeza de la realidad¹.

Esta peligrosa desviación de la realidad ha devenido en la complicidad de la filosofía con la opresión, en la medida en la que aquella ha pretendido ser universalista, racional y atemporal. En consecuencia, quien reflexiona se olvida del lugar, de los intereses y los propósitos para los que filosofa. Este lastre de la historia de la filosofía es lo que Ellacuría, siguiendo a Zubiri, denomina reduccionismo idealista, el cual se decanta en una logificación de la inteligencia y una entificación de la realidad:

Desde Parménides para acá, el ente y el ser han desplazado en la filosofía a la realidad y con ello la filosofía ha dejado de ser lo que debe y los hombres, intelectuales o no, son desviados de las exigencias de la realidad a las posibles ilusiones del ser, cuando el ser no se muestra radicado en la realidad².

Alerta desde su juventud de esta mistificación del saber, Ellacuría persiguió nuevos derroteros para que el ser humano se liberase de la opresión objetiva y subjetiva, y para que abriera el horizonte de su realidad cotidiana más material a lo más hondo de la trascendencia y al encuentro pleno con Dios, con los demás y consigo mismo, desde la totalidad de la vida misma.

Al examinar los escritos y los testimonios que nos dejó, descubrimos que Ellacuría encontró en diversos maestros algunas pistas importantes para llegar a asir esa realidad radicalmente. En sus años de formación (1951-1961), Miguel Elizondo le enseñó la importancia de un saber vivo, riguroso y profundo; de Ángel Martínez recibió las palabras que mejor describen la hondura humana y el inminente peligro de la despersonalización, la mecanización y la banalización del mundo bajo el signo del capital. En Karl Rahner encontró no solo la importancia de la historicidad de la fe arraigada en la vida, sino también el carácter misterioso de la revelación de Dios en cada momento histórico, de modo que la fe ya no puede comprenderse a sí misma como un monolito inoperante, sino como un testimonio de la posibilidad misma de la irrupción de Dios en el mundo. Es aquí donde escrutar los signos de los tiempos se vuelve la piedra de toque para cualquier reflexión filosófica, teológica, política y universitaria con vistas a transformar la realidad.

-
1. I. Ellacuría, "Zubiri, cuatro años después", en *Escritos filosóficos*, t. III, p. 402 (San Salvador, 2001).
 2. I. Ellacuría, "Superación del reduccionismo idealista en Zubiri", *ibid.*, p. 409.

Estos primeros años no solo nos dan una pista para entender el rumbo que tomará la producción teórica y la praxis de Ignacio Ellacuría, sino que también explican, en buena parte, su amistad con Xavier Zubiri. Su idea de realidad, afincada en el riguroso análisis del problema de la esencia, le permitió superar los contenidos aprendidos previamente, en sus años de estudio en Quito y en Innsbruck. En Zubiri, Ellacuría encontró el horizonte donde la filosofía, la teología, la fe y la praxis se dan la mano, y donde la intramundanía y la trascendencia se encuentran por la vía de la religión. Fue así como se le abrió la posibilidad para encontrar, desde la actividad filosófica, el principio de la liberación integral, arraigado hondamente en la realidad. De aquí se deriva el carácter principal de la realidad, una cuestión explorada desde sus primeros años de formación filosófica y teológica.

El problema de la salvación es, pues, en clave teológica, el eje fundamental que dinamiza el pensamiento de Ignacio Ellacuría. En clave secular, la civilización de la pobreza y la liberación integral de la humanidad sintetizan esa preocupación, nacida de la presencia real y apabullante de la opresión y la miseria, en todos los ámbitos de la vida humana. Su superación se convierte así en el motor del saber crítico y, en consecuencia, en tarea propia de la filosofía y la teología, dada la radicalidad de su objeto. De ahí que el tránsito de la filosofía de Zubiri a la filosofía de la realidad histórica no deba interpretarse como el distanciamiento de Ellacuría de su maestro y amigo, sino más bien como la radicalización de las posibilidades metafísicas, epistemológicas, antropológicas y práxicas de la realidad dinámica, estructural, abierta y posibilitante.

En Zubiri se trata sobre todo de una discusión teórica en busca de la verdad. Lo que le interesa no es distinguirse de los demás filósofos, sino buscar el camino, el método, para que se actualice en la inteligencia el máximo de realidad, cuantitativa y cualitativamente entendida, si queremos usar este lenguaje, y con el método adecuado ir mostrando lo que ha podido alcanzar de esa realidad en su penoso, penosísimo esfuerzo de filosofar, incluyendo desde luego en la realidad lo que es la intelección en toda su complejidad. Pero esta búsqueda de la verdad, esta voluntad de verdad no tiene tan solo un valor teorético. Tiene, además, un valor ético: el dedicar la vida a la búsqueda de la verdad, porque esa verdad encontrada engrandecerá al hombre, lo hará más honesto, lo hará más libre y también más útil para sí mismo y para los demás. Por lo menos, posibilitará todo ello. Por eso no ha de ignorarse la capacidad transformativa del filosofar y de la filosofía. Ya esa tarea emprendida para desvelar el secreto profundo que puede haber ante formulaciones en apariencia poco peligrosas, lleva a armar al lector no solo en una sospecha crítica fundamental, sino con los instrumentos adecuados para verificar esa sospecha. Hace falta un paso más. Y ese paso consiste no solo en reconstruir un pensamiento más adecuado a su misión primariamente de supervivencia

biológica y humana, sino en ayudar a transformar una realidad que permita asimismo el que haya vida (biológica) y el que esa vida llegue a su plenitud para cada hombre y para todos los hombres. Aunque las aplicaciones de este propósito no son muy explícitas en el propio pensamiento de Zubiri, no por ello falta en él ese propósito e intención y, lo que es más importante, lo contribuido por él al pensar hace que éste, con esfuerzo añadido, pero sin desviaciones, pueda cumplir y realizar mejor este propósito³.

Esto nos conduce a la realidad histórica como la categoría que retoma sistemáticamente estos presupuestos, que parten de la comprensión zubiriana de la filosofía y la realidad. Sin embargo, también se vislumbran las influencias de sus primeros maestros. Si bien la realidad histórica no es un concepto original de Ellacuría, sino de Zubiri, es el punto de partida de su pensamiento, desde la década de 1970. Esto no debe extrañar, dada la agudización de la miseria, la opresión, la violencia y la corrupción del país, que desemboca en la guerra civil de la década de 1980 y en el asesinato del mismo Ellacuría, sus compañeros jesuitas y sus dos colaboradoras, el 16 de noviembre de 1989.

La realidad histórica de Ellacuría supera cualitativamente el objeto de la filosofía de Hegel, Marx y Zubiri, al asumir la historicidad, la materialidad de la realidad, en sus dimensiones biológicas y económicas, y el dinamismo estructural de lo real en toda su apertura. Por eso, la realidad histórica es el poderoso hilo conductor de sus trabajos filosóficos y teológicos y de sus agudos análisis políticos. Ella le permitió denunciar el encubrimiento del sufrimiento de las víctimas y desenmascarar la idolatría de la riqueza, de la doctrina de la seguridad nacional y del individualismo, la razón oculta de la represión del Estado salvadoreño, respaldada por el gobierno de Estados Unidos. Ahora bien, el desvelamiento de la verdad y la realización de la justicia solo se pueden comprender a la luz de su fe, expresada en su idea de la filosofía como saber y forma de vida al servicio de la liberación. Anuncio y denuncia, utopía y profetismo.

En las décadas de 1970 y 1980, Ellacuría piensa en un futuro distinto para la humanidad, desde el pueblo crucificado como lugar teológico y hermenéutico para alumbrar la verdad liberadora de la opresión de la civilización del capital.

Este enfoque de la actuación de las potencias occidentales actuales con respecto a los países del Tercer Mundo se caracteriza, dicho de una manera breve, por cubrir una realidad, que fundamentalmente es de dominio y de opresión, con un manto ideológico muy bonito, pero que no es más que pura fachada. Con ello lo que están consiguiendo es falsificar la realidad. Y esto es

3. *Ibid.*, pp. 417-418.

preciso desenmascararlo. [...] En realidad es el Tercer Mundo quien descubre al primer mundo en sus aspectos negativos y en sus aspectos más reales⁴.

Así, pues, el lugar de la negación de la verdad y la justicia, el lugar del pueblo crucificado, se convierte en criterio de revelación y denuncia profética, mientras que el anuncio del reino de Dios, revelado por el siervo doliente de Yahvé, es signo de la presencia salvífica de Dios entre los más pobres y necesitados.

Ese signo es siempre el pueblo históricamente crucificado, que junta a su permanencia la siempre distinta forma histórica de su crucifixión. Ese pueblo 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 vida⁵.

La acción profética de Ellacuría cobra su pleno sentido en la realidad histórica y en su correspondiente altura procesual, constituida por el cierre de posibilidades, la escasez de oportunidades y el privilegio de unos pocos. Asimismo, ella señala la misión de los constructores del camino del reino de Dios. De esa manera, junto con la idea de una filosofía de la realidad histórica, crítica, creativa y liberadora de realidades más ricas y plenas, Ellacuría consideró, en los momentos más difíciles de la crucifixión del pueblo salvadoreño, en la década de 1980, que la función utópica también es fundamental para el desafío de la salvación de la historia, esto es, para la viabilidad de nuestro planeta y para la vida de nuestras hijas e hijos y de las futuras generaciones.

Desde el horizonte de la realidad histórica, propuso una civilización de la pobreza como superación de la civilización del capital. No obstante, también nos advirtió de la tentación de confundir la salvación y la liberación con el mero equilibrio económico. Que Dios se haga cada vez más presente entre nosotros y que la salvación sea más palpable y real pasan por una conversión radical, en espíritu y en verdad. Así, la salvación que cambia el curso de la historia —la venida del tiempo que frena todas las violencias, según la visión de Benjamin sobre la venida del Mesías— pasa por la transformación de todos los ámbitos vitales —el personal, el social, el estructural, el económico, el político, el cultural, el de género, etc. Implica renuncia a la idolatría del capital, que pide constantemente víctimas humanas para subsistir, y el abandono superador del individualismo, del egoísmo y del materialismo, que despoja a la vida humana de su sentido y su misión.

4. I. Ellacuría, “Quinto centenario de América Latina: ¿descubrimiento o encubrimiento?”, en *Escritos teológicos*, t. II, pp. 526-527 (San Salvador, 2000).

5. I. Ellacuría, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, *ibid.*, p. 134.

Estas convicciones de Ellacuría, que se transpiran en sus escritos, sus palabras, sus acciones y en su vida total, nos invitan a ser pobres con Espíritu y trabajadores incansables del reino de Dios. La civilización de la pobreza es una manera de denominar el contenido místico y real de dicho reino, que siempre está viniendo hacia nosotros y que se hace más real en la medida en que nos humanizamos y buscamos una vida más austera, compartida y solidaria. Anunciar la civilización de la pobreza y denunciar los males del falso dios del capital le costó la vida a Ellacuría, en la madrugada del 16 de noviembre de 1989. La eficacia de su pensamiento y su vida, comprometida activamente hasta el final con la revelación del Crucificado y del Resucitado en este mundo, resultó intolerable para el poder maléfico de la riqueza y para la doctrina de la seguridad nacional. Sin embargo, su figura y su legado permanecen y nos interpelan, en un momento histórico en el cual, aparentemente, no hay salidas. Nos sentimos absorbidos irremediabilmente por la banalidad, el entretenimiento vacío y el despropósito de una vida movida por la inercia de la necesidad material, sin detenernos a preguntar cuál puede ser su sentido.

Esta interpelación, profundamente ignaciana, pero sobre todo, jesuánica, nos invita a enfrentar la desesperación y la angustia, derivadas de la crisis climática, del agotamiento de los recursos naturales, la contaminación, la pobreza, la violencia y la represión, males todos de este mundo globalizado, donde la riqueza sigue siendo de pocos, mientras que los demás deben conformarse con las migajas. El espíritu de Ignacio Ellacuría es aliento para nuestra esperanza y para repensar la salvación hoy. En la historia, lugar de apertura, se revela la novedad liberadora, que nos trae la acción salvífica de Dios de la mano de la humanidad.

Aquí y ahora, otro mundo es todavía posible, aun cuando pareciera que debemos renunciar al futuro. Todo momento es bueno para obrar la salvación, si nos ponemos en camino para encontrar a Dios, a través de una praxis de liberación, animada por el Espíritu. En palabras de Franz Rosenzweig, filósofo y teólogo judío: “El día del mundo, en su último instante, se revela como lo que fue en su primer momento: como día de Dios, como día del Señor”⁶.

La salvación es un camino, que arranca cuando nacemos como humanidad nueva, en el seguimiento de Jesús. Termino estas reflexiones recordando con Ellacuría que no hay mundo nuevo sin hombres y mujeres nuevos, ni salvación sin liberación. La historia sigue abierta. Por tanto, puede ser una posibilidad para hacer mayor bien o mayor mal. De ahí que debemos seguir escrutando los signos de los tiempos para que cada día sea el día de Dios.

No hay hombre sin tierra; no hay novedad del hombre sin novedad de la tierra. La tierra significa aquí la totalidad del mundo social e histórico en el

6. F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, p. 288 (Salamanca, 1997).

que el hombre vive. Puede decirse que el hombre nuevo hará nueva la tierra, pero de igual forma que la tierra nueva y buena hará hombres buenos y nuevos. Es un hecho por demás constatado hasta qué punto la configuración de la vida humana depende de la estructura social en que se desenvuelve, que nunca será neutra para él, sino principio de humanización o deshumanización, principio de vida o muerte, principio de pecado o de gracia⁷.

7. I. Ellacuría, "Historia de la salvación", en *Escritos teológicos*, t. I, p. 613 (San Salvador, 2000).

A los 30 años de su martirio Ignacio Ellacuría y la civilización de la pobreza (De la *Populorum progressio* a la *Laudato si'*)

Carlos P. Lecaros Zavala
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Lima, Perú

No hay desesperanza sino esperanza y por eso la actitud y las acciones no son acciones desesperadas, sino actitudes y acciones que surgen de la vida y van en busca de mayor vida (“Utopía y profetismo”).

En “Utopía y profetismo” (1989)¹, considerado como su testamento teológico, Ignacio Ellacuría analiza la realidad histórica de América Latina para denunciar proféticamente, desde “una perspectiva explícitamente cristiana”², “los males que el capitalismo ha traído o no ha podido evitar”, y para anunciar la superación de esa situación “de profunda deshumanización, inserta intrínsecamente en los dinámicos reales”³ de dicho sistema. Este escrito se proyecta más allá de la realidad continental y alcanza una dimensión planetaria. “Utopía y profetismo” se sitúa a “medio camino” entre dos grandes encíclicas: la *Populorum progressio*, dedicada a la doctrina social, y la *Laudato si'*, dedicada a la doctrina ecológica.

Desde la perspectiva planetaria, en “Utopía y profetismo”, Ellacuría sintetiza dos llamados a la reflexión sobre los problemas aún no resueltos del desarrollo y la crisis ambiental. El alcance de dichos llamados es urgente. Por un lado, retoma las enseñanzas de la *Populorum progressio* (1967). La encíclica de Pablo VI señala

-
1. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, en I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, tomo I (San Salvador, 1992³).
 2. *Ibid.*, p. 394.
 3. *Ibid.*, p. 405.

cómo afrontar los desafíos de la desigualdad entre los países “desarrollados” y los “subdesarrollados”, evidentes en ese entonces. Por otro lado, se adelanta, veinticinco años, al llamado de Francisco para cuidar “nuestra casa común”. En su encíclica *Laudato si'* (2015), el papa “clama por el daño que le provocamos [a nuestra madre tierra] a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella” (LS 2). En síntesis, Ellacuría se ubica, en “Utopía y profetismo”, en continuidad con ambas encíclicas. Enfatiza los riesgos y los desafíos que ellas plantean. La primera afirma que “la paz del mundo, el porvenir de la civilización, están en juego” (PP 80), mientras que la segunda invita a corregir “el modo como estamos construyendo el futuro del planeta” (LS 14).

Este ensayo intenta armonizar las reflexiones de Ellacuría en “Utopía y profetismo” con los mensajes de la *Populorum progressio* y la *Laudato si'*, para “ver cómo se está realizando [...] lo que se afirma abstractamente como ‘deber ser’”⁴. En otras palabras, con la ayuda del método de la historización, retoma las afirmaciones de Ellacuría y de las encíclicas⁵ y las confronta con la promesa de bienestar global del capitalismo. No con sus intenciones, sino con lo que en realidad ha producido, a lo largo de la historia, en materia de desarrollo humano y de responsabilidad respecto a los recursos naturales y el medio ambiente. La “historización”, de acuerdo con la definición de Ellacuría, tiene en cuenta tres momentos⁶: “hacerse cargo de la realidad”, “cargar con la realidad” y “encargarse de la realidad”. Esto es, *conocer* lo que acontece en ella; *optar*, es decir, decidir entre permanecer en lo mismo (que nada cambie) o salir en búsqueda de lo nuevo y superior; y, finalmente, *actuar*, el momento de la praxis transformadora. En definitiva, se trata de “dialogar” con Ellacuría y las dos encíclicas.

1. Hacerse cargo de la realidad: el modelo no universalizable

“Utopía y profetismo” y las dos encíclicas coinciden en negar la pretensión de universalidad del capitalismo como “el ideal práctico de la civilización occidental”⁷. Aun cuando los defensores del capitalismo no cesan de presen-

-
4. I. Ellacuría, “Historización del bien común y los derechos humanos en una sociedad dividida”, en *Escritos filosóficos*, t. III, p. 217 (San Salvador, 2001). En consonancia con el concepto de “historización”, se asume el “profetismo como método y la utopía como horizonte” (“Utopía y profetismo”, o. c., p. 394). El profetismo se entiende como denuncia y negación, y la utopía como anuncio y afirmación. Cabe agregar que la voz “profetismo” alude a los profetas del Antiguo Testamento, que denuncian la opresión y la injusticia del orden establecido.
 5. Dada la afinidad de contenidos, en algunos casos, recurre a *Caritas in veritate* y a *Evangelii gaudium*.
 6. I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, en *Escritos teológicos*, t. I, p. 208 (San Salvador, 2000).
 7. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, o. c., p. 406.

tarlo como *el* ideal de civilización, Ellacuría sostiene que su rasgo esencial es un modelo de desarrollo que genera pobreza, agota los recursos naturales y, en consecuencia, degrada la naturaleza. En consecuencia, Ellacuría denuncia proféticamente a la sociedad capitalista, porque se fundamenta en “un orden y concepción del mundo, generadores incesantes de un mayor número de gente en pobreza cada vez mayor”⁸, que “lleva consigo la perpetuación de una distribución injusta y depredatoria de los recursos mundiales y aun de los recursos propios de cada nación, en beneficio de unas pocas naciones”. Se trata de “un modelo que no debe reproducirse”⁹, porque “constituye ecológica y nuclearmente un peligro creciente de destrucción de la humanidad, que no genera ideales de crecimiento cualitativo”¹⁰.

1.1. La pobreza es inducida y ampliada

Para Ellacuría, la pobreza es una realidad humana “inducida”, es decir, producida, “un despojo múltiple y diferenciado”¹¹. Y es también una realidad “expandida”, no solo por la enorme cantidad de pobres, sino también porque ha trastocado las necesidades humanas, banalizándolas para adecuarlas a la oferta del mercado (global). Ellacuría contrasta esta realidad con “el bien común”, más un ideal, dado que “lo que en realidad se da es el mal común”¹², al cual atribuye tres sentidos: un mal “de muchos”, un mal que “tiene la capacidad de afectar a [...] los más” y un “mal estructural y dinámico”¹³. Obviamente, este mal común refiere al sistema capitalista, “productor” y agente “expansivo” de la pobreza.

En el mismo sentido y en alusión al modelo de desarrollo capitalista, la *Populorum progressio* cuestiona a la “economía moderna” (PP 8) por generar desequilibrios crecientes¹⁴ y al “liberalismo sin freno” (PP 26) porque, desde él, “ha sido construido un sistema que considera el lucro como motor esencial del

8. *Ibid.*, p. 409. El anuncio profético es antecedido por la denuncia del mal producido. Así, por ejemplo, la pobreza es “una realidad negada” (la negación de los derechos) dentro del dinamismo de una “realidad negadora”, esto es, quienes niegan esos derechos. Ver “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, o. c., pp. 437-438.

9. *Ibid.*, p. 400.

10. *Ibid.*, p.409.

11. I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, o. c., p. 435.

12. I. Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos”, en *Escritos filosóficos*, t. III, p. 447 (San Salvador, 2001).

13. *Ibid.*, p. 448.

14. Y agrega que “su mecanismo conduce hacia una agravación y no a una atenuación, en la disparidad de los niveles de vida: los pueblos ricos gozan de un rápido crecimiento, mientras que los pobres se desarrollan lentamente” (PP 8).

progreso económico” (PP 26), contrario al bien común¹⁵. Estas críticas no solo han sido actualizadas en documentos posteriores del magisterio¹⁶, sino que el papa Francisco las ha expresado con mayor firmeza en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013) y en la encíclica *Laudato si'* (2015).

El cuestionamiento claro, fuerte y negativo del sistema capitalista —aunque el magisterio utiliza la voz “economía”— se explica porque en medio siglo, desde la *Populorum progressio*, las brechas y las desigualdades económicas y sociales en los países y entre estos se han acentuado. A pesar de los avances en el acceso a la educación y la salud.

Los discursos sobre el mundo unipolar, el fin de la historia y la globalización de los mercados, que se esfuerzan por exaltar las bondades del modelo creado de “la civilización de la riqueza y del capital”¹⁷, tal como llama Ellacuría a la sociedad occidental (capitalista), no han sido suficientes. De ahí que la *Evangelii gaudium* señale claramente que “hoy tenemos que decir ‘no a una economía de la exclusión y la inequidad’”, y agrega en seguida que “esa economía mata” (EG 53). Asimismo, denuncia que ella ha dado paso a “la cultura del ‘descarte’” (EG 53; LS 22) y que “los excluidos no son ‘explotados’, sino desechos, ‘sobrantes’” (EG 53).

1.2. Un modelo depredador y destructor del ambiente

En la negación de la universalidad, que hace del capitalismo un “estilo de vida” que “en y por la mecánica de su desarrollo no humaniza, ni plenifica ni hace feliz”¹⁸, subyace, según Ellacuría, la otra cara del problema: un modelo cuyo patrón de crecimiento está asociado al agotamiento de los recursos naturales. Por esa razón, ese modelo no es imitable, “ni siquiera materialmente, por cuanto no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países [alcancen] el mismo nivel de producción y de consumo”¹⁹.

La denuncia del agotamiento de los recursos naturales, que Ellacuría hace en “Utopía y profetismo”, no es una simple intuición, sino un hecho real. Esa aproximación es posible por su manera de entender y reflexionar sobre la realidad. Su

15. Aun cuando no hace mención explícita al capitalismo, las características que señala se refieren, obviamente, a él.

16. Unas, en conmemoración de la *Rerum novarum*, como las encíclicas *Octogesima adveniens* (1971), de Pablo VI, y *Laborem exercens* (1981) y *Centesimus annus* (1991), de Juan Pablo II; otras, en conmemoración de la *Populorum progressio*, como *Sollicitudo rei socialis* (1987), de Juan Pablo II, y *Caritas in veritate* (2009), de Benedicto XVI.

17. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, o. c., p. 426.

18. *Ibid.*, p. 407.

19. *Ibid.*, p. 406.

denuncia enfatiza, de manera más amplia y con un lenguaje claro y directo, la respuesta que el Club de Roma esperaba del Informe Meadows²⁰, sobre el patrón de crecimiento de las economías desarrolladas de 1972. La idea central de dicho informe, que Ellacuría conoce²¹, es la siguiente:

Si la industrialización, la contaminación ambiental, la producción de alimentos y el agotamiento de los recursos mantienen las tendencias actuales de crecimiento de la población mundial, este planeta alcanzará los límites de su crecimiento en el curso de los próximos cien años. El resultado más probable sería un súbito e incontrolable descenso, tanto de la población como de la capacidad industrial²².

La preocupación del Club de Roma por el freno que el agotamiento de los recursos naturales impone al crecimiento —de hecho, el título del informe señala “los límites del crecimiento”— no se traduce en un cambio del patrón dominante. No se cuestiona la esencia del modelo, esto es, la racionalidad capitalista. Diecisiete años más tarde, cuando Ellacuría escribe “Utopía y profetismo”, constata que, ayer como hoy, el modelo es intocable²³.

En América Latina prevalece, según Ellacuría, el contraste entre “su gran potencialidad y riqueza de recursos con el estado de miseria, injusticia, opresión y explotación, impuesto a una gran parte del pueblo”²⁴. Evidentemente, los objetivos del modelo capitalista son contrarios a cualquier proyecto de humanidad. Esta crítica de Ellacuría a la forma de producir y consumir sin más razón que acumular, excluyendo a millones de personas, aproxima “Utopía y profetismo” a la *Laudato si'*, separadas por veintiséis años. En efecto, mientras aquella denuncia que el modelo capitalista no es universalizable por estar fundado en “un orden y concepción del mundo, generadores incesantes de un mayor número

20. D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers y W. Behrens, *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*, MIT, 1972.

21. Ver I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, pp. 469 y 598 (San Salvador, 1990); y “Aspectos éticos del problema poblacional”, en *Escritos filosóficos*, t. III, p. 33 (San Salvador, 2001).

22. Citado por M. Zapiain Aizpuru, “Reseña de *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*”. Disponible en <http://habitat.aq.upm.es/gi/mve/daee/tmzapiain.pdf>.

