

REVISTA LATINOAMERICANA DE TEOLOGÍA

110
MAYO
AGOSTO
2020
AÑO XXXVII

MICHAEL P. MOORE

En la pascua de Pedro Casaldáliga

VÍCTOR CODINA, S. J.

Cinco interpelaciones de la pandemia a la fe

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS

De la pandemia no saldremos igual

JON SOBRINO

Monseñor Romero y la doctrina social de la Iglesia

PEDRO TRIGO, S. J.

Dios en la epistemología de la teología latinoamericana

JORGE COSTADOAT

Teología de los signos de los tiempos

FRANCISCO DE AQUINO JÚNIOR

Comunidades eclesiales de base

MAURICIO MURILLO, S. J.

Colaboradores en la obra de la salvación

Centro de Reflexión Teológica
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"
San Salvador, El Salvador

REVISTA LATINOAMERICANA DE TEOLOGÍA

110
MAYO
AGOSTO
2020
AÑO XXXVII

ISSN 0259-9872

ÍNDICE

Michael P. Moore En la pascua de Pedro Casaldáliga (esperando a contramano)	109
Víctor Codina, S. J. Cinco interpelaciones de la pandemia a la fe cristiana.....	113
José Ignacio González Faus De la pandemia no saldremos igual. Saldremos peor o mejor. De nosotros depende	123
Jon Sobrino Monseñor Romero y la doctrina social de la Iglesia	137
Pedro Trigo, S. J. Dios en la epistemología de la teología latinoamericana de la liberación	151
Jorge Costadoat Teología de los signos de los tiempos. Un itinerario latinoamericano.....	167
Francisco de Aquino Júnior Comunidades eclesiales de base: Contexto actual y perspectivas	189
Mauricio Murillo, S. J. Colaboradores en la obra de la salvación (una lectura a propósito de Jn 3,21).....	197

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
M. Zechmeister El Salvador

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

En la pascua de Pedro Casaldáliga (esperando a contramano)

Michael P. Moore

Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Porque lo espero a Él, y porque espero
que, al encontrarlo, todos nos veamos
restablecidos por el sol primero
y el corazón seguro de que amamos;

porque no acepto esa mirada fría
y creo en el rescoldo que ella esconde;
porque tu soledad también es mía;
y todo yo soy una herida, donde

alguna sangre mana; y donde espera
un muerto, yo reclamo primavera,
muerto con él ya antes de mi muerte;

porque aprendí a esperar a contramano
de tanta decepción: te juro, hermano,
que espero tanto verLo como verte¹.

Y llegó el momento que tanto esperaste. Viviste tu vida y moriste tu muerte bajo un mismo signo y bandera: la pobreza y la esperanza, indeleblemente unidas. Perdurará en la memoria de quienes te amamos esa foto de tu funeral en la que se ven, en primer plano, tus pies descalzos y llagados, apenas vestidos por el libro de la Palabra: toda tu espiritualidad y teología en una imagen. Lo habías señalado, hace mucho, como una suerte de bitácora para no perderse en el camino de la pobreza evangélica: “No tener nada. / No llevar nada. / No poder nada. / No pedir nada...”.² Y te fuiste como viniste. Pudimos contemplar

-
1. P. Casaldáliga, *Sonetos neobíblicos precisamente*, p. 57 (Buenos Aires, 1996).
 2. P. Casaldáliga, *Antología personal*, p. 35 (Madrid, 2006).

ese cuerpo pequeño, consumado y consumido, como flotando entre una pila de maderas y un sutil velo. Desde esa fragilidad inerme, tu muerte nos sigue interpelando como antes lo hizo tu vida. El halo que la envuelve parece susurrar, continuando aquel poema: “Solamente el Evangelio, como una faca afilada”³. El Evangelio que hoy cubre esos pies inmóviles y ayer los empujaba. El Evangelio, que en tu vida se hizo carne y después se hizo palabra: poesía y profecía.

Hace largos años que esperabas a la hermana muerte; ella te rondaba, amenazante, de la mano del “hermano Parkinson” —como gustabas llamarlo. Fuiste dejando pedazos de vida en todas tus causas que, como siempre advertiste, eran más importantes que tu vida. Intentaron asesinarte más de una vez, pero solo lograron matarte un poco en los otros muertos; nada en tus utopías. De todas maneras, lo sabías: “Vendrá. Saldrá de mí. La llevo dentro / desde que soy. Y voy hacia su encuentro / con todo el peso de mis años vivos”⁴.

Habías padecido su coqueteo obsceno más de una vez: “Ya la acogí, en las sombras, muchas veces / y la temí rondándome, callada”⁵. Pero, aunque tardó en llegar la “amada fiel de todos y maldita”⁶, la fuiste tocando antes, solidariamente, en la carne de tantos compañeros y compañeras cercenados antes de tiempo: “porque tu soledad también es mía; / y todo yo soy una herida, donde / alguna sangre mana; y donde espera / un muerto, yo reclamo primavera, / muerto con él ya antes de mi muerte”⁷. Y porque fuiste solidario en tu vida con esas muertes de tantos otros, hoy, a tu alegría, para que sea primavera en el cielo, le faltan todos tus pobres que siguen luchando por (sobre)vivir. Mientras tanto, te imagino abriéndote paso —lento— en la eternidad, mientras proclamas, evocando y convocando aquellos rostros: “No pagaré mis deudas; no me cobres. / Si no he sabido hallarte siempre en todos, / nunca dejé de amarte en los más pobres”⁸.

En fin... Pedro, querido hermano, dínos cómo se hace para “esperar a contramano / de tanta decepción”⁹. Somos muchos los que quizá podemos repetir contigo: “La angustia y la ternura / me llevan, como alas, / al encuentro de todo”¹⁰. Pero, luego, la desilusión —propia e institucionalizada— nos detiene el vuelo, nos quiebra las alas y nos arroja contra el espejo de tantas contradicciones y mediocridades. Quizá deberíamos aprender a levantarnos una y otra vez del suelo para gritarle al cielo, contigo: “¡Mi fuerza y mi fracaso / Eres Tú. / Mi

3. *Ibidem*.

4. P. Casaldáliga, *El tiempo y la espera*, p. 21 (Santander, 1986).

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*.

7. P. Casaldáliga, *Sonetos neobíblicos, precisamente*, o. c., p. 57.

8. *Ibid.*, p. 47.

9. *Ibid.*, p. 57.

10. P. Casaldáliga, *Antología personal*, o. c., p. 62.

herencia y mi pobreza. / Tú, mi justicia, / Jesús / [...] Mi muerte y vida, / Tú”¹¹. Porque en ese Jesús muerto y resucitado te apoyaste para morir humanamente tu muerte y para esperar ansiosamente tu Vida. Ya puedes preguntar, desafiante y sabedor de la respuesta: “¿Dónde está tu victoria, muerte extraña? / ¿Dónde está tu derrota, muerte amiga?”¹². Nosotros, aquí, seguimos paladeando —sin tus certezas— el sabor semi-amargo que por su poder nos deja tu ausencia. Le dijiste a la muerte: “La profunda / soledad de tu abismo se ha llenado / con el grito del Dios crucificado”¹³. Pero a nosotros nos ensordece más la soledad y el grito que rebotan en el silencio que provoca el vacío de tu poesía. En nuestro-todavía-no, no podemos cantar contigo: “De golpe, con la muerte, / se hará verdad mi vida. / ¡Por fin habré amado!”¹⁴. Ni es tan verdad nuestra vida, ni está tan lleno de nombres nuestro corazón.

Tu primer y último deseo fue: “Llegar, por fin, a Tu anhelado Rostro / y echarme entre Tus brazos con todos los llegados. / Dejar toda la vida sobre Tu Corazón, / como un niño dormido, despierto para siempre, / ¡y darte a boca llena el nombre: Padre!”¹⁵. Pedro, tú ya llegaste. Aquí, todavía no es de día: “La noche de los pobres está en vela”¹⁶ y “Piden en vano credencial de gente / los muchos condenados de la tierra”¹⁷. Dinos, pues, si es verdad que “Seremos lo que somos, para siempre, / pero gloriosamente restaurados”¹⁸; que nuestras llagas serán curadas “como son tuyas esas cinco llagas, / imprescriptiblemente gloriosas”¹⁹.

Concluyo. “La angustia y la ternura / me abrirán, como remos, / las aguas de la muerte”²⁰, profetizaste. Nuevo Moisés de estas tierras empobrecidas, ya abriste esos ríos claroscuros. Y nos dejaste la angustia y la ternura como a huérfanos precoces. Porque, a pesar de tu declaración celibataria: “No habré tenido / la gloria humana de engendrar. Mi nombre / no dará nombre a nadie”²¹, somos muchos los renacidos y resucitados por tu palabra y ejemplo. Nos quedan tus causas y tu poesía. Y a mí, tantas preguntas. Hoy —como el otro poeta y con tantos otros— “lloro mi desventura y sus conjuntos / y siento más tu muerte que mi vida”²², y a las aladas almas de las mil flores del Araguaia “te requiero, /

11. *Ibid.*, p. 53.

12. *Ibid.*, p. 124.

13. *Ibidem*.

14. *Ibid.*, p. 16.

15. P. Casaldáliga, *El tiempo y la espera*, o. c., p. 95.

16. P. Casaldáliga, *Sonetos neobíblicos, precisamente*, o. c., p. 59.

17. *Ibid.*, p. 51.

18. *Ibid.*, p. 63.

19. *Ibidem*.

20. P. Casaldáliga, *Antología personal*, o. c., p. 62.

21. *Ibid.*, p. 126.

22. M. Hernández, *Obras*. Tomo I: *Poesías completas*, p. 272 (Buenos Aires, 1997).

que tenemos que hablar de muchas cosas, / compañero del alma, compañero”²³. Por eso —tan solo por eso—, “te juro, hermano, que espero tanto verte como verte”²⁴.

23. *Ibid.*, p. 274.

24. P. Casaldáliga, *Sonetos neobíblicos*, o. c., p. 57.

Cinco interpelaciones de la pandemia a la fe cristiana

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

En esta pandemia, junto a los mensajes siempre negativos sobre la salud y la economía, aparecen voces alternativas, positivas y esperanzadoras. Algunos recurren a la historia para recordarnos que la humanidad ha pasado y superado otros momentos de pestes y pandemias. Otros señalan que la pandemia nos concentra en valores esenciales como la vida, el amor y la solidaridad, y nos obliga a relativizar muchas cosas, que hasta ahora creíamos indispensables e intocables.

Ha caído nuestro orgullo de ser protagonistas omnipotentes del mundo moderno, señores de la ciencia y del progreso. Ahora, nos sentimos más interdependientes, todos dependemos de todos, todos somos vulnerables. También surgen interrogantes que nos interpelan de modo especial a los cristianos. Aquí nos concentraremos en cinco de esas cuestiones.

1. ¿Dónde está Dios?

Los creyentes de tradición judeocristiana nos preguntamos por el silencio de Dios en esta epidemia. ¿Por qué Dios lo permite y calla? ¿Es un castigo? ¿Hay que pedirle milagros? ¿Hemos de devolver a Dios el billete de la vida, como quiere hacer Iván Karamazov, en *Los hermanos Karamazov*, al ver el sufrimiento de los inocentes? ¿Dónde está Dios?

No estamos ante un enigma, sino ante un misterio, un misterio de fe que nos hace creer y confiar en un Dios Padre-Madre creador, que no castiga, que es bueno y misericordioso, que está siempre con nosotros, que es el Emanuel. Asimismo, creemos y confiamos en Jesús de Nazaret, que viene a darnos vida en abundancia y se compadece de los que sufren. Y creemos y confiamos en un Espíritu vivificante, Señor y dador de vida. Y esta fe no es una conquista, sino un

don del Espíritu del Señor, que nos llega a través de la Palabra, en la comunidad eclesial.

Elie Wiesel, un pensador judío, sobreviviente del campo de concentración de Auschwitz y premio Nobel de la paz, cuenta que, según una vieja tradición judía, Dios, de vez en cuando, al ver el sufrimiento del pueblo, se encierra en un lugar desconocido para llorar.

Esto no impide que, como Job, al ver tanto sufrimiento, nos quejemos ante Dios y nos querrellemos con él. Tampoco impide que, como el *Qohelet* o *Eclesiastés*, constatemos la brevedad, la levedad y la vanidad de la vida.

No obstante, no hemos de pedir milagros a un Dios que respeta la creación y nuestra libertad, y que quiere que colaboremos en la realización de este mundo limitado y finito. Jesús no nos resuelve teóricamente el problema del mal y del sufrimiento, sino que, a través de sus llagas de crucificado-resucitado, nos abre al horizonte nuevo de su pasión y resurrección. Jesús, con su identificación con los pobres y los que sufren, ilumina nuestra vida.

¿Dónde está Dios? Está en las víctimas de esta pandemia, en los médicos y sanitarios que los atienden, en los científicos que buscan la vacuna, en todos los que en estos días colaboran y ayudan para solucionar la crisis, en los que rezan por los demás, en los que difunden esperanza.

La Iglesia nos propone un salmo de confianza, en la hora litúrgica de las Completas, antes de ir a dormir:

Di al Señor: refugio, baluarte mío, mi Dios en quien confío.

Pues él te libra de la red del cazador, de la peste funesta: con sus plumas te protege, bajo sus alas hallas refugio: escudo es su fidelidad (Sal 90,2-7).

Quizás la pandemia nos ayude a encontrar a Dios donde no lo esperábamos.

2. ¿Qué hay más allá de la muerte?

Hace poco, en un periódico, una psicóloga recomendaba no ocultar la realidad de la muerte a los niños. No decirles que la abuelita se ha ido o está de viaje, sino que ha muerto. Por eso, aconsejaba informar progresivamente a los niños de la enfermedad, de la gravedad y, finalmente, de la muerte de la abuela. Hasta aquí todo es correcto, pero los niños, que hacen las preguntas que los adultos no nos atrevemos a formular, seguramente seguirán preguntando: ¿Y dónde está la abuela?

La respuesta dependerá de cada familia. Muchas veces, los adultos tenemos más preguntas que respuestas, pues estamos ante un misterio: ¿acaba todo aquí? ¿Desaparecemos en el espacio infinito? ¿Nos reducimos a unas cenizas que se echan al mar o que se guardan en una urna? La pandemia ha hecho reaparecer estas preguntas de siempre, muchas veces olvidadas, casi tabú.

Estas son las preguntas que siempre se ha hecho la humanidad y a las que, a lo largo de la historia, ha ido dando respuestas diferentes, pero en el fondo convergentes: no todo acaba aquí, hay algo más allá. Hay una trascendencia, désele el nombre que se quiera. El agnosticismo actual es un fenómeno occidental típicamente moderno.

También la tradición judeocristiana ha buscado responder. Pero la respuesta no se clarifica plenamente hasta el evangelio. Jesús es la resurrección y la vida (Jn 11,25). Ha resucitado, ya no muere más. Estuvo muerto, pero vive y tiene las llaves de la muerte y del reino de la muerte (Ap 1,18). La muerte ha sido vencida para siempre. Y así como el Padre, por el Espíritu, resucitó a Jesús, también nos resucitará a nosotros (Rm 8,11). Estamos ante el misterio pascual.

La representación de la resurrección de los artistas de la tradición occidental latina pinta a Jesús saliendo glorioso del sepulcro, ante el desconcierto de los guardias, y apareciéndose a las mujeres. Pero en los iconos de la Iglesia oriental, la resurrección aparece como el descenso de Jesús al lugar de los muertos, de donde sale victorioso, lleno de luz y de vida, llevando de la mano a Adán y Eva, símbolo de toda la humanidad. La resurrección de Jesús es victoria definitiva sobre la muerte y esperanza para todos. Esto es lo que celebramos anualmente en la fiesta de pascua y semanalmente en la eucaristía del domingo, el día del Señor resucitado.

Pero esta esperanza positiva en la resurrección, ha llevado muchas veces a que algunos sectores de la Iglesia formulen expresiones pesimistas del mundo y la tierra. El ser humano es polvo. La tierra es un valle de lágrimas. Hay que huir del mundo y salvar el alma para ir al cielo. Estas expresiones han sido fomentadas muchas veces por una pastoral del miedo al juicio y a la condenación. Esto dio pie para que el pensamiento moderno ilustrado lanzara la sospecha de que la religión infantiliza y aliena. Promete un cielo inexistente y anestesia para no contribuir a la transformación del mundo.

Desde el Vaticano II, como reacción necesaria, gran parte de los documentos y de la pastoral de la Iglesia han acentuado la imagen de un Dios misericordioso y la necesidad del compromiso cristiano en la historia: defender la vida amenazada, luchar por la justicia, salvaguardar la creación, solidarizarse con los últimos, bajar de la cruz a los crucificados de la historia, construir el reino de Dios.

No obstante, en los últimos años, se ha opacado la alusión a la cruz, las postrimerías y a la escatología, es decir, a lo último y definitivo de la vida. Casi no nos atrevemos a hablar del cielo, que la Escritura presenta como un banquete de gozo y comunión. Más aún, muchos cristianos siguen hablando del “más allá” con categorías más filosóficas que cristianas, al igual que Sócrates o Cicerón: en la muerte, el alma se libera, no morimos totalmente, el cuerpo muere, pero el alma permanece. Estas afirmaciones no son erróneas, pero sí una forma griega de pensar, tal como aparece en el libro de la Sabiduría.

La esperanza cristiana no se fundamenta en filosofías, sino en la fe en la resurrección de Jesús, en la pascua, en el Espíritu que lo resucitó y que resucitará a quienes creen en él y lo siguen, y a quienes, aunque no hayan conocido a Jesús, buscan la verdad en las diversas religiones, siguen su conciencia y aman a los demás.

Estamos, pues, ante un misterio. Pero la resurrección de Jesús es el fundamento de nuestra esperanza. Es el mensaje que los ángeles transmitieron a las mujeres que al amanecer fueron al sepulcro a buscar a un muerto: “No está aquí, ha resucitado” (Mt 28,5). La fe en el Resucitado nos debe llevar al compromiso con los últimos y a buscar un mundo mejor y diferente, pues otro mundo es posible y necesario. Esta esperanza pascual es la que puede confortarnos e iluminarnos en la dolorosa situación de la pandemia.

Volvamos a la primera cuestión. Cuando los niños pregunten dónde está la abuela, la familia puede decirles que está en “el cielo”. Si los padres son creyentes cristianos, pueden añadir que estar en el cielo quiere decir estar simplemente feliz con Jesús y los seres queridos y que, un día, todos podrán encontrarse con ella allí. Mientras tanto, que los niños recuerden el cariño de su abuela, su fe en Dios y su amor a los pobres.

3. Las iglesias cerradas, ¿son un paréntesis pastoral?

Una de las consecuencias de la pandemia ha sido el cierre de los lugares de culto, de todas las iglesias y los templos. También, las bendiciones *urbi et orbi* de Francisco tuvieron lugar ante una plaza y una basílica de san Pedro vacías. Muchos auguraron una cuaresma y una semana santa muy pobre, sin celebraciones litúrgicas, sin vía crucis, ni procesiones.

Sin embargo, ha sido una semana santa sumamente profunda y rica. No solo por la participación mediática en las ceremonias, sino por algo más hondo: vivir de cerca la pasión del Señor, en la pasión y el sufrimiento de los enfermos, leer el evangelio y orar en familia, ayudar a los mayores solitarios y colaborar con los vecinos, agradecer a médicos, sanitarios, transportistas, trabajadores de las farmacias y supermercados, voluntarios que reparten alimentos. Los protagonistas de esta semana santa recién pasada no han sido los curas, ni siquiera las transmisiones mediáticas, sino las familias, los laicos y laicas y los jóvenes. Se ha promovido una Iglesia doméstica, cuyos protagonistas son los laicos y laicas. ¿No han sido siempre los padres, no el párroco, quienes han enseñado a rezar a los niños antes de ir a dormir? Donde hay dos o tres reunidos en el nombre del Señor, Él está en medio de ellos.