23. Una prueba de ello es el Informe Brundtland, que contiene aspectos que no aparecen en el Informe Meadows y que Ellacuría seguramente conocía. Ver *Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*, nota del Secretario General de las Naciones Unidas, Asamblea General, Cuadragésimo segundo período de sesiones, Terna 83e, del programa provisional. Desarrollo y Cooperación Económica Internacional: Medio ambiente; A/42/427, 4 de agosto de 1987.

24. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, o. c., p. 400.

de gente en pobreza”²⁵, el papa afirma que “no podemos dejar de considerar los efectos de la degradación ambiental, del actual modelo de desarrollo y de la cultura del descarte en la vida de las personas” (LS 43). La íntima relación entre la economía y la ecología, destacada en ambos textos, la encontramos expresada con claridad inigualable en la encíclica.

No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza (LS 139).

Dado que “el ambiente es uno de esos bienes que los mecanismos del mercado no son capaces de defender o de promover adecuadamente” (LS 190) y que, por insistir en esa racionalidad capitalista, “ya se han rebasado ciertos límites máximos de explotación del planeta, sin que hayamos resuelto el problema de la pobreza” (LS 27), es menester optar inexorablemente entre permanecer en lo mismo (para ir a peor) o efectuar un cambio radical.

2. La alternativa de la civilización de la pobreza y del trabajo

2.1. La negación de la civilización de la riqueza y del capital

Ellacuría llama a la pretensión del capitalismo de constituirse en “el ideal práctico de la civilización occidental”, esto es, en el modelo dominante y exclusivo, “la civilización de la riqueza y del capital”²⁶, la cual define en los términos siguientes:

[Es] aquella que, en última instancia, propone la acumulación privada por parte de individuos, grupos, multinacionales, estados o grupos de estados, del mayor capital posible como la base fundamental del desarrollo y la acumulación poseedora, individual y familiar, de la mayor riqueza posible como base fundamental de la propia seguridad y de la posibilidad de un consumismo siempre creciente como base de la propia felicidad²⁷.

Aceptarla, denuncia Ellacuría, significaría hacer de la acumulación del capital “el motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización”²⁸. Negarla, en cambio, es necesario, porque “el mundo desarrollado no es de ninguna manera la utopía deseada, incluso como modo de superar la pobreza, cuanto menos la injusticia, sino el aviso de lo que no se debe ser y no se debe hacer”²⁹. La última afirmación es esencial, puesto que solo puede

25. *Ibid.*, p. 409.

26. *Ibid.*, p. 426.

27. *Ibidem.*

28. *Ibidem.*

29. *Ibid.*, p. 401.

entenderse como el cambio radical del modelo de desarrollo. Según la *Laudato si'*, implica “redefinir el progreso”.

Para que surjan nuevos modelos de progreso, necesitamos “cambiar el modelo de desarrollo global”, lo cual implica reflexionar responsablemente “sobre el sentido de la economía y su finalidad, para corregir sus disfunciones y distorsiones”. No basta conciliar, en un término medio, el cuidado de la naturaleza con la renta financiera, o la preservación del ambiente con el progreso. En este tema, los términos medios son solo una pequeña demora en el derrumbe. Simplemente se trata de redefinir el progreso (*LS 194*)³⁰.

De esta cita se desprenden dos afirmaciones importantes. La primera es la exigencia de cambiar el modelo. Más aún, ese cambio debe ser mundial, porque “la economía actual y la tecnología [no] resolverán todos los problemas ambientales” y “los problemas del hambre y la miseria en el mundo simplemente [no] se resolverán con el crecimiento del mercado” (*LS 109*). La otra afirmación, igualmente radical, es que el cambio de modelo no implica, de ninguna manera, conciliar o buscar términos medios entre un “superdesarrollo derrochador y consumista, que contrasta de modo inaceptable con situaciones persistentes de miseria deshumanizadora” (*LS 109*)³¹. Tampoco es aceptable invocar “el mito del progreso” para superar los desafíos ambientales: “los problemas ecológicos [no] se resolverán simplemente con nuevas aplicaciones técnicas, sin consideraciones éticas ni cambios de fondo” (*LS 60*)³².

Más bien, se trata de transitar hacia un modelo cualitativamente superior, capaz de “suscitar un dinamismo diferente”³³, que supere el “despojo múltiple y diferenciado”³⁴. Un nuevo modelo que dé paso, en contraposición a “la civilización de la riqueza y del capital”, a una “civilización de la pobreza” y “del trabajo”.

30. Las dos citas han sido tomadas del “Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2010”, de Benedicto XVI.

31. *Caritas in veritate* (22).

32. Habría que aludir aquí a la llamada “paradoja del progreso”, expresión utilizada por Gregg Easterbrook, en el libro del mismo nombre, donde se cuestiona “por qué a pesar de que la vida parece ir mejor, la gente cada vez se siente peor”; véase J. Subirats, “Contra el pesimismo social”, *El País*, 8 de febrero de 2007. Disponible en https://elpais.com/diario/2007/02/08/catalunya/1170900443_850215.html.

33. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, o. c., p. 427.

34. I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, o. c., p. 435.

2.2. La civilización de la pobreza: una humanidad nueva, una nueva tierra

La “civilización de la pobreza” no busca, advierte Ellacuría, “la pauperización universal como ideal de vida”³⁵, sino imprimir un dinamismo diferente a las relaciones humanas, respecto al uso y el destino de los recursos disponibles, ordenados en función del bien común. Ese dinamismo no enfatiza “la pobreza en sí misma”, sino “la relación dialéctica riqueza-pobreza” como expresión de inequidad³⁶. En este sentido, la pobreza opera como “negación superadora”³⁷ de la riqueza y coloca la vida austera, la “sana sobriedad” (*LS* 126)³⁸ frente al derroche (el despilfarro). Negar la realidad producida por “la civilización de la riqueza y del capital” permite recuperar la dignidad del trabajo, “un trabajo que no tenga por objetivo principal la producción de capital, sino el perfeccionamiento del hombre”³⁹.

La transformación de una civilización degradada (la “de la riqueza y del capital”) en otra superior (la “de la pobreza”) es muy paulino. En efecto, Pablo habla del paso del “hombre viejo” al “hombre nuevo” (Ef 4,17-31) como un proceso de *liberación*, que conduce a una nueva *universalización*. El “principio de universalización ciertamente no es un principio de uniformización y, menos aún, impuesto desde un centro poderoso a una periferia amorfa”, sino que ha de gestarse “desde la opción preferencial por los pobres, pues la universalización hecha hasta ahora desde la opción preferencial por los ricos y poderosos ha traído a la humanidad más males que bienes”⁴⁰.

Desde la perspectiva cristiana, el principio de *universalización*, tal como lo entiende Ellacuría y como se lee en la *Populorum progressio* y en la *Evangelii gaudium*, otorga a “la civilización de la pobreza” el carácter de “verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas” (*PP* 20). Así, el verdadero desarrollo es tarea de “una Iglesia pobre para los pobres” (*EG* 198). La referencia de Ellacuría a la “opción preferencial por los pobres” apunta, precisamente, a la opción por un desarrollo verdadero, esto es, “integral”, que promueva “a todos los hombres y a todo el hombre” (*PP* 14). A diferencia del “individuo” aislado y unidimensional del neoliberalismo, el verdadero desarrollo recupera el sentido humano y cristiano de la *persona* como elemento constitutivo de *la comunidad humana*.

35. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, o. c., p. 426.

36. *Ibid.*, p. 427.

37. I. Ellacuría, “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”, en *Escritos teológicos*, t. I, p. 352 (San Salvador, 2000).

38. La voz “sobriedad” se repite siete veces en la *Laudato si'*, como “sana sobriedad” y “feliz sobriedad”, incluso aparece junto a “humildad”. Siempre en referencia a la relación del ser humano con el mundo, la naturaleza y la vida.

39. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, o. c., p. 427.

40. *Ibid.*, p. 410.

Desde la perspectiva de la “opción preferencial por los pobres”, el principio de *universalización* es, de suyo, liberador.

Este principio como realidad, anota Ellacuría, debe ser, a la vez, expresión de “*liberación* de toda forma de opresión y como liberación para una libertad compartida, que no posibilite o permita formas de dominación”⁴¹, y un motivo para avanzar hacia la construcción de una *nueva tierra*. La *nueva tierra* encierra dos elementos importantes: “convivir” y “comenzar de nuevo”. Convivir consiste en “estar vitalmente presente a los demás, formar cuerpo con ellos”, y en una “presencialidad física de la vida de cada cual dentro de la vida de los demás”⁴². Ellacuría propone así una nueva forma de convivencia entre los hombres y las mujeres “nuevas”, en un espacio donde es posible albergar lo nuevo y lo superior. Comenzar de nuevo no significa “hacer cosas nuevas”, sino “hacer nuevas todas las cosas”, sin “el rechazo a todo lo pasado”. Por tanto, “no supone ni aniquilación previa ni creación de un nuevo mundo desde la nada”⁴³. Lo antiguo, lo creado por la sociedad capitalista —el hombre y la tierra viejas—, es rechazado por deshumanizante y deshumanizador. Lo nuevo, “hacer nuevas todas las cosas”, consiste en crear situaciones originales y en recrear las ya existentes para establecer un estilo de vida diferente, una sociedad nueva y una tierra también nueva.

Estas advertencias y denuncias no provienen solo de “Utopía y profetismo” y del magisterio pontificio. También las encontramos en sectores laicos con proyección internacional, aunque estos no pretenden modificar el modelo actual. En efecto, el grupo de alto nivel del Secretario General de las Naciones Unidas sobre la sostenibilidad mundial afirma que “el modelo de desarrollo mundial actual es insostenible”⁴⁴. James Wolfensohn, presidente del Banco Mundial, expresó en 1998 que “los pobres no pueden esperar a que descubramos —demasiado tarde— que esta crisis humana nos afecta a todos”, “una crisis humana de la cual el mundo desarrollado no podrá desentenderse”⁴⁵.

2.3. La economía y la ecología humanas

En la propuesta de Ellacuría de construir una “civilización de la pobreza y del trabajo”⁴⁶, subyacen dos ideas centrales: (a) “la necesidad de empezar a construir

41. *Ibid.*, p. 417.

42. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, o. c., pp. 382-383.

43. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, o. c., p. 414.

44. Grupo de Alto Nivel del Secretario General de las Naciones Unidas sobre la Sostenibilidad Mundial, *Gente resiliente en un planeta resiliente: un futuro que vale la pena elegir*, p. 4 (Nueva York, 2012).

45. J. Wolfensohn, *La otra crisis. Discurso ante la Junta de gobernadores*, p. 10 (Washington D. C., 1998).

46. Ellacuría también utiliza la expresión “civilización del trabajo” para reafirmar la negación de la “civilización de la riqueza y del capital”. Entendida así, la

un futuro distinto, radicalmente distinto para la humanidad⁴⁷, (b) entendido como “una llamada a empezar de nuevo con la vista puesta en los desheredados de la historia, en las víctimas de la civilización de la riqueza⁴⁸. En las circunstancias actuales, el “futuro distinto” y el “empezar de nuevo” solo pueden realizarse desde una opción por “el desarrollo integral” (PP 14). Es el desafío de “cambiar el modelo de desarrollo global” (LS 194)⁴⁹, cuya primera tarea consiste en revertir los conceptos y las prácticas económicas y ecológicas actuales, las cuales deben adquirir una dimensión humana, es decir, deben devenir en “una economía humana” y “en una ecología humana”.

La construcción de una “economía humana” exige una nueva manera de concebir la actividad económica, como teoría y como praxis, lo cual incluye la cuestión del desarrollo, cuyo criterio único debe ser la persona, y también, por qué no, el territorio como hábitat. Este modo de entender la economía, según Ellacuría, implica colocarla “al servicio del hombre⁵⁰, un elemento constitutivo de su propuesta de “la civilización de la pobreza” o de “la civilización del trabajo”. El magisterio social de la Iglesia entiende el desarrollo como una cuestión de humanidad y civilización. Según la *Populorum progressio*, “el verdadero desarrollo” consiste en “el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas” (PP 20). La encíclica señala también que ese desarrollo debe ser “auténtico” e “integral” para hacer posible “promover a todos los hombres y a todo el hombre” (PP 14). De acuerdo con esta perspectiva, la encíclica adopta la visión del desarrollo de Louis-Joseph Lebret⁵¹.

Nosotros no aceptamos la separación de la economía de lo humano, el desarrollo de las civilizaciones en que está inscrito. Lo que cuenta para nosotros

“civilización de la pobreza y del trabajo” se constituiría en la realidad nueva y superada. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, en *Escritos teológicos*, t. I, pp. 355-364 (San Salvador, 2000).

47. I. Ellacuría, “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”, o. c., p. 348.
48. *Ibid.*, p. 353.
49. Aunque tomada de la *Laudato si'*, la cita corresponde al “Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2010”, de Benedicto XVI.
50. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, o. c., p. 429.
51. Cabe recordar que Lebret participó en el concilio Vaticano II como “eminente experto”. Por eso, sus ideas sobre el desarrollo fueron tomadas “con gran exactitud” (PP 14) en la encíclica. Lebret bien merece el título de “el profeta del desarrollo”, un visionario, lamentablemente olvidado por el mundo intelectual católico, sobre todo, entre los economistas.” Se adelantó en casi cuarenta años al concepto de “desarrollo humano”, que trató con gran amplitud y sentido. En la década de 1990, la fórmula liberal ha adquirido diversos matices como “desarrollo sostenible”, “desarrollo humano sostenible”, “desarrollo con rostro humano”, “desarrollo basado en derechos”, etc.

es el hombre, cada hombre, cada agrupación de hombres, hasta la humanidad entera (PP 14).

Lebret une la economía como disciplina (la ciencia) y como práctica (las políticas) con lo que debería ser su (única) finalidad: la promoción de la persona. En particular, enfatiza al servicio de quiénes está, ya que “la economía humana” responde a “un problema de civilización”.

El desarrollo se convierte esencialmente en un problema de civilización: la civilización, en suma, solo es un estado de la sociedad que asegura a todos las máximas facilidades para valer más⁵².

Y basado en ello, subraya:

El problema de la civilización es ante todo un problema de la valorización de los hombres en un régimen generalizado de economía humana y de desarrollo integral armónico⁵³.

Al ser “un problema de civilización”, Lebret atribuye a “la economía del desarrollo” la dimensión de “valoración humana”:

La economía del desarrollo, bien comprendida, no es más que la economía humana, no en el sentido antiguo de economía social, sino en el sentido pleno de economía de valoración humana⁵⁴.

En consecuencia, si “la economía del desarrollo” solo tiene sentido como “economía de valoración humana”, esta, por supuesto, debe ser “necesariamente ética en sus principios fundamentales”⁵⁵. De esa manera, Lebret hace de “la economía del desarrollo” una “doctrina del desarrollo”.

Las referencias de Ellacuría a “la ecología humana” se encuentran implícitas en “la civilización de la pobreza”, dada la relación entre el patrón de crecimiento capitalista y sus consecuencias, el agotamiento de los recursos naturales. En efecto, el dinamismo que “la civilización de la pobreza” pretende imprimir en “la civilización de la riqueza y del capital” busca que “todos los hombres puedan acceder dignamente a la satisfacción de [sus] necesidades, no como migajas caídas de la mesa de los ricos, sino como parte principal de la mesa de la humanidad”⁵⁶. Ahora bien, como “no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países alcanzaran el mismo nivel de producción y de consumo”⁵⁷, ese dinamismo nuevo debe corregir la “distribución injusta y depredatoria de

52. L. J. Lebret, *Dinámica concreta del desarrollo*, p. 49 (Barcelona, 1969).

53. *Ibid.*, p. 50.

54. *Ibid.*, p. 53.

55. *Ibid.*, p. 47.

56. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, o. c., p. 427.

57. *Ibid.*, p. 406.

los recursos mundiales y aun de los recursos propios de cada nación”⁵⁸, lo cual incluye, por simple lógica, la crisis ambiental.

De aquí se desprende que, para Ellacuría, el patrón de crecimiento adoptado es determinante para crear pobreza o bienestar, para agotar los recursos naturales o para hacer un uso racional de los mismos, y para degradar el ambiente o para protegerlo. Esta relación intrínseca entre el modelo de desarrollo y sus consecuencias, positivas o negativas, es una constante en la *Laudato si’*.

Ya se han rebasado ciertos límites máximos de explotación del planeta, sin que hayamos resuelto el problema de la pobreza (*LS 27*).

Los recursos de la tierra también están siendo depredados a causa de formas inmediatistas de entender la economía y la actividad comercial y productiva (*LS 32*).

[N]o podemos dejar de considerar los efectos de la degradación ambiental, del actual modelo de desarrollo y de la cultura del descarte en la vida de las personas (*LS 43*).

Estas citas ponen de manifiesto “la negatividad” del patrón adoptado, tal como diría Ellacuría, y la necesidad de cambiarlo.

[L]as líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza (*LS 139*).

La *Populorum progressio* se dirige implícitamente a quienes toman las decisiones económicas y ecológicas para que hagan de ellas una economía y una ecología humanas. Ese mismo mensaje se encuentra también en el pensamiento de Ellacuría. Pero la *Laudato si’* lo explicita radicalmente:

La ecología humana implica también algo muy hondo: la necesaria relación de la vida del ser humano con la ley moral escrita en su propia naturaleza, necesaria para poder crear un ambiente más digno. Decía Benedicto XVI que existe una “ecología del hombre” porque “también el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo” (*LS 155*)⁵⁹.

Históricamente, afirma Ellacuría, es necesario liberarse del modelo de desarrollo capitalista por su naturaleza deshumanizante. Y esto solo puede significar asumir el compromiso de “encargarse de la realidad” (*actuar*) para comenzar la construcción de una “civilización de la pobreza”. Después de “haberse hecho cargo de la realidad” (haberla conocido) y de “haber cargado” con ella, como una

58. *Ibid.*, p. 400.

59. Benedicto XVI, Discurso en el Parlamento alemán, Berlín, 22 de septiembre de 2011.

opción para aspirar a otra realidad, cualitativamente distinta y superior, no hay alternativa.

3. Encargarse de la realidad: exigencia histórica y horizonte utópico

3.1. La “civilización de la pobreza” como exigencia histórica

El abierto rechazo de Ellacuría al modelo de desarrollo capitalista coloca a “la civilización de la pobreza” en el horizonte de posibilidades para cambiar de paradigma. La *historización* de la relación dialéctica entre la realidad “negada” (la pobreza y la destrucción del medio ambiente) y la realidad “negadora” (el despojo) obliga no solo a denunciar (negar) la pretensión de universalidad de ese modelo, sino también a actuar para superar la realidad producida. Dicho de otra manera, en la exigencia histórica se confrontan dos realidades: la concreta, es decir, la vivida en determinadas circunstancias, indudablemente no deseadas, y la idealizada, deseable como “modificadora” o “superadora”.

Por otro lado, la exigencia histórica que subyace en “la civilización de la pobreza” implica “empezar de nuevo”, haciendo “nuevas las cosas”. El mismo principio se encuentra en el magisterio social de la Iglesia. Si bien no piden la liberación total del modelo de desarrollo capitalista, llaman a introducir transformaciones profundas. En el lenguaje de Ellacuría, equivale a relacionar, por negación, “la cultura del descarte y la propuesta de un nuevo estilo de vida” (LS 16).

Se puede necesitar poco y vivir mucho [...] La felicidad requiere saber limitar algunas necesidades que nos atontan, quedando así disponibles para las múltiples posibilidades que ofrece la vida (LS 223).

“Necesito pocas cosas y las pocas que necesito, las necesito poco”, decía san Francisco de Asís⁶⁰. Para él, “la pobreza y la austeridad [...] no eran un ascetismo meramente exterior, sino algo más radical: una renuncia a convertir la realidad en mero objeto de uso y de dominio” (LS 11).

No es necesario insistir en la exigencia histórica que para Ellacuría tiene “la civilización de la pobreza y del trabajo”, puesto que solo puede edificarse sobre “el hombre y la mujer nueva” y “la tierra nueva”. Él incluso añade “un cielo nuevo”. Esa “nueva tierra” estará bajo “un nuevo orden”, lo cual exige actuar en cuatro dimensiones: la económica, la social, la política y la cultural⁶¹. La dimensión ambiental está implícita. La doctrina social de la Iglesia también llama a

60. X. Molina, “Las 74 mejores frases de san Francisco de Asís”, *Psicología y Mente*. Disponible en <https://psicologiaymente.com/reflexiones/frases-san-francisco-de-asis>.

61. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, o. c., pp. 424-439.

construir ese nuevo orden, desde la *Populorum progressio* hasta la *Laudato si*⁶². La primera afirma que “el desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras [y por tanto] hay que emprender, sin esperar más, reformas urgentes” (PP 32); la otra invita a construir “una ecología integral” (LS 137-155) y enfatiza de manera particular la perspectiva intergeneracional, dado que “todo está conectado” (LS 91, 138):

Ya no puede hablarse de desarrollo sostenible sin una solidaridad intergeneracional. [...] No estamos hablando de una actitud opcional, sino de una cuestión básica de justicia, ya que la tierra que recibimos pertenece también a los que vendrán (LS 159).

Esta “solidaridad intergeneracional” es lo que Ellacuría llama “solidaridad compartida”⁶³, elemento fundamental de “la civilización de la pobreza”.

3.2. La civilización de la pobreza como horizonte utópico

Es claro que para Ellacuría, “la civilización de la pobreza” es el desafío que se desprende del mensaje central de “Utopía y profetismo”. El *profetismo* denuncia, mientras que la *utopía* anuncia. Se trata de una intuición que deviene en posibilidad real, dado el riesgo inevitable de sucumbir como civilización. En el acto mismo de negar —léase oponerse a, denunciar— una situación de injusticia u opresión⁶⁴, está contenida cierta voluntad de superación. Es el carácter dialéctico de la historia, que “crea posibilidades”⁶⁵. Así, desde “el profetismo de denuncia”, se “traza[n] los caminos que llevan a la utopía”⁶⁶, razón por la cual la negación que caracteriza al *profetismo* no es vacía o inútil, sino que su dinamismo interno transforma lo negativo en positivo. De ahí que, según Leonardo Boff, la *utopía* “no es algo que se oponga a la realidad”⁶⁷, sino que pertenece a

62. La cuestión ambiental ha sido una preocupación permanente de la Iglesia. Así lo reconoce la *Laudato si*: “en 1971, el beato Pablo VI se refirió a la problemática ecológica, presentándola como una crisis, que es ‘una consecuencia dramática’ de la actividad descontrolada del hombre” (4).

63. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, o. c., p. 428.

64. La realidad “negada” y la realidad “negadora”. Ver sección 1.1., nota de pie de página 12.

65. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, o. c., p. 559. Ellacuría no descarta que en la búsqueda de (o en la creación de) posibilidades surjan *pseudo-utopías*, tal como aparece en sus juicios sobre el capitalismo y el socialismo. Ver “Utopía y profetismo”, o. c., p. 401.

66. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, o. c., p. 409.

67. L. Boff, *Nueva era: la civilización planetaria. Desafíos a la sociedad y al cristianismo*, p. 63 (Burgos, 1995).

ella, a sus potencialidades, “aún no concretadas pero que pueden llegar a concretarse en el proceso histórico”⁶⁸.

En el espíritu y la letra de la *Populorum progressio* y la *Laudato si'*, encontramos también el imperativo de “la creación de posibilidades”. La condena de la injusticia y de la opresión del sistema capitalista exige, como contrapartida, construir “un mundo solidario” (PP 64), basado en un “humanismo nuevo” (PP 20) y “pleno” (PP 42), a partir del “desarrollo integral de todo hombre y de todos los hombres” (PP 43). Asimismo, la preocupación por la naturaleza pide “un estilo de vida que implica capacidad de convivencia y de comunión” (LS 228) y tomar “conciencia de un origen común, de una pertenencia mutua y de un futuro compartido por todos” (LS 202).

Al colocar *el profetismo* “en el origen de la utopía universal y general”⁶⁹, Ellacuría señala que el compromiso histórico, orientado a transformar lo negativo en positivo, requiere de un acto profético. Así, el *profetismo* es necesario para “la concreción de la utopía”⁷⁰. Y no solo eso. Además de materializarla en realizaciones nuevas y superadoras, la hace trascender, adoptando una expresión más plena: la de ser “utopía cristiana”. Es cristiana porque en ella se observa, al mismo tiempo y “en un proceso permanente de aproximación”, “un cierto carácter de ideal irrealizable” y “el carácter de algo realizable”. Esto significa actuar e ir tomando conciencia de cómo “se alimentan mutuamente profetismo y utopía, historia y trascendencia”, y de cómo el dinamismo de la realidad histórica hace posible transitar y aproximar el “no” del *profetismo*, el lugar de “la interpe-lación histórico-trascendente del Espíritu”, esto es, la lectura de los signos de los tiempos, al “sí” de “la utopía ya ofrecida”⁷¹, esto es, la promesa evangélica de la “tierra nueva” y del “cielo nuevo” (Ap 21,1).

El “no” del profetismo [...] va generando el “sí” de la utopía, en virtud de la promesa, que es el reino de Dios, ya presente entre los hombres, sobre todo desde la vida, muerte y resurrección de Jesús⁷².

La *utopía*, en tanto anuncio, no solo empuja al ser humano hacia opciones con posibilidades para trascender la realidad, sino que también lo mueve y lo aproxima⁷³ “hacia algo”, capaz de transformar la realidad vivida negativamente. Así lo expresa Ernst Bloch:

68. *Ibid.*, p. 63. Boff completa la frase agregando “y en el absoluto de Dios”.

69. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, o. c., p. 396.

70. *Ibidem*.

71. *Ibid.*, pp. 399, 398. Esta visión de la *utopía* “mantiene muy explícitamente la dimensión trascendente del reino”, p. 399.

72. *Ibid.*, p. 409.

73. Como diría Eduardo Galeano, la *utopía* sirve “para caminar”: “La utopía está en el horizonte. Camino dos pasos, ella se aleja dos pasos y el horizonte se corre diez

El mundo está, más bien, en una disposición hacia algo, en una tendencia hacia algo, y este algo que se persigue se llama la plenitud del que lo persigue: un mundo que nos sea más adecuado, sin sufrimientos indignos, sin temor, sin alienación de sí, sin la nada⁷⁴.

La tendencia “hacia algo”, que forma parte del dinamismo de la realidad y que se activa por una praxis transformadora, que hace realizable lo irrealizable, impulsa hacia un horizonte utópico, donde “si nos sentimos íntimamente unidos a todo lo que existe, la sobriedad y el cuidado brotarán de modo espontáneo” (LS 11). De esa manera, por la promesa de Jesús de hacer “nuevas todas las cosas” (Ap 21,5), “la vida eterna será un asombro compartido” (LS 243).

4. Utopía: esperanza y liberación

4.1. Utopía y esperanza

La *esperanza* adquiere un significado particular en el pensamiento de Ellacuría. El primer paso consiste en explicitar por qué emerge la esperanza⁷⁵, en el proceso histórico que comienza en el *profetismo* como denuncia (negación) y concluye en la *utopía* como anuncio (afirmación). El futuro, según Ellacuría, se va construyendo desde la realidad presente, por opción y acción, pues “el devenir no flota sobre sí mismo, sino que es ‘realidad en devenir’, es realidad deviniente, aunque ignoremos cuál sea esa realidad que va deviniendo”⁷⁶.

Mientras la *utopía* es el lugar de la afirmación de las posibles realizaciones humanas, es decir, “el horizonte utópico” de la superación de la negación, la *esperanza*, situada también en el seno de la realidad histórica, es la fuerza impulsora del proceso. En concreto, es la fuerza que imprime el dinamismo a las luchas de los pueblos, “para salir de la tierra de opresión y caminar hasta la tierra de promisión”⁷⁷. La “presencia” de la *esperanza* en la realidad histórica se manifiesta en su doble cualidad de ser objetiva y utópica. Objetivamente, la *esperanza* se encarna en la realidad histórica, en cuanto constitutiva de la naturaleza

pasos más allá. ¿Entonces para qué sirve la utopía? Para eso, sirve para caminar”. Ver “Eduardo Galeano”, Proverbias. Disponible en <https://proverbias.net/autor/frases-de-eduardo-galeano>.

74. E. Bloch, *El principio esperanza*, p. 42 (Madrid, 2004).

75. Teológicamente, es un *don* de Dios sobre la certeza de la vida eterna. La confianza en él compromete el esfuerzo humano.

76. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, o. c., p. 579.

77. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, o. c., p. 393. Ellacuría llama al dinamismo de la realidad histórica “el carácter procesual y ascendente” de la realidad. Ver *Filosofía de la realidad histórica*, o. c., pp. 39-40.

humana⁷⁸. Esta dimensión explicaría por qué el ser humano lucha por conseguir lo que se le ha negado para alcanzar su realización y plenitud:

Una esperanza que no se queda en aguardar pasivamente a que pase el tiempo, sino que se enfrenta creativamente con él, hasta ir logrando que el hombre se constituya, si no en el creador absoluto del tiempo, sí en su hacedor y no solo en su pastor⁷⁹.

Utópicamente, la *esperanza* refiere al desconocimiento cabal de su concreción, esto es, a cómo se va manifestando o “historizando” en la realidad hasta materializarse en una realidad distinta, pero anhelada. Por tanto, la esperanza no está asociada a lo “subjetivo”. La esperanza es “el lugar” donde hombres y mujeres, “viviendo en común, participan de una misma esperanza” (PP 27), “fundada en un mundo mejor” (PP 79). En esa misma línea, la *Laudato si’* nos llama a que “caminemos cantando” para que “nuestras luchas y nuestra preocupación por este planeta no nos quiten el gozo de la esperanza” (LS 244).

Desde la perspectiva de la realidad, la *esperanza* mueve la lucha entre la vida y la muerte y la voluntad de vencer toda forma de muerte, no solo la física. Este punto tiene particular relevancia, porque Ellacuría sostiene que basta que se dé esa lucha para que emerjan signos de *esperanza*, los cuales han de traducirse en la certeza de que el futuro puede ser distinto para las mayorías pobres. En el mismo sentido, la *Laudato si’* precisa que “la esperanza nos invita a reconocer que siempre hay una salida” (LS 61) y nos conduce a la utopía de “un mundo donde la libertad no sea una palabra vana y donde el pobre Lázaro pueda sentarse a la misma mesa que el rico” (PP 47).

4.2. Liberación: la tierra y el cielo nuevos

La *esperanza* es *esperanza cristiana*, para Ellacuría. Su función es liberadora, porque impulsa y sostiene “[la] marcha profética hacia la utopía”. Indudablemente, el enfrentamiento de los pobres con la negación de sus derechos es muy difícil, pero ella los “anima” a mantenerse firmes en la “aceptación de la promesa liberadora de Dios”⁸⁰.

Por eso, para él, la esperanza es una “gracia recibida”, la cual “se va alimentando históricamente y creciendo en la praxis de la liberación”⁸¹. Ella aviva y hace posible marchar desde una *nueva* tierra hacia un *nuevo cielo*. Así, pues, “la

78. Ellacuría precisa que el hecho de que la *esperanza* constituya la naturaleza humana no elimina el riesgo latente de que su potencialidad animadora sea afectada e incluso anulada.

79. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, o. c., p. 487.

80. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, o. c., p. 412.

81. *Ibidem*.

marcha profética hacia la utopía” comienza con “la utopía de la nueva tierra”⁸², de la cual hemos de “hacernos cargo”, ya que es la “casa que se nos confió” (LS 244). Esa tierra ha de ser transformada en un “hogar acogedor y no degradado” para el hombre nuevo⁸³. En el *nuevo cielo*, “todo lo bueno que hay en ella será asumido en la fiesta celestial” (LS 244). Ellacuría, por su parte, afirma que el nuevo cielo es “la presencia de Dios en la nueva tierra, que va posibilitando y animando” la “nueva Jerusalén”, “no como algo superpuesto al hombre y la tierra, sino integrado y estructurado con ellos”, a fin de que, como señala Pablo, en su carta a los Colosenses, el Jesús histórico se constituya “no solo en el Cristo de la fe, sino también en el Cristo histórico, esto es, en la historización visible y eficaz de la afirmación paulina de que él sea todo en todos y para todos (Col 3,11)”⁸⁴.

Desde la totalidad del evangelio, el sentido real y utópico que Ellacuría atribuye a la *esperanza* se realiza como acto liberador en un “nuevo cielo cristológico [...] presente en la historia”⁸⁵. La Iglesia puede constituirse en ese *nuevo cielo*, en la medida en que se deje “invadir por el Espíritu renovador de todas las cosas y que esté atenta a los signos de los tiempos”⁸⁶.

El “Espíritu renovador de todas las cosas” está presente en las declaraciones eclesiales del último medio siglo. La voz de la Iglesia ha sido tan clara y firme, que no deja espacio para la duda. La *Populorum progressio* insiste en la promoción de “un humanismo pleno” (PP 42), porque “la hora de la acción ha sonado ya” (PP 80). La *Evangelii gaudium* nos recuerda que “la tierra es nuestra casa común y [que] todos somos hermanos” (EG 183), en “una Iglesia pobre para los pobres” (EG 198). Para la encíclica, la solidaridad es “un modo de hacer la historia” (EG 228), en la cual “la resurrección del Señor ya ha penetrado [en su] trama oculta”. “¡No nos quedemos al margen de esa marcha de la esperanza viva!” (EG 278). Más recientemente, la *Laudato si'* pide construir una “civilización del amor” (LS 231)⁸⁷ para “volver a sentir que nos necesitamos unos a otros” (LS 229), puesto que “el universo se desarrolla en Dios, que lo llena todo” (LS 233). En efecto, “en el corazón de este mundo sigue presente el Señor de la vida que nos ama tanto” (LS 245). “Él no nos abandona [...] porque se ha unido

82. *Ibid.*, p. 424. La utopía comprende no solo el “nuevo orden” económico, social, político y cultural, sino también el ambiental (ver sección 3a).

83. *Ibid.*, p. 442.

84. *Ibid.*, p. 439.

85. *Ibidem*.

86. En este punto, Ellacuría precisa que “el nuevo cielo desborda lo que se entiende habitualmente por Iglesia”. Sin embargo, la referencia a ella “es imprescindible a la hora de describir adecuadamente el cielo nuevo, bajo y en el que vivir históricamente, mientras la historia de Dios sigue peregrinando por la historia como Cristo histórico”; *ibid.*, pp. 439, 440.

87. La cita es de Pablo VI, “Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1977”.

definitivamente a nuestra tierra, y su amor siempre nos lleva a encontrar nuevos caminos” (LS 245).

En estos mensajes de una Iglesia atenta a los signos de los tiempos, se ubican las reflexiones finales de “Utopía y profetismo”, las cuales aguardan traducirse en “acciones que surgen de la vida y van en busca de mayor vida”⁸⁸:

La negación profética de una Iglesia como el cielo viejo de una civilización de la riqueza y del imperio y la afirmación utópica de una Iglesia como el cielo nuevo de una civilización de la pobreza es un reclamo irrecusable de los signos de los tiempos y de la dinámica soteriológica de la fe cristiana historizada en hombres nuevos, que siguen anunciando firmemente, aunque siempre a oscuras, un futuro siempre mayor, porque más allá de los sucesivos futuros históricos se avizora el Dios salvador, el Dios liberador⁸⁹.

En esta misma línea de Ellacuría, la *Populorum progressio* afirma que “la hora de la acción ha sonado ya” (PP 80), mientras que la *Laudato si'* concluye:

Los pobres y la tierra están clamando:
 Señor, tómanos a nosotros con tu poder y tu luz,
 para proteger toda vida,
 para preparar un futuro mejor,
 para que venga tu Reino
 de justicia, de paz, de amor y de hermosura.
 Alabado seas

(Oración cristiana con la creación).

Lima, octubre de 2019.

88. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, o. c., p. 439.

89. *Ibid.*, p. 442.

El martirio de san Óscar Romero

Martin Maier, S. J.

Profesor visitante

Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”

San Salvador, El Salvador

San Óscar Romero es uno de los mártires más conocidos, más amados, pero también uno de los más odiados de nuestro tiempo. Durante la conmemoración de los mártires del siglo XX en el Coliseo de Roma, en 2000, según el cardenal Walter Kasper¹, Juan Pablo II tuvo una sola preocupación, que se mencionara por su nombre a Mons. Romero. Además, es uno de los diez mártires ecuménicos del siglo XX, que adornan la fachada de la abadía de Westminster en Londres. Pero es sabido que en El Salvador fue insultado y acusado de ser comunista y guerrillero.

En las siguientes páginas, haré unas consideraciones introductorias sobre el martirio. Después, resumiré lo que el mismo Mons. Romero dijo sobre el martirio y los mártires, en sus tres años de arzobispado en San Salvador. Retomaré la discusión alrededor de su martirio: si fue matado por “odio a la fe” o por “haberse metido en política”. Luego, plantearé algunas consideraciones teológicas, ampliando el concepto de martirio con el caso de Mons. Romero. Terminó con una reflexión sobre la actualidad del martirio.

1. La realidad cruel del martirio

Hablar de martirio y de mártires corre el peligro de volverse una costumbre. Es necesario caer en la cuenta de la brutalidad y la crueldad del martirio. Se trata de un asesinato. Hay derramamiento de sangre. Ante todo, el martirio es real. El martirio es una muerte injusta. Hay verdugos y hay víctimas. Teológicamente, hay pecado y hay culpa.

1. Información del cardenal Kasper al autor.

Mons. Romero lo dijo muy claramente en una homilía:

Aunque estos crímenes quedan en el misterio, la realidad es que hay dolor en la Iglesia y hay manos manchadas de sangre. Que no se sabrá ante la justicia de los hombres, no importa. Pero ante el corazón de la Iglesia y sobre todo ante el pensamiento de Dios, es un martirio que traerá muchas bendiciones del Señor y es un pecado grave, contra el quinto mandamiento, “no matar”, que está reclamando la conversión sincera de los pecadores antes que vaya a cumplirse la terrible sentencia: “El que a hierro mata, a hierro muere” (11 de septiembre de 1977).

En segundo lugar, nadie se puede proclamar mártir a sí mismo². Es una aberración que quien atente suicidio se autoprocamente mártir. Por esa razón, la Iglesia católica institucionalizó un proceso para proclamar a alguien mártir, beato o santo. De esa manera, se evita el peligro de que grupos de interés dentro de la Iglesia declaren mártir a una persona. El reconocimiento formal del mártir está precedido por la veneración del pueblo. En el caso de Mons. Romero, la hubo desde el momento de su muerte martirial. Mons. Casaldáliga lo expresó en su famoso poema dedicado a Mons. Romero, con las palabras siguientes: “El pueblo te hizo santo”. Por eso, la Iglesia se limitó a reconocer y ratificar este hecho con la canonización.

Desde la perspectiva de la fe, el martirio es una muerte por amor. Es la libre entrega de la vida por amor: “No hay amor más grande que dar la vida por los amigos” (Jn 15,13). Esto llevó a que Karl Rahner considerara el martirio como “la muerte cristiana por excelencia”³. Es una muerte que acaece en el seguimiento de Jesús y es la última consecuencia de dicho seguimiento. Es una muerte que ya participa de la resurrección. Dios no permite que el verdugo triunfe sobre la víctima.

La teología de la liberación, en particular, Jon Sobrino, es la que más ha reflexionado sobre el martirio⁴. Esta teología tiene una gran afinidad con el martirio. El que se compromete con la liberación y la justicia se arriesga a ser perseguido, tal como ocurrió con Jesús: “Bienaventurados si los persiguen por causa de la justicia” (Mt 5,10). La última consecuencia de la persecución es la muerte en la cruz. La liberación es correlativa a la persecución y el martirio lo es a la cruz. Jesús es el primer mártir, el protomártir. El seguimiento incluye la cruz y, al final, la muerte. Jesús amó a los suyos hasta el extremo de entregar su vida por ellos. Una dimensión esencial de la praxis de la fe cristiana es la entrega.

2. J. H. Tück (ed.), *Sterben für Gott – Töten für Gott. Religion, Martyrium und Gewalt* (Freiburg, 2015).

3. K. Rahner, *Sentido teológico de la muerte* (Barcelona, 1965).

4. T. Denger, “Die Liebe ist stärker als der Tod”, en J. Sobrino, *Theologie des Martyriums und ihre Konsequenzen für die Soteriologie* (Mainz, 2019).

2. Mons. Romero y el martirio

La estación más importante en el camino de Mons. Romero fue el asesinato de Rutilio Grande. Mons. Arturo Rivera Damas interpretó esa experiencia tan decisiva para Mons. Romero con las palabras siguientes:

Un mártir dio vida a otro mártir. Delante del cadáver del Padre Rutilio Grande, Monseñor Romero, en su vigésimo día de arzobispo, sintió el llamado de Cristo para vencer su natural timidez humana y llenarse de la intrepidez del apóstol. Desde aquel momento, Monseñor Romero dejó las tierras paganas de Tiro y Sidón, y marchó libremente hacia Jerusalén⁵.

Muy pronto después de asumir el cargo de arzobispo de San Salvador, Mons. Romero fue confrontado con la persecución de la Iglesia. Le echaron en cara que predicara el odio y la subversión, que la Iglesia se volviera marxista y que hubiera traspasado los límites de su verdadera misión, al intervenir en la política. Mons. Romero respondió a estas acusaciones en la segunda carta pastoral sobre “La Iglesia como cuerpo de Cristo en la historia”:

Mientras la Iglesia predique una salvación eterna y sin comprometerse en los problemas reales de nuestro mundo, la Iglesia es respetada y alabada, y hasta se le conceden privilegios. Pero si la Iglesia es fiel a su misión de denunciar el pecado que llega a muchos en la miseria, y si anuncia la esperanza de un mundo más justo y humano, entonces se la persigue y calumnia, tildándola de subversiva y comunista⁶.

Para Mons. Romero, la persecución forma parte de la esencia de la Iglesia. El propio Jesús había predicho que aquellos que realmente lo siguieran, también tendrían que asumir la persecución, como él:

Este es el compromiso de ser cristiano: seguir a Cristo en su encarnación; y si Cristo es Dios majestuoso que se hace hombre humilde hasta la muerte de los esclavos en una cruz y vive con los pobres, así debe ser nuestra fe cristiana. El cristiano que no quiere vivir este compromiso de solidaridad con el pobre, no es digno de llamarse cristiano... Este compromiso trae persecución. Cristo nos invita a no tenerle miedo a la persecución porque, créanlo hermanos, el que se compromete con los pobres tiene que correr el mismo destino de los pobres. Y en El Salvador ya sabemos lo que significa el destino de los pobres: ser desaparecidos, ser torturados, ser capturados, aparecer cadáveres (17 de febrero de 1980).

5. J. Delgado, *Óscar A. Romero. Biografía*, p. 3 (San Salvador, 1990).

6. Ó. A. Romero, *Cartas pastorales, discursos y otros escritos*, p. 72 (San Salvador, 2017).

Desde la perspectiva de la Iglesia, la persecución significaba perder los recursos materiales y los privilegios de los que había gozado hasta entonces. No obstante, esta es una buena señal para Mons. Romero, ya que así, la Iglesia solo podría depositar su confianza en Dios. De esa manera, añadió la persecución a las cuatro notas clásicas de la Iglesia.

La persecución es una nota característica de la autenticidad de la Iglesia; que una Iglesia que no sufre persecución, sino que está disfrutando los privilegios y el apoyo de las cosas de la tierra, ¡tenga miedo!; no es la verdadera Iglesia de Jesucristo (11 de marzo de 1979).

Mons. Romero reaccionó con palabras asombrosas ante los asesinatos de seis sacerdotes, perpetrados en sus tres años como arzobispo de San Salvador. “Me alegro, hermanos, de que nuestra Iglesia sea perseguida, precisamente por su opción preferencial por los pobres y por tratar de encarnarse en el interés de los pobres” (15 de julio de 1979). “Sería triste que en una patria donde se está asesinando tan horrorosamente no contáramos entre las víctimas también a sacerdotes... Son el testimonio de una Iglesia encarnada en los problemas del pueblo” (30 de junio de 1979).

De esta manera, parangonó a los sacerdotes asesinados con cientos y aún miles de catequistas y delegados de la palabra que también habían sido asesinados. La única diferencia era que el asesinato de un sacerdote todavía suscitaba cierta conmoción en la opinión pública. Así como en su vida habían defendido a los pobres, en su muerte se convirtieron en los representantes de muchos que habían sido asesinados sin tener siquiera una mención pública. Mons. Romero se refirió a ellos en el discurso que pronunció cuando la Universidad de Lovaina le concedió el título de doctor *honoris causa*:

Si esto se ha hecho con los representantes más visibles de la Iglesia, comprenderán ustedes lo que ha ocurrido al pueblo sencillo cristiano, a los campesinos, sus catequistas, delegados de la palabra, a las comunidades eclesiales de base. Ahí los amenazados, capturados, torturados y asesinados se cuentan por centenares y miles. Como siempre, también en la persecución ha sido el pueblo pobre cristiano el más perseguido⁷.

El asesinato de los sacerdotes le dio motivos para recordar a los creyentes su responsabilidad y su vocación de predicar la fe:

Si alguna vez nos quitaran la radio, nos suspendieran el periódico, no nos dejaran hablar, nos mataran a todos los sacerdotes y al obispo también; y quedarán ustedes un pueblo sin sacerdotes, cada uno de ustedes tiene que ser un micrófono de Dios; cada uno de ustedes tiene que ser un mensajero, un profeta (8 de julio de 1979).

7. *Ibid.*, p. 195.

Las comunidades honraron espontáneamente a los sacerdotes asesinados como mártires. Sin pretender adelantarse al reconocimiento eclesiástico formal, Mons. Romero los llamó

verdaderos mártires en el sentido popular [...] son hombres que han predicado, precisamente, esta incardinación con la pobreza, son verdaderos hombres que han ido a los límites peligrosos [...] donde se puede señalar a alguien y se termina matándolo como mataron a Cristo (23 de septiembre de 1979).

Así, en la misa exequial del padre Rutilio Grande, el 14 de marzo de 1977, se refiere a su muerte como martirio. El 5 de junio de 1977, llama “pueblo mártir” a Aguilares y se refiere a la Iglesia de El Salvador como una Iglesia martirial. Y a Pablo VI le dice que las tierras salvadoreñas le ofrecen mártires (27 de agosto de 1978).

Antes de viajar a Puebla, para asistir a la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, declaró:

Lo que me interesa, queridos hermanos, es ir a Puebla para llevar en mi voz [...] la expresión de esta Iglesia que son ustedes, ¡tan viva! ¡Una Iglesia tan mártir! ¡Una Iglesia tan llena del Espíritu Santo! Y decirles a mis hermanos Obispos que le doy gracias a Dios por esta Iglesia y que mi humilde voz en Puebla será el resonar de todas estas comunidades (31 de diciembre de 1978).

En su segunda carta pastoral sobre “La Iglesia como cuerpo de Cristo en la historia”, de agosto de 1977, Mons. Romero reflexionó:

Como el más precioso ofertorio de la arquidiócesis a su divino patrono, en sus fiestas titulares de este año, se presenta ella misma, marcada con las señales dolorosas y gloriosas del martirio y de la persecución precisamente por su fidelidad de ser el cuerpo de Cristo en nuestra historia⁸.

La persecución y el martirio fomentaron misteriosamente la unidad de la Iglesia. En la tradición de Tertuliano, Mons. Romero habla también de la fecundidad del martirio: los mártires son semilla para nuevos cristianos y vocaciones. Así, en su homilía del 23 de octubre de 1977, el domingo de las misiones, dijo:

Se ha tenido que rechazar o posponer la aceptación de muchos jóvenes que, ante esta situación de la Iglesia, han dado una vez más el testimonio de aquella frase inmortal de Tertuliano, la sangre de los mártires es semilla de vocaciones, semilla de cristianismo, semilla de un florecimiento en la Iglesia. Los perseguidores de la Iglesia no saben el gran bien que le han hecho, regándola y haciendo florecer enormemente este despertar de nuestra Iglesia que se va a manifestar, especialmente, en vocaciones muy prometedoras.

8. *Ibid.*, p. 67.

El 15 de mayo de 1977, defiende, con el concilio Vaticano II, un concepto más amplio del martirio:

No todos, dice el concilio Vaticano II, tendrán el honor de dar su sangre física, de ser matados por la fe; pero sí, pide Dios a todos los que creen en Él, espíritu de martirio, es decir, todos debemos de estar dispuestos a morir por nuestra fe, aunque no nos conceda el Señor este honor, pero sí estamos dispuestos para que cuando llegue nuestra hora de entregarle cuentas, podamos decir: Señor, yo estuve dispuesto a dar mi vida por ti. Y la he dado, porque dar la vida no es solo que lo maten a uno; dar la vida, tener espíritu de martirio, es dar en el deber, en el silencio, en la oración, en el cumplimiento honesto del deber; en ese silencio de la vida cotidiana, ir dando la vida, como la da la madre que sin aspavientos, con la sencillez del martirio maternal da a luz, da de mamar, hace crecer, cuida con cariño a su hijo. Es dar la vida.

Otra dimensión del martirio es la victoria de la fe.

Yo quiero recordar aquí al querido hermano, el padre Alfonso Navarro, a nuestros queridos hermanos catequistas —sería imposible enumerarlos—, pero recordemos, por ejemplo, a Filomena Puertas, a Miguel Martínez, a tantos otros, queridos hermanos, que han trabajado, que han muerto, y que en la hora de su dolor, de su agonía dolorosa, mientras los despellejaban, mientras los torturaban y daban su vida, mientras eran ametrallados, subieron al cielo [...] Como la Biblia, podemos preguntar desde el cielo a nuestros mártires, a los que los mataron y los siguen persiguiendo, a los cristianos: “¿Dónde está, oh, muerte, tu victoria?”. La victoria es la de la fe. Han salido victoriosos los matados por la justicia (30 de octubre de 1977).

3. El martirio de Mons. Romero

El propio Mons. Romero comenzó a sentir cada vez más en carne propia la inseguridad y las amenazas. Durante sus visitas pastorales, las patrullas militares lo detuvieron en varias ocasiones. En agosto de 1979, camino a Arcatao, los soldados los cachearon por primera vez... para protegerlo, tal como observaron con sorna.

Mons. Romero relacionó las cada vez más frecuentes amenazas contra su vida con el camino de Jesús: “Solo me consuela que Cristo, que quiso comunicar esta gran verdad, también fue incomprendido y lo llamaron revoltoso y lo sentenciaron a muerte, como me han amenazado a mí en estos días” (3 de junio de 1979). Una de las bienaventuranzas del sermón del monte se refiere a quienes son perseguidos en nombre de la justicia. Esta bendición fortaleció a Mons. Romero. “Por eso a mí me hacen un inmenso honor cuando me rechazan, porque me parezco un poquito a Jesucristo, que también fue piedra de escándalo” (31 de diciembre de 1978). Cuando el gobierno le ofreció protección personal,

respondió, en varias ocasiones: “El pastor no quiere seguridad mientras no le den seguridad a su rebaño”.