Quizás muchos piensan que el cierre de los templos ha sido solo un paréntesis pastoral, ya que pronto se podrá retornar a la situación anterior. Otros, entre ellos el sociólogo checo Tomáš Halík, afirman que este es un tiempo favorable y

de gracia, un *kairós*, un signo de los tiempos, en el cual Dios nos quiere revelar algo. ¿Qué quiere decirnos Dios? Por un lado, la respuesta es personal. Pero, por otro, a nivel eclesial, quizás el Espíritu nos invita a pasar de una Iglesia clerical, centrada en la actividad sacramental, a otra evangelizadora.

La Iglesia sacramentalista se concentra en la administración de los sacramentos, suele considerar al clero como su protagonista y erige el templo en su centro de referencia. Simultáneamente, margina a los laicos y laicas y descuida la evangelización, el anuncio de la Palabra, la iniciación en la fe y la formación cristiana, la oración, la formación de la comunidad cristiana y del laicado responsable y solidario con los pobres y marginados.

En cambio, la Iglesia evangelizadora pone en práctica lo que Jesús hizo. Ante todo, anunciar la buena nueva del reino de Dios, curar a los enfermos, comer con los pecadores, dar de comer a los hambrientos y liberar de toda opresión y esclavitud. En esto consiste el programa que Jesús anunció en la sinagoga de Nazaret: dar vista a los ciegos, liberar a los cautivos, evangelizar a los pobres y anunciar la gracia y la misericordia de Dios.

En la última cena, Jesús, ciertamente, instituyó la eucaristía como pan de vida eterna. Sin embargo, el evangelio de Juan sitúa en ella el lavatorio de los pies y el mandamiento nuevo del amor fraterno. De esa manera, la dimensión litúrgica es complementada con una dimensión más existencial, con lo cual evita que la eucaristía se convierta en un mero rito vacío. No se trata de minusvalorar u olvidar los sacramentos, sino de valorarlos como “signos sensibles y eficaces de la gracia”. Siempre a la luz de la fe y la Palabra, para que no se conviertan en magia y pasividad. Es por eso que toda celebración sacramental está precedida por la celebración de la Palabra de Dios. El concilio Vaticano II afirma que la misión primera de los obispos y los presbíteros consiste en anunciar dicha palabra.

Indudablemente, “la eucaristía hace la Iglesia” y, sin ella, esta no alcanza su plenitud. Ahora bien, esta afirmación debe ser completada con su contraparte: “la Iglesia hace la eucaristía”. La comunidad, presidida por sus pastores, es la que celebra la eucaristía. Sin el tejido de una comunidad eclesial, no hay eucaristía. En términos teológicos, los sacramentos unifican la dimensión objetiva de la gracia (*ex opere operato*) con la dimensión subjetiva y personal de la conversión y la fe (*ex opere operantis*).

El cardenal Jorge Mario Bergoglio, en el cónclave que lo eligió obispo de Roma, hizo una interpretación original de Apocalipsis 3,20, “Mira que estoy a la puerta llamando: si uno me oye y me abre, entraré en su casa y comeremos juntos”. Por lo general, se dice que el Señor quiere que le abramos la puerta para entrar en nuestra casa y cenar con nosotros. Pero Bergoglio dijo que lo que el Señor nos pide ahora es que le abramos la puerta y lo dejemos salir a la calle. Por eso, Francisco habla de “una Iglesia en salida” hacia las fronteras, una Iglesia

hospital de campaña, que huele a oveja. Una Iglesia que encuentre a Cristo en las heridas del pueblo y la Iglesia, que cuide de la casa común, que callejee la fe, así como María fue a toda prisa a visitar a su prima Isabel.

No se trata de convertir a la Iglesia en una organización no gubernamental o en una mera obra social, ya que la eucaristía, memorial de la muerte y resurrección de Jesús, es la cumbre de la vida cristiana. Pero esa cumbre solo se alcanza por el camino de la fe y del seguimiento de Jesús.

Cuando se quemó la catedral de Notre Dame de París, enseguida surgieron propuestas para reconstruirla, puesto que es un símbolo religioso y artístico de la Iglesia medieval. Sin embargo, cabe preguntarse si lo urgente hoy es reedificar templos convertidos en museos para turistas, o si más bien tendríamos que reconstruir, ante todo, la fe y el tejido eclesial de la comunidad cristiana.

4. ¿Qué hacer cuando se nos cierran las puertas?

Después de algunos meses de pandemia, en los cuales las noticias se concentraron exclusivamente en temas de salud, ahora el tema central es el económico —la terrible crisis que se avecina, las empresas que cierran, el aumento del desempleo, etc. Ahora, las preguntas exploran el futuro, un futuro lleno de incógnitas sociales, económicas, culturales, políticas, científicas, tecnológicas, ecológicas y humanitarias. ¿Hacia dónde vamos? ¿Qué futuro nos espera como familia, como país y como humanidad? ¿Qué sentido puede tener la vida enfrentada a tantas interrogantes?

Sabemos que la pandemia ha sido causada por un virus letal, pero no sabemos hacia dónde vamos. Sociólogos, politólogos, economistas y pensadores nos ofrecen teorías sobre el futuro, con más dudas que certezas. La utopía y el sueño de un futuro mejor han desaparecido. Y así como en un primer momento, muchos preguntaban a los creyentes si tenían una palabra de consuelo para superar el dolor y el miedo, ahora nos preguntan si tenemos alguna palabra de esperanza de cara al futuro. ¿Nos ha abandonado Dios en medio de la tormenta? ¿Somos unos pobres náufragos que no sabemos de dónde venimos ni hacia dónde vamos? ¿Tiene sentido esta vida?

La tradición judeocristiana no solo habla de un Dios creador de todas las cosas, sino, ante todo, de un Dios Yahvé que estará siempre con su pueblo, de un Dios de la historia y de la promesa, que libera de la opresión. Un Dios que, con Jesús, entra en la historia, se encarna y ofrece un proyecto vital de filiación y fraternidad, en comunión con la naturaleza, llamado reino de Dios. Y este Jesús, muerto y resucitado por nosotros, nos ha entregado su Espíritu. Es un Dios-con-nosotros. Un Dios que cuenta con nosotros para construir un mundo solidario, justo y pleno de vida, y por tanto, muy diferente al actual. La construcción de ese mundo exige transfigurar la realidad y abrir el futuro a una nueva tierra y a

una vida sin fin. Así, pues, hay utopía, esperanza y sentido, aun cuando a veces caminemos en la oscuridad de la noche. Dios no nos abandona nunca.

Hay un texto de los Hechos de los apóstoles un tanto desconcertante. El Espíritu Santo no consiente que Pablo predique la Palabra en Asia ni en Bitinia. Sin embargo, esa noche, en el sueño, Pablo ve a un macedonio que le suplica que vaya a Macedonia a ayudarlos. Al día siguiente, Pablo contó la visión a sus compañeros y todos decidieron viajar a Macedonia, Filipos, Atenas y, finalmente, a Roma (Hch 16,6-10). El Espíritu cerró las puertas a la predicación en las comunidades de origen judío, pero las abrió a los gentiles. Seguramente, Pablo no entendió del todo su vocación hasta el final de su vida, cuando en Roma, dice a los judíos que la salvación de Dios ha sido proclamada a los paganos (Hch 28,28). Y así concluye el libro de los Hechos de los apóstoles.

Hoy podemos afirmar, en una posible actualización del texto, que el Espíritu Santo nos está cerrando las puertas no solo de comercios, hoteles, fábricas, escuelas, estadios y templos, sino también de un tipo de sociedad, de economía, de política, de investigación y de ecología, que no genera vida, sino discriminación y violencia. El antropocentrismo tecnocrático moderno y el sistema económico vigente provocan muerte y víctimas. No es extraño entonces que el Espíritu cierre puertas y que eso nos produzca la sensación de caos, confusión, fracaso e incertidumbre ante el futuro.

No obstante y aunque nos cueste aceptarlo, el Espíritu nos está abriendo también otras puertas hacia otro posible mundo, donde la economía sea solidaria y donde los pobres y los descartados por la sociedad sean la prioridad. Un mundo más ecológico, más sencillo y participativo. Uno que no invierta en armas, sino en salud y educación, con trabajo y salarios vitales dignos para todos. Un mundo más interconectado y pacífico, y más cercano al proyecto del reino de Dios.

A los cristianos nos abre la puerta a una Iglesia no clerical, ni patriarcal, donde haya más participación creyente y comunitaria del pueblo de Dios. A una Iglesia en salida a las periferias, más fermento que cemento y, por tanto, no encerrada en el templo. No intentemos, pues, reabrir las puertas que el Espíritu nos ha cerrado.

Nada de esto es mágico, sino que exige nuestra conversión, iniciativa, colaboración y creatividad para construir, entre todos, un mundo diferente, solidario y justo, y así transfigurar la realidad actual y abrirla a la nueva tierra, a la vida sin final y, en definitiva, al reino de Dios. ¿Seremos capaces de discernir en estas puertas que se cierran y esas otras que se abren un nuevo signo de los tiempos, una acción del Espíritu del Señor siempre nueva y sorpresiva?

Todo es gracia. En el horizonte hay utopía y un principio esperanza, la más pequeña de las virtudes teologales, pero la que más agrada a Dios. En formulación de una boliviana de un barrio popular de Cochabamba: “Diosito nos acompaña siempre”.

5. ¿Cómo salir del caos actual?

“Caos” es una palabra que sintetiza lo que estamos viviendo, a raíz de la pandemia de la covid-19. Imprevista y abruptamente, el virus ha sacudido de raíz la vida, la salud, la economía, el trabajo, las instituciones y las costumbres de la humanidad, y nos ha hecho sentir vulnerables. A pesar de la devastación, aún no tenemos una solución definitiva, ni un futuro claro.

El *Diccionario de la Lengua Española* define “caos” de una forma un tanto sorprendente: “Estado amorfo e indefinido que se supone anterior a la ordenación del cosmos”, “Confusión, desorden”. La definición alude al comienzo del libro del Génesis: “La tierra era caos y confusión (*tohu waboho*) y oscuridad por encima del abismo y un viento (en hebreo, femenino, la *ruah*) de Dios aleteaba por encima las aguas” (Gn 1,2).

La tradición eclesial ha interpretado este viento de Dios como una referencia al Espíritu Santo, cuyo aliento fecunda y da vida a toda la creación. En este sentido, el Espíritu, creador y dador de vida, es lo más opuesto al caos. Característica de este Espíritu bíblico es hacerse presente, precisamente, en momentos de caos, de dolor y de adversidad, en los momentos oscuros y trágicos de la historia personal y social, cuando el clamor de los afligidos sube al cielo desde el abismo.

Es el Espíritu que hace que mujeres estériles engendren jefes y personajes bíblicos importantes (Isaac, Jacob, Sansón, Samuel y Juan Bautista). El Espíritu que el profeta Ezequiel anuncia a los israelitas desterrados que se derramará sobre un campo de huesos humanos secos para que estos cobren vida (Ez 37,14). Es el mismo Espíritu que cubre con su sombra a María de Nazaret para que sea la madre de Jesús, el que descende sobre el carpintero de Nazaret, quien, junto con los pecadores, espera a ser bautizado por Juan, el que guía la vida de Jesús y el que, al morir en la cruz, lo resucita del lugar de los muertos.

Este es el Espíritu que Jesús prometió enviar a sus discípulos, después de su pasión, y el que el Señor Resucitado derrama con su aliento en los apóstoles, encerrados y llenos de miedo. Es el Espíritu que, en pentecostés, descende en forma de viento impetuoso sobre la pequeña comunidad primitiva de Jerusalén y sobre toda la humanidad. En la conocida expresión de san Ireneo, obispo mártir de Lyon (130-202), el Hijo y el Espíritu son las dos manos con las que el Padre nos crea y nos guía, a través de la historia.

Los cristianos creemos que este Espíritu actúa especialmente en momentos de confusión y desde el clamor del abismo. En consecuencia, está también presente en la actual situación de caos mundial.

Ahora bien, es erróneo pensar que todo va a cambiar milagrosamente, por la sola presencia del Espíritu. No podemos ser ingenuos y caer en el fácil eslogan

de que mañana, después de la pandemia, todo será mejor. Una cosa es el triunfo final del reino de Dios y otra su realización en la historia de cada día. ¿Existe el riesgo de querer volver a lo mismo de antes, a lo de siempre, después de la pandemia? ¿Cambió el mundo después de Auschwitz, Hiroshima y Nagasaki, de Chernóbil, de los incendios de la Amazonía y de Australia?

En consecuencia, hemos de ayudar al Espíritu, que siempre actúa a través de nosotros. Somos nosotros quienes, con su fuerza, nos hemos de convertir y cambiar de estilo de vida. Así, pues, debemos abandonar el orgullo de creernos señores y dueños de toda la creación, el machismo y el racismo, y la economía que enriquece a unos pocos ricos a costa de marginar a la gran mayoría de la humanidad y de destruir la naturaleza, contaminar la atmósfera y las aguas, eliminar los bosques y las selvas, provocar sequías, hambre y migraciones de poblaciones enteras.

El Espíritu nos impulsa en la actualidad a edificar un mundo diferente, más humilde, solidario, sencillo, sobrio y ecológico. Un mundo que cuide la casa común y se sienta vinculado con toda la creación. Un mundo con una economía solidaria y comunitaria, que evite las diferencias sociales actuales y que privilegie a los últimos, que invierta en educación, salud y vacunas, no en armas. Un mundo que no cierre las fronteras y los puertos a los inmigrantes. Un mundo abierto a la dimensión espiritual de la vida. Leonardo Boff ha dicho que el mundo, después de la pandemia, o será espiritual o no será.

Nada de esto será posible sin que todos paguemos el precio de cambiar el rumbo y el estilo de vida personal, familiar, social, político, cultural y eclesial. ¿Estamos dispuestos a ello, o simplemente queremos volver a lo de antes? Pidamos, pues, a Dios que nos envíe de nuevo el viento de su Espíritu, la *ruah*, para que aletee sobre nuestro caos y renueve la faz de la tierra.

De la pandemia no saldremos igual. Saldremos peor o mejor. De nosotros depende

José Ignacio González Faus
Cristianisme i Justícia
Barcelona, España

1. Fragilidad y crueldad, características del género humano

Una de las grandes lecciones que nos ha traído la covid-19 ha sido volver a recordarnos hasta qué punto somos frágiles las criaturas humanas, expuestas a fuerzas desconocidas que pueden causarnos grandes daños, y que siempre pretendemos tener ya dominadas.

Tras cada peste o cada “gripe española”, reaccionamos como si la hubiéramos superado para siempre y ya no fuera a repetirse más. Lo mismo hacemos tras cada tsunami y cada Chernóbil... En vez de reconocer nuestra fragilidad, confiamos en el poder de la ciencia.

Y la ciencia, por supuesto, es admirable y muy necesaria. Pero la idolatramos, ponemos en ella toda nuestra confianza y olvidamos que es característica suya el que cada respuesta que da, suscita una nueva pregunta, y cada problema práctico que resuelve acaba sacando a la luz nuevos problemas. Hemos intentado tranquilizarnos hablando de “expertos” y remitiéndonos a ellos. Pero nadie, absolutamente nadie, era un experto en la covid-19. A lo más, algunos epidemiólogos y colegas de ese género, podían tener algunos datos útiles sobre cómo comportarnos; pero se han visto desbordados por las características nuevas de esta otra epidemia.

Sin embargo, seguimos anhelando “volver a la normalidad”, cuando *normalidad no significa más que un retorno a nuestra fragilidad y a nuestro olvido de ella.*

Y lo peor es que, además de frágiles, somos crueles; y *nuestra normalidad consiste en ocultar el dolor del mundo*. Eso merece una consideración más atenta.

¿Es esto normal?

En este mundo —que creemos haber convertido en una “aldea global”—, diariamente mueren de hambre 25,000 seres humanos, 9,000 de ellos niños. ¿No es increíble que nosotros podamos no solo comer, sino banquetear tranquilamente, sin que nos muerda no solo el hambre, sino la desesperación de esas madres que no pueden calmar el hambre de sus criaturas? Y aun así, la obesidad es una de nuestras mayores enfermedades. Tanto que lo que se gasta en terapias y pérdidas de peso, o la cantidad de alimentos que se destrazan para mantener altos los precios, sería suficiente para calmar esa desesperación de los hambrientos.

En esta aldea global, hay millones de gentes víctimas de la guerra, con esas heridas que no pueden curarse bien y con la necesidad de convertirse en unos teóricos “refugiados”, de los cuales muy pocos encontrarán acogida en otro lugar. Y los que se consideran “civilizados”, obtienen parte de su riqueza de la venta y negocio de armas, para que los no civilizados puedan dispararse bien, aunque tengan que alimentarse mal.

Este género humano sigue practicando la tortura, con procedimientos calculados, refinados y sobrecogedores; hay incluso escuelas para enseñar a torturar y esa ciencia se exporta a los países menos “civilizados”. En este mundo de la dignidad humana, se trafica con seres humanos para fines de experimentación médica o de prostitución sexual. Y es estremecedor el grado de esclavitud que llegan a soportar algunas de esas pobres criaturas.

En este mundo que proclama la igualdad en derechos de todo ser humano, hay gente que posee cuatro o cinco mansiones de lujo en diversas ciudades del planeta, y gente que duerme en la calle, porque carece de esas “cuatro paredes” y un catre, que nosotros echaríamos a la basura. Hay mafias invencibles, que comercian con la droga, que matan impunemente a quien les cause la mínima dificultad y que llegan a constituirse como “estados paralelos e invasores” en algún país.

En este mundo tan aparentemente unificado, el uno por ciento de su población posee casi tanta riqueza como el 99 por ciento restante. Pero, en lugar de denostarlos como ladrones, los respetamos y veneramos como si su fortuna fuera fruto de sus méritos. Hemos llegado a establecer como principio de buena educación la creencia de que todos los ricos lo son por sus méritos y que todos los pobres y sufrientes lo son por su culpa. Esta no es solo la mejor manera de despreocuparnos de ellos, sino que también nos permite ir desmontando poco a poco la salud y la educación pública, con la excusa de arreglarlas. Porque las

grandes necesidades humanas siempre son una gran fuente de enriquecimiento para unos pocos.

En este mundo, donde todos tienen libertad de expresión, pero solo unos pocos tienen posibilidad para ejercer esa libertad, esos pocos proclaman que “nunca ha estado la humanidad tan bien como hoy” o que “estamos mejor que nunca”. Una pseudociencia que, aunque fuese verdad, solo sirve para adormecer nuestra conciencia, porque transmite la sensación de que “estamos bastante bien”.

Este mundo tan admirador de su “progreso” ha creado unas sociedades donde los futbolistas son más importantes que las enfermeras; deslocaliza sus empresas y las traslada a Asia para emplear a niños que deberían estar en la escuela. Y se defiende alegando que así entra en sus casas algún ingreso y más vale eso que nada, pues las empresas no quieren emplear a sus padres, porque tendrían que pagarles más. Este mundo ha inoculado en la madre tierra una enfermedad mortal, no sabemos si ya incurable, mientras se niega a cambiar la dirección de su progreso, limitándose a aplicar unos paños calientes a esa tierra gravemente enferma.

Y, en tono menor, pero también con la necesidad de no esconderlo, la porción teóricamente más adelantada de este mundo proclama vivir en una democracia, mientras está sometida a la dictadura cruel de unos poderes económicos transnacionales, que no han sido elegidos por nadie, pero condicionan todas las actividades de los políticos. Hasta el punto que, en casos de crisis y endeudamiento, es más importante asegurar los beneficios de los bancos que la subsistencia de las personas.

Así estamos, satisfechos con una mal llamada democracia, donde la legislatura debería más bien llamarse “insultamento”, porque allí no se va a dialogar, ni a conseguir acuerdos, sino a insultar y a faltar al respeto al otro; y es donde asistimos a una pantomima de votación, cuyo resultado final es ya conocido de antemano. De modo que las sesiones de los diputados podrían suprimirse sin que pasase nada, comunicando solo el resultado de las negociaciones previas. Así se ahorraría un tiempo y un dinero que podrían dedicarse a dar clases de educación a algunos representantes del pueblo..., y a enseñar a los políticos que esa libertad, que tanto jalean en otros momentos, la deben tener ahora para votar lo que les dicte la conciencia y no lo que les dicte el partido.

Nuestros señores...