Así como en el huerto de Getsemaní Jesús rogó repetidamente a Dios que apartara de él el cáliz del sufrimiento, Mons. Romero expresó también el temor de sufrir una muerte violenta, en sus últimos ejercicios espirituales, semanas antes de su martirio. Y al igual que Jesús, al final, se abandona a la voluntad de Dios. “Me cuesta aceptar una muerte violenta, que en estas circunstancias es muy posible, incluso el Sr. Nuncio de Costa Rica me avisó de peligros inminentes para esta semana”. En su conversación, el padre Azcue, su confesor, sacó a colación su temor a la muerte.

El Padre me dio ánimos diciéndome que mi disposición debe ser dar mi vida por Dios cualquiera sea el fin de mi vida. Las circunstancias desconocidas se vivirán con la gracia de Dios. Él asistió a los mártires y, si es necesario, lo sentiré muy cerca al entregarle el último suspiro. Pero que más valioso que el momento de morir es entregarle toda la vida y vivir para él⁹.

Hasta qué punto Mons. Romero era consciente de la posibilidad real de su muerte, lo muestra una conversación, mantenida con un periodista guatemalteco, justo dos semanas antes de ser asesinado.

He sido frecuentemente amenazado de muerte. Debo decirle que, como cristiano, no creo en la muerte sin resurrección. Si me matan, resucitaré en el pueblo salvadoreño. Se lo digo sin ninguna jactancia, con la más grande humildad. Como pastor, estoy obligado por mandato divino a dar mi vida por quienes amo, que son todos los salvadoreños, aun por aquellos que vayan a asesinarme. Si llegaran a cumplirse las amenazas, desde ya ofrezco a Dios mi sangre por la redención y por la resurrección de El Salvador. El martirio es una gracia de Dios que no creo merecer. Pero si Dios acepta el sacrificio de mi vida, que mi sangre sea semilla de libertad y la señal de que la esperanza será pronto una realidad. Mi muerte, si es aceptada por Dios, sea por la liberación de mi pueblo y como un testimonio de esperanza en el futuro. Puede decir usted, si llegasen a matarme, que perdono y bendigo a todos los que lo hagan. Ojalá, así, se convencieran de que perderán su tiempo. Un obispo morirá, pero la Iglesia de Dios, que es el pueblo, no perecerá jamás¹⁰.

Es difícil hablar de la propia muerte con tanta fe y de una forma tan cristiana. Estas palabras evidencian una enorme serenidad y una profunda confianza en Dios.

9. *Ibid.*, pp. 541 y s.

10. J. Calderón Salazar, “Entrevista con Mons. Romero”, *Excelsior*, 25 de marzo de 1980.

4. Ampliación del concepto de martirio

En sus recuerdos sobre Mons. Romero, Jon Sobrino escribe que este le pidió reflexionar teológicamente sobre la realidad de la persecución y del martirio. Sobrino subraya que pocos textos iluminaban teológicamente la persecución y el martirio tal como estos ocurrían en El Salvador. La reflexión sobre el martirio de la teología de la liberación no parte de la definición canónica y dogmática, sino de la realidad latinoamericana. En concreto, así lo expresa Sobrino: “Tuve que empezar a argumentar teológicamente con la realidad”¹¹.

En América Latina, el martirio se inscribe en el conflicto social y político, predominante antes y ahora en la mayoría de los países. La época de la dictadura militar ya ha sido superada, pero los motivos que condujeron a la represión y la guerra civil no han desaparecido aún. La realidad del martirio en América Latina refleja la estructura dialéctica y conflictiva de la realidad.

En la teología de la liberación, este carácter dialéctico y conflictivo se expresa como la oposición entre el Dios de la vida y los ídolos de la muerte¹². Mons. Romero consideró que estos dioses eran una realidad muy actual. Así, habló de la idolatría de la riqueza, del poder y de la ideología de la seguridad nacional, absolutizaciones que requieren víctimas: “Yo denuncio, sobre todo, la absolutización de la riqueza. Este es el gran mal de El Salvador: la riqueza, la propiedad privada como un absoluto intocable, y ¡ay del que toque ese alambre de alta tensión, se quema!” (12 de agosto de 1979).

La conflictividad de la fe cristiana está igualmente presente en la conflictividad de la realidad, donde los dioses operan activamente. Sobrino los relaciona con lo que denomina el anti-reino. Los mártires “expresan que existen víctimas y victimarios, justicia e injusticia, gracia y pecado. Expresan que existe el reino de Dios y el anti-reino, el Dios de vida, *Abba*, y los dioses de la muerte. Expresan que Jesús es verdad y vida, y que el Maligno es mentiroso y asesino”¹³.

En América Latina, el martirio es consecuencia de la crítica profética, ejercida por la Iglesia y la teología. Cuando la Iglesia se limita a la beneficencia caritativa, no molesta, ni amenaza a nadie. Pero si se pregunta por las causas de la pobreza y la injusticia, pronto suscitará la persecución. El arzobispo Hélder Câmara lo expresó en una conocida frase: “Si doy pan a los pobres, me llaman

11. J. Sobrino, “Mi recuerdo de Monseñor Romero”, *Revista Latinoamericana de Teología* 16 (1989), 25.

12. Autores Varios, *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* (San José, 1980).

13. J. Sobrino, “Los mártires jesuánicos en el tercer mundo”, *Revista Latinoamericana de Teología* 48 (1999), 249.

santo. Pero si pregunto por qué los pobres no tienen nada para comer, entonces, me tacharán de comunista”¹⁴.

Cabe señalar, además, que no se persigue a la Iglesia como institución, sino a aquella parte que se toma en serio la opción por los pobres. Esta práctica divide a la Iglesia, tal como ocurrió en la época de Mons. Romero. En ese entonces, la conferencia episcopal se dividió, lo cual fue para él una experiencia muy dolorosa. Así, la ruptura social y política condujo a la ruptura en el interior de la misma Iglesia.

De la misma manera, la memoria de los mártires se inscribe dentro de la naturaleza conflictiva de la realidad latinoamericana. Su memoria es ejemplo de lo que Johann Baptist Metz denominó “la memoria peligrosa”¹⁵. A comienzos de la década de 1980, después del asesinato de Mons. Romero, la exposición de su fotografía en la vivienda de los pobres era peligrosa para sus habitantes. En no pocos casos, esa fotografía fue motivo para que los militares hicieran “desaparecer” a sus poseedores por “subversivos”.

Por todo ello, la realidad del martirio, tal como acontecía en América Latina, no podía ser captada por el concepto teológico y canónico tradicional. La realidad impulsó el desarrollo de la teología, que amplió su conceptualización y sistematización, a partir de los acontecimientos históricos. Así lo expresa Sobrino:

Esta novedad en la razón para asesinar cristianos y el elevadísimo número de ellos ha obligado a repensar la definición del martirio, pues de otro modo se caería en la paradójica situación de que muchos cristianos son dados muerte violenta, pero no pueden ser llamados mártires. Y sea cual fuere la definición oficial de martirio, el sentido común y el sentido de la fe dicen que las cosas no pueden ser así¹⁶.

El concepto tradicional del martirio distingue entre el elemento material, la muerte violenta, y el elemento formal, la muerte por amor y como consecuencia de una vida similar a la de Jesús. La muerte reconocida como martirio por la Iglesia implica que se padece libremente, no de manera inconsciente, ni por haber participado en una lucha armada. El mártir da testimonio del significado y la veracidad de su fe. Así, pues, un elemento esencial es el *odium fidei* u odio a la fe cristiana. El martirio presupone la renuncia personal y libre a la vida. Se

14. Citado por L. Kaufmann, *Damit wir morgen Christ sein können. Vorläufer im Glauben*, p. 99 (Freiburg, 1984).

15. J. B. Metz, *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, pp. 192 y ss. (Madrid, 1979).

16. J. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, p. 442 (San Salvador, 1991).

trata de la mayor plenitud del amor, expresada en la unión del amor a Dios con el amor al prójimo. El martirio significa la entrega amorosa y creyente de la persona a Dios. En este sentido, es un testimonio eficaz para los demás. Desde la perspectiva cristológica, el mártir es un seguidor de Cristo, que participa, por la gracia, en su muerte y en la eficacia de esta. Por tanto, el martirio posee también una dimensión soteriológica.

Históricamente, el concepto de martirio es análogo. Ha evolucionado a lo largo de la historia para acomodarse a nuevas realidades. Un ejemplo relativamente reciente es la Constitución apostólica de Juan Pablo II *Divinus perfectionis magister*, del 25 de enero de 1983, que establece una nueva regulación del proceso de canonización eclesial. La constitución reconoce como muerte martirial aquella que ocurre *in aerumnis carceris*, es decir, “en la tribulación de la cárcel”. De esa manera, la Iglesia reconoce como mártires a las personas que han muerto a consecuencia del encarcelamiento o de los malos tratos recibidos en los campos de concentración nazis. Así, pues, ha cambiado y ampliado su comprensión del martirio.

Karl Rahner es uno de los pocos teólogos europeos que ha tratado profundamente el tema del martirio, desde la perspectiva teológica. Poco antes de su muerte, en un artículo titulado “Dimensiones del martirio”, publicado en *Concilium*, pide ampliar el concepto clásico. Su reflexión parte de la cuestión de si se puede aplicar el concepto de martirio a quien haya muerto en la lucha activa. Rahner afirma que “la muerte soportada pasivamente por Jesús fue consecuencia de su lucha contra los dirigentes políticos y religiosos de su tiempo”. La muerte de Jesús no puede ser separada de su vida, que comprende la lucha contra la opresión y la explotación social y religiosa. Jesús entra en conflicto con los poderosos de su tiempo por anunciar el reino de Dios y su praxis. En este contexto, Rahner dirige su mirada a El Salvador y se pregunta: “Pero ¿por qué no habría de ser mártir un Monseñor Romero, por ejemplo, caído en la lucha por la justicia social, en una lucha que él hizo desde sus más profundas convicciones cristianas?”¹⁷.

De hecho, hubo un prolongado debate sobre el martirio de Mons. Romero. Los que se oponían a su beatificación y canonización defendieron que había muerto por “meterse en política”. Otros argumentaron que había sido asesinado, precisamente, por su compromiso con la justicia que emana del evangelio y la fe.

El papa Francisco intervino en el debate, en la rueda de prensa que dio en el vuelo de regreso de Corea del Sur, el 18 de agosto de 2014. Al responder a la pregunta de un periodista, primero resumió la cronología del proceso.

El proceso se encontraba en la Congregación para la Doctrina de la Fe, bloqueado “por prudencia”, según decían. Ahora ya no está bloqueado. Ha

17. K. Rahner, “Dimensiones del martirio”, *Concilium* 19 (1983), 323.

pasado a la Congregación para los Santos. Y sigue el camino normal de cualquier proceso. Depende de cómo se muevan los postuladores. Es muy importante que lo hagan con rapidez.

Después señaló la cuestión teológica clave: “Lo que a mí me gustaría es que se esclarezca si se da martirio *in odium fidei*, por haber confesado a Cristo o por haber hecho las obras que Jesús nos manda para con el prójimo. Y esto tienen que hacerlo los teólogos que lo están estudiando”. Y terminó con las siguientes palabras explicativas:

Porque detrás de él [Mons. Romero], vienen Rutilio Grande y otros; hay otros que fueron asesinados, aunque no están a la altura de Romero. Hay que distinguir teológicamente esto. Para mí, Romero es un hombre de Dios, pero hay que hacer el proceso, y el Señor tiene también que dar su señal... Si quiere, lo hará. Pero ahora los postuladores tienen que ponerse en marcha porque ya no hay impedimentos¹⁸.

A comienzos de 2015, la comisión de teólogos de la Congregación para la Causa de los Santos, popularmente conocida como “la fábrica de santos”, reconoció “unánimemente” su martirio, juicio que fue luego corroborado por la congregación de cardenales y obispos. De esa manera, el 2 de febrero de 2015, el papa Francisco firmó el decreto que declara el “martirio” de Mons. Romero en *odium fidei*, es decir, por “odio a la fe”. En consecuencia, sería beatificado sin necesidad de hacer un milagro. Por tanto, el papa Francisco ratificó la ampliación del concepto de martirio, en el sentido de que puede haber mártires no solo por odio a la fe, sino también por odio al compromiso con la justicia derivado de la fe¹⁹.

Asimismo, el papa amplió el concepto de martirio en otro sentido. En las palabras que dirigió a una delegación de unos 500 salvadoreños, encabezada por los obispos, que acudió a agradecerle la beatificación de Mons. Romero, el 30 de octubre de 2015, afirmó que su martirio había continuado después del asesinato, por las calumnias de “sus hermanos del sacerdocio y del episcopado“. Mons. Romero, continuó el papa, “fue difamado, calumniado, ensuciado”, y exclamó: “¡Cuántas veces a personas que ya han dado su vida o han muerto se las sigue lapidando con la piedra más dura que existe en el mundo: la lengua!”²⁰.

18. Papa Francisco, “Rueda de prensa en el vuelo de Corea a Roma”, 18 de agosto de 2014. Disponible en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/august/documents/papa-francesco_20140818_corea-conferenza-stampa.html.

19. M. Maier, “El ecumenismo de los mártires”, *Revista Latinoamericana de Teología* 81 (2010), 329-341.

20. “Discurso del santo padre Francisco a una peregrinación de la república de El Salvador”, viernes 30 de octubre de 2015. Disponible en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151030_el-salvador.html.

5. La actualidad permanente del martirio

El martirio es prueba y verificación de que la fe cristiana sigue viva y vigente. San Ignacio pidió que la Compañía de Jesús fuera perseguida. No porque deseara el asesinato de los jesuitas, sino porque estaba convencido de que ahí donde se vive y se practica realmente el evangelio, surgen resistencias y persecuciones.

En Alemania hubo un gran número de mártires durante los años del régimen nacionalsocialista. El presidente del llamado “juzgado del pueblo”, Roland Freisler, lo expresó en el juicio contra los miembros del círculo de Kreisea. Refiriéndose al cristianismo y al nacionalsocialismo, dijo: “Solo somos iguales en una cosa: exigimos al hombre entero”²¹. Un ejemplo reciente es el asesinato de los trapenses franceses en Argelia, quienes han sido beatificados hace poco. La película sobre ellos, *De dioses y hombres*, ha tenido un éxito extraordinario.

Si nos solidarizamos con los pobres, los excluidos, los refugiados y los inmigrantes, si cuestionamos el sistema, si damos más importancia a la misericordia y los derechos humanos que a las leyes de migración, chocamos rápidamente con el orden establecido, el cual, en realidad, es un gran desorden y una enorme injusticia. Si defendemos el medio ambiente contra los intereses de las transnacionales, nos pueden matar, tal como ha ocurrido con la religiosa estadounidense Dorothy Stang, en Brasil, en febrero de 2005, o con Berta Cáceres, en Honduras, en 2016.

Estas reflexiones sostienen claramente que Mons. Romero y los mártires salvadoreños son fuente de una teología evangélica. Ellos vivieron el seguimiento de Jesús de una manera ejemplar, hasta entregar libremente su vida por amor, en particular, a los más pobres. Son un signo de los tiempos y, en cuanto tales, según la *Gaudium et spes*, son “los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios” (11). Los mártires actualizan la vida, la cruz y la resurrección de Jesús. Confrontan la fe cristiana y la teología con la urgencia del ser cristiano. De esa manera, se convierten en *locus theologicus*, tal como lo expresa Sobrino: “En esos martirios, la realidad ha pronunciado una palabra última, no solo con cambios en la superficie de las cosas, sino con la vida y la muerte, el horror del pecado y la fascinación de la gracia”²².

21. M. Maier, “Alfred Delp, S. J. Mártir de una humanidad más justa”, *Revista Latinoamericana de Teología* 77 (2009), 101-120.

22. J. Sobrino, “Los mártires jesuánicos”, o. c., p. 246.

El desbordante sínodo de la Amazonía

Víctor Codina, S. J.
Cristianisme i Justícia
Barcelona, España

El sínodo de la Amazonía ha sido un sínodo episcopal, presidido por el papa Francisco. Además de los 185 obispos, se contó con la asistencia de 35 mujeres, 25 expertos en teología y en algunos temas científicos, 17 indígenas, representantes de otras Iglesias y algunos invitados especiales del mundo de la política, la ciencia y entidades de apoyo. Al margen del sínodo, un conjunto de organizaciones amazónicas, teológicas y sociales se constituyeron en la “Casa común”, un grupo que apoyó desde fuera y que intervino en algunos momentos del proceso sinodal.

Un día, el papa, presente en todas las sesiones, pidió la palabra. Nos dijo que en las exposiciones faltaba “desborde”, que no podíamos poner remiendos nuevos en un vestido viejo. La petición nos dejó un poco perplejos. Desbordar o lograr un desbordamiento es ir más allá de los límites, como el agua que, cuando se sale del cauce normal y ordinario, se sale de madre. El papa quería algo más del sínodo, algo nuevo y extraordinario.

1. Un poco de geografía e historia

La Amazonía es una amplia zona geográfica suramericana de unos siete millones de kilómetros cuadrados de extensión, que incluye nueve países —Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Brasil, Guyana, Surinam y Guyana Francesa. En ella viven 35 millones de personas, de las cuales unos tres millones son indígenas, campesinos, ribereños, afrodescendientes, colonos, habitantes de centros urbanos y pueblos indígenas no contactados y en aislamiento voluntario, que hablan más de 120 lenguas diferentes.

Es uno de los lugares más bellos y ricos del planeta. El bioma de flora y fauna es muy rico. Posee uno de los mayores caudales de agua dulce. La vegetación selvática contribuye a preservar el equilibrio climático de América y del mundo. Por tanto, su deterioro afecta gravemente a toda la tierra y la humanidad. En la

actualidad, la Amazonía está amenazada como nunca antes por los intereses económicos de las grandes multinacionales y los gobiernos.

Desde el punto de vista eclesial, la Amazonía constituye un grave desafío pastoral por las grandes distancias, la falta de ministros ordenados, la pluralidad de lenguas, etc. La Red Eclesial Panamazónica (Repam), establecida en 2014, gracias al liderazgo de los obispos Claudio Hummes y Pedro Barreto y a la valiosa colaboración del laico Mauricio López, se propone coordinar la problemática y la pastoral amazónicas. Seguramente, estas inquietudes llegaron a Francisco desde diversos frentes. Así, el 15 de octubre de 2017, el papa convocó al sínodo sobre la Amazonía, el cual se ha celebrado en Roma, entre el 6 y el 27 de octubre de 2019, bajo el lema “Amazonía, nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral”.

Esta no es la primera vez que un sínodo sobre una determinada región —hay sínodos europeo, africano, asiático y del oriente medio— se reúne en Roma. Pero es la primera vez que se convoca a un sínodo sobre una zona geográfica plurinacional de gran extensión y pluralismo cultural, la cual se encuentra en riesgo y cuya vida afecta a todo el planeta. A diferencia de los sínodos dedicados a temas eclesiales —catequesis, laicos, eucaristía, vida religiosa, obispos, etc.—, el sínodo amazónico tuvo un horizonte mundial, más allá del límite confesional.

Durante su visita a Perú, en 2018, Francisco pidió una reunión con los indígenas amazónicos, en Puerto Maldonado. Ante la sorpresa de propios y extraños, dijo que no había ido a hablarles, sino a escucharlos. A partir de esa reunión, la Red Eclesial Panamazónica comenzó la preparación del sínodo. Consultó ampliamente a los pueblos amazónicos sobre sus problemas y deseos, tanto sociales como eclesiales. Fue un trabajo ímprobo, en el cual tomaron parte unas 80,000 personas. Consultó a 120 pueblos indígenas diferentes y organizó unas 290 reuniones. De esa manera, hizo un mapeo de la Amazonía, identificando los problemas y las dificultades de cada país. A los expertos del sínodo nos entregaron un resumen de cien páginas, que recogen la voz de los indígenas.

La secretaría del sínodo y los expertos nombrados por Roma utilizamos esa amplia consulta para elaborar el Documento de trabajo (*Instrumentum laboris*, 17 de junio de 2019), el cual fue entregado a todos los obispos del sínodo. Estos, en sus intervenciones en el aula, partieron siempre de algún número de dicho documento.

Las reacciones no se hicieron esperar. La jerarquía eclesiástica conservadora lo tildó de herético, idolátrico, panteísta, estúpido, etc. Lo acusó de mitificar a los indígenas, de negar la necesidad de salvación en Cristo y de defender una ecología biodegradable, que pretende regresar a la época de las cavernas, del arco y las flechas. Los medios de comunicación social silenciaron las referencias ecológicas y destacaron dos temas eclesiales: la ordenación de hombres casados y el diaconado femenino. ¿Es todo esto casual? ¿Qué fue realmente el sínodo?

2. El sínodo como momento de escucha

A diferencia de los otros sínodos, donde los temas a discutir han sido presentados por los obispos y los teólogos, el sínodo de la Amazonía no solo ha visto la realidad, sino que también ha escuchado las voces de los pueblos indígenas y el clamor de los pobres y la tierra. En esos clamores, ha escuchado el grito del Espíritu, que se manifiesta desde las víctimas. Así, pues, los indígenas han sido los grandes protagonistas del sínodo, ya que pudieron expresar sus pareceres en el aula sinodal.

Tanto en la consulta previa como en el aula, los pueblos indígenas manifestaron con dolor su situación existencial. Sus territorios, sus identidades y sus vidas están amenazados por las grandes multinacionales y por las empresas dedicadas a la extracción de minerales, petróleo, madera, etc. Todas ellas destruyen sus hábitats, contaminan sus tierras y ríos, y ponen en peligro sus vidas. Muchos son forzados a abandonar la selva y a trasladarse a las riberas de los ríos; otros huyen y emigran a ciudades como Manaus o Leticia, donde residen dispersos y perdidos en la periferia urbana, sin trabajo. Las mujeres son víctimas de las redes que las esclavizan y prostituyen; los hombres caen en el narcotráfico y un creciente número de jóvenes se suicida.

Los líderes que denuncian estos atropellos son amenazados; algunos han sido asesinados, como Chico Mendes y los misioneros Vicente Cañas, Mons. Labaka y Dorothy Stang. Centenares son eliminados por el afán de lucro de los terratenientes y los empresarios. Una indígena, actualizando *Las venas abiertas de América Latina*, de Eduardo Galeano, dijo que las multinacionales estaban cortando las venas de la madre tierra, que se desangra lentamente.

Los pueblos indígenas agradecen lo mucho que la Iglesia ha hecho en la evangelización, la educación, la salud y el acompañamiento pastoral de los ministros y las religiosas. Pero lamentan el pasado pastoral colonial y vertical y solicitan no solo visitas esporádicas, sino cercanía. En concreto, piden ministros autóctonos, hombres maduros y con familia, designados por la comunidad, los cuales han de ser ordenados para celebrar los sacramentos y dirigir su propia comunidad. Asimismo, demandan el diaconado femenino, pues las mujeres, de hecho, las que dirigen la pastoral, celebran la Palabra, bautizan, casan y asisten a enfermos y moribundos. Algunas incluso “confiesan”, pues imparten una bendición, dada la ausencia de ministros ordenados. Finalmente, piden seminarios y universidades para los indígenas y que los misioneros conozcan las lenguas y las culturas.

Por su parte, ofrecen a la Iglesia y a la humanidad su sabiduría ancestral y milenaria, anterior al cristianismo, la cual se concreta en el paradigma del “vivir bien”, esto es, vivir en armonía con la comunidad, la naturaleza y la divinidad. Ellos saben cuidar la tierra y conocen sus remedios. De esa manera, ofrecen al mundo moderno, depredador e injusto, un modo alternativo para vivir y cuidar la tierra.

Estas voces, transmitidas por el Documento de trabajo y los padres sinodales, se escucharon en el aula misma del sínodo. Los representantes de los pueblos indígenas tomaron la palabra con gran libertad. Una indígena colombiana pidió a los obispos leer Mateo 25, el evangelio del juicio final, donde Jesús se identifica con los pobres. Otra, una peruana, le dijo al papa que los indígenas están con él, pero que él está muy solo. Por tanto, le pide que otros obispos lo acompañen en su tarea pastoral y que la Iglesia haga una alianza con ellos y en contra de las multinacionales depredadoras. Un indígena ecuatoriano relató que en esos días habían asesinado a unos compañeros que exigían sus derechos. Otro, boliviano, de Moxos, que apenas puede leer su texto en castellano, acaba cantando en su lengua original, un gesto aplaudido por los presentes en el aula sinodal.

Francisco se reunió en varias ocasiones con los indígenas para escucharlos. Una indígena, al concluir una de esas reuniones, le impartió la bendición, según su propio rito. El papa, con la cabeza inclinada, aceptó gustoso su bendición.

Los representantes indígenas y el grupo de la “Casa común” protagonizaron otros acontecimientos. Al día siguiente de la inauguración solemne del sínodo en San Pedro, tuvo lugar una procesión, desde la basílica hasta el Aula Pablo VI, donde se celebró el sínodo. La secretaría aceptó la presencia de estos grupos de apoyo y les permitió portar sus símbolos e interpretar sus cantos. La procesión avanzó en un bello desorden: los indígenas, muchos de ellos emplumados y con pinturas rojas, se entremezclaron alegremente con los padres sinodales. Algunos de ellos algo turbados, mientras Francisco sonreía feliz. Los indígenas llevaron una barca y redes, y cantaron “echemos las redes en el agua profunda”. La prensa crítica dijo que más que procesión, aquello parecía el carnaval de Río. La “Casa común” organizó un vía crucis con imágenes de los mártires amazónicos, desde el Castel Sant’Angelo al Vaticano.