Porque, además, esas democracias proclaman su fe casi religiosa en un dios mercado, cuya providencia regula todas las relaciones; pero luego, los que se llaman servidores del pueblo, se asignan a sí mismos la retribución por sus ¿servicios? y su jubilación, sin dar opción al patrón a quien sirven para que sea él quien la decida. Luego, defenderán el “mercado de trabajo”, pero ellos se han

autoexcluido de ese mercado. Así se ha creado una especie de “*clericalismo de los políticos*”, al que cabe aplicar las duras palabras de Francisco contra el clericalismo eclesiástico.

Este mundo tan inhumano tiene un diagnóstico que procuramos desconocer o nos negamos a aceptar: “la raíz de todos sus males es la pasión por la riqueza privada” (*cf.* 1 Tim 6,10). Esa pasión, justificada además como virtud, nos ha llevado a construir una “sociedad-mercado”, en vez de una “sociedad de convivencia”. Y a establecer como *principio fundamental la competitividad*, en vez del principio básico de la solidaridad.

La mayor prueba de lo desolador de este panorama es que *nos negamos a mirarlo*: simplemente porque no lo soportaríamos y porque nos culpabiliza sin decirnos nada. Es frecuente el gesto de apagar el televisor, cuando nos informa de una milésima parte de todo lo expuesto, alegando ese dicho manido: “ay, es que así no se puede comer”. Pero cuando la sola imagen nos impide comer, deberíamos preguntarnos si la realidad nos permite comer. Y perdón si es muy duro, pero me lo pregunto también a mí mismo.

A este mundo y a esta humanidad es a los que la pandemia ha pillado desprevenidos... ¿No es este un mundo tan cruel e inhumano, merecedor de uno de esos llamados “castigos bíblicos”?

2. Autoexamen

Pero no. Ni Dios es castigador, ni necesitamos un Dios “castigador”. Es nuestra misma conducta la que nos coloca a veces ante una doble amenaza que nos obliga a optar. Y en este caso, el dilema es seguir como estábamos, a costa de la vida de media humanidad y destrozando nuestra casa, que no me atrevo a llamar “común”, o buscar eso que la Biblia suele llamar conversión, traduciendo una palabra hebrea que significa “*cambio de rumbo*”.

“*Lágrimas en las cosas y muerte en nuestra almas*” (*Eneida I, 462*)

A pesar de todo lo dicho, si leemos esos maravillosos poemas bíblicos llamados *Lamentaciones*, falsamente atribuidos a Jeremías, descubriremos algo importante: para un judío de entonces, que Jerusalén fuera tomada y arrasada era algo tan increíble, y parecía tan ratificado por experiencias previas, que también olvidaron su debilidad. Y el dolor y la desesperación que brotaron ante la brutal caída de Jerusalén, convierten nuestro pavor ante la covid-19 en meras lágrimas de cocodrilo. No sé si se han escrito lamentos más desgarrados en toda la historia humana.

Y sin embargo, en medio de aquella desesperación, rebrota y resuena la voz del poeta. Aquel hombre que dice “haber probado el dolor” y que “le han

arrancado la paz y no recuerda la dicha”, se atreve a gritar en seguida que “la misericordia del Señor no termina y su compasión no se acaba”, que “el Señor no goza afligiendo, sino que se compadece siempre”. Y ello “le da esperanza” (ver el capítulo 3 de esas *Lamentaciones*).

No hace falta que hagamos una lectura religiosa de todo eso. Basta con lo que podríamos llamar una “fe terrena”, que sea verdaderamente fe y no falsa ilusión fácil y cómoda. Recordemos el célebre verso de Hölderlin, que algunos han citado también estos días: “donde hay peligro, crece lo que nos salva”. Pero no crece por sí mismo; necesita ser cultivado por nosotros.

Como pequeñas estrellas en la noche de hoy, los medios comentan maravillados cómo han descendido las emisiones de CO₂ y cómo se ha purificado nuestra atmósfera. O cómo han disminuido los accidentes de tránsito. Cómo hemos descubierto la capacidad de sacrificio, de solidaridad y de ternura en nuestro personal sanitario... Son cosas pequeñas, pero pueden ser gérmenes. Y el que lo sean, va a depender de nosotros y nos exige un estudio serio y un esfuerzo constante.

El repetido eslogan de la metodología científica, “prueba y error” (*trial and error*), debemos aplicarlo ahora, no a un problema particular, sino a *toda nuestra actitud ante el cosmos y la vida de la humanidad*. Y eso, tanto en nuestra forma original de mirar y de abrirnos al mundo como en las mil cuestiones prácticas que pueden derivar de ella. Por lo que toca al primer campo, tenemos ya constataciones suficientes de que *había algún error en nuestro modo de estar en este mundo*.

Si en este planeta Tierra viven miles de millones de personas, y cada una de ellas tiene una dignidad inalienable y unos derechos sagrados, parece que *la primera meta de toda vida humana en la tierra ha de ser construir convivencia*. “Nada hay más agradable ni más delicioso que la convivencia de hermanos unidos”, cantaba el salmista. No más progreso técnico, ni más bienestar superfluo, ni más armas invencibles, ni más guetos intocables, sino una mejor convivencia, en la mayor paz y armonía posibles. Si la cultura y las humanidades son tan importantes, es porque en ellas es fundamental la cuestión de la convivencia y las relaciones entre las personas. Y porque, en una convivencia sana y establecida, es donde mayores niveles de felicidad pueden caber para todo el género humano.

Hacia nuestras raíces

Si se acepta esta óptica, y mirando ahora este mundo occidental que se atribuye una discutible misión de liderazgo en el planeta, quisiera señalar lo que puede ser *el gran “pecado original” de occidente: el individualismo*. Una lastra que lastra toda nuestra historia y la de nuestra llamada modernidad. Valdrá la pena que nos remontemos un poco a nuestras raíces más hondas.

Se ha señalado ya en más de tres ocasiones que un venero de ese individualismo está en la filosofía de Descartes y en el famoso “pienso, luego existo”. En un momento de duda total y absoluta, la primera y máxima certeza, y el punto de partida de toda reflexión es mi yo: “pienso, luego existo”. A pesar de su recurso a las “ideas claras y distintas” para seguir avanzando, Descartes no encontró la manera de reformar ese atisbo inicial para llegar a la verdadera certeza-punto-de-partida: “existimos, luego existo”. No supo comprender que si “pienso”, es señal no solo de que existo yo, sino de que existe “algo” fuera de mí, porque “nada hay en la inteligencia que no haya entrado por los sentidos”. No caer en la cuenta de esto le llevó a admitir que tenemos ideas innatas (¡!).

Pero, en fin, como todos los genios se adelantan a su época, quizá habremos de decir que Descartes fue el primero que se hizo una *selfie*, aun sin tener un teléfono inteligente... Esa es nuestra forma más originaria de estar en el mundo.

Y ese pecado original sigue infectando la historia posterior. El imperativo absoluto de nuestra modernidad fue proclamado así por uno de los padres de la llamada Ilustración: *sapere aude*, atrevete a ser sabio y a decidir por tu cuenta, porque solo así saldrás de “una minoría de edad culpable”. Algo muy importante y decisivo intuyó Kant al hablar así. Pero esa intuición venía lastrada por el individualismo cartesiano. Es un imperativo que se dirige *a mí como individuo aislado*¹. El bueno de Kant no encontró manera de decirnos: *sapere audeamus*, atrevámonos a decidir entre todos.

El resultado es que, si millones de personas deciden pensar y actuar por su cuenta —prescindiendo ahora del dato fundamental de que eso no hubiera sido posible sin el previo influjo positivo de otros muchos en su desarrollo—, se producirá un choque de actitudes y de decisiones, que habrá de llevar a la confrontación y acabará reduciendo la convivencia humana a una supresión de enemigos, por un lado, y a meras alianzas tácticas, por el otro.

De manera más pragmática, por británica, otro gran discípulo de Descartes y padre de nuestra modernidad, el inglés Locke, escribe grandes páginas en defensa de la libertad, pero acaba casi identificando libertad y propiedad. Por algo se le conoce hoy como el padre del llamado “individualismo posesivo” (C. B. Macpherson).

Así estamos. Decir que te atrevas a decidir es algo moderno y estimulante, pero cuando se dice de manera solo individualista, puede acabar en esa colección de irresponsables, verdaderos autistas, que pasean por las calles sin mascarilla

1. Más claro lo formulará Fichte, cuando escribe en su *Segunda introducción*: “un actuar cuyo fundamento no puede ser otro que el yo mismo”. Ver la cita completa en W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, p. 254 (Salamanca, 2001).

y sin guardar distancias, seguros de sí mismos y sin pensar en los demás. Y encima, se sienten conscientes y adultos, cuando se están comportando como inconscientes y menores de edad... ¡Qué distinto hubiera sido un consejo de que nos atrevamos a ser conscientes todos a la vez!

Alguien que entrevió todo ese error original, pero no supo solucionarlo, fue el temido y denostado K. Marx. Este será su valor perenne para nosotros y *por eso, nos molesta tanto*. Su provocadora crítica de que los derechos del hombre que occidente proclama son los “derechos del hombre alienado”, no es cierta del todo. Precisamente, todas las declaraciones están hechas en plural como derechos de todos los seres humanos. Pero acierta en la forma individualista como hemos tomado nosotros aquellas declaraciones: como derechos míos o, a lo más, de mi grupo, y nada más. Con lo cual, hemos acabado llamando derechos a muchos deseos. Así es como el capitalismo pervierte la libertad en un derecho a oprimir. Porque *los derechos humanos o son de todos o no son derechos*. En todo caso, serán “derechas”, si se me permite la ironía. Y, por grande que sea la libertad, nadie tiene libertad para hacer daño o poner en peligro a los demás.

Aceptada parte de esta crítica como una reivindicación de los demás, Marx no encuentra luego la síntesis cuando, ante el tema de la muerte, no sabe decir sino que “es una dura victoria del género sobre el individuo”. El “ser genérico”, que podría ser una buena formulación de la aportación de Marx, se deforma como un ser “solo genérico”, donde el individuo desaparece ante el género. Y eso da lugar a aquella innegable sandez, o superstición, impropia de un ateo, de que no hace falta ningún mandamiento del amor, ya que con solo que cambiemos las relaciones de producción, el egoísmo quedará vencido y se producirá “la identificación entre ser individual y ser genérico”, sin ninguna necesidad de apelar al amor. Pero es que todos los hombres necesitamos creer “en algo”...

Y ya no sé si es estirar demasiado el decir que de ahí pasamos a un existencialismo que descubre al hombre con *una finitud limitada y una libertad ilimitada*, para concluir que “el infierno son los otros”. Su autor debería haber matizado que el infierno son los otros, *cuando no puedo explotarlos y aprovecharme de ellos*; pero nosotros deberíamos recordar que esa frase está escrita en una situación como de “confinamiento” —*Puerta cerrada* se titula la obra de Sartre. Así, hasta llegar al “transhumanismo” actual, que reconoce que el hombre debe ser profundamente cambiado, pero aspira a conseguir eso mediante la tecnología y la genética.

O todos o ninguno

Curiosamente, el cristianismo y el budismo, ejemplo de las dos cosmovisiones que más han insistido en la superación del ego, se caracterizan por ser *cosmovisiones comunitarias*: la *shanga* en el budismo y la *iglesia* en el cristianismo. Y

eso pese a, o precisamente por, que ambos pretenden llegar hasta lo más hondo del individuo. Los cristianos no hemos recapitado bastante hasta qué punto todas las oraciones oficiales son oraciones comunitarias: el Padre nuestro siempre habla en plural, las oraciones al Espíritu Santo, que después de la anterior, son las más centrales para la vida cristiana, piden siempre en plural: “llena los corazones de los tuyos”, “visita las mentalidades de los tuyos”, “luz felicitante, llena lo más íntimo del corazón de tus fieles”. En todos esos plurales, se refleja esa mentalidad que antes echábamos de menos: soy porque somos.

Si este análisis es válido, podemos abrirnos a un futuro, que estaría marcado por la opción entre dos imperativos, que podemos contrastar así: *el imperativo tecnológico* o *el imperativo humano*. El primero significa que cuando algo es posible, técnicamente hablando, hay que hacerlo sin más, sin ninguna consideración de los efectos que eso pueda causar al conjunto de la humanidad. Si es posible construir una bomba atómica, se construye sin atender a los daños que podría causar. Si es posible ir a la Luna, hay que ir en seguida, sin considerar si eso es lo que más necesita hoy el género humano. Si es posible destruir el planeta en provecho propio, lo destruimos, confiando en que luego la ciencia ya nos encontrará una solución... Podríamos seguir con alusiones a la genética. Pero será más útil destacar hasta qué punto nos justificamos. Unas veces arguyendo que “si no lo hago yo, lo harán otros”, según aquel principio de “competitividad como primera regla de la convivencia”, que enunciamos al final de la parte anterior. Otras veces arguyendo, con una superstición parecida a la de Marx, que todo aquello que es técnicamente posible, será humanamente bueno.

El otro imperativo podemos visualizarlo en el ya célebre título que dio Leonardo Boff a su primer libro sobre el drama ecológico: *Grito de la tierra, grito de los pobres*. Que la tierra está gritando, es algo que ya comenzamos a aceptar. Se nos dice también que la covid-19 puede acabar siendo nefasta para los más pobres, que no pueden confinarse, ni pueden dejar de ir a trabajar un solo día, porque aquello constituye su escaso sustento cotidiano. Y si hasta ahora parece que la pandemia los ha respetado más, porque son países más cerrados, sin tanto flujo de gente como Europa o Estados Unidos —o a lo mejor porque tenemos menos información sobre ellos—, ya comienzan a aparecer situaciones desesperadas, en países como Ecuador (en Guayaquil, por ejemplo) o Perú.

Pero como, además, este virus nos ha afectado primero a nosotros, los ricos, poniendo de relieve nuestra fragilidad, tal como dijimos en la primera parte, que es también una forma de pobreza, resulta que el título de Boff puede extenderse de la siguiente manera: *Grito de la tierra, grito de los pobres, grito de los hombres*. Y este parece ser el verdadero horizonte que tenemos ante nosotros.

Lo que queda, pues, es si, entre todos, nos atrevemos a mirar un poco cómo habrían de ser las cosas, si logramos abrirnos comunitariamente a ese horizonte.

3. Imposibles necesarios

Nuestro futuro está marcado por dos amenazas contrapuestas: una pandemia sanitaria y una pandemia socioeconómica. Una repetición de la covid-19, que nos obligue a retroceder otra vez, lo cual es sólidamente probable, mientras no existan vacunas generalizadas; y una crisis económica, que pronostican ya como terrible y que, además, no será una de esas clásicas crisis del capitalismo, que brotan por el descenso de la oferta, o la demanda, sino una crisis nueva, que nace de una parálisis de la producción. En cualquier caso, habría que procurar que no se resuelva como la pasada crisis de 2008, con *esa fórmula criminal de austeridad para los más pobres y beneficios para los más ricos*².

Ante este panorama, la reflexión anterior nos impone unas conductas que concretarían aquel *sapere audeamus*, atrevámonos a pensar todos juntos, con lo cual corregíamos a Kant. Esas conductas pueden concretarse en un principio acuñado ya en los comienzos de la globalización y olvidado luego: *pensar globalmente y actuar localmente*.

Pero eso que hoy parece tan necesario, parece también imposible. Veamos algunos ejemplos: (1) *El servicio universal ante el beneficio particular*. La covid-19 nos ha sorprendido en una hora de pensamiento local, obsesivo y exclusivo. Buen ejemplo de ello es la repetida denuncia de Noam Chomsky: las industrias farmacéuticas estaban suficientemente advertidas de la gran probabilidad de esta pandemia. Pero pensaron que tratar de frenar la epidemia no les reportaba ningún beneficio; mientras que el estallido de una pandemia siempre es una fuente de ganancias, en vacunas y medicamentos.

Ese individualismo generó este aviso irónico que no sé de quién es: “mucho más peligroso que el coronavirus es el virus del miedo”. Y ese pánico ha hecho que la crisis económica se dé como segura y terrible, ya desde mucho antes de que haya aparecido. De hecho, en las grandes crisis anteriores —la peste negra de mediados del siglo XIX y la gripe española de 1918— murieron millones de personas, muchas más que ahora, pero no hubo crisis económica. Alguien argüirá que fueron todos esos tantísimos muertos, en una población mundial mucho más reducida, los que evitaron la crisis económica. Quizás, no lo sé. Pero lo innegable es que nuestros poderes económicos atraviesan ya una ola de pánico, antes de que haya llegado la crisis. Y el pánico, además de fomentar el egoísmo

2. En esta España desde donde escribo, la crisis de 2008 ha supuesto que los ciudadanos más ricos pasen de controlar el 44 por ciento a controlar el 53 por ciento de la riqueza, mientras que el salario real de la décima parte más pobre de la población cayó el 30 por ciento —y no son datos de ningún Pablo Iglesias, sino del Banco de España. Sin contar la cantidad de personal sanitario que tuvo que emigrar y que tanta falta nos ha hecho luego.

y la crueldad, el “sálvese quien pueda”, es un factor económicamente desastroso: “el capital es muy asustadizo”, dicen eufemísticamente los cobardes capitalistas.

En cualquier caso, puede ser que, aún peor que el coronavirus, resulte ser el “mercado-virus”. Sería necesario evitarlo, pero no veo cómo.

(2) *Autoridad ante el armamento y los paraísos fiscales.* Tan necesaria como imposible, es también la existencia de unas Naciones Unidas con verdadera autoridad mundial para enfrentar los problemas globales —y, por supuesto, sin ningún derecho de veto— y con un tribunal mundial de justicia, que obligue a todos los países. Una autoridad que tuviese reservada una buena parte del uso y de la producción de armas, liberando así una gran cantidad de riqueza para invertirla en salud pública para todos y no en la destrucción de unos por otros.

Tal autoridad mundial sería la única capaz de acabar con la tortura y los paraísos fiscales, esa otra afirmación de la libertad propia contra la vida de los demás. Es imposible acabar con ellos a niveles meramente locales, porque muchos países pequeños de los considerados “respetables” (Luxemburgo, Países Bajos...) funcionan como tales. Total: otra fuente de ingresos desaprovechada.

(3) *Energía versus contaminación.* Pensando globalmente, comprenderemos también la necesidad de acabar con todas las industrias contaminantes y de invertir en energías renovables, que pueden crear muchos empleos, aunque, a corto plazo, no produzcan más beneficio que el de un planeta más sano. Pero un planeta más sano nos daría después una vida más sana. Y un ahorro importante en energía.

(4) *Limitación de los ingresos y los beneficios.* Pensar globalmente nos obligaría a acabar con el imperativo económico de buscar en toda inversión y operación “el máximo beneficio”, con lo cual desaparecerían las deslocalizaciones, que últimamente han hecho tanto daño a muchos como gran beneficio a pocos. Ello podría acabar llevando a imponer límites legales universales a los salarios y las ganancias. ¡Clama al cielo que exista legalmente un salario mínimo y no un salario máximo!

(5) *Impuestos y propiedad.* En esa misma línea, son absolutamente necesarios (¿e imposibles?) unos impuestos altísimos para todos los mil-millonarios y muy altos para todos los cien-millonarios. Esta propuesta tan necesaria, que será rechazada con furor, nos obliga a recordar que el derecho más primario de propiedad es que los bienes de la tierra han de ser accesibles a todos, no a unos pocos, y, por tanto, que el derecho de propiedad privada es un derecho *secundario*, el cual debe ceder ante el otro derecho primario. Y, por ende, toda propiedad privada que obstaculice ese derecho primario es simplemente un robo, que debe ser devuelto.

Todos estos datos hacen ver que quizás no es cierto el argumento ese de que muchas medidas que serían útiles para dotarnos de más protección o impedir la

gran probabilidad de un rebrote de la pandemia, son medidas imposibles, porque no hay dinero para ellas. Lo que no hay es voluntad de recabar esa financiación allí donde debería hacerse.