Después de escuchar, en grupos de trabajo lingüísticos, a los obispos, los indígenas, las mujeres y los invitados especiales de otras iglesias y del mundo político y científico, se elaboró el Documento final, que consta de 33 páginas y 120 propuestas. Todas ellas aprobadas por mayoría absoluta. El texto fue entregado al papa para la redacción de la exhortación postsinodal.

3. Las líneas teológicas

El sínodo ha sido mucho más que la elaboración de un documento final. Ha sido un acontecimiento que ha desbordado las expectativas, una especie de tsunami eclesial, ecológico y mundial. Ha sido, por tanto, un *kairós*, un tiempo de gracia, cuyo actor principal ha sido el Espíritu, más allá de las limitaciones y resistencias humanas.

El sínodo concretó la *Evangelii gaudium*, donde Francisco expone la necesidad de una Iglesia en salida, que supere el miedo y rompa las rutinas, para ir

a las periferias geográficas y existenciales del mundo actual a anunciar el evangelio. En la salida a la Amazonía, se ha querido, ante todo, escuchar el clamor de los pobres y de la tierra. Aparentemente, los temas del sínodo eran dos: la identificación de caminos nuevos para la Iglesia y la ecología integral. Pero, en realidad, solo había un tema de fondo: la vida amenazada de los pueblos de la Amazonía y del planeta. La Iglesia está llamada a defender la vida, porque Jesús vino para darnos vida, y vida en abundancia (Jn 10,10).

Por otra parte, el sínodo ha constatado que los indígenas no solo son pobres, sino también diferentes. Poseen una sabiduría, fruto del Espíritu (*semina Verbi*), que ilumina su vida y ofrece alternativas al mundo moderno, depredador de la naturaleza. El Espíritu llegó antes que los misioneros. Estos llegan siempre tarde y muchas veces no han sabido reconocer los frutos del Espíritu en las culturas y las religiones, creyendo que eran algo diabólico.

Es necesario, pues, un gran esfuerzo de inculturación y de diálogo intercultural y religioso. De ahí la importancia de los ministros autóctonos y de los misioneros familiarizados con la lengua y la cultura propias. Por eso, se habla de una Iglesia con rostro amazónico y de una Iglesia samaritana y profética.

La Amazonía concreta la encíclica *Laudato si'*, es decir, en ella, como lugar geográfico, aparece toda la gran belleza de la naturaleza y la amenaza de agresión por parte del paradigma tecnocrático moderno. Ahora bien, *Laudato si'* no es una encíclica verde, sino social, mejor dicho, socio-ambiental. La Amazonía pone de manifiesto la estrecha relación entre la ecología y la vida humana, porque todo está conectado. Lo que se dice de la Amazonía también se puede extender al Congo, a los acuíferos de Argentina y Paraguay, a ciertas regiones de Asia, etc., donde la situación es semejante.

Por tanto, el horizonte del sínodo de la Amazonía no ha sido eclesiástico, como es el caso de los sínodos anteriores, sino ecológico, planetario y abierto al futuro de la humanidad y a las nuevas generaciones jóvenes. De ahí que resulte sospechoso que el grito profético de la Iglesia en defensa del futuro de la humanidad haya sido reducido por la mayoría de medios de comunicación social a cuestiones eclesiásticas, en concreto, la ordenación de los *viri probati* y el diaconado femenino.

El sínodo, a través de la escucha de los pobres y la tierra herida, ha constituido un ejercicio de sinodalidad, es decir, de una Iglesia en camino hacia el reino de Dios, que escucha y discierne para vivir en comunión con el pueblo de Dios, que posee el don del Espíritu. Francisco considera que en la sinodalidad se encuentra el futuro de la Iglesia. La exhortación *Episcopalis communio* profundiza en ese nuevo concepto de Iglesia: una pirámide invertida, en la cual el pueblo está arriba y la jerarquía y el papa están abajo, donde todos escuchan y enseñan, donde lo que afecta a todos es decidido por todos y donde no hay destinatarios de la misión, sino interlocutores.

De esa manera, la Amazonía es no solo un lugar geográfico, sino también un verdadero lugar teológico, es decir, un lugar donde se nos revela la voluntad de Dios, a través de la escucha del Espíritu, que actúa desde abajo, desde los pobres y las víctimas. Desde ellos, se abre a la Iglesia y al mundo. Solo escuchando la Palabra de Dios y el clamor de los pobres se puede anunciar proféticamente el evangelio al mundo de hoy, tal como lo afirma el Documento final (38).

En este complejo contexto social, cultural y eclesial, surgen temas como la ordenación de hombres casados y el diaconado femenino. El sínodo no parte de principios teológicos abstractos, sino de la praxis pastoral, en una zona extensísima, de difícil acceso y con muy pocos ministros ordenados. No cuestiona el celibato, sino que parte de la importancia vital de la eucaristía para la Iglesia, como fuente y cumbre de la vida eclesial, pues “la eucaristía hace a la Iglesia” y sin ella no hay auténtica Iglesia.

En consecuencia, el sínodo pide que se dispense de la ley del celibato para que hombres maduros y con familia, que hayan ejercido el diaconado permanente en una comunidad, puedan ser ordenados presbíteros y así atender pastoralmente a su comunidad.

En contra de lo que muchos creen, el celibato no se exigió al ministerio ordenado en el primer milenio de la Iglesia. Tampoco se exige hoy en las iglesias católicas de rito oriental. No se puede hacer prevalecer una ley eclesiástica (el celibato) por encima de una ley divina, la necesidad de la eucaristía, la conmemoración de la muerte y la resurrección de Jesús. Lo contrario es hacer del celibato una ideología. La propuesta fue aprobada por dos tercios de los padres sinodales (DF 111).

Asimismo, el sínodo aprobó la participación en la comisión designada por el papa para estudiar la posibilidad del diaconado femenino (103). Este reconoció, por su lado, que, seguramente, las mujeres estaban poco satisfechas con la cuestión y se comprometió a “recoger el guante”.

En este contexto, el Documento final habla de diversos ministerios laicales, tanto hacia dentro como hacia afuera: ministerio para el cuidado de la creación y ministerio de la presidencia femenina de la comunidad, rito amazónico, formación cristiana en diálogo con las culturas y la teología indígena, y creación de un órgano eclesial postsinodal para poner en práctica los acuerdos del sínodo asumidos por el papa.

Otro elemento interesante es la continuidad del Vaticano II. En noviembre de 1965, pocos días antes de la conclusión del concilio, unos 40 obispos, liderados por Hélder Câmara y Manuel Larraín, se reunieron en las catacumbas de Santa Domitila para firmar un pacto, en el cual se comprometieron a caminar hacia la Iglesia pobre y de los pobres, con gestos como renunciar a los pectorales y anillos de oro y plata, a las joyas, a los títulos de monseñor, excelencia y eminencia, y

a los palacios episcopales. Asimismo, optaron por residir en lugares sencillos, vivir de forma austera y cercana al pueblo, atender prioritariamente a los pobres, trabajar por la justicia, etc. Este pacto de las catacumbas pretendía concretar el deseo de Juan XXIII de que la Iglesia del Vaticano II fuera, ante todo, la Iglesia de los pobres, una dimensión que apenas aparecía en los documentos conciliares, fuera de algunas referencias de la *Lumen gentium* (8) y la *Gaudium et spes* (1).

El 27 de octubre de 2019, en la mañana del día en que concluyó el sínodo, en las mismas catacumbas de Santa Domitila, se volvieron a reunir un grupo de obispos, esta vez, liderados por los cardenales Claudio Hummes y Pedro Barreto, y varios sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos y laicas, indígenas de la Amazonía y personas que apoyaban el sínodo para renovar el primer pacto. El nuevo pacto mantiene el compromiso con la construcción de una Iglesia pobre y de los pobres y añade los compromisos de la justicia, la ecología y el cuidado de la casa común, y de escuchar los clamores de los pobres y de la tierra.

De este modo, el sínodo amazónico se insertó en la línea más evangélica del Vaticano II, al mismo tiempo que se abría a los nuevos signos de los tiempos. Sus líneas teológicas y pastorales se concretan en cuatro conversiones: una conversión pastoral, que cree una Iglesia en salida a las periferias geográficas y existenciales para anunciarles la alegría del evangelio de Jesús, en la misma línea de la *Evangelii gaudium*; una conversión cultural, que conduzca al diálogo intercultural e interreligioso con “los otros diferentes”, poseedores de gran sabiduría y grandes valores; una conversión ecológica, para luchar contra la crisis socio-ambiental y para defender la tierra, nuestra casa común, en la misma línea de la *Laudato si'*; y una conversión sinodal, para construir una Iglesia en camino, que escucha, dialoga y discierne, en busca de la comunión, tal como propone la *Episcopalis communio*.

Los planteamientos teológicos del sínodo amazónico han provocado fuertes reacciones, tanto dentro como fuera de la Iglesia. El sínodo critica el mundo clerical y patriarcal de la Iglesia autorreferencial y con psicología principesca. Habló proféticamente para denunciar a las multinacionales y los gobiernos, interesados solo en el lucro, sin importarles la destrucción de la naturaleza, ni la pobreza y exclusión que generan entre sus habitantes. De esa manera, el sínodo levantó su voz para defender la tierra. Esto explica algunas críticas al Documento de trabajo y el silencio mediático, que solo se fijó en la ordenación de hombres casados y el diaconado femenino. Sin negar la importancia pastoral de estas cuestiones, no es correcto reducir el sínodo a la disciplina eclesial.

4. Epílogo narrativo

Un grupo de indígenas llevó al sínodo estatuas de madera, que representaban a mujeres embarazadas que llevaban en su seno al hijo, como símbolo de la vida, la fecundidad, la tierra madre y la mujer portadora de la vida. Cristianos ultra-

conservadores, creyendo que se trataba de ídolos, las robaron y las lanzaron a río Tíber. Los *carabinieri* las sacaron del río y las entregaron de nuevo a sus dueños. El papa, como obispo de Roma, pidió perdón públicamente a los indígenas por el robo. Entonces, las estatuas fueron colocadas delante de la mesa de la presidencia del sínodo, junto con las imágenes de los mártires amazónicos.

Más allá de la anécdota, el hecho admite una lectura simbólica. La Amazonía llegó al Tíber y desde el Tíber a todo el mundo. Roma se ha vuelto amazónica y el clamor de sus pueblos se escucha ahora en todo el mundo. En esto consiste el sínodo: la llegada del Amazonas al Tíber y del Tíber al mundo. Francisco pidió el desborde del sínodo y este ha quedado desbordado. En medio de tensiones y a pesar de nuestras limitaciones, el Espíritu ha sido el actor principal del sínodo.

El sínodo amazónico, hijo de la *Laudato si'**

Card. Michael Czerny, S. J.
Subsecretario, Sección Migrantes y Refugiados
Dicasterio para el Servicio del
Desarrollo Humano Integral, Roma

Estoy muy emocionado por las memorias de hace treinta años. He encontrado una UCA muy desarrollada en un El Salvador muy cambiado. También tengo que reconocer mis propios cambios. En realidad, no es necesario que lo haga, son evidentes... Estoy muy contento de poder compartir algo de lo que he aprendido y pienso.

Me viene a la mente una experiencia bastante común. Google Maps comienza con una imagen desde el espacio, la cual “baja” cada vez más hasta centrarse en un continente, un país, una ciudad, una calle y la propia casa. Cada perspectiva tiene su encanto y su verdad. Pero hay algo insustituible: llegar a la realidad, a la concreción, al *hic et nunc* de la vida, donde están enraizadas mis relaciones y experiencias, mis deseos y proyectos, mi fe, mis compromisos y esperanzas.

Les propongo, entonces, hacer un recorrido o una odisea al estilo de Google Maps. Comenzaremos en el contexto definitivo y decisivo de nuestra Iglesia y de la vocación de cada uno de nosotros: el concilio Vaticano II. Luego, bajaremos a la comprensión de la razón y la fe, o sea, una visión verdaderamente católica, de la *Laudato si'*. Pero como, según el papa Francisco, la *Laudato si'* ha tenido recientemente un hijo, nos detendremos en el Sínodo especial de los obispos para la región panamazónica, “Nuevos caminos para la Iglesia y para la ecología integral”. Finalmente, descenderemos en la casa propia, Mesoamérica, para comprender los nuevos caminos que la Iglesia nos propone.

* Conferencia leída en la UCA, el 16 de noviembre de 2019, durante la conmemoración de los 30 años de sus mártires.

1. El concilio Vaticano II

En septiembre de 2018, en un encuentro con los jesuitas de los países bálticos, un joven jesuita preguntó al papa Francisco qué esperaba de la Compañía de Jesús. Su respuesta fue la siguiente:

Lo que tenemos que hacer hoy es acompañar a la Iglesia en una profunda renovación espiritual. Creo que el Señor pide un cambio en la Iglesia... Hace cincuenta años, el Concilio Vaticano II dijo claramente que la Iglesia es el pueblo de Dios (*LG* 12). Siento que el Señor quiere que el concilio entre en la Iglesia. Los historiadores dicen que para que un concilio se aplique, se necesitan cien años. Estamos a mitad de camino. Así que, si quieren ayudarme, actúen de manera que se pueda llevar adelante el concilio en la Iglesia¹.

Todos los domingos, decimos en nuestra profesión de fe: “Creo en la Iglesia, que es una, santa, católica y apostólica”. Pero ¿cómo se manifiestan estas notas eclesiales en la vida cotidiana de una persona, de una familia, de un profesional y un trabajador, de un ciudadano, o sea, de un católico del mundo de hoy? El Vaticano II responde a esta cuestión, no con la definición de un dogma o la defensa de una doctrina, sino explicando y aplicando la enseñanza de la Iglesia, en las muy cambiantes circunstancias del mundo moderno. Hace, pues, una relectura del evangelio desde la cultura contemporánea y desata varios procesos. En resumen,

El Vaticano II promovió la reforma o renovación del pueblo de Dios en el mundo (*LG* 9, 13, 17). El Espíritu Santo y Santificador renueva y rejuvenece la figura histórica de la Iglesia peregrina (*UR* 4; *AG* 5), en su camino hacia la plenitud del reino de Dios (*LG* 4; *GS* 45). Los padres conciliares expresaron la voluntad de ser fiel al evangelio de Cristo, de servir pastoralmente al mundo contemporáneo y de avanzar en la unidad de los cristianos².

Por esta razón, el concilio ha sido llamado “un concilio pastoral”. Un concilio que exhorta “a los miembros de la Iglesia en orden a movilizar un proceso de reforma misionera todavía pendiente” (*LS* 3). *La reforma consiste en la conversión sinodal y misionera de todo el pueblo de Dios y de todos sus miembros.*

Una cosa importante que he aprendido del papa Francisco es que “pastoral” significa mucho más que “parroquial”. En efecto, las ovejas que hoy encontramos en nuestro rebaño requieren un cuidado humilde, enérgico, valiente y abnegado. Pero muchas están perdidas en la periferia, algunas se han alejado de los pastos seguros. Son pobres y están en peligro. De la misma manera que el hospital de

-
1. Papa Francisco, “Incontro con i gesuiti, nunziatura di Vilnius”, 23 de noviembre de 2018.
 2. C. Galli, “Revolución de la ternura y reforma de la Iglesia”, *Medellín* 170 (2018), 78-79.

campana, la Iglesia necesita salir y estar en medio de esas ovejas. Y nosotros, sus ministros, debemos tener el olor de las ovejas. El papa invita a la Iglesia universal y a cada Iglesia particular a entrar en “un proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma” (EG 30), lo cual exige mucho coraje para hablar, pero sobre todo para escuchar.

Esta breve introducción pretende suscitar en el lector el deseo de volver al concilio, de releerlo, de conocerlo, de amarlo y de practicarlo. El magisterio del papa Francisco, específicamente, la *Laudato si'*, es una magnífica actualización del concilio para los tiempos presentes.

2. *Laudato si'*

¿Por qué es importante la reflexión que nos propone la *Laudato si'*? El mismo papa proporciona su razón de ser: “El objetivo no es recoger información o saciar nuestra curiosidad, sino tomar dolorosa conciencia, atrevernos a convertir en sufrimiento personal lo que le pasa al mundo, y así reconocer cuál es la contribución que cada uno puede aportar” (LS 19). La motivación es quizás insólita, pero corresponde a una nueva forma de ser cristiano y también, necesariamente, habitante de este planeta.

Está en juego la justicia entre las personas y las generaciones, la dignidad de quienes habitamos el planeta en la actualidad y, por si fuera poco, la posibilidad misma de la vida humana sobre la tierra. Por eso, la *Laudato si'* no es un documento “verde”, sino, sobre todo, una encíclica social completa, inserta en la tradición de la Iglesia, que se remonta a la *Rerum novarum* de León XIII, publicada en 1891. Francisco escribe sobre la crisis de sobrevivencia: “Hoy no podemos dejar de reconocer que *un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social*, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar *tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres*” (LS 49, énfasis en el original).

De esta manera, podemos afirmar, con el papa Francisco, que “no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza” (LS 139). Así, pues, la protección y la promoción de la dignidad humana pasan por este compromiso integral.

Por eso, asumimos la perspectiva de la ecología integral, la expresión innovadora del papa Francisco con la cual replantea la antigua conciencia de que todos los seres vivientes y todos los sistemas humanos y no humanos, es decir, la creación entera, están necesariamente interconectados. Solo la conciencia de esta relación permitirá “encontrar caminos adecuados para resolver los problemas más complejos del mundo actual, sobre todo, del ambiente y de los pobres, que

no se pueden abordar desde una sola mirada o desde un solo tipo de intereses” (LS 110).

El subtítulo de la *Laudato si'*, “El cuidado de la casa común”, es una expresión significativa, extraordinaria y bella. Sin embargo, el concepto clave de la encíclica, “la ecología integral”, no aparece con la misma fuerza. Aparentemente, podría pensarse que ilumina menos y que anima mucho menos a la acción. Conviene, pues, desentrañar el sentido profundo de esa expresión.

Todos conocemos, más o menos, el significado de la voz “ecología”. Ahora bien, el adjetivo “integral” le imprime un giro aparentemente desconcertante. “Integral” significa “el todo” y la unidad de ese “todo”. Connota que todas las partes esenciales están presentes, no falta ninguna, y que todas ellas están conectadas o combinadas de manera armoniosa dentro del todo. Lo “integral” suele ser comprendido positivamente o se le atribuye una connotación de valor. Y niega cualquier exclusión, reducción o aislamiento. Así, pues, “integral” imprime amplitud y consistencia a “ecología”.

El papa Francisco señala algunas de las características específicas de la ecología integral: incorpora claramente “las dimensiones humanas y sociales” (LS 137), así como también las de la naturaleza y la economía (LS 138); “es inseparable de la noción de bien común, un principio que cumple un rol central y unificador en la ética social” (LS 156); “esa mirada amplia” incluye a las generaciones futuras (LS 159); el cuidado de la casa común y el futuro de la humanidad no están “únicamente en manos de los grandes dirigentes, las grandes potencias y las elites. *Está fundamentalmente en manos de los pueblos*, en su capacidad de organizarse y también en sus manos que riegan con humildad y convicción este proceso de cambio”³; en consecuencia, “implica dedicar algo de tiempo para recuperar la serena armonía con la creación, para reflexionar acerca de nuestro estilo de vida y nuestros ideales, para contemplar al Creador, que vive entre nosotros y en lo que nos rodea, cuya presencia ‘no debe ser fabricada sino descubierta, desvelada’” (LS 225, cita de EG 71), y tener “simples gestos cotidianos donde rompemos la lógica de la violencia, del aprovechamiento, del egoísmo” (LS 230, cita de Teresa de Lisieux).

La ecología integral constituye una nueva síntesis de la doctrina social católica. Cabe recordar aquí que la *Rerum novarum* de León XIII (1891), considerada el punto de partida del pensamiento social católico moderno, reacciona a los excesos de la revolución industrial. Temeroso de que los trabajadores fueran tratados como “cosas”, simples unidades de producción, el papa insiste en su realidad personal, sus derechos, su dignidad y su relación con la familia, la

3. Papa Francisco, *II Encuentro mundial de los movimientos populares*, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), julio de 2015.

comunidad y la espiritualidad. De manera similar, el papa Francisco, ante los excesos de la explotación de los recursos, la estrechez del pensamiento tecnocrático, la avaricia financiera y consumista y la indiferencia social, que generan una gran desigualdad, una cruel marginación, un rápido calentamiento global y un expolio de la naturaleza, invita a adoptar una nueva actitud ante la naturaleza y la sociedad. Así, la ecología integral, la nueva síntesis, propone, teórica y prácticamente, cuidar la casa común, en sus dimensiones sociales y materiales, humanas y naturales. Solo entonces será posible un verdadero desarrollo humano.

En otras palabras, los cambios necesarios para revertir la situación actual no corresponden solo al Estado y a la transformación de las estructuras o las instituciones, tal como se pensó en el siglo XIX y en buena parte del siglo XX. Cada uno de nosotros, desde su situación y condición personal y cristiana, debe contribuir también a que esos cambios se hagan realidad. Pero para eso, es indispensable una *metanoia*, una conversión espiritual, cultural, mental y moral, que pasa, entre otras cosas, por cambiar los estilos de vida y de consumo.

Desde la publicación de la *Laudato si'*, en junio de 2015, los esfuerzos para contribuir con la ecología integral son innumerables. Muchos de esos aportes provienen de la Iglesia. Mientras tanto, la crisis ambiental ha empeorado de manera significativa, según todos los indicadores.

El camino para encontrar la solución es el diálogo, ya que, según el papa Francisco, es la “única vía para enfrentar los problemas y buscar soluciones eficaces de verdad”⁴. El diálogo ha de ser auténtico, es decir, honesto y transparente, lo cual implica, por un lado, abandonar los esfuerzos para imponer intereses particulares y, por otro lado, adoptar los principios de la doctrina social de la Iglesia, propuestos desde siempre: la solidaridad, la subsidiariedad, el compromiso con el bien común, el destino universal de los bienes y la opción preferencial por los pobres y la tierra.

La nueva síntesis es una llamada para que el mundo despierte. Es una llamada a toda la humanidad. Simultáneamente, sugiere una nueva orientación pastoral y una nueva dinámica eclesial. La Iglesia debe comprender los desafíos que enfrentan los individuos, las familias y los diferentes grupos sociales. No podemos dar orientación espiritual ni cuidado pastoral si entendemos al pueblo de forma fragmentada. Hemos de tomar en cuenta cómo vive e interactúa, en los ámbitos de la naturaleza, la economía y la sociedad.

La consecuencia fundamental de lo dicho hasta ahora es evidente. La *Laudato si'* pide una conversión, ¡*metanoia!*, en griego. La conversión incluye la vida (*lógos*) de nuestra casa común (*oikos*) como un sistema de relaciones

4. Papa Francisco, “Address on Environmental Justice and Climate Change”, 11 de septiembre de 2015.

personales, sociales y ecológicas. La articulación armónica de esas relaciones exige una conversión también personal, social y ecológica (LS 210). Esta conversión es contraria a la tendencia universalmente aceptada de concebirnos como dominadores absolutos de la naturaleza. Este hábito debe cambiar absolutamente. Debemos pensarnos como parte de ella y como sus cuidadores. Necesitamos, pues, caminos de conversión y de éxodo.

Estos caminos nuevos contribuirán a modificar los modelos económicos basados en la extracción destructiva para transformarlos en modelos productivos circulares. Asimismo, nos ayudarán a liberarnos de la cultura consumista y del descarte y a adoptar otra de la austeridad —una civilización de la pobreza, según Ignacio Ellacuría—, a vivir en armonía con los demás y con la creación —“el buen vivir”, dicen algunos pueblos originarios. Se trata de “pasar del consumo al sacrificio, de la avidez a la generosidad, del desprecio a la capacidad de compartir [...] es un modo de amar, de pasar poco a poco de lo que yo quiero a lo que necesita el mundo de Dios” (LS 9).

3. El sínodo amazónico

El sínodo sobre la Amazonía debe interpretarse como una implementación de la reforma promovida por el concilio Vaticano II. El papa Francisco ha vivido la experiencia muy intensamente⁵. En efecto, el sínodo es un esfuerzo eclesial deliberado para implementar la visión de la *Laudato si'*, en este momento crucial para la naturaleza y la humanidad. Tan es así, que el mismo papa ha dicho que el sínodo es “hijo de la *Laudato si'*”. Este paso es trascendental. Hasta ahora ninguna encíclica ha tenido continuidad en una conferencia eclesial posterior. El sínodo panamazónico es el primero dedicado al desarrollo de una encíclica ya publicada.

En correspondencia con la relevancia que la encíclica da a la totalidad de la realidad, el sínodo se aproxima a la Amazonía desde el territorio, la vida y la cultura. En concreto, hace “una opción sincera por la defensa de la vida, la defensa de la tierra y la defensa de las culturas”⁶. La Iglesia no puede desentenderse de la salvación integral de la persona, que entraña el respeto a la cultura de los pueblos autóctonos, la satisfacción de sus necesidades vitales, el

5. Secretaría General del Sínodo de los Obispos, *Documento Final del Sínodo especial para la Amazonía. Amazonía: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*, Roma, 25 de octubre de 2019. Disponible en <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.html>.

6. Papa Francisco, *Encuentro con los pueblos de la Amazonía*, Puerto Maldonado (Perú), 19 de enero de 2018.

acompañamiento a sus organizaciones y la unión de las fuerzas para luchar por sus derechos.