(6) *Renta mínima o trabajo básico.* El dato antes citado sobre el empobrecimiento de buena parte de España y de otros países, y el aumento de las diferencias, dato cuidadosamente olvidado, ha llevado al actual gobierno español a esa llamada “renta mínima”, que acaba de aprobarse. Parece importante recordar que, en este caso concreto, el importe total de esa renta mínima asciende a 3,000 millones de euros y que, en España, hay unas pocas fortunas o patrimonios individuales que duplican y hasta multiplican por más de diez esa cantidad. *Esta desproporción es aún mayor en otros países.* Si esto no nos hace pensar, es que algo nos pasa.

Pero creo que existe una solución aún mejor y es que el Estado se convierta en garante no de una simple renta, sino de un trabajo. Como escribe *Le Monde Diplomatique* (mayo de 2020, p. 15):

el Estado debe garantizar un trabajo. El nuevo acuerdo de Sanders y Ocasio-Cortez incluye esta medida simple pero esencial: el Estado se compromete a ofrecer o financiar un empleo a cualquier persona que desee trabajar con el salario base del sector público, o más. Del mismo modo que los bancos centrales son los prestamistas “de último recurso” en las crisis financieras, con la garantía de empleo, el Estado se convierte en financiador de empleo “de último recurso” [...] Con el empleo garantizado, el trabajo deja de ser una mercancía, ya que su existencia y utilidad no están determinadas por el mercado.

Así desaparecería ese eufemismo nefasto del “mercado de trabajo”, que, como ya criticó Polany hace años, es en realidad mercado de trabajadores, de personas. Y por tanto, mercado de esclavos, en nuestra “civilizada” sociedad del siglo XXI.

(7) *Consumismo.* De aquí podría derivarse otra corrección fundamental, tan necesaria como imposible, en nuestra sociedad de la riqueza: acabar con la exacerbación del consumo, producida mediante la creación de falsas necesidades. La llamada “sociedad de consumo” ha puesto en él todo el sentido de la vida y su catecismo comienza así: “el hombre fue criado para consumir”. El filósofo coreano Byung-Chul Han escribe que hemos convertido el mundo en unos grandes almacenes y todas las relaciones humanas en relaciones comerciales. Así, hemos ido a dar en lo que llama *La sociedad del cansancio*. Y esos ciudadanos “cansados” son un material óptimo para cualquier movimiento como el Daesh o las extremas derechas, que les ofrecen una seguridad y una causa para la cual vivir y una oportunidad para descargar agresividades.

Porque, a la larga, hemos ido viendo que el consumismo no da la felicidad que promete, ni da un sentido por el que vivir, lo cual ha llevado a la reaparición

de mil extremos fundamentalistas, sobre todo, de carácter nacionalista y xenófobo, que ofrecen una causa para la cual vivir y a la que apuntarse. Y que, desde esa necesidad de sentido, son aceptadas de manera fundamentalista y acrítica. El personal sanitario, al que tanto hemos aplaudido en estos días, ha encontrado un sentido mucho mayor en su dedicación a la salud que el que otros buscan en el consumismo desenfrenado e insolidario. Y ello a pesar de que su dedicación ha sido excesiva, agotadora y muy arriesgada, porque nuestra tendencia social a creer más en nuestro poder que en nuestra fragilidad, los sorprendió desprevenidos y sin recursos.

Ojalá aprendamos, pues, que un cierto proteccionismo moderado puede ser necesario para que no volvamos a vernos un día con total carencia de mascarillas y respiradores, obligados a buscarlos a miles de kilómetros de distancia y a toda velocidad, y exponiéndonos a los clásicos timos y engaños, que suelen provocar estas situaciones de angustia. Pero nosotros, orgullosos de nuestro poder y olvidados de nuestra fragilidad, habíamos creído que no los íbamos a necesitar nunca, y que era mucho más rentable producir armas, y producir coches y aviones y productos de lujo, que esas minucias innecesarias y poco rentables...

(8) *Turismo moderado*. Reconociendo que no se trata de supresión, sino de moderación o sobriedad en el consumo, vale la misma norma para otra estructura de nuestra vida “normal”, fuente de tantos ingresos como males: el turismo. Es malo que la economía de un país gire más en torno al turismo y los servicios, que a la producción, como pasa en España³.

Saliendo de España, recordemos el tsunami del océano Índico de 2004, tan atroz, que costó la vida a casi 300,000 personas y con el que ya no nos sirvió la palabra *maremoto* para designarlo y hubimos de recurrir al vocablo japonés (de composición muy similar al español). Pues bien, muchos ecologistas sostuvieron entonces que la causa que agrandó sus dimensiones fue haber talado, para beneficio del turismo, toda una cadena de manglares que frenaba la fuerza del agua. Sin llegar a tanto, resulta vergonzoso que países pobres construyan —solo para atraer turistas— unas instalaciones de lujo que distan años-luz del nivel de vida de los habitantes del lugar.

Tampoco parece necesario ese tipo de turismo borreguil de tantas gentes, que parecen viajar no para aprender algo, sino solo para hacer fotos y enseñarlas a los vecinos a la vuelta. El turismo es bueno y encantador. Y puede enseñar mucho.

3. De hecho, Alemania, con mucho menos sol, adelanta a España en la instalación de energías renovables. Y es muy lamentable que buena parte de este Mediterráneo desde donde escribo, por la obsesión del beneficio inmediato, haya renegado del cultivo de la tierra y, parodiando a J. M. Serrat, “han vertido allí mil bloques de Marbella a Sant Feliu”, que ya no podrán “pintar de azul las blancas noches” del cantante.

Pero debe, otra vez, mantener unos límites de sobriedad, si queremos que sea turismo humano y no turismo del dinero.

(9) *¿Vida o libertad?* Como se ve, la covid-19 nos ha ido poniendo delante la imposibilidad, y la necesidad, de juntar vida y libertad. Eso me ha recordado una frase de Margaret Thatcher, cuando envió a unos cuantos ingleses a morir en las Malvinas: “hay cosas que valen más que la vida, por ejemplo: la libertad”. Con ello, estaba queriendo decir que la libertad *propia*, la suya, valía más, no que la vida propia, sino que la vida *de los otros*. Esa es exactamente la manera como algunos intentan hoy resolver ese dilema. Ya deberíamos saber que es un camino errado.

Pero ¿cómo armonizar cuidado de la vida y respeto a la libertad?

(10) *Considerar todos los factores que intervienen.* Todos los puntos abordados tienen un rasgo común, que ha sido fundamental también para enfocar bien la actual pandemia y que es el primero que quise destacar en un pliego que me pidió la revista *Vida Nueva*, al comienzo de esta covid-19: *para tomar una decisión correctamente, es preciso considerar todos o, al menos, el mayor número posible de factores que entran en juego en aquella cuestión.*

Las realidades humanas son sumamente complejas y multipolares. Entre todos esos factores, podemos tener nuestras jerarquías y nuestras preferencias. Pero lo que no cabe hacer, y suele ser típico de todas las posturas conservadoras, es atenerse a unos pocos factores y actuar solo desde ellos, como si los demás no existieran. En esto parece diáfano el ejemplo de D. Trump. Una mentalidad verdaderamente cristiana, y en este caso mejor usar el adjetivo *kat-hólica* (universalista), debería parodiar un viejo apotegma súper conocido de A. Machado, dejándolo de la siguiente forma: “Tu verdad y mi verdad. Y no las contraponemos. Que juntas enseñan más”⁴.

La covid-19 nos deja un caso extremo de esa complejidad: evitar tanto la catástrofe sanitaria como la catástrofe socioeconómica. Otra vez, tan necesario como imposible. Entre la vida y la economía, Trump, Johnson o Bolsonaro han optado claramente por la economía contra la vida, una opción, en cierto sentido, coherente, puesto que este es, en cualquier hipótesis, “un sistema que mata”. Pero es una opción inmoral. Los hechos van mostrando que el interés económico es un interés por la propia riqueza más que un interés por los pobres. De hecho, el crecimiento de la pobreza en Estados Unidos ha sido tan fuerte como la otra cifra récord de muertos por la covid-19...

Ante opciones tan enormemente complejas, hay que aceptar que, casi con seguridad, las opciones que se tomen no gustarán a muchos. Ante ese dato,

4. El texto machadiano dice: “¿Tu verdad? No: la verdad. Y ven conmigo a buscarla. La tuya, guárdatela”.

no queda más camino que, por un lado, informar, dando la mayor cantidad de datos posibles y, por el otro, permanecer abierto a las críticas verdaderamente democráticas, es decir, que vayan acompañadas de propuestas alternativas y no se conviertan en meras descalificaciones globales.

Así estamos, rodeados de tareas tan necesarias como “imposibles”. Es esto lo que permite temer, como han expresado pensadores bien serios como Adela Cortina o Ignacio Ramonet, que de esta pandemia no vamos a salir demasiado bien. El segundo de ellos decía que no se trata de “volver a la normalidad”, porque nuestra normalidad ha sido la causa y no la solución del problema: ha sido una consecuencia del autismo cartesiano que vimos en la parte anterior —pienso yo, luego existo yo—, en lugar de ser la puesta en práctica de una verdad más completa: “existimos, luego existo”.

Con otras palabras, para terminar: el mártir Ignacio Ellacuría dejó como legado suyo que nuestra humanidad no tiene salida más que en una “civilización de la sobriedad compartida”. Se puede objetar que eso es imposible. Pero la alternativa es una civilización de la autodestrucción compartida.

Barcelona, mayo de 2020.

Monseñor Romero y la doctrina social de la Iglesia

Jon Sobrino
Centro Monseñor Romero
San Salvador, El Salvador

I

En años pasados, en circunstancias muy distintas, dos veces abordé el tema de Monseñor Romero y la doctrina social de la Iglesia. La primera vez, él aún vivía. Antes de ir a Puebla, me llamó para hablar de algunas cuestiones teológicas sobre las cuales quería tener claridad. Entre sorprendido y confundido, y creo que también algo molesto, me preguntó por qué algunos teólogos de la liberación criticaban la doctrina social de la Iglesia.

A mí no me preocupaba el asunto, ni tenía juicio alguno sobre ello, por lo que mi respuesta no podía tener mucha profundidad. Pero sí recuerdo que hice un esfuerzo por comprender la pregunta de Monseñor y poder decir algo que fuese de provecho. Ese era mi interés. Y ciertamente, no se me ocurrió *disimular* lo que lo tenía inquieto y molesto. Y para nada se me ocurrió *faltar a la verdad*, lo cual, hablando con Monseñor, no hubiese sido posible.

Debí decirle más o menos lo siguiente. Algunos teólogos de la liberación habían señalado que la doctrina social de la Iglesia no usaba mediaciones científicas eficaces. Y los más radicales mencionaban la ausencia del marxismo en sus análisis. En cambio, la teología de la liberación de finales de la década de 1970 y comienzos de la de 1980 sí buscaba mediaciones eficaces. Y entre ellas, estaba el marxismo, lo cual era normal. Pero eso no significaba que la mayoría de los teólogos lo mitificara.

Muerto Monseñor, tuve la oportunidad de formarme una mejor opinión sobre el asunto. Lo menciono para que el lector comprenda bien lo que estaba en juego en la pregunta que me hizo Monseñor. Ellacuría abordó el tema en una conferencia que dio en la UCA sobre “Teología de la liberación y marxismo”, en

noviembre de 1985. Analizó en qué el marxismo, y qué marxismo, podía ser útil a la teología de la liberación. Asimismo, se hizo la misma pregunta a la inversa. Pienso que su respuesta habría ayudado mucho a Monseñor Romero¹.

Cuatro años más tarde, trece días antes de ser asesinado, Ellacuría tuvo un discurso programático en Barcelona². El presupuesto de sus reflexiones es que “esta civilización está gravemente enferma, y para evitar un desenlace fatídico y fatal es necesario cambiarla desde dentro de sí misma”. Por tanto, es necesario “revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección”.

Esa finalidad se alcanzaría, según Ellacuría, mediante un trabajo humano y ciertos logros del capital, una conciencia colectiva de cambios sustanciales, la creación de modelos económicos, políticos y culturales que hagan posible una civilización del trabajo, que sustituya la civilización del capital, y la colaboración de los intelectuales y los universitarios. Y mencionó otras dos cosas para mí muy importantes. La fe cristiana, en relación y en tensión con la justicia, tal como lo declararon los jesuitas en 1975, y el intento de subvertir la historia “con todos los pobres y oprimidos del mundo”.

Me he detenido un poco en enumerar la multiplicidad de recursos para sanar la realidad enferma para que no sorprenda que Ellacuría no solo haya incluido en ellos al marxismo, sino que también le haya dado importancia.

Dicho esto, hay que recordar que desde comienzos del siglo XX, el magisterio eclesial se ha ocupado de las graves cuestiones que afectan la convivencia humana. A eso se le dio en llamar *doctrina social de la Iglesia*. Desde entonces, esta doctrina ha enumerado, organizado e intentado fundamentar juicios, normas y prácticas. Pero tuvieron que pasar bastantes años hasta que esa doctrina quedara *transida de la especificidad, la radicalidad y la centralidad del pobre y del Theos*. Dios había sido asunto de la teología dogmática, mientras que los pobres y oprimidos habían sido tema de la teología moral.

Por coincidencia, Monseñor debió hacer los cursos de teología necesarios para la ordenación sacerdotal en esos años. Comprensiblemente, esa teología no lo habría ayudado a calmar la inquietud y el malestar que sentía cuando me hizo la pregunta con la que he comenzado estas páginas. Distinto hubiera sido si su teología hubiese estado bajo el impacto de Puebla, donde cobraron ultimidad la *opción por los pobres y el Dios que los defiende y los ama*.

-
1. I. Ellacuría, “Teología de la liberación y marxismo”, *Revista Latinoamericana de Teología* 20 (1990), 109-135.
 2. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, *ECA* 493-494 (1990), 1075-1080.

II

La segunda vez que abordé el tema “Monseñor Romero y la doctrina social de la Iglesia” fue durante el proceso diocesano de canonización, que comenzó en 1990, una vez transcurridos los diez años prescritos tras su fallecimiento. El responsable diocesano del proceso era Mons. Ricardo Urioste. Conocía bien mi respeto, admiración y cariño por Mons. Romero. Apreciaba el conocimiento que tenía de él y mi disponibilidad para que fuese bien conocido.

Pues bien, a Mons. Urioste le llegó una comunicación del Vaticano en la que le preguntaban si era yo quien preparaba las homilias dominicales de Mons. Romero. Dada la opinión que había en el Vaticano sobre mi teología, la intención de la pregunta era clara. Si yo preparaba las homilias de Monseñor, el proceso de canonización se paralizaría, tal como deseaban y por lo que trabajaban miembros prominentes del Vaticano. En vida, lo habían criticado. Tras su muerte, no deseaban que el proceso de canonización prosperase, al menos no fácilmente. La razón es fácil de comprender. Si era canonizado, sería declarado “santo”, lo que les tenía sin cuidado, pero también sería propuesto como arzobispo ejemplar y obispo a imitar, lo cual querían postergar el mayor tiempo posible.

El 20 de julio de 1999, declaré ante Mons. Urioste acerca de mi colaboración con Mons. Romero. Entonces dije que no tenía nada que ver con la preparación de las homilias de Monseñor. Añadí que, a petición suya, en 1977, escribí la segunda carta pastoral, “La Iglesia cuerpo de Cristo en la historia”. Y que, en enero de 1980, escribí también “La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres”, el discurso que pronunció en la Universidad de Lovaina, cuando le concedieron un doctorado *honoris causa*. Concluí mi declaración con las siguientes palabras: “Sea lo que sea de Monseñor Romero y de la canonización, si algo tengo que decir, es que ojalá yo le haya ayudado en algo, pero que yo le debo a Monseñor Romero muchísimo más de lo que él me debe a mí. De esto no tengo ninguna duda”.

Anteriormente, Mons. Urioste me había pedido ayuda para responder a otra pregunta del Vaticano: si Monseñor Romero utilizaba la doctrina social de la Iglesia en sus homilias. La intención de esta pregunta era la misma que la que ya he señalado: entorpecer el proceso de su canonización.

En esa ocasión, trabajé con Miguel Cavada, el mejor conocedor de las homilias de Monseñor y el responsable de la edición crítica, publicada por UCA Editores. Preparamos dos colecciones de textos con citas y referencias a la doctrina social de la Iglesia. Una de ellas se titula “Selección de textos de las homilias de Monseñor Romero que hacen referencia a su fidelidad al magisterio de la Iglesia y su aplicación en El Salvador”. El 12 de febrero de 1997, entregué a Mons. Urioste el *dossier* y un texto mío, titulado “El martirio de Monseñor Romero por causa de la fe y de la justicia”, con numerosas citas tomadas de dicho

dossier. La segunda colección, “Citas de Monseñor Romero al magisterio social de la Iglesia en su predicación”, no recoge palabras de las homilías, sino temas relacionados con la doctrina social³.

III

Cuarenta años después de su asesinato, vuelvo a escribir sobre “Monseñor Romero y la doctrina social de la Iglesia”. Pongo el título entre comillas para indicar que no me resulta tan fácil seguir hablando tan concretamente como hasta ahora. El enfoque es más general, desde la totalidad. No sé si tengo capacidad para ello. Sí puedo señalar lo que más me llamó la atención de cómo entendió la doctrina social de la Iglesia, cómo la elaboró y, sobre todo, cómo la puso en práctica.

Mons. Romero no tuvo conocimientos específicos de lo que en su tiempo enseñaban las ciencias sociales, ni tuvo, consciente o inconscientemente, preferencia por alguna de sus corrientes. Sí le llamaron la atención las declaraciones sensatas de algunos obispos y, ciertamente, lo que dijeron el concilio Vaticano II y, años después, Puebla, conferencia en la que estuvo presente. Respetó a Medellín, pero no le impactó tanto por el modo en que lo usaban algunos de sus partidarios. En ese sentido, el uso de Medellín podía ser incluso peligroso. Ahora bien, para comprender a Mons. Romero y su relación con la doctrina social de la Iglesia, es necesario señalar dos cosas: el magisterio y el sufrimiento del pueblo.

El magisterio significa que, para Mons. Romero, la doctrina social de la Iglesia es *magisterio jerárquico*. Y eso, además de la sensatez que encontró en sus contenidos, fue suficiente para que aceptara dicha doctrina. En cuanto magisterio, reforzaba la obligación de actuar de acuerdo con sus contenidos. El sufrimiento del pueblo es más decisivo. Mons. Romero, en obediencia al magisterio, primero como obispo de Santiago de María (1975-1977) y luego como arzobispo de San Salvador (1977-1980), integró en su comprensión, exposición y práctica de la doctrina social de la Iglesia *el sufrimiento del pueblo*, una realidad que le impactó de manera determinante. Esto es lo más importante y lo que quiero enfatizar en estas páginas.

El sufrimiento del pueblo, los asesinatos, las torturas, los desaparecimientos, la represión generalizada, acompañada de opresión, mentiras, engaños, corrupción..., todo ello, y más, entró en el corazón de Mons. Romero y nunca salió de él.

Varias veces he dicho que la realidad hizo que Mons. Romero cambiara radicalmente como ser humano, como cristiano y como obispo. Asimismo, hizo que cambiara su comprensión de cualquier doctrina social, incluida la de la

3. Cfr. Ó. A. Romero, *Mons. Óscar A. Romero. Su pensamiento*, 8 volúmenes. San Salvador, 1981-1989.

Iglesia. Monseñor tuvo la capacidad y el don, y pienso que también la fortuna de contar con la colaboración de varias personas, para que la “doctrina” social y la “realidad” de los seres humanos se remitieran mutuamente.

Estaba convencido de la bondad y la utilidad de usar en sus homilías esa mutua relación de doctrina y realidad. Más que obligación ministerial, Mons. Romero sentía la honda necesidad personal de poner en palabra el sufrimiento del pueblo. Así, el magisterio de la Iglesia y la realidad del pueblo caminaron juntos. Sin embargo, la prioridad fue el sufrimiento del pueblo. Bastan las siguientes citas para mostrarlo.

Cómo preparaba la homilía del domingo. “Le pido al Señor durante toda la semana, mientras voy recogiendo el clamor del pueblo, el dolor de tanto crimen, la ignominia de tanta violencia, que me dé la palabra oportuna para consolar, para denunciar, para llamar al arrepentimiento” (23 de marzo de 1980).

Cómo le afectaba el sufrimiento del pueblo. “Esta semana, se me horrorizó el corazón cuando vi a la esposa con sus nueve niños pequeños, que venía a informarme. Según ella, pues, lo encontraron con señales de tortura y muerto. Ahí están esa esposa y esos niños desamparados. Yo creo que el que comete un crimen de esa categoría está obligado a la restitución. Es necesario que tantos hogares que han quedado desamparados como este reciban ayuda. El criminal que desampara un hogar tiene obligación en conciencia de ayudar a sostener ese hogar” (20 de noviembre de 1977).

Cómo denunciaba en nombre de Dios y en nombre del sufrimiento del pueblo. “En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo, cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: ¡cese la represión!” (23 de marzo de 1980).

A esto cabe añadir algo que Mons. Romero no expresaba con la misma fuerza y frecuencia que el sufrimiento, pero no por eso es menos importante. Monseñor gozaba con la bondad, la generosidad, la entrega y el amor al pueblo, incluso hasta el martirio. Esto debe ser igualmente recogido y guardado en la doctrina social de la Iglesia.

IV

No sé con cuánta minuciosidad Monseñor analizó la realidad última de los contenidos de la doctrina social de la Iglesia, pero los encontró coherentes con realidades fundamentales de la Escritura, sobre todo, de los evangelios. Si alguna duda tuvo, en esa coherencia se reafirmó, dadas sus consecuencias. Poner en práctica la doctrina social de la Iglesia y el evangelio provocaba conflictos y persecución.

Monseñor desenmascaró varias veces a quienes no lo tenían en cuenta: “es muy fácil hablar de la doctrina social de la Iglesia, pero es difícil ponerla en práctica”. No decía una obviedad, sino que asentaba la tesis mencionada. La práctica de la doctrina social trae conflictos, difamaciones, persecuciones y asesinatos. Al hablar así, quería dar credibilidad a su actuación, tantas veces insultada y difamada, y nunca entendida por algunos.

La doctrina social de la Iglesia no solo se hacía eficaz en la práctica de los cristianos. Ni siquiera solo en los creyentes. Ni tampoco tenían por qué ser estos los que mejor la ponían en práctica. En otras palabras, para Mons. Romero, lo importante no era la conciencia explícita de cumplir con una directriz eclesial, sino actuar, pensar y hablar de acuerdo con los contenidos positivos de la enseñanza social.

Monseñor, en su pensamiento, su predicación y su actuación, era incapaz de caer en la rutina, aun en las situaciones que más se suelen prestar para ello, como las festividades de la Iglesia universal. “Hoy en toda la Iglesia universal se está celebrando la Jornada Mundial de los Medios de Comunicación Social”, anunció en la homilía dominical del 7 de mayo de 1978. Pero no se contentó con el anuncio, sino que hizo un juicio ético, muy pensado y muy crítico, sobre los medios de comunicación: “se convierten en mantenedores de un *status* injusto de la mentira, de la confusión”. Baste recordar el horror que apareció en la primera página de un periódico salvadoreño: “Monseñor Romero vende su alma al diablo”. Enseguida, enunció un principio fundamental de la doctrina social de la Iglesia: “se irrespeta uno de los derechos más sagrados de la persona humana, que es el derecho a estar bien informado, el derecho a la verdad”.

El 31 de julio, fiesta de san Ignacio de Loyola, en El Salvador se celebra el día del periodista. En la misa del 29 de julio de 1979, Mons. Romero dijo lo siguiente: “Y a propósito de prensa, queremos felicitar a los periodistas, ya que el 31 de julio están celebrando su día”. Luego, agregó:

Quiera el Señor darles inspiración, darles rectitud y, sobre todo, darles valor, el valor que pide la verdad, porque un periodista o dice la verdad o no es periodista [...] Y mientras veo mis pobres homilías publicadas —hasta en inglés, en francés— fuera del país, y me las mandan, yo en el país no encuentro eco, en nuestra prensa, de lo que decíamos anteriormente, que debía dar más testimonio de la verdad. Es que estas homilías quieren ser la voz de este pueblo, quieren ser la voz de los que no tienen voz. Y por eso, sin duda, caen mal a aquellos que tienen demasiada voz. Esta pobre voz encontrará eco en aquellos que, como dije antes, amen la verdad y amen de verdad a nuestro querido pueblo.

Mons. Romero no desaprovechó la ocasión. Nada de rutina.

V

Durante sus tres años como arzobispo de San Salvador, Mons. Romero citó muchas veces la doctrina social de la Iglesia. También citó los documentos del concilio Vaticano II y los más recientes de Puebla. Me parece que el texto que más le impactó en esos años fue la exhortación pastoral de Pablo VI *Evangelii nuntiandi*, del 8 de diciembre de 1975. Pienso que a ello contribuyó el aprecio y el cariño que sentía por Pablo VI, quien le dio su apoyo en tiempos difíciles.

Monseñor fue a Roma casi inmediatamente después del asesinato del padre Rutilio Grande para informar al papa sobre lo ocurrido. Se presentó con un *dossier* bien preparado, y bien acompañado por Mons. Urioste y el padre César Jerez, provincial de los jesuitas. El 30 de marzo, el arzobispo fue recibido por Pablo VI y como recuerdo de ese encuentro ha quedado una fotografía que recoge el momento en que Mons. Romero le entrega una foto de Rutilio Grande.

En 1978, volvió a Roma, junto con Mons. Arturo Rivera Damas. Pablo VI los recibió el 21 de junio. En esa ocasión, Mons. Romero le entregó otra fotografía, esta vez, del padre Alfonso Navarro, asesinado un año antes. Él mismo ha relatado cómo fue el encuentro:

Dirigiéndose a mí en particular, el Papa me estrechó la mano derecha y me la retuvo entre sus dos manos largo rato; yo también estreché con mis dos manos las manos del Papa. Y teniéndome así las manos, me habló largamente [...] “Comprendo su difícil trabajo. Es un trabajo que puede ser no comprendido, necesita tener mucha paciencia y mucha fortaleza. Ya sé que no todos piensan como usted, es difícil en las circunstancias de su país tener esa unanimidad de pensamiento; sin embargo, proceda con ánimo, con paciencia, con fuerza, con esperanza”.

La tradición resumió en una sola palabra lo que Pablo VI dijo en esa ocasión a Mons. Romero: *coraggio*.

Más allá de la buena relación personal con el papa, a Mons. Romero le encantó la *Evangelii nuntiandi*. La exhortación le impactó tanto, que quiso que los sacerdotes la conocieran bien. Y para no quedarse en palabras, lo cual no hacía nunca, en 1977, organizó tres días de reflexión sobre ella. El primer día se dedicó a la realidad del país. El segundo día se trató del concepto de pastoral de la exhortación, cuya presentación encargó a Mons. Urioste. El tema del tercer día fue su concepción teológica, que me encargó a mí.

Hablé de “La evangelización según la *Evangelii nuntiandi*”. Intenté hacer una relectura de la evangelización desde la perspectiva de la exhortación. Poco después, volví con otra relectura, no ya de la evangelización, sino de la exhor-

tación de Pablo VI⁴. Finalmente, amplíé la interpretación a América Latina⁵. A Mons. Romero, estos esfuerzos le parecían bien, ya que fortalecían su gran interés por dar a conocer y poner a producir ese importante texto teológico y social de Pablo VI.

VI

Mons. Romero escribió textos que deben ser catalogados como doctrina social. Sin ser teólogo profesional, pensó las cosas a fondo. Su palabra, extraordinariamente vigorosa en sus homilías, se convertía en palabra lúcida e incisiva en sus escritos.

Recordar cómo Monseñor produjo doctrina social puede animar a quienes tienen una responsabilidad ministerial como la suya. Tal vez, incluso ayude al Vaticano a declararlo pronto doctor de la Iglesia. Obviamente, Mons. Romero, al igual que otros, pidió ayuda a varias personas a la hora de redactar textos extensos, que abordan una gran cantidad de temas. Buena parte de lo que publicó contiene ideas muy suyas, algunas de ellas son incluso muy personales. En cualquier caso, nunca firmó nada que no aceptara personalmente. De esto, tengo conocimiento directo, porque varias veces me pidió que lo ayudara.

Durante su ministerio episcopal, Mons. Romero pronunció dos discursos y escribió cinco cartas pastorales, una como obispo de Santiago de María y cuatro como arzobispo de San Salvador.

El título de su primer discurso es “La causa del humanismo cristiano”, pronunciado con motivo del doctorado *honoris causa* en letras humanas, conferido por la Universidad de Georgetown. Dada la convulsión reinante, Monseñor no juzgó oportuno salir del país y el acto tuvo lugar ante la catedral de San Salvador, el 14 de febrero de 1978. Alguien comentó que era la primera vez que se otorgaba un doctorado *honoris causa* en presencia del pueblo llano, incluidos los analfabetos.

El segundo discurso lo pronunció en Lovaina, el 2 de febrero de 1980, con motivo de otro doctorado *honoris causa*. La Universidad de Lovaina le pidió que impartiera una conferencia sobre “La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres”. La conferencia concluyó con las siguientes palabras, las cuales ya se han hecho famosas: *gloria Dei vivens pauper*, la gloria de Dios es que el pobre viva.

Sus cartas pastorales son más conocidas. Las tres primeras tienen como tema central *la Iglesia* y las dos últimas, *el país*, El Salvador, en su realidad histórica.

4. Cfr. J. Sobrino, “Iglesia y evangelización del tercer mundo”, *Búsqueda*, septiembre de 1977.

5. Cfr. J. Sobrino, “Evangelización e Iglesia en América Latina”, *ECA* 348-349 (1977).

De una u otra forma, Monseñor siempre relacionaba la realidad de la Iglesia y la del país. Y cada vez más, *el pueblo y la Iglesia*. Indicios de ello se observan en su primera carta como arzobispo, “La Iglesia de la pascua”, del 10 de abril de 1977, con la que se presentó a su pueblo. Para entonces, ya había comenzado la represión y el padre Grande ya había sido asesinado.

En su segunda carta, “La Iglesia cuerpo de Cristo en la historia”, del 6 de agosto de 1977, y también en el discurso de Lovaina, desarrolla principios teológicos importantes para comprender el ser y el hacer de la Iglesia, ciertamente, en la realidad salvadoreña. La Iglesia es el cuerpo de Cristo en la historia, servidora del reino y de Dios, al anunciar la buena noticia a los pobres y trabajar por su liberación. Y lo que entonces no se solía decir con frecuencia, la Iglesia desenmascara a los ídolos de muerte y lucha contra ellos. Además, por amor al pueblo y en fidelidad a Dios, la Iglesia debe estar dispuesta a sufrir persecución, la verificación más clara de su seguimiento de Jesús.

VII

Esa Iglesia cuerpo de Cristo en la historia es la que aparece en las dos últimas cartas pastorales, “La Iglesia y las organizaciones políticas populares”, del 6 de agosto de 1978, y “Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país”, del 6 de agosto de 1979. Sin caer en lugares comunes, sino con total convicción, Mons. Romero se refiere a la Iglesia como sujeto activo, con una palabra y un hacer, respecto a las organizaciones políticas populares y a la crisis del país.

Estas cartas pastorales causaron conmoción. En El Salvador, muchos las acogieron sorprendidos, pero con inmensa alegría. Eran una luz en medio de la oscuridad, una denuncia poderosa de los explotadores y los asesinos, y en parte, también de los sublevados, y un compromiso sin componendas, donde abundaba la desidia. La mayoría del episcopado rechazó las cartas. En el exterior, Mons. Romero fue considerado como un verdadero líder, maestro y pedagogo.

Aquí no puedo analizar dichas cartas, pero, al tratarse claramente de doctrina social, menciono el trasfondo más cristiano y las circunstancias novedosas e importantes de su elaboración.

Monseñor Romero se dejó guiar, ante todo, por el evangelio. No citaba numerosos textos, pero sí los fundamentales. No aparecen como acompañantes decorativos, sino como fundamento real del ser y la acción de la Iglesia. Y ante todo, está Dios. La Iglesia puede confiar en un Dios que es Padre, en quien puede descansar. Pero debe estar disponible ante un Padre que es Dios, que no la deja descansar. Hoy, se repite con frecuencia que debemos confiar en Dios y pedirle a Dios. Pero, igualmente, hay que repetir que debemos ser y estar disponibles ante Dios.

“La palabra de Dios no está encadenada”, decía Monseñor, y su gran aporte consistió en no permitir que languideciera, ni siquiera en nombre de un Dios bueno. Tampoco permitió que fuera manipulada.

El Jesús del evangelio se le apareció a Mons. Romero en los pobres. Jesús estuvo siempre presente en su pensamiento. A pesar de las innumerables dificultades que esto le produjo, nunca se le habría ocurrido decir lo que el gran inquisidor de Dostoievski le dice a Cristo: “Muchas gracias por haber venido hace 1,500 años, pero ahora ya no te necesitamos, y en realidad nos estorbas. Vete y no vuelvas más”.

En sus dos últimas cartas pastorales, Mons. Romero abordó temas muy conflictivos: el derecho a la organización popular, la legitimidad e ilegitimidad de la violencia y el diálogo con los grupos de izquierda, muchas veces marxistas. Las mayorías lo comprendieron, aunque no acabasen de entender a cabalidad sus largas cartas. Captaron en ellas algo bueno, una buena noticia, un evangelio.

Monseñor tomó muy en serio lo que podemos llamar el “magisterio de la Iglesia local”. En concreto, recordaba la Segunda semana de pastoral arquidiocesana de 1976 y dos mensajes episcopales. El del 5 de marzo de 1977, que denunciaba los atropellos y la represión contra los campesinos, y la incipiente persecución contra la Iglesia. Y el del 17 de mayo del mismo año, en el cual la conferencia episcopal volvió a denunciar la represión y la persecución. A petición de Mons. Rivera, seguí de cerca la elaboración de los dos textos.

VIII

Veamos ahora circunstancias de las dos últimas cartas pastorales de Mons. Romero. Recordarlo puede ser útil para el presente. La tercera carta pastoral, “La Iglesia y las organizaciones políticas populares”, fue un acontecimiento. La carta es extensa y trata varios temas. Su redacción es un ejemplo de trabajo en equipo y de tomar absolutamente en serio a los laicos. Monseñor se reunió, normalmente en desayunos de trabajo, con unas quince personas, entre sacerdotes en pastoral, teólogos, analistas sociales y políticos. Entre todos, aparecía la realidad del país, con sus problemas y sus posibilidades, en particular, las organizaciones populares, que proliferaban. Dada la cantidad de personas, el análisis evitaba la repetición de juicios que, aunque verdaderos, suelen ser genéricos e inoperantes. La realidad era analizada no solo desde las ciencias sociales, sino también desde la palabra de Dios. De esa manera, la cuarta carta pastoral nació enraizada en la fe cristiana, contrario a las innumerables difamaciones que hizo la extrema derecha.

La carta pastoral fue firmada también por Mons. Rivera, entonces obispo de Santiago de María. El resto de la conferencia episcopal y la nunciatura mostraron de diversas formas su desacuerdo y su desagrado. Una vez conocida la carta, los

otros obispos publicaron un mensaje breve y sumamente pobre sobre el mismo tema, que dejaba a las mayorías populares abandonadas a su suerte. La existencia de dos documentos episcopales tan distintos y contrarios sobre el mismo tema escandalizó. Mons. Romero había escrito su carta por propia iniciativa, no como reacción a los obispos contrarios.

La carta fue acompañada por un largo anexo, que contenía datos básicos sobre la realidad económica y política del país, textos de la Escritura y citas de la doctrina eclesial. Asimismo, se incluyó un cuestionario que ayudara a leer la carta con interés y responsabilidad. “La Iglesia y las organizaciones populares” fue recibida como pionera en este campo.

Personalmente, me impactó que, en los comienzos de la carta, Mons. Romero menciona los males que genera la violación del derecho de organización. La terrible letanía de males termina con estas palabras:

Tampoco podemos ignorar, aun sin entrar en mayores detalles, el trágico espectáculo que se está ofreciendo en el país entre organizaciones fundamentalmente integradas por campesinos y campesinas que luchan entre sí y que últimamente están en pugna violenta.

Lo más grave es que no son —única o fundamentalmente— ideologías las que han logrado desunirlas y enfrentarlas. No es que los miembros de estas organizaciones piensen en su mayoría de forma distinta sobre la paz, sobre el trabajo, sobre la familia. Lo más grave es que a nuestra gente del campo la está desuniendo precisamente aquello que la une más profundamente: la misma pobreza, la misma necesidad de sobrevivir, de poder dar algo a sus hijos, de poder llevar pan, educación, salud a sus hogares.

La gravedad de la crisis de la realidad y el dolor que ello suscita son recurrentes en Mons. Romero. Las últimas palabras de su última homilía son bien conocidas: “¡Cese la represión!”. Sin embargo, no hay que olvidar cómo comenzó el largo párrafo que las precedió: “Hermanos, son de nuestro mismo pueblo”.

IX

Su cuarta y última carta pastoral, “Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país”, abarca prácticamente todos los problemas que incidían en la situación salvadoreña. Transcribo sus títulos y subtítulos, sin sintetizarlos, ni opinar sobre su elección. Al lector de hoy, la enumeración puede resultar larga y tediosa. Pero le puede ayudar también a captar mejor la responsabilidad de Mons. Romero cuando hacía doctrina social y su decisión de abordar los problemas del país, aun cuando no siempre hubiera respuesta en los documentos universales de la Iglesia.

Primera parte. La crisis del país a la luz de Puebla. La contribución de la Iglesia al proceso de liberación de nuestro pueblo en el espíritu de Puebla: (1) La

injusticia social a la base; (2) Deterioro de la situación política; (3) Actitud del gobierno; (4) Fundamento económico e ideológico de la represión; (5) Deterioro moral, en América Latina, en el país: (a) En el orden de la administración pública; (b) En el orden privado. Responsabilidad de todos; (6) Crisis al interior de la Iglesia. Iglesia “santa y necesitada de purificación”: (a) La desunión. Unidad en la “opción preferencial por los pobres”. No escandalizarse, sino trabajar; (b) La falta de renovación y adaptación. Más sentido de comunión y participación; (c) La desvalorización de los criterios evangélicos.

Segunda parte. Contribución de la Iglesia al proceso de liberación de nuestro pueblo. En el espíritu de Puebla: (1) Desde su propia identidad de Iglesia. Ser ella misma. No es un poder político. Pero está cerca de los problemas reales; (2) Una evangelización integral. La misión esencial de la Iglesia. Una misión compleja. Una evangelización liberadora. Elementos de nuestra evangelización; (3) Una sólida orientación doctrinal. Una verdad que viene de Dios. La verdad sobre Cristo, la Iglesia y el hombre. La doctrina social; (4) La denuncia del error y del pecado en función de la conversión; (5) Desenmascarar las idolatrías de nuestra sociedad. La idolatría ofende a Dios y destruye al hombre: (a) Absolutización de la riqueza y de la propiedad privada. La riqueza. La propiedad privada bajo la hipoteca social. Raíz de la violencia; (b) Absolutización de la seguridad nacional. Base de un Estado totalitario. Pervierte el servicio del bien común. El juicio cristiano la condena; (c) Absolutización de la organización. Interesa más la organización que el pueblo. El servicio de la Iglesia a las organizaciones. Inspiración marxista; (6) Promover la liberación integral del hombre. Evangelización y promoción inseparables. La verdad sobre el hombre. El hombre latinoamericano. Una fe con dimensión histórica. Desde los pobres a todas las clases sociales. Las “comunidades eclesiales de base”, un medio pastoral; (7) Urgir cambios estructurales profundos. Sin cambios estructurales, seguirá el malestar. Hay una inquietud beneficiosa. Cambios profundos y urgentes, pero no violentos; (8) Acompañar al pueblo. Un deber evangélico: (a) Con las clases populares. También los pobres deben convertirse. Valores humanos y cristianos de los pobres. Una evangelización personalizante. Alentar la organización. Dos experiencias importantes; (b) Con las clases dirigentes. Llamamiento a conversión. Propiciar los cambios sociales. No dar de caridad lo que se debe de justicia.