Convocado para identificar y trazar nuevos caminos para la Iglesia y la ecología integral, el sínodo, inspirado muy activamente por el Espíritu Santo, articuló y marcó cuatro dimensiones de conversión interconectadas. Ellas constituyen el fundamento de los nuevos caminos a recorrer.

La *primera conversión, y la más importante, es la pastoral*, la cual requiere una espiritualidad de escucha (DF 20). La misión pastoral de la Iglesia constituye su naturaleza misma: samaritana, misericordiosa y solidaria (DF 22). Para muchos jóvenes de hoy, la cultura ha ocultado a la Iglesia. Ya no acceden a la fe a través del catecismo, ni de los rituales de la infancia y la adolescencia. Es más probable que la encuentren cuando se unen a creyentes que comparten su urgencia por transformar la sociedad y el medio ambiente.

La *segunda conversión es la cultural*, tanto desde la perspectiva de la inculturación como desde la intercultural. La relación con la gente es imposible sin relacionarse con su cultura. Y no podemos relacionarnos con su cultura sin respetarla profundamente y sin protegerla de cualquier proyecto neocolonial (DF 81). De ahí la importancia de que la Iglesia renueve todas sus dinámicas de evangelización, mediante “procesos claros de inculturación”, los cuales no deben confundirse con el proselitismo (DF 56). Asimismo, es importante que abrace el diálogo ecuménico, interreligioso e intercultural (DF 24). La Iglesia se aproxima a las otras tradiciones casi como algo natural, no tanto para hablar como para escuchar, rezar y, sobre todo, actuar juntos. De esta manera, el sínodo propone un nuevo modo de entender el ecumenismo. No se trata tanto de la reunificación de las diferentes denominaciones o credos, sino de buscar la cooperación en la misión.

La *tercera conversión es la ambiental y la ecológica, y a “la creación”*. Además de ser un movimiento científico y social, la ecología es un desafío para la fe, la espiritualidad y la justicia cristianas. Felizmente, el sínodo articula las dimensiones sociales y ambientales de la evangelización (DF 74-79). También invita a aproximarse socialmente a la ecología, “que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el medio ambiente, para escuchar tanto *el grito de la tierra como el grito de los pobres*” (DF 66, cita de LS 49). El cuidado de la Amazonía demanda formas de desarrollo justas, solidarias y sostenibles. Por otro lado, pide a la Iglesia nuevas respuestas pastorales, integralmente ecológicas. De esa forma, acompaña al pueblo en este compromiso, al mismo tiempo que promueve la ecología integral como parte de su doctrina social.

El concepto de “ecología integral” es idóneo para enfrentar los problemas y las oportunidades de la Amazonía. Su cultura integra a los seres humanos y la naturaleza, en lo que llama “territorio”, un referente fundamental para construir el nuevo paradigma de la ecología integral. Este se constituye así en guía y meta del sínodo y de la Iglesia misma, en sus nuevos caminos pastorales.

Una propuesta audaz, que pone de manifiesto la deseada integración, pidió definir el pecado ecológico como una acción u omisión contra Dios, contra el prójimo, la comunidad y el ambiente. Es un pecado contra las futuras generaciones y se manifiesta en actos y hábitos de contaminación y destrucción de la armonía del ambiente, transgresiones contra los principios de interdependencia y la ruptura de las redes de solidaridad entre las criaturas⁷ y contra la virtud de la justicia (DF 82).

La indiferencia ante el dolor de la tierra y de los pobres es uno de los pecados de omisión más grandes de nuestro tiempo.

Otro ejemplo muy práctico del nuevo paradigma es considerar a las iglesias y las organizaciones eclesiales como instituciones sociales y económicas. Como propietarios y empleadores, tenemos la responsabilidad adicional de contribuir con la ecología integral. Así, los obispos declararon: “Asumimos y apoyamos las campañas de desinversión de compañías extractivas relacionadas al daño socio-ecológico de la Amazonía, comenzando por las propias instituciones eclesiales y también en alianza con otras iglesias” (DF 70).

Finalmente, *la cuarta conversión es la sinodal*. Esta conversión apunta hacia un horizonte de comunión más profunda y de participación inclusiva. Sus raíces se remontan al primer concilio de Jerusalén (Hch 15) y recorren todos los concilios hasta el Vaticano II. San Pablo VI instituyó el sínodo de los obispos para introducir la deliberación conciliar en la vida ordinaria de la Iglesia. El sínodo es una asamblea consultiva, convocada por el papa o por un obispo para asesorar sobre un tema de interés para la Iglesia local, regional o universal. El proceso requiere compromiso, escucha recíproca, diálogo, consenso y comunión, oración y discernimiento espiritual, el cual “permite descubrir una llamada que Dios hace clara en cada situación histórica particular” (DF 90).

La metodología sinodal se ha desarrollado progresivamente, en los últimos cuatro sínodos de Roma. La escucha preparatoria ha sido cada vez más amplia. En la preparación del sínodo panamazónico, gracias a la Red Eclesial Panamazónica (Repam), participaron alrededor de 87,000 personas, incluidos casi todos los obispos del territorio. Hubo unas 22,000 asambleas, foros y conversatorios. Y, por lo menos, otras 65,000 reuniones, en los nueve países de la Amazonía. Algunas conferencias episcopales llevaron a cabo su propio proceso de consulta. Así, pues, la práctica sinodal reciente presagia, esperanzadoramente, una Iglesia más comprometida y viva⁸.

7. *Catecismo de la Iglesia católica*, pp. 340-344 (Roma, 1997).

8. G. Costa, “El sínodo de 2018 y el don de los jóvenes”, 11 de febrero de 2019. Disponible en <https://www.thinkingfaith.org/articles/2018-synod-and-gift-young-people>; y “Sínodo para la Amazonía: Nuevos caminos para el mundo entero”,

4. La Red Eclesial Ecológica Mesoamericana (Remam)

Todo ser humano debe prestar atención a la Amazonía. Tanto quienes residen en el territorio y en sus proximidades como los que desean ingresar en él, y el resto de la humanidad. Desde esta perspectiva universal, la Iglesia se esfuerza para que los líderes escuchen, respeten y aprendan.

Afortunadamente, la Repam ha inspirado la creación de otras redes pastorales y ecológicas. Los representantes de los siete países mesoamericanos —México, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá— se reunieron en la ciudad de México, entre el 29 de septiembre y el 3 de octubre de 2019, para fundar la Red Eclesial Ecológica Mesoamericana (Remam), con el respaldo del Celam y Cáritas⁹. Inspirados en el concepto de ecología integral del papa Francisco y animados por la Repam, los fundadores se comprometieron a defender el corredor biológico de Centroamérica y sus habitantes, sobre todo, a los pueblos originarios.

Estos desafíos han impulsado la articulación de procesos de pastoral de conjunto. La idea de la Remam es promover iniciativas eclesiales orientadas a cuidar nuestro planeta, la casa común, atendiendo a las particularidades mesoamericanas. Según el presidente del Celam, Mons. Miguel Cabrejos:

Nuestro corredor biológico mesoamericano se nos presenta como un desafío para la Iglesia y la sociedad, y nos llama fuertemente a respetar y a cuidar de toda la creación, pues está constituido por un bioma (un sistema vivo) en el cual se manifiesta la vida en su megadiversidad como un don de Dios para todos. Pero lamentablemente, se trata también de un territorio devastado y amenazado¹⁰.

Aunque todo el pueblo de Dios está llamado a tomar conciencia del desafío y a participar activamente en su superación, los pueblos originarios poseen un papel fundamental. Muchas veces ignorados, marginados y descartados, incluso en peligro de extinción, en la actualidad, ya han sido reconocidos por muchos, también por la Iglesia, como actores clave en el cuidado del territorio mesoamericano y del planeta. Su espiritualidad y sabiduría ancestral pueden ayudarnos a los demás a transitar los caminos de la conversión ecológica. Así lo señaló Mons. Gustavo Rodríguez Vega, en la misa de clausura de la Remam:

30 de septiembre de 2019. Disponible en <https://www.thinkingfaith.org/articles/synod-amazon-new-paths-whole-world>.

9. P. Ynestroza, “Se crea Red Eclesial Ecológica Mesoamericana”, *Vatican News*, 28 de septiembre de 2019. Disponible en <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2019-09/red-eclesial-ecologica-mesoamericana-mexico-video-mensaje.html>.

10. M. Cabrejos, Video mensaje del presidente del Celam, ciudad de México, 29 de septiembre de 2019.

Los pueblos originarios de Mesoamérica conservan una espiritualidad semejante a la de san Francisco, y los habitantes de estos pueblos originarios son unos excelentes maestros para la gente “civilizada”, que solemos relacionarnos con la naturaleza de manera irrespetuosa. De hecho, los primeros perjudicados que sufren a causa del maltrato a la naturaleza son los pueblos originarios y los pobres de este mundo en general¹¹.

La conciencia del desafío del territorio mesoamericano y la colaboración con los pueblos originarios nos abren los nuevos caminos pastorales, culturales, ecológicos y sinodales. Todos estamos invitados a aportar, en la medida de nuestras posibilidades, pues la participación de todos es necesaria¹².

5. Conclusión

Al concluir nuestro recorrido —el Vaticano II, la *Laudato si'*, el sínodo amazónico y, finalmente, la Remam—, los invito a traer a la mente y al corazón nuestro hermoso globo, nuestro hermoso planeta, en azul, verde, marrón y blanco, visto desde el espacio. Primero, observamos la totalidad. Después, en el centro, la Amazonía. Y, por último, Mesoamérica. Nuestra mirada no privilegia la concentración de poder y prosperidad, sino nuestra sensibilidad y nuestro compromiso.

Ahora permítanme citar el Salmo 97: “Todos los confines de la tierra vieron la salvación de nuestro Dios” (97,3). Esta oración expresa la universalidad del llamado a la salvación en Cristo, escuchada en el concilio, las encíclicas, el sínodo y ahora en la Remam. Los pueblos de toda la tierra y de nuestro territorio se funden en un abrazo. La expansión del evangelio por el mundo y por nuestro territorio hace posible la unidad de los pueblos en la diversidad. El evangelio establece una nueva relación entre el ser humano y la creación, suspendida entre el cielo y la tierra, entre la bóveda celeste y el mundo. Todo ello nos interpela a cuidar la belleza de la naturaleza, a construir una relación justa con la creación y los pobres, los de hoy y los de mañana, y a valorar la diversidad en todas sus manifestaciones.

Esto es lo que Nuestro Señor y la Iglesia nos piden, a través del papa Francisco: establecer una nueva relación con la creación y con todas sus creaturas, y desde ella, tener un nuevo encuentro con Cristo. Esa es la experiencia

11. G. Rodríguez Vega, Homilía en la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe, ciudad de México, 2 de octubre de 2019.

12. Los representantes de El Salvador en la red son Mons. Elías Bolaños, obispo de Zacatecoluca y presidente de Cáritas, y Antonio Baños, director de Cáritas. Los dos participaron en la reunión fundacional de la Remam, en la ciudad de México, y ahora trabajan para fundar el capítulo de El Salvador.

de san Francisco, quien, en su elevación mística, escuchó la voz de Cristo en la naturaleza, que le pedía: “Francisco, repara mi Iglesia”.

San Ignacio de Loyola expresa algo similar, en el segundo y el tercer punto de la “Contemplación para alcanzar amor”, de sus *Ejercicios espirituales*:

Mirar cómo Dios habita en las criaturas: en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando, y haciéndome entender; [y] considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra... Así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etc., dando ser, conservando, vegetando y sensando, etc.

En esta contemplación final, san Ignacio invita al ejercitante a encontrar al único Dios, verdadero y vivo, en una contemplación proactiva, un misticismo profundo de compromiso. También hoy nos invita explícitamente a encontrar a ese Dios en los pobres y la creación, para nuestros contemporáneos y para las generaciones futuras.

El sínodo amazónico concluyó con una oración, de la cual podemos apropiarnos: “Que la vida plena que Jesús vino a traer al mundo (Jn 10,10) llegue a todos, especialmente a los pobres, y contribuya al cuidado de nuestra casa común” (DF 120).

¿Hay una teología de la historia?

José Ignacio González Faus
Cristianisme i Justícia
Barcelona, España

Nota previa: este artículo debe mucho, en algunos datos históricos y subdivisiones, a la parte central del tratado de escatología de J. Moltmann: *La venida de Dios*. De allí proceden también las frases citadas entre comillas. Pero en el libro de Moltmann, la historia aparece solo como peldaño hacia la escatología y estas páginas buscan más bien que la escatología ilumine a la historia.

A los cincuenta años de la aparición en castellano de la *Teología de la esperanza*, la confesión de este influjo quiere ser un sincero homenaje agradecido a ese gran maestro del mundo teológico.

1. El punto de partida: las tres experiencias de Dios

Desde el presupuesto cristiano de que el Espíritu de Dios ha sido derramado “sobre toda carne”, vengo repitiendo últimamente que en la historia del mundo hay tres experiencias válidas de Dios: Dios *en la propia intimidad*, como lo mejor y más hondo de mí (propia de las cosmovisiones orientales); Dios *en la naturaleza* (típica de todo el continente americano); y Dios *en la historia* (característica del mensaje cristiano y, en mi opinión, culmen de las otras dos). Si se las quiere formular trinitariamente, podríamos hablar de una experiencia del Espíritu santificador, de una experiencia del Padre creador y de una experiencia de la Palabra reveladora y redentora.

He dicho también que esas experiencias espirituales deben ser distinguidas de las teologías que luego las han encarnado. El cristiano puede reconocerse en las otras dos, porque sabe que Dios es “más profundamente yo que mi yo más íntimo (*intimior intimo meo*, según la célebre fórmula de san Agustín), y reza además, con el salmista, que “los cielos proclaman la gloria de Dios y el firmamento pregona sus obras”.

Y he dicho también que esas tres experiencias se necesitan, porque una absolutización de la historia, privada de las otras dos visiones, degenerará en una falta

de respeto a la naturaleza y a una parte del género humano. Pero una sacralización de la naturaleza, ajena a la historia, irá a dar en una rendición ante la naturaleza, olvidando que la tierra no es solo “jardín” (Gn 2,8), sino que también ha de ser “hecha habitable” (Gn 1,28). Y la inmensa sabiduría del oriente sorprende y desconcierta a veces por su exhortación a “no hacer nada”; por ejemplo: “practica el no-hacer, esfuérzate por no esforzarte”¹.

La experiencia más específicamente cristiana se ha resumido muchas veces en el eslogan “historia de salvación”: Dios se revela en la marcha del éxodo, desde la esclavitud a una tierra de libertad; o en la llamada a creer en el reinado de Dios o en la construcción del mundo... Y eso ya desde Génesis 1-11, que anunciaba más bien una degradación de toda la historia universal para, a partir de ahí, con la llamada de Abraham, comenzar una lenta reconstrucción de la historia. Todo eso parece sugerir que la historia tiene una meta, aunque no se nos diga nada sobre el cuándo y el cómo de esa meta de la historia, o se nos digan cosas que parecen contradictorias, como sucede por ejemplo entre 1 Corintios 15,24-28 y Marcos 13, de los que luego hablaremos. En cualquier caso, el tiempo es camino, no eterno retorno circular.

Pero la historia del cristianismo acusa un olvido progresivo de la historia, tras la inculturación en aquella Grecia, que carecía del sentido de la historia. Entre los porqués y los cómo de ese olvido cabe citar la supuesta mentira del mundo por las ideas platónicas, que son la verdadera realidad, o la concepción circular del tiempo y la pequeñez de los hombres como meros juguetes de los dioses... Ya Homero, en el canto XXIV de la *Ilíada*, se lamentaba así: “de nada valen las quejas que hielan los corazones; porque esa suerte han tejido los dioses para los mortales: habitar en la aflicción mientras ellos viven libres de todo dolor”...

Con este olvido de la historia, el tiempo solo es *ocasión de méritos personales* para conseguir el más-allá. Sin embargo, el padrenuestro pide cosas para el más-acá: sustento para todos, reconciliación, superación del mal, más un reinado de Dios en esta tierra, donde debe cumplirse también su voluntad.

Como reacción contra ese olvido, la modernidad supuso el intento de recuperar algo muy cristiano, pero cortando el cordón umbilical que lo unía con el cristianismo: se redescubrió la historia y se pasó de “tierra para el cielo” a “cielo en la tierra”. Recordemos las preguntas 2.^a y 3.^a de Kant: qué puedo esperar y qué tengo que hacer.

1. *Tao te King* 3, 63. O, “si alguien pretende conquistar el mundo y hacer con él lo que quiera, no veo cómo podrá tener éxito” (29). Ver también 43 (“los frutos del no-hacer”). Esa especie de exhortación a la pasividad me parece derivar de su afán por predicar la moderación y se repite varias veces en este pequeño libro.

Pero antes de la modernidad, dentro aún de la cristiandad, habían surgido otros intentos para recuperar algo del lenguaje mesiánico bíblico, que es un lenguaje sobre la historia (recordemos que *cristian-ismo* significa *mesian-ismo*). Esos intentos caben en los dos conceptos típicos del estilo bíblico: milenarismos y apocalípticos.

Por esos conceptos comenzaremos nuestras reflexiones.

2. El milenarismo

Las etapas de persecución generan, como expresión de la esperanza, la promesa de una época de triunfo de la fe, etc. Por eso, los escritos surgidos en tiempo de persecución van a dar en la promesa de una época (de mil años) pacificada y justa, donde reinará Cristo, como si buscaran una concordancia con 1 Corintios 15,24.25 y el triunfo de Cristo. Esos mil años pueden ser esperados antes o después de la venida de Cristo. Pero si es después de su venida, en realidad ya no es historia, pues esta termina con la parusía.

Esa esperanza milenarista se expresa echando mano de viejas enseñanzas veterotestamentarias. Daniel 7 nombra cuatro imperios (la realidad histórica más global), que son, en realidad, cuatro bestias: salen “del mar”, símbolo del peligro, y son juzgados por un “hombre celestial”. Luego, el cristianismo configurará esas tradiciones judías como una victoria de los mártires sobre la Bestia (Roma). Por ese carácter de promesa, se puede llamar también mesianismo a toda corriente milenarista.

Por razones culturales, esa época se describe como “de mil años”. Otros escritos judíos hablan de siete etapas, en paralelo con los siete días de la creación. Y como para el Señor, “un día es como mil años”, deducían de ahí que el mundo terminaría en el séptimo milenio. Según Moltmann, Lutero y Melanchton, estaban plenamente convencidos de eso.

Se habla además de “imperio”, no como alusión al poder, sino más bien para expresar una visión de la humanidad *total*, que es necesaria para la paz: pues las naciones son siempre lugares de enfrentamientos.

El texto fundamental para el milenarismo es Apocalipsis 20,2-4:

[El ángel] agarró al dragón, la serpiente primordial, el diablo o Satanás, y lo encadenó para mil años. Lo arrojó al abismo, echó la llave y puso un sello encima para que no pudiera extraviar a las naciones antes que se cumplan los mil años. Después tiene que estar suelto por un poco de tiempo.

Vi también tronos donde se sentaron los encargados de pronunciar sentencia; vi también con vida a los decapitados por dar testimonio de Jesús y proclamar el mensaje de Dios, los que no habían rendido homenaje a la bestia

ni a su estatua y no habían llevado su marca en la frente ni en la mano. Estos volvieron a la vida y fueron testigos con el Mesías mil años.

Tres observaciones sobre ese texto. Notemos que habla de una época anterior a la parusía, por tanto, lo de “volver a la vida” no se refiere aún a la resurrección. Además, antes del final, Satán volverá a estar suelto un tiempo corto hasta ser definitivamente derrotado. Y como refuerzo del texto citado, véase, también en el Apocalipsis: “Esos son los que *vienen de la gran tribulación...*” (7,14ss).

Pablo tiene algunas pinceladas milenaristas: reinaremos con él (2 Tim 2,12); los santos se sentarán a juzgar al mundo (1 Cor 6,2); el último enemigo vencido será la muerte (1 Cor 15,23ss). Pero el milenarismo no es lo central de su mensaje, bien sea porque esperaba el fin de los tiempos casi inmediato o porque el perdón de Dios a la humanidad le interesaba más que ninguna otra cosa.

Pero hay otro milenarismo distinto en san Ireneo, un teólogo que aún conserva el sentido de la historia. No es una reivindicación de los perseguidos, porque Ireneo no piensa tanto en un Mesías como *mero redentor* del mal, sino como *consumador de todo* lo que en el hombre se da germinalmente. De ahí su concepción de la historia como “acostumbramiento” del hombre a cargar con Dios y de Dios a cargar con el hombre: la carne necesita tiempo para volverse incorruptible. Ireneo polemiza con aquella mentalidad griega que ya citaba Pablo: “carne y sangre no pueden heredar el reino de Dios” (1 Cor 15,50). Pero el tiempo de ahora no es suficiente para ese acostumbramiento, por la presencia del pecado. Así, cuando venga el Anticristo, bajará Cristo a vencerlo, resucitarán los justos y comenzará ese milenio de “preparación”. Luego resucitarán los impíos y serán juzgados. Y solo entonces comenzará la escatología (V, 33-35). Es, pues, un milenarismo no previo, sino *posterior* a la venida de Cristo².

Esos milenarismos anteriores a la escatología tienen diversos peligros. Uno de ellos se refleja en estas palabras de Eusebio de Cesarea:

Esta es la doctrina que enseñaba Cerinto: el reino de Cristo será terrenal. Y como amaba el cuerpo y era del todo carnal, se imaginaba que iba a encontrar aquellas satisfacciones que anhelaba: las del vientre y del bajo vientre, es decir, de comer y beber y del matrimonio en medio de fiestas, sacrificios e inmolaciones de víctimas sagradas, mediante lo cual intentó hacer más aceptables sus tesis³.

-
2. Remito para todo eso a la que fue mi tesis doctoral: *Carne de Dios. Significado salvador de la encarnación en la teología de san Ireneo* (Barcelona, 1969). Más una lección inaugural en la Facultad de Teología de Cataluña, que se tituló “Creación y progreso en la teología de san Ireneo”.
 3. E. de Cesarea, *Historia eclesiástica*, III, p. 28.

El argumento de Eusebio no vale, pues se supone que Cerinto ya no viviría cuando llegara ese milenio que él predicaba. Pero refleja el miedo de la Iglesia a determinadas formas de conseguir la felicidad en esta tierra histórica. Y lo legítimo de ese temor lo muestra hoy esa inaudita “teología de la prosperidad” de origen estadounidense. Parece mentira que se pueda llegar a falsificar de manera tan “saducea” todo el mensaje bíblico.

No obstante, esos milenarismos tenían al menos una razón de ser: *la esperanza cristiana en el más-allá no es solo individual, sino comunitaria* —reinado de Dios, vida del mundo futuro... Y nuestra catequesis reducía esa esperanza a un destino solo particular. Y aún habría que añadir que, además de ser comunitaria, la vida humana está integrada *en la naturaleza*. De ahí el lenguaje de “nueva creación”, también de la naturaleza, “cielos nuevos y tierra nueva”.

En realidad, fueron las escatologías judía y, sobre todo, la cristiana, las que han hecho posible una experiencia de la realidad como historia, es decir, abierta a un futuro, el cual tiene no solo un final, sino también una meta. El judaísmo con el sábado de Dios (*cf.* Gn 2,2,3: un descanso que se anticipará en el *Sabbat*). El cristianismo, por la resurrección de Jesús, pieza fundamental, que significa que el futuro ha comenzado, con el domingo, el primer día de la nueva creación.

Un poco de esta esperanza se refleja también en el mundo no cristiano o pagano porque, en definitiva, es una esperanza muy humana. Prescindiendo ahora de esa “tierra sin males” latinoamericana, encontramos algo de esa esperanza en la égloga 4.^a de Virgilio, la cual arranca de la naturaleza (“*Canimus silvas*”...) más que de la historia y ve su cumplimiento como ya llegado para el consulado de Polión. Parece, pues, pura adulación.

La égloga habla de “regir en paz el orbe”, pero se extiende mucho más en los frutos de la tierra y, como resonancia de Isaías, en la paz entre los animales. Con una pincelada de realismo, afirma que “algo subsistirá de la maldad antigua” y tendrá que venir “un nuevo Aquiles” (¿eterno retorno?) y un hijo de Júpiter, que bajará al mundo desde la “etérea altura”. Y termina con una sonrisa materna al niño nacido, como si adivinara en ella algo de promesa...

El texto de Virgilio muestra al menos que la pregunta por una meta, un sentido o una filosofía de la historia es una *pregunta humana*. Recordemos la perplejidad de Buda, cuando percibe que los hombres “nacen, engendran, mueren”, para que luego los que ellos engendraron vuelvan a engendrar y morir, y así sucesivamente. ¿Cómo no preguntarse si tiene algún sentido todo ese proceso repetido y sucesivo? Cosa muy distinta es que esa pregunta tenga una respuesta *humana*. Tesis de este escrito es que la filosofía de la historia es, en realidad, una teología. Cosa que convendrá no olvidar, cuando hablemos luego de la modernidad y la edad secular.

Porque, además, si hubiese un futuro y una meta de la historia y estos no fuesen positivos, sería insoportable la visión de la realidad como historia: mejor el eterno retorno u otras visiones del tiempo.

3. La apocalíptica

Apocalipsis no significa propiamente catástrofe, sino “revelación” de la realidad. Pero semejante revelación suele hacerse, precisamente, en tiempos catastróficos, que son los que más necesitan una interpretación.