Tercera parte. Iluminación de algunos problemas especiales. Diálogo de pastor y comunidades: (1) Sobre la violencia. No a la violencia estructural. No a la violencia arbitraria del Estado. No a la violencia de la extrema derecha. No a la violencia terrorista injusta. Violencia de la insurrección. Violencia de legítima defensa. Condiciones de la violencia legítima. El cristiano es pacífico, pero no pasivo; (2) Sobre el marxismo. Diversos sentidos. Estudiarlo y ganarle el campo. El capitalismo igualmente peligroso; (3) Sobre el diálogo nacional. Condiciones de un diálogo nacional. Otro servicio de la arquidiócesis.

Cuarta parte. La línea pastoral de Puebla en la arquidiócesis. Las grandes interrogantes: (1) Actitud de búsqueda; (2) Opción preferencial por los pobres; (3) Unidos en una pastoral de conjunto; (4) Adaptación pastoral: (a) Pastoral masiva; (b) Pastoral de comunidades cristianas de base; (c) Pastoral de acompañamiento. Qué es pastoral de acompañamiento. Pastoral y política. Requisitos para esta pastoral.

Conclusión. Una Iglesia local en comunión con la Iglesia universal. Presentación del documento de Puebla a la arquidiócesis. El Divino Salvador, base y cumbre de toda nuestra pastoral. El éxtasis final de Pablo VI y el punto de partida de Juan Pablo II. María, madre de la Iglesia y madre de América. Una bendición de optimismo y entusiasmo.

Monseñor Romero preparó esta carta pastoral igual que la anterior, con un grupo de personas. Al padre Ellacuría le pidió que redactara la sección dedicada a las idolatrías. A mí me pidió textos de Puebla que iluminaran la carta. Mons. Romero introdujo otra novedad mayor que, hasta donde sé, nunca había ocurrido. Antes de redactar la carta, envió a los sacerdotes y las comunidades de la arquidiócesis una larga encuesta, que preguntaba cosas muy importantes: “¿Quién es para usted Jesucristo?”, “¿Cuál es el mayor pecado del país?”, “¿Qué piensa usted de la conferencia episcopal, del nuncio, de su arzobispo?”. El 90 por ciento de las respuestas aprobaba la actuación del arzobispo, mientras que solo el 10 por ciento la desaprobaba.

Mons. Romero tomó en serio las respuestas de la encuesta. Después de recordar que “todo el pueblo de Dios participa de la función profética de Cristo [...] guiado por el sagrado Magisterio” (LG 12), explica lo que significó para él aceptar esa función profética:

Una vez más, he quedado admirado de la madurez reflexiva, del espíritu evangélico, de la creatividad pastoral, de la sensibilidad social y política expresadas en las numerosas respuestas que he leído detenidamente. Incluso algunas inexactitudes y audacias doctrinales y pastorales han servido de estímulo al carisma de magisterio y discernimiento que el Señor me ha confiado. Pero todas las inquietudes y sugerencias aportadas fueron tomadas en cuenta. Al agradecerles muy cordialmente, quiero repetir mi invitación a continuar este diálogo y esta reflexión, tal como lo hice, con la conciencia de mi limitación, al entregar, el año pasado, mi tercera carta pastoral “que llama a todo el Pueblo de Dios a reflexionar, desde sus comunidades eclesiales y en comunión con sus pastores y con la Iglesia universal, sobre estos temas a la luz del Evangelio y desde la auténtica identidad de nuestra Iglesia” (7).

Monseñor insistió en la importancia del diálogo y la consulta con el pueblo. En la presentación de la carta, en su homilía del 6 de agosto de 1979, dijo lo siguiente:

Yo saludo en ustedes esa madurez, esa audacia, esa opción preferencial por los pobres, esa riqueza de ideas que ustedes me han dado en esa consulta. Ustedes y yo hemos escrito la cuarta carta pastoral enriquecidos con estos tesoros de la iglesia universal, y sobre todo, de Puebla.

Y, aunque ya no hubo oportunidad, expresó su deseo de continuar la consulta con el pueblo.

X

Monseñor Romero enseñó con autoridad, pero no con exclusividad; ofreció su enseñanza con firmeza, pero no como mera imposición formal. Sus escritos son fruto de la reflexión sobre los problemas de los pobres, llevada a cabo en diálogo con ellos. Por eso, se observa también una evolución en su magisterio. Mons. Romero enseñó, en la medida en que él mismo aprendía, estudiaba los documentos del magisterio y consultaba a los salvadoreños de buen corazón, dejándose interpelar por las angustias, las esperanzas y la lucidez de los pobres. Y, sobre todo, por su sufrimiento.

Sus cartas pastorales y sus discursos expresan el servicio de la Iglesia al país, sin miedo a la novedad y sin que el no saberlo todo la paralizara. Al prestar ese servicio, Mons. Romero arriesgaba. Pensaba que de esa manera la Iglesia colaboraba con las fuerzas vivas que querían la salvación del país. Asimismo, estaba convencido de que la Iglesia tenía un aporte específico, no cualquier Iglesia, sino la seguidora de Jesús, una Iglesia que recuerda a Jesús. Así lo dijo la víspera de la navidad de 1978: “La Iglesia se predica desde los pobres, y no nos avergonzamos nunca de decir *la Iglesia de los pobres*, porque entre los pobres quiso poner Cristo su cátedra de redención”.

¿Qué nos dice Mons. Romero a través de esos escritos, cuarenta años después? No faltará quien diga que las cosas han cambiado, lo cual es verdad. Pero sigue siendo fundamental y muy necesario mantener vivo su legado, sobre todo, cuando en El Salvador no sobran palabras como las suyas. Sus textos sobre la Iglesia se pueden seguir leyendo con gran provecho. Asimismo, sus textos sobre la realidad nacional, basta con cambiar algunas palabras.

Si miramos nuestra realidad como Monseñor Romero miró la suya, descubriremos qué dice de ídolos y víctimas. Qué dice de la necesidad de justicia y verdad, de honradez y esperanza. Qué dice de hombres y mujeres, “del mayor amor”.

En estos días, sus palabras son una incisiva pregunta para nosotros. Qué hacemos en y con la pandemia.

San Salvador, 30 de julio de 2020.

Dios en la epistemología de la teología latinoamericana de la liberación¹

Pedro Trigo, S. J.
Caracas, Venezuela

El presupuesto de estas páginas es la existencia de una nueva epistemología en la teología latinoamericana de la liberación. La pregunta es, entonces, cómo aparece Dios en ella.

1. Punto previo: ¿qué Dios?

Antes de ocuparse del eclipse de Dios por causa de la secularización, la teología de la liberación pregunta, porque le parece más básico y decisivo, de qué Dios estamos hablando. Nos parece que la pregunta es imprescindible, porque coincidimos con el concilio³ en que buena parte de la culpa del ateísmo la tenemos los cristianos, que hemos propuesto y, sobre todo, practicamos un dios que dificulta, incluso impide, que seamos seres con calidad humana. Indudablemente, ese dios no es el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en teoría profesamos. Ese es un dios que no existe.

Así, pues, tenemos que recuperar el primer mandamiento, que hemos olvidado, a pesar de ser decisivo: “Yo soy Yahvé, el Dios que te sacó de Egipto, de la casa de la esclavitud. No tendrás otros dioses fuera de mí” (Ex 20,2-3; Dt 5,6-7).

-
1. Texto ampliado y con notas de la conferencia que di en la Comunidad Teológica de México, el 17 de febrero de 2020.
 2. “¿Qué Dios? Secularismo e idolatría”, en P. Trigo, *Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo en el cristianismo latinoamericano*, pp. 121-136 (Maliaño, 2020).
 3. “En esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión” (GS 19).

La prohibición no obedece a que Yahvé sea celoso y exija un amor exclusivo, sino a que quiere nuestro bien. Solo Yahvé libera. Cualquier otros dios oprime o es buen conductor de la opresión. El tema de la idolatría es mucho más importante que el del ateísmo. Incluso la idolatría es una raíz de él. Y sin embargo, curiosamente, no entra en los diez mandamientos, ni aparece en el catecismo, ni en la predicación habitual, ni en la pastoral, ni en la espiritualidad.

Sirva el siguiente ejemplo para ilustrar la existencia de un problema elemental y decisivo con la imagen de Dios. En la versión de la cena de despedida del cuarto evangelio, después de lavar los pies a sus discípulos, Jesús les dice: “Ustedes me llaman maestro y Señor, y dicen bien porque lo soy. Pues si yo, que soy el maestro y el Señor, les he lavado los pies a todos, ustedes tienen que lavarse los pies unos a otros” (Jn 13,13-14).

La mayoría de los creyentes y de los miembros de la institución eclesial comprende este pasaje en los siguientes términos: si yo, que estoy en el lugar más alto, me he humillado y les he lavado los pies, ustedes, con mayor razón, deben lavárselos también unos a otros. Jesús se humilla con la conciencia de que había salido de Dios y a Dios volvía (Jn 13,3). Había salido de lo más alto, pero hace el oficio de quienes están en el lugar más bajo. El presupuesto es, como se ve, que en la pirámide social, Dios ocupa el lugar más alto. Por tanto, es inalcanzable.

Ante esta interpretación, tenemos que afirmar que el Dios de nuestro Señor Jesucristo no está más arriba. No está en ningún lugar y nos anima con su relación de amor trascendente. El amor es horizontal. Nos da discretamente lo que somos y, en ese dar, se da a sí mismo. El deuterio Isaías insiste en que lo que distingue a Dios de los ídolos es que estos están arriba, son llevados y, como no tienen consistencia propia, viven de sus adoradores y por eso resultan una carga muy pesada. En cambio, Yahvé carga con nosotros y no le pesamos (Is 46,1-4). Dios, el Dios verdadero, sirve a todos y no puede ser servido por nadie (Sal 50,7-15). Lo único que nos pide es la entrega personal y libre, en correspondencia a la suya.

Por eso, Jesús, que ha salido de Dios y, por tanto, es el Señor, tiene la capacidad y el gusto de lavarnos los pies y de servirnos a todos. Nosotros, simples criaturas y discípulos, no llegamos a tanto. Solo damos para lavarnos los pies y servirnos unos a otros. Así, pues, estamos ante dos dioses contradictorios. El que está arriba y se abaja y el que no está en ningún lugar y pone su corazón en el que padece miseria, porque es amor, como revelación de su ser y como ejercicio de sí mismo⁴. Solo uno de los dos es liberador. Por tanto, adorar y seguir a uno

4. Los exegetas están divididos. Para G. Zevini, “El gesto de Jesús lavando los pies de los discípulos no esconde su divinidad, sino que la manifiesta”, *cfr. Evangelio según san Juan*, p. 339 (Salamanca, 1995); para J. Mateos y J. Barreto, “Al ponerse Jesús, Dios entre los hombres, a los pies de sus discípulos, destruye la idea de Dios

o a otro tiene tremendas consecuencias: refuerza el imaginario establecido o instauro una alternativa superadora.

Ha de quedar claro, pues, que, al idolatrar, no adoramos lo simplemente humano, sino lo que distingue a unos seres humanos de los otros, lo que los encumbra sobre los demás y lo que los hace habitar en lo inaccesible para el común de los mortales, con lo cual viven, tal como decimos coloquialmente, como dioses⁵. No solo la abundancia sin límites, la satisfacción del tener siempre más y el consumir todo lo apetecible, sino, más aún, el poder para mandar a los otros e imponerse a todos ellos, de tenerlos para sí y, sobre todo, el vivir desde sí mismo, más allá del bien y del mal⁶.

Estas manifestaciones de mala infinitud tienen en común no encontrar la plenitud en lo simplemente humano. Como no merece la pena ser solo humano, se ansía ser rico, tener poder y vivir como si uno fuera su ley. Asimismo, se anhela desentrañar los secretos de la vida hasta encontrar la fórmula del universo y saciarse de la hermosura de la mujer más agraciada. Más que adorar al ser humano, adoramos lo que conseguimos para nosotros mismos como si fuera un botín y lo que hacemos de nosotros mismos, lo cual nos eleva a la condición de seres excepcionales⁷. En este sentido, dice la Escritura que idolatrar es adorar las obras de nuestras manos. No las estatuas, sino el poder y la gloria que representan, los cuales atribuimos a Dios, aunque, en realidad, son proyección de nuestro poder y de nuestra gloria. Por eso, idolatrar es, en el fondo, adorarnos a nosotros mismos, no como seres humanos, sino en cuanto nos diferenciamos, creemos que superadoramente, de los demás.

creada por la religión. Dios no actúa como soberano celeste, sino como servidor del hombre”, *cfr. El evangelio de Juan*, p. 592 (Madrid, 1982). En cambio, para J. Beutler, “la instrucción de Jesús tiene la forma de un argumento *a fortiori*. Si ya él, a quien los discípulos llaman con razón ‘Señor’ y ‘maestro’, les lava los pies a ellos, cuánto más tienen ellos que estar dispuestos a lavarse los pies unos a otros”, *cfr. Comentario al evangelio de Juan*, p. 334 (Estella, 2016). Lo mismo opinan A. Wikenhauser, *El evangelio según san Juan*, p. 381 (Barcelona, 1978), y R. E. Brown, *El evangelio según san Juan, XIII-XXI*, pp. 798-799 (Madrid, 1979).

5. Es el paradigma de Babel: “una torre que alcance al cielo” (Gn 11,4a).
6. “Cuando coman de ese árbol, se les abrirán los ojos y serán como Dios, conocedores del bien y del mal” (Gn 3,5).
7. El profeta dice al rey de Tiro: “se llenó de soberbia tu corazón y te dijiste: soy dios [...] Con tu talento, con tu habilidad te hiciste una fortuna, acumulaste oro y plata en tus tesoros. Con agudo talento de mercader ibas acrecentando tu fortuna y tu fortuna te llenó de soberbia. Por eso, así dice el Señor: por haberte creído sabio como los dioses” (Ez 28,2.4-6). Lo mismo se dice de Babilonia: “Tú, que te decías: escalaré los cielos, encima de los astros divinos levantaré mi trono y me sentaré [...] Escalaré la cumbre de las nubes, me igualaré al Altísimo. ¡Ay, abatido al abismo, a las profundidades de la fosa!” (Is 14,13.15).

Así, pues, la teología de la liberación no da por supuesta y establecida la idea de Dios. Al contrario, comienza reconociendo la circulación, incluso entre los cristianos, de imágenes de Dios no solo distintas, sino contrapuestas. Por tanto, el discernimiento es indispensable, porque solo la del Padre de nuestro Señor Jesucristo humaniza y, más básicamente, porque solo él existe.

Pero, además, porque el sistema en que vivimos es realmente idolátrico. Las corporaciones globalizadas y los grandes inversionistas se han absolutizado. No solo deliberan, sino también imponen su sistema y su lógica con la seducción de la publicidad y, sobre todo, con el miedo que causan, cuando amenazan con retirarse y dejar sin vida, si sus condiciones no son aceptadas. Mandan como si fueran dioses: dueños de la vida y la muerte, más allá del bien y del mal. Es decir, tal como pensamos lo divino, cuando proyectamos al infinito nuestros deseos más inauténticos. Sin embargo, ese totalitarismo de mercado es fetichista, porque vive de víctimas, que no reconoce. A lo más, las acepta como daño colateral. Un daño no buscado de decisiones impostergables. El papa Francisco no se cansa de condenar esta lógica tan perversa⁸. La teología de la liberación lo ha venido haciendo desde el comienzo. Desde el texto, tan significativo, de la novela *Todas las sangres*, que encabeza la *Teología de la liberación*, de Gustavo Gutiérrez (Lima, 1971), hasta el mismo título de la obra de Juan Luis Segundo, *Nuestra idea de Dios* (Buenos Aires, 1970), o la obra colectiva coordinada por Pablo Richard, *La lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* (San José, 1980), y el de Assmann y Hinkelammert, *A idolatría do mercado. Ensaio sobre economia e teologia* (São Paulo, 1989).

Así, pues, la pregunta sobre el Dios del que hablamos no es solo un tema, sino también una dimensión de la teología de la liberación, porque su punto de partida no es solo la adoración del verdadero Dios, sino también la idolatría.

2. Solo desde la fe se puede hablar de Dios

Solo desde la fe que tenemos en Dios, que se relaciona con nosotros, se puede hablar fehacientemente, porque Dios es relación. La fe en el Dios de Jesús es la respuesta a su relación con nosotros. Por tanto, es una relación personal y personalizadora. No es la conclusión de un razonamiento, ni una creencia. Tampoco la adhesión a la doctrina de una institución, exigida como

8. Solo del año en que fue elegido, hemos recogido tres menciones: “Discurso en la presentación de cartas credenciales”, 16 de mayo de 2013; “A los participantes en la plenaria del Consejo Pontificio de los Emigrantes e Itinerantes”, 24 de mayo de 2013; y “A los participantes en la Plenaria del Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización”, 14 de octubre de 2013.

requisito para pertenecer a ella⁹. Fe dice relación. La fe es la única relación entre las personas¹⁰.

La fe es una relación de entrega de sí, libre, gratuita, horizontal y abierta, que personaliza, en el sentido más estricto de la palabra. Hace que el individuo o el sujeto sea también persona. De hecho, ya lo es, gracias a la relación de los otros con ella. En primer lugar, por la relación de su madre, de su familia y de tantos otros. Y, en todo caso, por la relación de Dios con cada persona. Pero no lo es plenamente hasta que esta responda. Cualquier otra relación entre personas que no sea una relación de fe despersonaliza a quien la entabla, porque no es propiamente una relación entre personas, sino entre elementos de un conjunto, entre firmantes de un contrato, respaldado por la ley, a la cual ambos están sometidos, o entre dos individuos, movidos por el mutuo interés, el dominio de uno sobre el otro o la complacencia¹¹. Insistimos en que esas otras relaciones despersonalizan cuando se absolutizan. Cabe una relación contractual en la cual las partes actúan como personas. Cada una acomoda su interés, que considera legítimo, al interés de la otra parte, sin absolutizar¹².

Si miramos a la arqueología del sujeto humano, la primera relación de fe es la del niño con su madre, si esta tiene amor constante. La cría humana nace completamente desvalida y por eso autocentrada. Pero, si su madre la quiere con amor constante, capta intuitivamente, cuando aún no puede elaborar ningún concepto, que alguien que no es él conoce sus necesidades como él y puede y quiere satisfacerlas. Por eso, se pone en sus manos. Esa entrega confiada de sí, como respuesta a la entrega de la madre, es la relación de fe. La primera relación de fe de todo individuo, que sirve de molde para las demás, es la respuesta a la relación de fe que han tenido para con él.

Más tarde, cuando ya puede comprender el lenguaje, si esa madre habla de Dios a su hijo, concluirá que este es como ella, pero muchísimo más, que lo quiere más que ella y se relaciona con él para darle vida y humanidad. Entonces, en este caso, la fe no le costará nada. Al igual que la fe en la madre, la fe en Dios es respuesta a la fe constante e incondicional que él nos tiene. Al igual que la

-
9. “P.: ¿Qué cosa es fe? R.: Creer lo que no vimos. ¿Visteis vos nacer a Jesucristo? R.: No, Padre. P.: ¿Visteis morir o subir a los Cielos? R.: No, Padre. P.: ¿Creéislo? R.: Sí, lo creo. P.: ¿Por qué lo creéis? R.: Porque Dios nuestro Señor así lo ha revelado y la santa Madre Iglesia así nos lo enseña” (Astete y Ripalda).
 10. P. Trigo, “Estructura de la relación de fe”, en *Relaciones humanizadoras*, pp. 19-47 (Santiago de Chile, 2013).
 11. Por ejemplo, “cuando las ganas se juntan” (S. Díaz, “Caballo viejo”) no es una relación personal, porque cada uno es el objeto satisfactor de las ganas del otro. Cosa distinta es cuando esas ganas son expresión del amor.
 12. Es lo que dice muy elocuentemente el nombre de una bodeguita (así llamamos en Venezuela a los abastos) de barrio: *Mi provecho y tu provecho*.

madre, Dios no tiene fe en nosotros porque seamos dignos de ella, sino para que un día lleguemos a serlo. Así, pues, el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo es relación. Es el principio y el término de una relación primordial y decisiva, que nos constituye en personas. Así lo explica el papa Francisco:

Las Personas divinas son relaciones subsistentes, y el mundo, creado según el modelo divino, es una trama de relaciones. Las criaturas tienden hacia Dios, y a su vez es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa, de tal modo que en el seno del universo podemos encontrar un sinnúmero de constantes relaciones que se entrelazan secretamente (*ST I*, q. 11, art. 3; q. 21, art. 1, ad 3; q. 47, art. 3). Esto no solo nos invita a admirar las múltiples conexiones que existen entre las criaturas, sino que nos lleva a descubrir una clave de nuestra propia realización. Porque la persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas. Así asume en su propia existencia ese dinamismo trinitario que Dios ha impreso en ella desde su creación. Todo está conectado, y eso nos invita a madurar una espiritualidad de la solidaridad global que brota del misterio de la Trinidad (*LS 240*).

Para el papa, el origen real de la persona está en el Dios cristiano: la Trinidad. “Las personas divinas”, dice citando a santo Tomás, “son relaciones subsistentes”¹³. Cuando la persona se relaciona, es decir, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas, asume en su existencia el dinamismo trinitario, que Dios ha impreso en ella desde su creación. Ese dinamismo la constituye en persona. Por eso, es más madura cuanto más se relaciona de esa manera con todos y con todo.

Así, pues, el origen y fundamento de nuestra referencia primordial a Dios, como relación con él en respuesta a su relación con nosotros, consiste en que Dios, el Dios cristiano, es relación. Este es el mayor cambio de imaginario que hemos de hacer los cristianos, si queremos asumirnos congruentemente como tales. Lo que más realidad tiene para nosotros, descendientes de la cultura griega, es la sustancia. La relación es un mero accidente, porque nos consideramos individuos, seres en sí, que nos relacionamos con quienes queremos y mientras queremos. Desde esta experiencia, que absolutiza al individuo, concebimos a Dios como el monarca absoluto, en sí, de sí y para sí.

Esta idea de Dios es absolutamente incompatible con la revelación de Jesús de Nazaret, para quien Dios es pura relación. Por eso, comenzamos por la necesidad de discernir de qué dios estamos hablando. El punto de partida ambiental nos impide conocer al Dios cristiano y relacionarnos con él. Además, mientras

13. *Suma teológica*, p. I, q. 40, a. 2.

sigamos pensando de esa manera, no podremos asumirnos respectivamente como personas, sino solo como individuos. Tampoco podremos hacernos cargo de nuestro Dios, que no es el monarca divino, sino relación. La relación subsistente diferente —tres personas distintas— y una —un solo Dios verdadero.

Pensar o contemplar a Dios sin aceptar su relación y la correspondencia, no es pensar ni contemplar al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. Este es el sentido de la fe como único modo de concebir y tratar del Dios cristiano. Razonamos sobre él desde el trato con él, específicamente, desde la relación de fe, la respuesta a su relación.

3. La fe en Dios incluye la fe en los demás

Ahora bien, no hay posibilidad de tener fe en Dios, si solo tenemos fe en él. Si tenemos fe en Dios, también hemos de tener fe en los seres humanos. Y si tenemos fe en estos, no en algunos, sino en los seres humanos en cuanto tales, ya tenemos fe en Dios, al menos implícitamente. La relación, en cuanto entrega de sí gratuita, horizontal y abierta, es experimentar a Dios, porque es amor. Ese amor es nuestro, porque nosotros somos, sin duda, los que amamos. Pero más radicalmente, es el amor que él derrama en nuestros corazones. En el amar participamos de él, porque es relación, es decir, más amar que amor. Volveremos sobre este punto.

Si Dios crea todo con su relación de amor constante, si todo tiene la huella de esta relación primordial, si todo está ligado por múltiples conexiones y yo estoy ligado a todo y a todos, pretender relacionarse con Dios para salvarse de la contaminación de las creaturas es ofender al Creador de todas ellas. Así como también lo es la pretensión de refugiarse en la Iglesia para salvarse del mundo.

Si el Dios cristiano, en Jesús, su Hijo único y eterno, se ha encarnado en la humanidad, hasta el punto de echar la suerte con ella, nadie puede encontrarse con él desolidarizándose de esta, abandonándola y dándola por perdida. La dirección dominante de una figura histórica puede ser pecado, incluso fetichista como la actual. En ese caso, no podemos formar parte de ella, ni aprovecharnos de ella, sino vivir libres de ella. Sin embargo, hemos de ser solidarios con ella, buscando que en ella haya humanidad, aun a costa de pagar el precio que sea.

Concentrarse en Dios de tal manera que todo lo demás quede fuera o no sea significativo, una orientación muy presente en la espiritualidad cristiana, tanto que ha marcado ambientes e incluso épocas, no hace justicia al Dios cristiano. No podemos afirmar que lo único que importa es el alma y Dios¹⁴, porque este

14. La formulación clásica de esta perspectiva se encuentra en los *Soliloquios*, de san Agustín: “—Quiero conocer a Dios y al alma / —¿Nada más? / —Absolutamente nada” (1, 2, 7). Conviene recordar que la trayectoria vital de Agustín, quien se

la colma de tal manera que, teniéndolo a él, no necesita más. Esta afirmación es errada. El Dios cristiano es el creador de nuestro cuerpo y de toda la humanidad y la creación. Y como ya hemos insistido, la creación es relación constante de amor, una relación personalizada, pero no abstraída. Una relación que conecta todo de múltiples modos y a la cual no puedo corresponder si me abstraigo de todo. No podemos abstraernos ni utilizar a los demás. Tenemos que mantener con todos una relación de fe, porque todos son amados por Dios como yo y porque todos están en el corazón de Jesús. Por consiguiente, no podemos tratar de Dios abstraídamente. Si dejamos fuera a los demás, nos auto-marginamos de la relación con Dios. Tratar sobre Dios en estas condiciones es tratar desde fuera, ya que rechazamos su relación, a la cual, desde fuera, no hay acceso.

La teología, si quiere ser cristiana, no puede ser intra-teológica, en cuanto atendida únicamente a Dios. La teología debe ser, de un modo u otro, interdisciplinar. La relación personalizada de Dios no puede ser una relación ensimismada y abstraída. Si así fuera, dejaría de ser personal, porque la persona es red de relaciones, las personas divinas son relaciones subsistentes y la creación es una relación constante de amor, que pone fuera de sí lo distinto de sí y lo mantiene ante sí, libre de sí.

Ahora bien, la fe en los seres humanos y en mí como ser humano concreto está fundada en la fe que tengo en Dios como respuesta a su fe en mí. Por tanto, es una fe relativamente absoluta y no como la fe en Dios, absolutamente absoluta¹⁵.

4. Al tratar de Dios, lo primero es el Espíritu

Así como en la enumeración de las personas divinas el Espíritu va en último lugar¹⁶, sin que eso implique, en modo alguno, un rango inferior ni posterioridad temporal, en la relación actual de la Trinidad con nosotros, lo primero es la rela-

interesa por todo, desmiente esa reducción, la cual, sin embargo, también tiene su explicación, en cuanto que al hallar a Dios, al Padre de nuestro Señor Jesucristo, él lo satisfizo completamente. Y, una vez centrado en Dios, ve todo desde él y se compromete con todo con el mismo amor del Creador. El reduccionismo expresado en la frase citada es lo que da el tono a la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis, ya que, además de impregnar toda la obra, los libros 3 y 4 son un coloquio entre el alma y Dios, el alma y Jesucristo. También es típico del liberalismo alemán: “Ciertamente, el reino de Dios es el señorío de Dios, pero es el señorío del Dios santo en cada corazón” (A. Harnack, citado por Benedicto XVI, 15 de marzo de 2006).

15. J. I. González Faus y J. Vives, *Creer sólo se puede en Dios. En Dios sólo se puede creer* (Santander, 1985).
16. El lugar clásico es el final de Mateo: “bautícenlos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (28,19).

ción del Espíritu. Según las preposiciones de, por, en y a, que expresan estructuralmente sus relaciones con nosotros, el Padre es el origen y la meta —todo viene *de* Dios y va *a* él—, Jesús es el puente, o dicho de modo más personalizado, el que hace de puente, el pontífice por el cual Dios ha venido a nosotros y nosotros vamos a él —todo es *por* Jesús de Nazaret—, y el Espíritu es el que, desde dentro, nos posibilita la conexión actual con ellos —todo acontece *en* el Espíritu.

Es necesario, por tanto, hablar del privilegio del Espíritu para que nuestro hablar sobre Dios contenga la realidad de la que trata y no se reduzca a meros conceptos vacíos¹⁷. El Espíritu es la actualidad de Dios. Nos mueve incesantemente desde lo más interior que lo más íntimo nuestro¹⁸. El Espíritu es trascendente por inmanencia. El Espíritu es la universalidad de Dios. Aunque cada día hay más personas que no conocen a Dios y muchas más que no han oído hablar de Jesús, a todas ellas las mueve, desde lo más interior que lo más íntimo, el Espíritu, que ellos han derramado en sus corazones. Si no nos dejamos mover por él, lo que digamos es vacío. Solo en el Espíritu, podemos decir *Abbá*, Padre (Rm 8,15), y solo en el Espíritu, podemos llamar a Jesús nuestro Señor (1 Cor 12,3). Obviamente, Pablo no se refiere a la emisión de esos vocablos, que pueden decirse, y se dicen, sin obedecer al Espíritu. Sino a que esas invocaciones no llegan a sus destinatarios, si no son movidas por el Espíritu. Y todavía de manera más elemental, si no nos dejamos mover por él, no sabemos lo que decimos, aun cuando podamos dar una clase magistral sobre ellos.

Hablar y actuar en el Espíritu significa discernir y hacer lo que Jesús haría en nuestra situación, porque él lo personalizó. Por eso, quien se deja llevar por su impulso, de hecho, sigue a Jesús: hace lo equivalente a lo que Jesús hizo en su situación. Ahora bien, el Espíritu no habla, sino que, tal como lo indica su nombre, mueve¹⁹. Es verbo, no sustantivo: amar, no amor, ni amante, ni amado²⁰. Así, pues, se puede vivir en el Espíritu tanto si se conoce como si no se conoce conceptualmente a Dios y a Jesús. En sentido bíblico de relación íntima, solo se puede conocer a Dios o a Jesús en obediencia al impulso del Espíritu. El que se deja llevar por el Espíritu tiene, de hecho, los mismos sentimientos que Jesús, su misma mentalidad y actúa como él, todo a la medida del don recibido.

En esta obediencia al Espíritu estriba la primacía que la teología de la liberación otorga a la praxis²¹. El que no vive una vida jesuánica, a la medida del don

17. P. Trigo, “El método en teología”, en *XXX años de itinerancia*, pp. 135-230 (Caracas, 2010).

18. “*Intimior intimo meo*” (san Agustín, *Confesiones*, III, 6,11).

19. *Neuma*: aire, viento, tal como aparece gráficamente en pentecostés (Hch 2,1-4).

20. Por eso, en la Biblia no hay ninguna oración al Espíritu Santo, sino que la oración al Padre o al Hijo se hacen siempre en el Espíritu; si no, no llega a ellos.

21. F. Aquino Júnior, “Temas fundamentales de la teología de la liberación”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 100 (2017), 25-29.

recibido, para lo cual es necesario obedecer el impulso del Espíritu, no puede hablar del Dios cristiano con sentido de realidad²².

5. Círculo hermenéutico: lectura del evangelio y seguimiento

En el tratar explícito sobre el Dios cristiano tiene primacía la lectura orante, personal y comunitaria de los evangelios, como acto de tradición constituyente²³. Se da así un círculo hermenéutico entre la lectura discipular de estos y el seguimiento actual de Jesús. En ambos casos, el Espíritu de Jesús y de Dios —que equivale al Padre— posibilita el acto de la tradición, el ver y escuchar a Jesús en el texto evangélico como si nos halláramos presentes²⁴, y el seguimiento actual, el actuar en nuestra situación de manera similar a como Jesús de Nazaret lo hizo en la suya. Sin una apertura radical para seguir a Jesús, la lectura del evangelio no es discipular. Y, a su vez, la lectura discipular motiva y guía el seguimiento concreto de Jesús. Si bien se lo puede seguir sin conocer expresamente su persona, el seguimiento y el discernimiento explícitos exigen la lectura discipular del evangelio. No basta la doctrina cristiana, ni la exhortación pastoral. No bastan los dogmas, ni la voz del magisterio. Es indispensable la lectura discipular de los evangelios.

Esa lectura, para ser discipular, debe ser llevada a cabo en la Iglesia, como parte del pueblo de Dios en marcha, en el cual todos nos llevamos en la fe, el amor fraterno y la vida en seguimiento del Señor, que nos une para la misión y en ella. Los evangelios son la tradición constituyente, la que constituyó a la Iglesia y la sigue constituyendo²⁵.

Cuando hablamos de los evangelios, nos referimos, sobre todo, a su dimensión narrativa, no a citas esgrimidas para confirmar y sacralizar lo que fue pensado sin ellos²⁶. A pesar de ello, las *dicta probantia* siguen siendo todavía la argumentación más socorrida del magisterio y de los teólogos²⁷.

-
22. J. I. González Faus, refiriéndose a la pneumatología en la teología de la liberación, afirma que “Donde está el Espíritu de Dios, ahí hay liberación”, en “En el desierto, preparar un camino al Señor”, *Revista Latinoamericana de Teología* 100 (2017), 6-12.
 23. P. Trigo, “Lectura orante comunitaria de la palabra de Dios”, en *El cristianismo como comunidad y las comunidades cristianas*, pp. 214-219 (Miami, 2008).
 24. “Como si presente me hallase”, Ignacio de Loyola, “Contemplación del nacimiento”, primer punto, N° 114, en *Ejercicios espirituales*.
 25. “Entregaré la Biblia, y sobre todo los Evangelios, que son su corazón, como acto de tradición en el seno de la comunidad” (Concilio Plenario Venezolano, 146).
 26. Por eso, el último capítulo de *Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo en el cristianismo latinoamericano*, o. c., lo titulo “Aproximación narrativa al Dios de los evangelios”, pp. 237-297.
 27. “A causa de su orientación especulativa y sistemática, la teología ha cedido con frecuencia a la tentación de considerar la Biblia como un depósito de *dicta*

En muchos libros de teología, no es fácil descubrir la lectura orante de los evangelios como trasfondo trascendente, entendido como lectura discipular. Esto incluye las lecturas meramente exegéticas y las obras de autores que se llaman a sí mismos historiadores del siglo I. El criterio indispensable es que nada de lo que se afirme sea incompatible con el evangelio y que tengan, de alguna forma, su impronta. En ningún caso, esto equivale a que tengan muchas citas.

6. Los pobres como lugar para el encuentro con el Dios de Jesús

En la teología de la liberación, lo dicho se concreta en que el Dios liberador del credo israelita es el Dios de los pobres²⁸, en que la acogida de la relación de fe que Dios tiene con nosotros y su correspondencia entrañan una relación de fe con los pobres, en que la obediencia al impulso del Espíritu lleva a la solidaridad con ellos y al discipulado de los pobres con espíritu, y en que la lectura discipular de los evangelios se hace desde el compromiso con los pobres y lleva a él. Así, pues, la epistemología de la teología de la liberación no solo caracteriza a Dios como el Dios de los pobres, sino que, por eso mismo, los pobres ocupan un lugar insustituible para encontrarse con el Dios de Jesús y para hablar de él con pertinencia.

Esto último requiere de mayor explicación, porque aún no es reconocido, ni mucho menos practicado, por la comunidad teológica. Afirmamos que al Dios de Jesús se entra por la puerta de los pobres, porque el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, Dios, nos lo ha dado a conocer, ya que a él nadie lo ha visto jamás. Ese Hijo no es otro que el pobre Jesús de Nazaret, quien, como dice Puebla, “nació y vivió pobre en medio de su pueblo” (190); porque los pobres son su sacramento, su primer sacramento y la entrada a la comunidad, los evangelios y la cena del Señor²⁹; y porque, como él mismo le dice agradecido a su Padre, ha escondido los misterios del reino a los sabios y entendidos y se los ha revelado a los insignificantes³⁰, sus destinatarios naturales. Así, pues, el reino es para los pobres. Si creen y lo aceptan, son felices ya desde ahora y a pesar de su pobreza.

Pues bien, los pobres que aceptan la entrega del reino que Dios les hace en Jesús, son quienes, al aceptarlo, reciben esta revelación. No la reciben como clase, ni como una declaración doctrinal, sino que la reciben realmente. De hecho, son hermanos de Jesús y, en él, hijos de su Padre Dios. Y se les entrega el Espíritu

probantia, destinado a confirmar las tesis doctrinales”; en Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, III D 4, p. 109 (Madrid, 2000).

28. P. Trigo, “El Dios de los pobres”, en *Dios y Padre de nuestro Señor*, o. c., pp. 187-207.

29. P. Trigo, “Los sacramentos de Jesús”, en *Jesús, nuestro hermano*, pp. 314-319 (Maliaño, 2018).

30. P. Trigo, “La revelación a los pobres”, *ibid.*, pp. 163-205.

para que puedan vivir como tales. Por consiguiente, colocarse en el discipulado de estos pobres con Espíritu no es recibir clases de ellos. Obviamente, no imparten ninguna clase. Se trata de acompañarlos como hermanos en Cristo, de recibir su fraternidad, de ayudarlos, a su vez, en sus necesidades y, sobre todo, de leer con ellos el evangelio para que expliciten e historicen su fe y para participar de su relación con Jesús y con Dios.

Esto es lo que está escondido a la mayoría de los sabios y entendidos, dado que no están dispuestos a vivir esta experiencia. Por eso, se quedan sin recibir esa riqueza, que fecundaría su teología, encarnándola en la realidad, haciéndola pertinente y liberándola de la tentación del sistema.

7. Fuera del amor, no se puede tratar de Dios

Después de esta andadura histórica, larga y muy contrastada, ya estamos en condiciones para explicitar, en el sentido preciso de teorizar, que el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo es amor y que la única relación posible con él es recibir su amor, amarlo y amar con el amor que él derrama en nuestros corazones. Fuera del amor, no se puede tratar de Dios. Solo desde esa experiencia, podemos tratar acerca de Dios³¹.

El que Dios sea solo amor y ame tiene consecuencias para el conocimiento y la relación con él. El presupuesto es que no cabe un conocimiento objetivo y científico de Dios, porque no es un ser de nuestro horizonte. Él es quien tiene que manifestarse. La manifestación en sus obras da pie para asentar su existencia y algunas de sus cualidades. No para hacerse cargo de cómo están efectivamente en él, ni para definir quién es él, en sí mismo. Si, como está de moda entre algunos teólogos, incluso católicos, absolutizamos el paradigma actual, la única relación de Dios con nosotros es creatural. Por tanto, no podemos decir nada más de él y, en el fondo, el cristianismo no existe.

Los cristianos afirmamos, en efecto, que a Dios nadie lo ha visto jamás y que no está a nuestro alcance. Pero agregamos, sobre todo, que ha entrado en contacto personal con diferentes pueblos, en diferentes épocas. Asimismo, confesamos que “Jesús, el Hijo unigénito, que estaba en el seno del Padre, Dios, nos lo ha dado a conocer” (Jn 1,18). Por tanto, para nosotros los cristianos, Dios tiene únicamente un Hijo, el cual nos lo ha dado a conocer, haciéndose carne, habitando entre nosotros y haciéndose nuestro Hermano: llevándonos incondicionalmente en su corazón. De esa manera, nos hace, en él, hijos verdaderos de Dios, nacidos de él. Así, el Padre, al recrearlo en su seno, en él, en su corazón, permite que nosotros

31. P. Trigo, “Si Dios es puro amor, solo se lo conoce recibiendo su amor y correspondiéndole”, en *Dios y Padre de nuestro Señor*, o. c., pp. 304-308.

ya estemos también realimente en él. No estamos en nosotros mismos, pero sí estamos realmente en el corazón de Jesús.

Desde esta revelación, sabemos qué significa que Dios es amor: él nos amó primero. Nos amó no solo porque nos creó de la nada, sino también porque, en su Hijo único y eterno, que se humanó y nos metió en su corazón, nos hizo verdaderos hijos suyos. Todos lo somos, porque a todos nos lleva Jesús en su corazón y porque ambos derramaron su Espíritu sobre todos. Por eso, hemos hablado de la primacía del Espíritu para la epistemología teológica. Ahora, nos referiremos al estatuto de su relación con nosotros y, consiguientemente, de nuestra relación con él.