Pues bien, el cristianismo se encuentra muy pronto con la persecución, así como el judaísmo se encontró con las invasiones y el exilio. Por eso, los escritos apocalípticos son en realidad escritos de mártires: revelan que Dios sigue siendo el Señor de la historia, que los perseguidores serán vencidos y acabarán reinando los perseguidos. Y por eso, con la aparición de las persecuciones, el Apocalipsis se fue convirtiendo, poco a poco, en el principal escrito del Nuevo Testamento y deja de serlo la carta a los Romanos.

Como ya dije, la Biblia tiene, a la vez, textos “mesiánicos”, como 1 Corintios 15,24-28: una progresiva serie de liberaciones, a la cual Dios responde con la liberación de la muerte, y que podrían presentar la voluntad de Dios. Pero hay también en la Biblia textos más catastróficos (Mc 13 y paralelos), que podrían reflejar el resultado de la desobediencia del hombre. Aunque estos últimos invitan a no alarmarse, porque aquello todavía no es el final (Mt 24,6). Y es que, como escribe Moltmann, “es preferible un final con horrores a unos horrores sin final” (p. 183).

Podríamos resumir diciendo que el milenarismo quiere resaltar la *meta* de la historia, mientras que la apocalíptica enfatiza su *final*, aunque no un final definitivo —el catalán distingue entre *la fi* y *el fi*. Y que de este final hay dos versiones: tiempos aniquiladores o solo desenmascaramiento de los poderes de esa historia. Pero, en la medida en que el Mesías es el Crucificado, hay siempre en el mesianismo cristiano algo de apocalíptica, la cual le da un tono de provisionalidad o una apertura escatológica —“reparo escatológico”, se dirá más tarde—, que debe frenar todos los mesianismos ingenuos, como el de Cerinto. El “ya-sí” es también un “todavía-no”. Por más que debe existir el progreso, la última etapa del mundo no será ya la nueva y eterna creación definitiva.

Por eso, aunque puede haber apocalíptica sin mesianismo, no cabe un mesianismo sin apocalíptica, como descubriremos luego al hablar de la modernidad.

En conclusión, la cuestión que nos deja la apocalíptica parece ser esta: la historia está llamada a progresar, sí. Pero *¿progresar o ha progresado,*

*realmente*⁴? La respuesta a esta pregunta es lo que da lugar a actitudes más mesiánicas (¿mecánicas?) o más apocalípticas, las cuales parecen más realistas.

4. Tras la implantación del cristianismo

Quando el cristianismo acaba imponiéndose, parecía lógico pensar que esa era prometida había llegado. Eusebio de Cesarea tuvo mucho que ver aquí. Eusebio viene a ser para la historia eclesiástica lo que fue Tito Livio para la historia de Roma; si no por su calidad literaria, al menos por el carácter apologético de su historia. Llega a hablar de “Cristo, Constantino y Augusto” (por la *pax romana*)⁵. Con Constantino, “los santos del Altísimo” (Dan 7,18) han recibido ya el poder para instaurar la era de la *paz mesiánica*. Un solo Dios, un solo *Logos* y un solo emperador. La idea de imperio refuerza el monoteísmo, la paz universal y la unidad frente a la pluralidad de naciones, que siempre acaba en guerra. La globalización no la hemos descubierto nosotros; solo que “el globo” parecía entonces más pequeño.

A la monarquía divina del cielo le corresponde la del único emperador en la tierra, como su representante. Ello dará lugar a los problemas típicos del arrianismo: el representante no puede ser igual al Representado, mientras que Jesús es “consustancial” al Padre. Por eso, los emperadores, y Eusebio, eran arrianos...

Roma deja ahora de ser la Babilonia del Apocalipsis, para pasar a ser la “Roma sacra”. La cruz se convierte en señal de victoria: no del martirio de Cristo, sino del triunfo de Constantino. Será una cruz sin Crucificado. Más tarde, san Jorge se convierte en patrón del imperio, según Carlomagno y Otón I, por su victoria sobre el dragón; y la cruz de san Jorge pasa a ser la mayor distinción militar. Se extiende el título de *Pantokrator*. Antes era un recuerdo del poder de Dios, en los tiempos negativos —por eso, en el Nuevo Testamento solo aparece ese título en el Apocalipsis—, mientras que ahora es la afirmación de que el Todopoderoso garantiza nuestra situación.

En resumen, ese milenarismo primitivo ha transformado el *imperium* en *sacrum imperium*: el emperador es ahora cristiano y el imperio garantiza la unidad. Lo dicho del sacro imperio en occidente vale también para el bizanti-

4. Siglos antes de Cristo, el gran dramaturgo griego Eurípides escribía en la tragedia *Hipólito*: “¡Oh, hombres que poseéis muchos conocimientos inútiles! ¿Por qué enseñáis innumerables técnicas y lo arregláis todo e inventáis tantas cosas, pero en cambio hay una cosa que no sabéis y que todavía no habéis descubierto: enseñar la sabiduría a los que no la poseen?”.

5. E. de Cesarea, *Historia eclesiástica*, o. c., pp. 10, 4. Si la apología de la Roma imperial de Tito Livio se tituló *Ab urbe condita*, la *Historia eclesiástica* de Eusebio podría titularse *Ab Ecclesia condita*...

nismo en oriente y el zarismo en Rusia: son formas falsificadas de milenarismo. El título de “sacro” ya dice bastante.

Cuando el imperio ya ha desaparecido y esa idea va resquebrajándose, Joaquín de Fiore, anunciando una inminente “era del Espíritu”, recuperará un milenarismo desde la Trinidad: tres épocas del mundo, que, en realidad, no se suceden, sino que se entrelazan. La era del Padre creador, la del Hijo redentor y la del Espíritu transformador. Esa visión positiva de la historia tiene además una raíz cristológica, pues Joaquín la vincula a las tres venidas de Cristo: en la carne, en el Espíritu (la que él anuncia) y en la gloria. Es sobre todo un primer aviso sobre la falta de pneumatología en la Iglesia occidental⁶.

También Hernán Cortés, para conquistar México, pondrá en las banderas una cruz con la leyenda de Constantino: “con esta señal, venceremos”. Lutero, siguiendo a Agustín, que habla de unas luchas últimas, creía ver esas luchas finales en su propia pelea con la Iglesia. En cambio, T. Münzer proclama otro milenio más social, peleándose así con Lutero. En cualquier caso, Comenius, el gran pedagogo moravo, seguirá proclamando: “el milenarismo es el verdadero cristianismo”.

El peligro de estos milenarismos inmediateistas es bien claro: *si estamos ya en aquella época victoriosa prometida, cualquier crítica a esa nueva situación parece una crítica a la victoria de Dios*. Eso mismo pasará con todas las pretensiones milenaristas posteriores. Así como hoy se habla de “reparo escatológico” para indicar que nada está definitivamente acabado, podría haber surgido la expresión de un “reparo milenarista”. Así se hubiese evitado lo que vamos a ver enseguida, y se hubiese comprendido mejor que la Iglesia no es el reino de Dios ya llegado, sino solo la servidora de ese reino.

5. El milenarismo eclesiástico

Los emperadores nunca están a la altura humana de ese imperio cristiano universal, como tampoco lo estuvieron los reyes judíos del primer testamento. Eso ayudó a que las ideas del milenio realizado pasaran insensiblemente del imperio a la Iglesia: todo poder religioso y político procede del *único* representante de Dios en la tierra, que es el papa. De modo que no es fácil saber si las condenas de la Iglesia al milenarismo eran en realidad una defensa milenarista de sí misma, como parece claro en muchas de sus críticas a la modernidad, cuando esta comienza a recuperar la historia. Valga como ejemplo la absurda enseñanza de Pío IX contra los que reclamaban una reforma de la Iglesia: eso es imposible, porque Dios ya la hizo lo más perfecta posible...

6. La obra de H. de Lubac, *La posterite de J. de Fiore*, permite seguir los pequeños rebrotes de esa esperanza milenarista.

Agustín ya se había adelantado a considerar todo el tiempo de la Iglesia como reino de Cristo y, como acabo de insinuar, cree que, cuando este se acabe, volverán otra vez las luchas escatológicas del fin del mundo. Desde esta eclesiología, la adoración de Dios es la suprema finalidad del Estado, lo cual contribuye al clericalismo creciente en las iglesias, desde la idea de la sociedad como “pueblo cristiano”. Así, tras la primera separación entre el clero y los laicos, surge ahora la separación entre el pueblo y la Iglesia, y se pasa también de la comunión *en* la Iglesia a la comunión *con* la Iglesia⁷, o a la reducción de la Iglesia a la jerarquía, a la pérdida del carácter comunitario de los sacramentos y, finalmente, a la resistencia de muchos, cuando el Vaticano II vuelve a llamar a la Iglesia “pueblo de Dios”, porque rompía la antigua distinción entre Iglesia y pueblo...

La caída del sacro imperio tuvo, pues, como consecuencia, una inflación del papado y una Iglesia como “reino de Dios” en la tierra, más que como servidora de ese reino. El papa pasa a ser una especie de emperador religioso (*pontifex maximus*: sumo mediador), el centro del mundo, que habla *urbi et orbi* y que convierte la institución eclesiástica en “santa” Iglesia, al revés del otro significado de las cartas de Pablo, donde la Iglesia santa son los santificados por el bautismo. Ya no es Iglesia combatiente y perseguida, sino Iglesia victoriosa y dominadora. Con toda una serie de efectos negativos: nombramiento de obispos, leyes contra los judíos en el IV Concilio de Letrán, subordinación del Estado a la Iglesia...

En resumen, *el milenarismo, al extinguirse, se transforma en conciencia política y eclesial de la misión de la Iglesia* y en la conciencia que Roma tiene de sí misma. Se agudiza así el centralismo y se pierde la referencia trinitaria —la Iglesia “imagen de la Trinidad” del Vaticano II. Se introduce en la eclesiología el vocablo “jerarquía”, del Areopagita, que este utiliza para hablar del orden de los seres: un solo Dios, un solo Cristo, un solo Pedro... La novia de Cristo del Apocalipsis pasa a ser ya la esposa de Cristo y los carismas desaparecen. Las misiones, más que empresas de evangelización, son extensiones de ese reino de Cristo ya presente, con lo cual, más que inculturarse, realizan una transculturación. La misma mentalidad subyace en las cruzadas. Por algo surgirá más tarde, demasiado tarde, la expresión ya citada del “reparo escatológico” como algo típicamente cristiano...

Según Moltmann, Gelasio I (492-496) puede ser visto como la puesta en marcha de toda esta concepción, que irá desarrollándose poco a poco. Por eso, va apareciendo la vida monástica como freno a esa “religión oficial” —vida comunitaria, seguimiento de Cristo, liberación de la riqueza y del poder... La vida

7. Las famosas reglas de los *Ejercicios* de san Ignacio no son, como suele decirse, reglas para sentir “con” la Iglesia, sino “para el sentido verdadero que *en* la Iglesia militante debemos tener” (EE 352).

monástica salva al cristianismo de convertirse en religión política del imperio, con la misión de reprimir el mal, un mal que está *solo fuera*: en los herejes, en el comunismo ateo, etc.

La modernidad retomará las ideas milenaristas, abandonadas ya con el consiguiente desentendimiento de la historia humana. Y eso sucederá tanto en Europa como entre los fundadores de Estados Unidos. Pero con enfoques diversos.

6. La premodernidad

La disolución del sacro imperio va dando lugar a la aparición de las nuevas “naciones” que, de todos modos, no quieren perder su aureola de sacralidad. Dos siglos más tarde, el judío Franz Rosenzweig, en *La estrella de la redención*, denunciará ese carácter idólatra de la nación, negándose por ello a ser cristiano y eligiendo al judaísmo (“la diáspora”) como verdadera señal de la presencia de Dios. No sospechaba que, muy poco después, el Estado de Israel y la idolatría de hombres como Ariel Sharon y Benjamín Netanyahu iban a invalidar su tesis. Pero vayamos poco a poco.

Si los atisbos milenaristas vistos hasta ahora, sacro imperio, Iglesia..., tenían un tono de presencia ya del fin, los que nacerán con la modernidad tienen un carácter más de camino hacia el fin, por la historia. Donde más se notará esa recuperación de la historia es en la aparición de Estados Unidos, junto con el “sueño americano” y la misión escatológica de “América” en la historia universal: ganar la batalla en favor de la libertad, salvar al mundo para la democracia, el paralelismo con el pueblo escogido y una primera teología de la liberación —de los negros y esclavos—, con la acogida de inmigrantes. “Nuestra república federal, que es pura, virtuosa, y está inspirada públicamente, durará para siempre, gobernará el globo terráqueo y aportará la perfección del hombre”, escribía John Adams al presidente Jefferson en 1813. Y lo más cómico de esa cita es que su autor pensaba que “tendrían que pasar muchos años” para que esa nación se corrompiera. Y más tarde, en 1892, Johannes Weiss llega a escribir: “ya no rezamos ‘venga la gracia y pase el mundo’, sino que vivimos en la alegre confianza de que este mundo ha de ser cada vez más el escenario del pueblo de Dios”. No se ha conservado en esa frase la dualidad de la palabra “mundo”, típica del cuarto evangelio.

Porque he aquí que ese “destino manifiesto” va a justificar las guerras contra los indígenas, la anexión de medio México —aprobada también por Marx, en nombre del “progreso” frente a la “pereza”— y luego la conquista de Cuba y la anexión de Filipinas, así como las bases estadounidenses en medio planeta...

De acogedora, libertaria y demócrata, Estados Unidos se convierte en una potencia mundial, con una misión dirigida a todo el orbe: porque “América” no tiene un pasado pecaminoso, como el de los demás pueblos. Un particular

se universaliza, en cierto paralelismo con lo hecho por la Iglesia romana, y los “intereses vitales”, pretendidamente al servicio de la universalidad, justifican mil relaciones de dominación de los otros pueblos, que no pasan de ser un simple “patio trasero”.

Lógicamente, esa falsa universalización, una vez ha cuajado, necesitará de un enemigo absoluto como forma de enmascarar toda la diversidad que la pondría en evidencia. Y así ha ido mirando a Rusia, al islam más radical, a menos que tenga petróleo, como sucede con Arabia Saudí, y finalmente, a China, aunque esto implique mantener al mundo encogido ante el miedo de una guerra, no siempre fría.

Total, la seguridad de aquel mesianismo inicial, tan bello, por otra parte, ha ido a dar en el país quizá más violento de la historia humana, que vive de las armas y para las armas, que divide al mundo en “buenos y malos”, como en las películas del oeste, que ha sido el único capaz de lanzar una bomba atómica y que ha desfigurado la libertad en aquello que uno de sus más grandes hijos calificó como “la quinta libertad” (Noam Chomsky). Un sueño convertido en pesadilla. Y un milenarismo que puede convertirse en ocaso apocalíptico del mundo...

Y una lección para que no la olvidemos.

7. La modernidad europea

Junto a la ilusión mesiánica que está en el origen de Estados Unidos, también la modernidad europea, con la ilustración y la revolución francesa, nace marcada por una ilusión milenarista. En el momento en que la Iglesia ya ha olvidado del todo la historia para pensar solo en el más allá, la modernidad redescubre la historia y la ve como preñada de un futuro y una promesa que están a punto de cumplirse.

7.1. Las raíces teológicas

Toda esta mentalidad, que puede mostrarse con textos de autores de la época⁸, está bien condensada en el grito de la revolución francesa (libertad, igualdad, fraternidad), que es de una riqueza increíble, tanto humana como cristiana, como reconoció Juan Pablo II dos siglos más tarde. Pero nace más como una creencia ilusionada que como una conclusión fundamentada. El hecho es que, al olvido

8. Ver, por ejemplo, el largo párrafo del marqués de Condorcet, que cito en *Proyecto de hermano: Visión creyente del hombre*, p. 275. Y recordemos aquella superstición del bueno de K. Marx, por la cual estaba seguro de que el carácter dialéctico de la materia llevaba necesariamente a una situación en la que desaparecerían todas las contradicciones...

de la tierra por atender solo al cielo, le va a suceder ahora una proclamación del cielo en la tierra. Pero debe quedar claro que esa proclamación del cielo tiene sus resabios teológicos, aunque no se los reconozca.

Ya antes del siglo XVIII, el hombre medida de todas las cosas, que redescubre el renacimiento, se había visto reforzado teológicamente, tras la reforma, por el hombre justificado por una fe que actúa por el amor. Asimismo, la obsesión de la Iglesia en la disputa con Galileo no era salvar la inmovilidad de la tierra, sino *la centralidad del hombre*, como imagen de Dios y encargado de la creación, que parecía amenazada, si la tierra no era el centro de nuestro sistema solar. También las ideas de la ilustración sobre la capacidad de progreso del mundo y de educación del género humano han brotado de la teología más profética de los siglos XVI y XVII. Y acabo de decir que el grito de libertad, igualdad y fraternidad tiene una inmensa riqueza teológica: dignidad de hijos libres, hermanados en el Cristo recapitulador e igualados por el Espíritu.

7.2. La secularización

Pero, además de sus invisibles raíces teológicas, esa razón moderna humanista se había ido preparando con epopeyas como la conquista de América, la vuelta al mundo, los viajes de Marco Polo, etc. Y cuando esa seguridad conquistadora se une al avance de la ciencia, capaz de demostrar verdades que trascienden nuestra inmediatez, como en el citado caso de Galileo, lo verdadero ya no será lo tradicional, sino lo que pueda ser demostrado; y la razón ya no será tanto órgano de percepción cuanto una potencia de dominio, lo que luego se ha llamado razón instrumental.

La dominación sustituye así al respeto y, a través del poder humano, se atisba una época nueva de la humanidad. La ilustración se ve a sí misma como una tercera edad de oro del espíritu, que está bien definida en esta frase de R. Niebuhr: “Un Cristo sin cruz conduce a hombres sin pecado hacia un reino de Dios sin juicio”.

Esa fe en la humanidad y en el progreso, propia del mundo moderno, seculariza la antigua teología de que la historia de la humanidad tiene como fundamento un plan divino de salvación, cuya meta consiste en el reino de Cristo. Con ello, la revelación va haciéndose, poco a poco, superflua, cuando la razón conoce por sí misma lo verdadero y lo bueno.

Kant llamará a estas ideas un “milenarismo filosófico”. Aquí tenemos otra vez nuestra palabra originariamente cristiana. Y describe ese milenarismo como “la completa unión cívica de todo el género humano para construir una liga de naciones y un Estado que abarque a toda la humanidad y que ha de traer paz eterna”. O bien, “la suprema aspiración de la naturaleza es la creación de un Estado cívico que abarque al mundo entero y que sea el seno en el que se desarrollen todas las disposiciones originales del género humano”.

También Marx comparte esas ideas, aunque critique la forma como se han desarrollado hasta entonces. La declaración de independencia de Estados Unidos y las declaraciones de los derechos humanos reflejan también ese *pathos* de la modernidad como última etapa de la historia. Luego, surgen variantes, según países y demás. Valgan como ejemplo las tres edades de Comte y la floración de diversos movimientos de liberación y de revoluciones sociales.

7.3. La dialéctica de la modernidad

Pero esa ilusión, desligada de su matriz teológica, olvida una vieja experiencia profundamente humana, que pone en cuestión esa seguridad de nuestra modernidad. Recordemos el texto de Eurípides, citado en la nota 4.

Por eso, dos siglos después de Kant, Habermas ha reconocido varias veces: “no creo que, como europeos, podamos entender seriamente conceptos como el de moralidad, libertad y emancipación..., sin apropiarnos de la sustancia de la idea de ‘historia de la salvación’, de procedencia judeocristiana”⁹. Porque, de hecho, y antes de Habermas, cristianos como H. Kutter, L. Ragaz, H. Lacordaire, F. Ozanam o los llamados socialistas utópicos, tenían la convicción de que hay que conquistar la esperanza en la venida del reino de Cristo, mediante la participación activa en todos los movimientos de libertad, de justicia y de paz.

Pero la libertad sacada de ese marco, y entendida ahora de manera egótica y no cristiana, ha ido comiéndose poco a poco la igualdad, la diversidad de culturas y el respeto a la naturaleza. Hegel ya había reconocido asustado que la historia está construida sobre víctimas, pero luego justifica esa atrocidad con la idea de “progreso”. Y lo que queda de nuestras izquierdas aún apela ingenuamente al progreso, desconociendo las críticas actuales a nuestro modo de progresar, hechas por figuras eximias como W. Benjamin y S. Weil.

7.4. Las consecuencias

La modernidad fue un mesianismo: se autocomprendía como el tiempo del fin. Es significativo que, a finales del siglo XX, se publicara un título exitoso: *El fin de la historia*. Sobre todo, porque su autor (F. Fukuyama) ya no concibe ese fin como un cielo en la tierra, sino como una época carente de horizontes, debido simplemente a que el fin de la historia ha sido un mundo totalmente “administrado”. El hombre histórico se hallaba siempre ante alternativas; el mundo administrado ya no tiene alternativas: compensa la inseguridad del instinto con sólidas instituciones sociales. Es aquella caída en el *man* (se), que

9. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, p. 23. El olvido de esas raíces teológicas ha sido reconocido también por hombres como W. Benjamin o T. Adorno, porque es “pensar las cosas desde la redención”, etc.

ya denunció Heidegger: el hombre hace solo lo que “se hace” y cree ser así libre individualmente.

Esa institucionalización de todas las formas de conducta humana crea reacciones instintivamente seguras y, por tanto, predecibles. La evolución humana parece ir hoy de lo histórico a lo no histórico, con sus leyes de entropía y demás. La historia humana ya no es hoy un sistema abierto, sino que se ha convertido en uno cerrado, gracias a la pseudoglobalización y al mercado, que se encuentran por encima de todas las demás alternativas.

Y encima, toda esa presunta paz nuestra se parece a la del imperio romano: una paz interna, sostenida con guerras en el exterior —en Siria, Irak, Yemen, Sudán, Ruanda...—, las cuales aseguran nuestra prosperidad gracias al comercio de las armas. Para que desaparezcan las guerras, no hemos encontrado otro modo que acabar con los hombres como individuos libres e históricos, es decir, imprevisibles. Así, hemos acabado en una sociedad hormiguero o en una sociedad colmena: los hombres sin historia son hombres sin memoria. Vale la pena citar algo del último párrafo de *El fin de la historia*, que acabamos de mencionar. Sobre todo, porque, más allá de los discutibles análisis sociopolíticos del autor, el párrafo final resulta hoy lo más significativo del libro y lo que menos atención suscitó entonces:

El fin de la historia será un momento *muy triste* [...] La voluntad de arriesgar la propia vida por una meta abstracta, la lucha ideológica a escala global que exigía audacia, coraje, imaginación e idealismo, será reemplazada por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos [...], y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores. No habrá arte ni filosofía [...] Lo que siento dentro de mí y que veo en otros alrededor mío es una fuerte *nostalgia de la época en que existía la historia* [...] Tal vez esta misma perspectiva de siglos de aburrimiento al final de la historia servirá para que la historia nuevamente se ponga en marcha [subrayados míos].

Sorprende la coincidencia con *Un mundo feliz*, de A. Huxley. Y sorprende más que lo que en Huxley quería ser una protesta crítica, en Fukuyama aparezca como una constatación resignada: otra forma de apocalíptica. La ilusión mesiánica de la modernidad nos ha ido llevando a una deshumanización triste y aburrida, llena de nostalgia por tanta humanidad perdida, y donde no hay más sentido de la vida que el consumo cada vez más sofisticado. El “salvaje” de la novela de Huxley se revela, allí como aquí, más humano que el presunto “civilizado” de Fukuyama. Menos mal que este autor sospecha que, al final, ese mismo aburrimiento podría volver a despertarnos. Pero que no sea para caer en un nuevo milenarismo profano.

Se nos hace creer, además, que hemos hallado lo que buscábamos y que no hay alternativas. Es conocido de sobra cómo ese milenarismo moderno seculari-

zado intentó recubrir su fracaso con la proclamación de *una especie de felicidad artificial y de obligación de sentirnos felices*¹⁰, desautorizando aquella teología que hablaba del mundo como “valle de lágrimas”, pero con la esperanza de que existe un “después de este destierro”. Pero quizá lo del valle de lágrimas no era una forma de masoquismo religioso, sino una experiencia humana universal. Al menos, eso reflejan estos otros versos de la tragedia de Eurípides antes citada:

La vida humana no es sino sufrimiento y no hay tregua en sus dolores. Lo que es más hermoso de la vida, lo oculta la oscuridad envolviéndolo con sus nubes. De lo que brilla, sea lo que sea, nos mostramos ciegamente enamorados por desconocimiento de otra clase de vida¹¹.

Se nos quiso probar que habíamos llegado a la meta de la historia por ese enamoramiento de lo que brilla y por el nivel de vida de unos pocos, inaccesible a todos los demás. Y, evidentemente, no serán los drogados por el consumo los que van a provocar la reanimación de la historia. Pero, hace ya casi un siglo, se escribieron estas otras palabras, a las cuales no hemos hecho caso, aferrándonos a la idea hegeliana del progreso con víctimas:

El siglo que fue la era de la expansión de Europa, fue también con demasiada frecuencia un siglo de bárbara ceguera [...] Hasta ese punto nos ha hecho injustos para con los otros pueblos el orgullo de nuestras máquinas y nuestras armas; hasta ese punto nos ha impedido captar las bellezas creadas por el hombre bajo otros cielos, la miopía de una educación que pretendía darnos la única cultura humana¹².

Así, poco a poco, la historia va revelándose cada vez más como un misterio. Va renaciendo la pregunta de Kant: ¿qué es lo que podemos esperar? Pues, como escribe Moltmann, en contra de lo que parecía creer Fukuyama, “los derechos humanos son universales, pero el *american way of life* no lo es” (p. 253).

7.5. Conclusión: una modernidad sin milenarismos

De esos datos cabe sacar varias conclusiones que nos facilitarán el paso al capítulo siguiente.

a. Como la historia es, en realidad, el campo de la convivencia humana —tan decisivo para la teología, que habla de la fraternidad entre todos los hijos de Dios—, no es difícil comprender que “*todos los conceptos políticos de la moder-*

10. Debo remitir para esto al Cuaderno 166 de *Cristianisme i Justícia*, pp. 16-18 (2.6. El imperativo de la felicidad), con referencias a Pascal Bruckner y Gilles Lipovetsky.

11. Eurípides, *Hipólito*, 189-193. Sobre esa pseudofelicidad de nuestra modernidad, remito al texto citado en la nota anterior. El título *La felicidad paradójica* ya resulta bastante significativo.

12. H. de Lubac, *Catholicisme*, p. 225.

nidad son conceptos teológicos secularizados” (Moltmann, p. 181)¹³. Asimismo, los modernos filósofos de la posthistoria son también la consecuencia de ese milenarismo secularizado de la fe en el progreso.

b. Esa fe ha sustituido a la providencia divina —o mejor formulada: la acción del Espíritu Santo— por la evolución biológica. Hace ya más de cincuenta años, Guardini intuyó algo importante: con la modernidad, “*el hombre tiene poder sobre las cosas, pero no tiene poder sobre su poder*”¹⁴. Luego, asustado quizás, prefirió matizar que tal vez “todavía no tiene poder sobre su poder”. Pero los años transcurridos desde entonces vuelven algo ilusoria la esperanza de ese todavía no. Hoy parece más bien que el hombre moderno tiene “todavía menos poder” sobre su poder.

c. El occidente moderno, que se considera “desarrollado” en humanidad, porque es el más avanzado en tecnología, debe dejar de creerse el centro del mundo por excelencia, que, a lo más, tolera a otros, cuando no los excluye. Vale aquí el texto de De Lubac citado hace un momento.

d. Entre el milenarismo teológico y el milenarismo filosófico hay además otra diferencia, que hoy se está volviendo muy importante. Este último se refiere solo a los seres humanos, sin *repercusiones sobre la naturaleza*, lo cual dará lugar primero a la revolución industrial y luego al drama ecológico actual.

Así vemos cómo el milenarismo de la modernidad ha acabado pariendo la apocalíptica de estos últimos años, y dando aparente razón a los que argüían que cuando queremos hacer de la tierra un cielo, la convertimos en un infierno, por lo menos para la mayoría, o, con otra expresión más mesurada de Josep Ramoneda, “nos quedamos sin el cielo y sin la tierra”. Son bien significativos los eslóganes de nuestra postmodernidad: “se acabaron los grandes relatos”, “esto es lo que hay”, “no hay alternativa”... Pero ¡atención!: apostar por “las minúsculas” significa solo apostar por la humildad, no por la pereza, ni por la injusticia. Por tanto, y a pesar de todo, *los empeños de la modernidad deben ser reconquistados y purificados*. Lo que nos obligará a preguntarnos *cómo*, al examinar las apocalípticas actuales.

8. La apocalíptica actual

Las apocalípticas actuales son también resultado de la secularización de las bíblicas, pero coinciden con ellas solo en la catástrofe, no en la esperanza. Es un final sin juicio ni reino, solo paralizante. En cambio, la escatología bíblica

13. En esta tesis fundamental, Moltmann parece recoger una intuición de W. Benjamin y T. Adorno, que comenté un poco más en *¿Apocalipsis hoy? Contra la entropía social*, pp. 165, 166 (Santander, 2019).

14. R. Guardini, *El ocaso de la modernidad*, pp. 118-119.

presupone juicio al mal y muerte para la resurrección. Es no solo apocalíptica, sino también profecía.

En Daniel 2 y 7 hay también apocalipsis de carácter político: juicio de las monarquías de este mundo, las cuales, como el enorme imperio de Nabucodonosor, tienen los “pies de barro”, y de los diversos imperios de la historia, los cuales eran en realidad “bestias”. En el libro no canónico de Henoc, aparecen además apocalipsis cósmicos, como también en 2 Pedro (12.13): “incendiará los cielos hasta desintegrarlos, abrasará los elementos hasta fundirlos”, pero ahí sigue “un cielo nuevo y una tierra nueva”. En cualquier caso, los que he llamado apocalipsis políticos surgen, precisamente, cuando Israel se ve oprimido por las grandes potencias. Mientras que los otros empalman ya con Génesis 6 y el diluvio: Dios se arrepiente de haber creado al hombre, ¿cabe pensar catástrofe mayor? Pero, tras el diluvio, reaparece una promesa en forma de arco iris.

Por eso, hay también una clara diferencia entre los apocalipsis cristianos y los pesimismos actuales. Los primeros, a través de los horrores, contemplan una nueva creación: “mi fe consiste en creer que el dolor del mundo no es un dolor de muerte, sino un dolor de parto” (P. Claudel). Conservan la confianza en la fidelidad de Dios y, por eso, no son mera sumisión al destino. Este modo de ver es fundamental para la misión cristiana. En el cristianismo, frente al judaísmo, ese cambio de épocas ha comenzado ya: Cristo es “la primicia de los que duermen” y el “primogénito de los muertos”.

Respecto a los discursos apocalípticos de Jesús, por ejemplo, Marcos 13, cabe preguntar si esas visiones calamitosas forman parte necesariamente de las visiones de esperanza y del reino futuro. Podrían ser solo un modo de procurar que la esperanza sea precavida y no precipitada e irresponsable, por dar oídos a los falsos profetas, pues el optimismo ligero es tan dañino como el desconsuelo paralizante. Por eso, la actitud cristiana es: no sabemos nada, confiamos. Por otro lado, como ya dijimos, esos textos catastrofistas conviven en el Nuevo Testamento con la expectativa de que la historia es una progresiva liberación de esclavitudes, que Dios culminará con la liberación de la muerte (1 Cor 15,23). Cabe decir que ahí se habla de lo que sería el proyecto de Dios, mientras que en los discursos apocalípticos de Jesús se muestra a dónde puede conducir la desobediencia del hombre.

Pero, por los inevitables límites de nuestro lenguaje y por la inevitable dinámica de degradación que se da en la historia humana, la expectativa del juicio se fue convirtiendo cada vez más en *un mero mensaje amenazador*, exagerado por la reforma, en vez de ser la esperanza de una regeneración definitiva, que libra al mundo del mal que ha envenenado la idea de Dios: el juicio es “día de ira” —*dies irae, dies illa*. Lo cual, por mucho que lo embelleciera el *Réquiem* de Mozart, contrasta con el mensaje bíblico de que la justicia de ese juicio será la justicia *divina*, no la humana, que justifica y redime; y choca también con lo que Teresa

de Lisieux repite tantas veces: la justicia de Dios consiste en darse cuenta de nuestra fragilidad, da confianza el saber que es “una justicia revestida de amor”.

En cualquier caso, el juicio final no es lo último, sino lo penúltimo: *lo último es la nueva creación*, en la que habita la justicia.

Añadamos, en un breve paréntesis, que esto tenía que poner de nuevo sobre la mesa el tema de la apocatástasis, condenada por orden del emperador y a la cual Agustín opuso lo de la masa *damnata*. El catecismo protestante de Heidelberg enseña que Dios “echará a todos los enemigos suyos y míos a las penas eternas, y a mí, con todos los elegidos, me conducirá al gozo eterno”. Pero eso parece contradecir el plan creador de Dios, que comienza por una elección hecha por gracia. ¿Puede Dios aborrecer sus propias creaturas, sin contradecirse a sí mismo?...

Karl Barth está entre los mayores defensores de una reconciliación universal. El *pathos* de la dualidad final lleva consigo la distinción entre amigo y enemigo. Pero ¿qué significa entonces el descenso a los infiernos? Barth y Emil Brunner mantuvieron una larga disputa sobre estas cuestiones, que vale más cerrar con la idea de aquel: la propuesta de Dios respecto a los impíos es un misterio, de tal modo que el final del mal nos queda tan oscuro como su origen. O en palabras sencillas, que cada vez se oye más: “el problema no es si hay o no infierno, sino si está lleno o vacío”.

Y, si desde la discusión teológica volvemos a nuestra realidad, cabe decir lo siguiente. Los apocalipsis actuales comienzan a comprender que las calamidades del mundo de hoy son obra del hombre, no de Dios. Este es uno de los primeros significados de la crítica de la postmodernidad a la modernidad: armamentismo, endeudamiento, biotecnología, destrucción del planeta..., son *obras nuestras, que se escapan de nuestras manos*. El estilo de vida del primer mundo no es universalizable y el mercado obliga a las naciones pobres a abandonar su economía de subsistencia y pasar al monocultivo, y eso para provecho del mercado mundial, no para ellas. Recordemos la frase anterior de R. Guardini: el hombre tiene hoy mucho poder, pero no tiene poder sobre su poder. Los incendios de la Amazonía son casi todos provocados con el objetivo de buscar tierras para pastos y soja. Y en cualquier caso, *sin justicia social no puede haber paz y sin paz no podremos salvar la tierra*.

La humanidad está cautiva y es esclava de luchas por la competencia y el poder, las cuales van borrando toda idea de colaboración. Este mal no es de hoy, sino que tiene raíces muy profundas en el tiempo. Pero nosotros olvidamos que los efectos perniciosos de la historia no se dan solo a corto plazo, sino, sobre todo, a largo plazo. En solo el siglo XVII, fueron vendidos 2,750,000 esclavos; se calcula que, en total, hubo unos 20,000,000 de esclavos y unos 50,000,000 murieron antes de llegar a serlo (Moltmann, p. 278). A cambio de lo cual se

produjo, a corto plazo, la mayor acumulación de riqueza jamás soñada. Pero, siglos después, el tercer mundo resulta ya superfluo y no se le necesita.

Hoy son ya muchos los que reconocen que nuestro sistema económico es la bestia del Apocalipsis, pero no estamos dispuestos a cambiarlo. La convivencia se está volviendo un imposible, tanto a niveles sociales como individuales: los políticos no están para dialogar, sino para pelearse. Y la intimidación física se entrega mucho antes que la intimidación espiritual. Con lo cual la primera pierde encanto y la segunda se vuelve imposible, y la sexualidad pasa a ser una especie de caza mayor, de la cual se podrán sacar algunos trofeos, pero no compañía, ni convivencia. Renace así la visión hobbesiana del hombre como solo “un lobo para el hombre” y, consecuencia de ella, la admiración por el Leviatán tiránico, creador de unidad.

Pero, por razonables que sean todas esas visiones amenazadoras, no debemos olvidar que si por ellas nos ponemos nosotros “apocalípticos”, se volverán más funestas. Hay que avivar, por tanto, la resistencia confiada de la fe y la paciencia de la esperanza, lo cual implica, además, un conocimiento claro de la situación y sus causas. La tierra podrá no tener remedio, pero aún podemos suavizar la catástrofe. Solo si las naciones se organizan para constituir un sujeto colectivo, sobrevivirá la humanidad. Pero para eso, debemos volver a aprender que la convivencia consiste principalmente en aprender a aguantar al otro, no en intentar beneficiarnos de él todo lo posible: porque en ese caso, durará muy poco...

¿Podemos salir de ahí?...

9. Conclusiones

Antes de enunciar unas conclusiones, resumamos lo dicho con una larga cita:

La historia es un tejido de violencia y sufrimientos del que los hombres son, a la vez, autores y víctimas, sin llegar a darle un sentido liberador. Sin duda ha sido siempre así. Pero los hombres de tiempos pasados no se sentían sujetos de la historia, no tenían modos de pensarla y dominarla, se sentían entregados a la fatalidad ciega de una historia sobre la que no tenían poder. En la modernidad ya no es así: el hombre ha tomado conciencia de su historicidad, se siente hecho por la historia, pero también agente responsable de su propia historia. Es capaz de pensar la historia pasada y la presente. Solidario de la historia, quiere darse a sí mismo razón de ella, actuar sobre ella, tomarla en sus manos, darle un sentido. Esta conciencia nueva plantea un problema teológico nuevo, que orienta la reflexión sobre la muerte de Cristo¹⁵.

1. Pues bien, precisamente por eso, *es imprescindible una teología de la historia*. Ella permite descartar todo milenarismo meramente laico y toda

15. J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 273 (París, 1999).

apocalíptica laica. Pero también mantiene a toda costa los ideales de la modernidad, que, a pesar de su fracaso actual, poseen características cristianas y potencial para reformar la Iglesia.

2. Esa teología de *la historia no puede olvidar la alusión a la muerte en cruz del Mesías*, de Moingt. La teología de la historia solo puede hablar de una “sacramentalidad” no litúrgica, pero sí de la vida y de la historia, en el sentido en el que L. Boff habló una vez de “los sacramentos de la vida”, antes de hablar de la vida de los sacramentos. Ahora tendríamos que hablar de los sacramentos de la historia, lo que en *La humanidad nueva* llamé “anticipación”.

Por poner un ejemplo de los más importantes: la opción por los pobres, decisiva en el cristianismo y fundamental para construir la historia, no debe hacerse desde una mitificación como la que hizo Marx —el proletariado como “Absoluto invertido”, de modo que solo hace falta “darle la vuelta”. No debe hacerse, por tanto, desde la presunta seguridad de que construiremos un futuro de igualdad y justicia, aunque debe aspirar a eso. Sabe también que eso depende de libertades humanas, que no son eliminables. Su verdadera motivación está más bien en la seguridad de que cada paso en esa dirección posee una auténtica presencia divina.

3. En tercer lugar, el milenarismo, o *cualquier mesianismo histórico, ha de estar vinculado a la escatología*. Esto quiere decir que si no hay cielo, no será posible construir un cielo en la tierra. Y la pretensión de construirlo ya hemos visto que está abocada al fracaso. Recordemos el “reparo escatológico”.

Esa vinculación da fuerzas para resistir y sobrevivir. Sin esa vinculación, cualquier proyecto milenarista acaba convirtiéndose en una catástrofe o en una justificación del poder político, que siempre cree ver amenazas por todas partes. E importa poco ahora si esas amenazas son reales o son solo una excusa para justificar y mantener el propio poder.

4. Por eso, también, *sin resurrección de los muertos, no hay teología de la historia posible*. Cristo “vendrá” en el futuro, porque está ya presente ahora por su Espíritu. Así, pues, si el milenarismo da a la escatología una faceta terrena, la escatología debería dar a todo milenarismo histórico una faceta universal y la posibilidad de una coincidencia entre meta y final.

La escatología permite así hablar del amor en la libertad y de la libertad en el amor como aspiración y motor de la historia. Y esa aspiración y motivo tienen su fundamento en la cristología: en la venida, la entrega, la muerte y la resurrección de Jesús (*cfr.* 2 Cor 4,10). Por eso habló Pannenberg de la resurrección de Jesús como “fin de la historia anticipado en ella”.

5. A lo que ya no cabe renunciar es a una comprensión lineal del tiempo. Ella nos obliga a decir que *lo importante del milenarismo es la referencia al*

carácter terreno de la esperanza cristiana. Por eso, una teología de la historia será siempre una teología de la esperanza; y no en vano fue este el primer título famoso de la obra de J. Moltmann.

Pero una esperanza auténtica no debe ser idealista ni rupturista. Los milenarismos seculares acentúan idealistamente esa gran reconquista suya que ha sido la aquendidad de la esperanza cristiana. Mientras que, en el extremo opuesto, cabría acusar a la escatología teológica tradicional de un “docetismo escatológico”, que abandona la tierra. Una auténtica teología milenarista puede hablar del *eschaton* como “meta” trascendente de la historia, pero también como una “interrupción”, así como podría decirse que en la teología sacramental clásica, la *res sacramenti* interrumpe la ambivalencia del sacramento solo.

6. Lo dicho permite apuntar una reflexión sobre el tema del pecado original, en relación con el progreso. Llevo años diciendo que el drama de la historia es que las posturas progresistas desconocen el pecado original, mientras que las posturas conservadoras lo manipulan en provecho propio —consumismo, felicidad impuesta... Pues bien, la dialéctica milenarismo-apocalíptica, que hemos venido encontrando, permite concebir el pecado original en la línea de Ireneo de Lyon, que aún conserva el sentido de la historia, si no como la imposibilidad, al menos sí como el aumento de la dificultad humana para el progreso: para que el hombre realice la “semejanza con Dios”, que reclama su imagen divina. “El pecado de Adán frena el progreso”, escribí tras mi primer contacto con Ireneo¹⁶.

7. Precisamente por eso, *una teología de la historia implica también una conversión o una transformación del sujeto humano*. En muchos lugares del planeta, la lucha contra pasadas dictaduras llevó a un encuentro entre cristianos comprometidos y militantes marxistas increyentes. Allí solían aparecer discusiones inacabables entre el cambio de estructuras, por el que abogaban los segundos, y el cambio de las personas que reivindicaban, o añadían, los primeros.

Y evoco este pasado porque hace muy poco, un grupo de obispos españoles ha sacado un documento que ha suscitado perplejidades en unos y críticas en otros, porque parece desautorizar un tipo de espiritualidad vinculada al zen o al oriente, una espiritualidad que se está buscando en España, tras la sensación de vacío que va provocando la rápida descristianización del país. Pues bien, prescindiendo ahora de todo lo que pudieran ser aciertos o desaciertos, o durezas excesivas de lenguaje y de estilo en el documento episcopal, creo poder decir que una espiritualidad de tipo zen que no acabe llevando a un compromiso social, puede quedarse en un autismo, por muy espiritual que sea. Pero un compromiso social que no vaya acompañado de una profunda transformación del sujeto, acabará siendo lo que Pablo llamaba “un címbalo que suena o una campana que

16. J. I. González Faus, *Carne de Dios*, o. c., p. 101.

repica”. Y es innegable que el zen o la espiritualidad oriental, por lo dicho al inicio de este artículo, pueden ayudar mucho a esa transformación del sujeto. Así, volvemos a estar en aquella confrontación antes evocada. Con lo cual se ve que muchos problemas que parecen nuevos son, en realidad, nuevas versiones culturales de problemas viejos y eternos. Una buena teología de la historia debería contar también con que la historia es *magistra vitae*. Y un teólogo podría decir sin miedo que la historia es “lugar teológico”. Pero hay que saber aprender de ella.

8. Dicho esto, creo que el problema más complicado para una escatología milenarista es el del tiempo. Una vez rechazado el tiempo circular del eterno retorno, *queda para siempre la pregunta de cómo se consume, cómo se transforma el tiempo*. Pero, en cualquier caso, hay que superar, tanto esa creencia ingenua en el futuro, “todo irá a mejor”, como la desconfianza ingenua en él, “todo va a peor”. Solo cabe decir que hay razones para ambos.

La ética cristiana de la resistencia y del seguimiento de Cristo perdería su más intensa motivación sin esperanza milenarista. Pero sin la expectativa en el retorno de Cristo, las ideologías del progreso se convierten en puros dogmas sin fundamento y la Iglesia pierde su carácter de comunidad alternativa. Además, en esa expectativa entra la presencia de los mártires, que son lo primero que recapitula Cristo. Sin todos esos elementos bien activos, la historia puede acabar en una gran detonación final...

Así, pues, *la teología de la historia debe discurrir por un camino que no sea el de la temeridad mesiánica, ni el de la resignación apocalíptica*. La esperanza en un futuro mejor forma parte de una teología de la historia, pero sin que sea esperanza en un futuro definitivo e impecable. Porque hay, sí, una teología de la historia; pero esta no dice nada sobre el cuándo, ni sobre el cómo del fin de la historia. Sobre el primero, dice el Nuevo Testamento que solo lo sabe el Padre. Sobre el segundo, ya hemos visto que hay dos versiones contrapuestas en la Biblia: la mesiánica y la apocalíptica (1 Cor 15 y Mc 13). Solo creemos que nuestra historia irá a dar a una “posthistoria” o escatología, donde “Dios será todo en todas las cosas”. Pero el cómo depende, en buena parte, de nosotros.

9. A modo de sugerencia final, quizá cabría encontrar un esquema de la historia, que recorrería los siguientes pasos. Del “mito” primitivo se pasa a la “razón”, con la aparición del cristianismo y del mundo griego. De la razón se pasa a la “ciencia”, con el renacimiento y la modernidad. Y hoy aparecen intentos de pasar de la ciencia a la “experiencia”, con la reaparición de la mística y de diversos lenguajes que hablan de razón “cordial” y otras formulaciones semejantes. Pero sin pretender quedarnos ahí, la experiencia “mística” necesita recuperar otra vez la razón. Y esta razón crítica podrá recuperar al mito, ya no como presunta información de los orígenes, sino como algo que “da que pensar” (P. Ricœur), porque hay dimensiones en nuestra historia —el amor, el dolor...— a las cuales

nuestra razón abstracta no alcanza bien, ¡porque son demasiado concretas!, mientras que el relato puede facilitar el acceso a la experiencia de ellas.

Este proceso habrá de producirse siempre en el sentido hegeliano de “recuperar superando” y sin que estos últimos pasos sean meras etapas del futuro, sino tareas del presente¹⁷.

17. Para completar lo aquí dicho y no alargar más estas páginas, me permito remitir al capítulo 15 de *Fe en Dios y construcción de la historia* (Trotta, 1998), titulado “El enigma insoluble de la historia”.

ÍNDICE DEL TOMO XXXVI AÑO 2019

<i>Aquino Júnior, Francisco de</i> Medellín: centralidad de los pobres en la Iglesia. Clamores y resistencias actuales.....	29
<i>Boff, Leonardo</i> El largo caminar: de Medellín a <i>Laudato si'</i>	75
<i>Bonavía, Pablo</i> Medellín: memoria generadora	139
<i>Brito, Marcela</i> A 30 años del martirio de Ignacio Ellacuría: pensar la salvación hoy.....	245
<i>Czerny, S. J., Michael</i> A treinta años del martirio de nuestros compañeros jesuitas y sus dos colaboradoras	223
El sínodo amazónico, hijo de la <i>Laudato si'</i>	293
<i>Codina, S. J., Víctor</i> Hacia una Iglesia sinodal	165
El desbordante sínodo de la Amazonía	285
<i>Colorado, Carlos X.</i> Amenazado... de resurrección	107
<i>Costadoat, Jorge</i> Hermenéutica bíblica de la teología latinoamericana de la liberación	121
<i>Gasda, Élio</i> El capitalismo global ha vuelto a sus orígenes. Análisis actual de la coyuntura latinoamericana y caribeña	193
<i>González Faus, José Ignacio</i> ¿Hay una teología de la historia?	305

<i>Gutiérrez, Gustavo</i> ¿Qué ha pasado con la conferencia de Medellín?	5
<i>Lecaros Zavala, Carlos P.</i> A los 30 años de su martirio. Ignacio Ellacuría y la civilización de la pobreza (De la <i>Populorum progressio</i> a la <i>Laudato si</i>).....	253
<i>Lucchetti Bingemer, Maria Clara</i> Mística liberadora. Urgencia de lo esencial para el quehacer de los cristianos hoy.....	61
<i>Maier, S. J., Martin</i> El martirio de san Óscar Romero.....	273
<i>Scatena, Silvia</i> El “Sinaí” de Medellín: la conferencia de 1968 como “nuevo pentecostés” para la Iglesia latinoamericana.....	11
<i>Schickendantz, Carlos</i> Cambios estructurales para una Iglesia comprometida con los pobres y las víctimas	149
<i>Sobrino, Jon</i> El legado de Monseñor Romero mártir	89
Al encuentro con el legado de los mártires de la UCA.....	233
<i>Tojeira, José María</i> La muerte de los jesuitas. Salvando vidas y exigiendo construcción de futuro	211
<i>Trigo, S. J., Pedro</i> ¿Es un signo de los tiempos que el primer papa y el primer general de los jesuitas no europeos sean latinoamericanos?	175
<i>Ventura Campusano (Tirsa), María Cristina</i> La fuerza de los pequeños en la Biblia.....	61

UCA Editores

Colección La Iglesia en América Latina

Medellín

Los textos de Medellín y el proceso de cambio en América Latina
Rutilio Grande, Mártir de la evangelización rural en El Salvador

Los Obispos Latinoamericanos entre Medellín y Puebla

Documentos episcopales de 1968 a 1978

Mons. Óscar Romero, Mons. Arturo Rivera, Ellacuría, Sobrino, Campos

Iglesia de los pobres y organizaciones populares

Puebla. La evangelización en el presente y el futuro de A. L.

R. Cardenal, Martín-Baró, Sobrino

La voz de los sin voz, la palabra viva de monseñor Romero

Comisión de Derechos Humanos en El Salvador

La Iglesia en El Salvador

La fe de un pueblo

Historia de una comunidad cristiana en El Salvador

María López Vigil, **Muerte y vida en Morazán**,
testimonio de un sacerdote

María López Vigil, **Don Lito de El Salvador**

Colección Teología Latinoamericana

Jon Sobrino, **Jesús en América Latina**

Rodolfo Cardenal, **El poder eclesial en El Salvador**

Ricardo Falla, **Esa muerte que nos hace vivir**

I. Ellacuría, **Conversión de la Iglesia al Reino de Dios**

Rafael de Sivatte, **Dios camina con su pueblo**

J. Brockman, **La palabra queda**, vida de Mons. Óscar Romero

R. Cardenal, **Historia de una esperanza**, vida de R. Grande

Jon Sobrino, **Resurrección de la verdadera Iglesia**

Jon Sobrino, **Liberación con espíritu**