No es el dueño absoluto de todos y de todo. Su relación con nosotros no consiste en mandar. No existen mandamientos que encaucen su relación con nosotros, ni que normen nuestra relación con él. No existe un derecho divino.

La única relación de él con nosotros es amarnos y nuestra única relación posible con él es amarlo. No podemos servirlo, porque nada necesita. Y si lo necesitara, no nos lo pediría³². Por eso, sus relaciones con nosotros y las nuestras con él se desarrollan en el ámbito de la mutua libertad. La libertad, en cuanto se diferencia del libre albedrío —hacer algo con información y consentimiento—, es un armónico del amor. Solo podemos amar libremente y solo amando actuamos la libertad. Si la libertad no es un armónico del amor, no es tal, sino dejarse llevar por el capricho del momento o por la pasión dominante.

Dios es amor, amor infinito, y, por tanto, su hacer formal es amar. Lo que nosotros llamamos conocer, para él es una función del amor y lo mismo podemos decir del hacer. Él no crea porque ama, sino que crea amando. Nosotros no poseemos su simplicidad. Tenemos diversos órganos y facultades y, además, somos seres en proceso: el modo humano de ser es siendo. Por eso, nuestro punto de partida es que, en cuanto somos hijos de Dios, somos manifestaciones de su amor. En cuanto somos de nosotros mismos, la unificación en torno al amor es un punto de llegada, nunca logrado del todo.

En este sentido, los mandamientos no expresan la relación de Dios con nosotros, ni nuestra relación con él. Están puestos para que verifiquemos la verdad de nuestro amor. Si decimos que amamos a Dios, pero odiamos al hermano, nos engañamos (1 Jn 4,20), y el amor de Dios no actúa en nosotros. En realidad, sigue actuando, pero no nos dejamos llevar por él. Si no cumplimos los mandamientos, no amamos al prójimo. Pero podemos cumplirlos sin amar, por mero realismo, para evitar los problemas, por miedo o por sentido del deber. Por eso, Jesús dijo

32. “No tomaré un novillo de tu casa ni los chivos de tus rebaños [...] las alimañas del campo son mías. Si tuviera hambre, no te lo diría porque mío es el orbe y cuanto contiene” (Sal 50,9.11-12).

a uno que los cumplía todos que le faltaba algo para heredar la vida eterna (Mc 10,21), pues los mandamientos se pueden cumplir sin vivir como hijo de Dios, pero la vida eterna la heredan los hijos. Sin embargo, al maestro de la ley que le preguntó alrededor de qué se estructuraba la ley de la alianza y, más en general, la religión judía, le respondió que alrededor del amor, tanto a Dios como al que tenía necesidad (Mc 12,30-31).

Ahora bien, amor es una palabra polisémica, usada frecuentemente sin contenido preciso. A veces, incluso sin contenido. No obstante, el ser humano ha sido creado por Dios con capacidad para amar. En eso consiste su ser imagen del Creador³³. El Espíritu del Padre y del Hijo ha sido derramado en cada corazón humano para que podamos responder a su amor con el ejercicio personal del amor que ellos han derramado en nuestros corazones. Porque el Espíritu es verbo, acción, no sustantivo.

Así, pues, amar es un ejercicio, que sale del corazón, de lo más hondo y genuino de cada uno. No es tanto un sentimiento como un ejercicio, en sentido estricto. Por eso, el proverbio dice: “obras son amores y no buenas razones”³⁴.

El amor posee una versatilidad extraordinaria. Por eso, Agustín, después de haber desarrollado la manera tan distinta de expresarse, según personas y situaciones, acaba diciendo: “ama y haz lo que quieras”³⁵. Ahora bien, esto solo tiene sentido si lo que se hace es realmente expresión del amor. Porque se puede hacer mucho sin amar, tal como lo expresa Pablo a los Corintios. Pero no se hará lo mismo, ni se hará de la misma manera.

El amor es relación, en realidad, una relación absoluta, porque expresa primariamente lo que se es. No se trata, pues, de amar para obtener algo. Por tanto, no es algo derivado y condicionado a ese interés. Por eso, Jesús dice que amar a quienes nos aman no tiene gracia y coloca el amor a los enemigos como expresión de su incondicionalidad. Obviamente, este amor no consiste en un sentimiento, sino en hacerles el bien, bendecirlos y orar por ellos (Lc 6,27-28).

Esta relación solo es posible porque Dios nos amó primero (1 Jn 4,19) y puso así su amor en nuestros corazones. Por eso, nadie puede alegar que no puede. Es posible que la capacidad para amar no pertenezca a su idiosincrasia, es decir, a su particularidad individual. Sin embargo, se encuentra más adentro, en lo más decisivo de sí mismo.

33. En Génesis 1, el paralelismo nos hace ver que la imagen de Dios no es (insisto que en ese texto) el varón y la mujer por separado, sino el varón y la mujer, pues el amor practicado por ambos los hace ser una sola carne.

34. “El amor se debe poner más en las obras que en las palabras”; Ignacio de Loyola, “Contemplación para alcanzar amor”, N.º 230, en *Ejercicios espirituales*.

35. “Tratado sobre la carta de Juan VII,8”, en *Obras XVIII*, p. 304 (Madrid, 1959).

Así, volvemos al comienzo de estas páginas. La pregunta fundamental es ¿de qué Dios estamos hablando? No podemos dar por descontado que estamos hablando de este Dios que es únicamente amor, amor infinito. En los primeros tiempos de la teología de la liberación, el énfasis en la liberación de la opresión y en la parcialidad de Dios por los oprimidos, en hacerles justicia, pudo opacar que este Dios era liberador porque era el Dios de la vida, y que era el Dios de la vida no por vitalismo, sino por amor. Un amor misericordioso con quien tiene disminuida la vida³⁶ y también con los opresores. De ahí su empeño en que dejen de serlo, porque se deshumanizan³⁷.

El Dios verdaderamente trascendente es el Dios amor. Incluso en la inmanencia es trascendente, porque el Espíritu mueve desde lo más interior que lo más íntimo nuestro. Este es el Dios más humano, el único Dios verdaderamente humano. Y, por eso mismo, es absolutamente trascendente. El amor es lo trascendente al ser humano. Jesús es el Hijo único y eterno de Dios humanado, porque nos supera infinitamente en humanidad. El amor es lo más humano. Y, por eso mismo, lo más decisivo, lo único verdaderamente decisivo. De ahí que digamos que “con el amor no se juega”³⁸.

Preferiríamos un dios atenido a protocolos que, aunque costosos, sepamos a qué atenernos. Esas relaciones pueden ser objetivadas y, en ese sentido, manejadas. Sin embargo, el amor no se presta a ningún manejo. En el amor siempre debemos jugar limpio.

Esto explica la tendencia a confinar esta concepción de Dios y este modo de tratar con él a la espiritualidad y, en todo caso, a la pastoral. Nosotros insistimos en que solo un Dios amor es verdaderamente liberador y que, gracias a Dios, solo él existe. Solo amando, podemos llegar a él y, por tanto, tratar sobre él. Esto es lo más trascendente de la teología de la liberación al tratar sobre Dios.

En síntesis, si la teología, en su sentido más genérico y complejo, es el tratado sobre Dios, él es lo más decisivo para la epistemología teológica. Supuestamente, Dios es una sola realidad, aunque, para nosotros los cristianos, con diferencia interna. Dios es relación. Una relación que, al mismo tiempo que

36. J. Sobrino, “*Extra pauperes nulla salus*”, en *Fuera de los pobres, no hay salvación*, pp. 59-105 (Madrid, 2007).

37. Por eso, en el tratamiento sobre “El Dios liberador”, en *Dios y Padre de nuestro Señor*, o. c., pp. 151-187, insisto en que a veces, el Éxodo ha sido interpretado sin pasar por Jesús y que, como cristianos, tenemos que replantearnos la liberación desde Jesús.

38. Título de una obra de teatro de Alfred de Musset, de 1834, y de una canción que cantábamos de niños: “Con el amor no se juega, ¡ay, canastos, por favor! Con el amor no se juega, ¡ay, canastos, que es peor!”.

crea la diferencia, la mantiene unida. Pero la diferencia entre las diversas teologías viene dada por la noción sobre él y la forma en que aborda el acceso a él.

El modo de entender a Dios es una función de la fe, la respuesta de su fe en nosotros. Este es el verdadero sentido del *intellectus fidei*. No se trata de entender las verdades sobrenaturales, inaccesibles al entendimiento. Unas verdades a las cuales asentimos, porque así lo enseña la Iglesia, a la cual Dios se las habría revelado. Eso supondría entender la fe como creer en verdades, tal como lo aprendimos en el catecismo. *Intellectus fidei* es lo que entendemos desde la relación de fe con Dios en Jesús, como respuesta a la relación de fe de ellos con nosotros.

Ellos tienen fe en nosotros no porque seamos dignos de ello, sino para que lleguemos a serlo. Tienen fe en nosotros porque nos quieren, ya que la fe es la flor del amor. Pero, si tienen fe en nosotros sin que lo merezcamos, su fe es pura gracia. Por eso, el *intellectus fidei*, así entendido, es más radicalmente *intellectus amoris*³⁹ e *intellectus gratiae*.

Este amor gratuito es también *intellectus misericordiae*, porque se ejerce sobre los necesitados. Ahora bien, dado que no solo somos necesitados porque no tenemos, sino más aún porque tenemos que ser sanados, rehabilitados y liberados, el *intellectus fidei* se transforma en *intellectus liberationis*. Además de ser individual, es una liberación profundamente personal, porque ha de sanear las relaciones en que consistimos, tanto las grupales y comunitarias como las societarias, las cuales incluyen lo económico y lo político, no inmediatamente, sino desde la rehabilitación personal y social.

Así, pues, el peculiar *intellectus* de la teología tiene que partir de la relación de fe y ser un ejercicio de ella, que, como hemos insistido, es una relación de amor. En el caso de Dios, es un amor gracioso, misericordioso y liberador, con todos sus armónicos. La compleja tarea de la teología, tal como la entiende la teología de la liberación, consiste en comprender a Dios desde el interior de estas relaciones y revelándose en ellas.

Por eso, hemos afirmado que es imposible comprender a Dios reclusos en la academia. De ahí también la primacía de la praxis, entendida como acción “espiritual”, volcada en la realidad. Asimismo, la epistemología no puede ser meramente intra-teológica, sino interdisciplinaria. La propia teología exige una teología interdisciplinaria.

39. J. Sobrino, “Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como *intellectus amoris*”, en *El principio-misericordia*, pp. 47-80 (Santander, 2002).

Teología de los signos de los tiempos. Un itinerario latinoamericano

Jorge Costadoat

Centro Teológico Manuel Larraín

Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile

El recurso a la categoría de “signos de los tiempos” ha sido celebrado en América Latina por sus muchos frutos pastorales. Sin embargo, la teología de los “signos de los tiempos” no es un tema pacífico entre los teólogos. Por cierto, ha habido un “uso frecuente e indiscriminado” del término que ha conducido a confusiones sobre el mismo¹.

Desde la *Gaudium et spes* en adelante, la invocación teológica de los signos de los tiempos ha sido problemática, porque los teólogos no han terminado de aclarar cómo se relacionan, se conectan o se asocian los acontecimientos históricos con los principios teológicos². El recurso a esta categoría nueva en la historia de la teología ha servido para recibir creativamente el concilio en América Latina. Sin embargo, algunos la han utilizado para predominar sobre otros, en un continente agitado por los conflictos sociales, mientras que otros, la han rechazado, para protegerse de una eventual apelación evangélica. En todo caso, es comprensible que no se acepte un método que, desde el punto de vista teológico deductivo tradicional, parece tan novedoso como poco claro.

1. G. Ruggieri, *Chiesa sinodale*, p. 219 (Bari-Roma, 2017).

2. C. Schickendantz, “El teologar sinodal. Interacción dialéctica de lugares teológicos y sujetos eclesiales”, *Cristianesimo nella storia* 2 (2018), 441-469, especialmente, pp. 444-452. C. Schickendantz reseña la obra de Ruggieri, *Chiesa sinodale*, a propósito del déficit de una teología de los signos de los tiempos. Recuerda que acusa “dos limitaciones centrales”, a propósito de esta teología: “por una parte, la ‘carencia de una adecuada hermenéutica histórica’, por otra parte, ‘la carencia de una adecuada hermenéutica teológica’”; *ibid.*, p. 445.

Por otra parte, desde la perplejidad de los comienzos hasta ahora, la teología ha avanzado en la elucidación del concepto. La apertura de la Iglesia y la teología a la historia, un giro decisivo ocurrido en el siglo XX, ha exigido a los teólogos construir el método, hacer el camino teórico de lo que se practica, para poder hablar mejor de Dios.

En adelante, se señalan algunas claridades fundamentales de la teología de los signos de los tiempos, prestando atención especial a la suerte del concepto en América Latina.

1. Origen y uso del término

1.1. Origen bíblico

La expresión “signos de los tiempos” se abrió un espacio en el magisterio y la teología de la segunda mitad del siglo XX. En la Iglesia latinoamericana, este concepto ha inspirado la pastoral comprometida con los pobres como respuesta a un llamado actual de Dios. Sin embargo, la teología que la ha tomado como bandera, llámese teología de los “signos de los tiempos”, teología de la historia o teología de la liberación, no logra hacerse comprender del todo.

El texto evangélico que sustenta el valor de la expresión “signos de los tiempos” (σημεία τῶν καιρῶν) se encuentra en Mateo 16,3. Dice el evangelista:

Se acercaron los fariseos y saduceos y, para ponerlo a prueba, le pidieron que les mostrase una señal del cielo. Mas él les respondió: “Al atardecer dicen: ‘Va a hacer buen tiempo, porque el cielo tiene un rojo de fuego’, y a la mañana: ‘Hoy habrá tormenta, porque el cielo tiene un rojo sombrío’. ¡Conque saben discernir el aspecto del cielo y no pueden discernir las *señales de los tiempos!* ¡Generación malvada y adúltera! Una señal pide y no se le dará otra señal que la señal de Jonás”.

En el Israel de la época, era común la idea de que antes de la llegada del Mesías, se darían signos catastróficos, como rebeliones, guerras, pestes y hambrunas³. Tampoco era extraño entre los judíos pedir señales mesiánicas. Estas podían evidenciar la acción de Dios. En Mateo, los “signos de los tiempos” no se refieren a un período histórico, ni al clima. Sino que aluden a “este tiempo”, el tiempo de Jesús. La palabra utilizada por el evangelista es καιρός: “coyuntura” u “oportunidad”. Lo que los saduceos y fariseos no saben o no quieren reconocer, es el tiempo decisivo, que exige de ellos una conversión. Es Jesús mismo, ante sus ojos, quien les pide acoger el reinado de Dios. Por no acogerlo, Jesús los llama hipócritas.

3. A. González, “Reinado de Dios y signos de los tiempos”, *Senderos* 82 (2005), 435-458.

Este núcleo cristológico del concepto “signos de los tiempos” precave contra el peligro de entender que en cualquier acontecimiento histórico Dios pudiera revelarse. El vínculo entre los signos de los tiempos y el tiempo de Jesús permite discernir esos signos en virtud de Cristo, evitando así articular un discurso teológico ideológico. Por cierto, Jesús no niega el valor de los signos que revelan a Dios. Pero rechaza el tipo de signos que le piden lo que lo ponen a prueba y, por otra parte, indica cuáles han de ser considerados los signos mesiánicos auténticos.

Los sinópticos son congruentes. Para Marcos, un gran signo es la multiplicación de los panes (Mc 8,1-21). Para Lucas, todo el ministerio de Jesús y él mismo como hijo del hombre constituye un signo. Para Mateo, como indica 16,1-4, además de la multiplicación de los panes (Mt 15,32-39), es signo la suerte de Jonás, símbolo de la muerte y la resurrección del mismo Jesús (Mt 16,4). A lo largo de los evangelios, se nos dice que Jesús rechaza los signos del poder. El episodio de las tentaciones en el desierto es paradigmático (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13). Jesús desvirtúa la idea de un Dios que habría de reinar imponiéndose a la libertad de las personas. En el Nuevo Testamento, además de los signos señalados, lo son, por ejemplo, dar vista a los ciegos, hacer andar a los cojos y oír a los sordos, sanar a los enfermos, resucitar a los muertos y anunciar la buena nueva a los pobres (Lc 7,18-23; Mt 11,2-6). Por lo demás, en el Antiguo Testamento, es una constante la idea de que Dios no prevalece gracias a las fuerzas políticas o meramente humanas, sino a partir de los débiles, las infértiles, los pequeños y los insignificantes. Triunfan quienes, como David ante Goliat, confían en Yahvé (1 Sam 17,1-58).

Cuando Jesús remite a la interpretación de los signos de los tiempos, en consecuencia, pide fe en el Dios que estimula una praxis libre y creativa, en lugar de fiarse de un Mesías que pueda imponerse a los demás por las vías del poder y del prestigio. En palabras de Antonio González: “El reinado de Dios no comienza desde el poder del Estado, sino desde un pueblo que libremente decide seguir los caminos del Mesías. El reinado de Dios no comienza desde arriba, sino desde abajo, mediante un compartir que, con el auxilio de Dios, alcanza para todos y aún sobrea abunda”⁴. La atención a los signos de los tiempos exige correr el riesgo de creer. Creer que la acción de Dios en la historia se verifica en los que no tienen cómo prevalecer sobre los demás, ni cómo superar las limitaciones naturales.

El caso es que la invocación que en América Latina se ha hecho de la categoría de los signos de los tiempos, en nombre de la liberación de los pobres, ha podido ser ideológica. Pues, por decirlo así, no cualquier modo de alimentar a las multitudes es mesiánico: “No cualquier acontecimiento extraordinario,

4. *Ibid.*, p. 456.

aparentemente grandioso y benéfico puede ser considerado sin más, de una forma apresurada, como ‘signo de nuestro tiempo’⁵. La invocación de la expresión “signos de los tiempos” encuentra en la praxis de Jesús el criterio de su correcta interpretación. La mejor de las interpretaciones, en sintonía con los textos bíblicos, proviene de la convicción de que Dios, en virtud de Jesús, cambia la historia desde su reverso⁶, desde los pobres; desde los que no tienen “la” razón de la historia, sino que esperan haberla tenido.

1.2. La *Gaudium et spes* en América Latina

La introducción del concepto de “signos de los tiempos” en el Vaticano II fue exigida por una necesidad de actualización (*aggiornamento*) pastoral⁷. La primera vez que el magisterio utilizó la expresión fue en la convocatoria del concilio, que hizo Juan XXIII, en *Humanae salutis* (4, 1961). El concepto fue luego usado por él mismo en *Pacem in terris* (1963), aunque sin emplear el término, para valorar la presencia de la mujer en la vida pública, la emancipación de los pueblos y la conciencia de igualdad entre los seres humanos (PT 39-44). Pablo VI, en *Ecclesiam suam* (1964), retomó el programa de *aggiornamento* de Juan XXIII, recurriendo a la expresión “signos de los tiempos” (26).

En la redacción del documento que habría de tratar sobre las relaciones de la Iglesia con el mundo actual, la expresión fue muy discutida⁸. El esquema que se había encomendado a la comisión presidida por Marcos McGrath, arzobispo de Panamá, gustó a la asamblea, pero no a los exégetas⁹. Esto obligó a usar la expresión “signos de los tiempos”, pero sin hacer referencia al texto de Mt 16,3.

En la *Gaudium et spes*, el término se usó con claridad una sola vez para afirmar que

Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos (*signa temporum*) e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus

5. *Ibidem*.

6. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Lima, 1979).

7. C. Schickendantz, “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”, en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, pp. 53-87, 67 (Santiago, 2013).

8. M. D. Chenu, “Les signes des temps”, *Nouvelle Revue Theologique* 87 (1965), 29-39.

9. B. Villegas, “En torno al concepto de signos de los tiempos”, *Teología y vida* 17 (1976), 289-299, especialmente, p. 291.

esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza (GS 4)¹⁰.

Cabe destacar que, independientemente del empleo de las palabras “signos de los tiempos”, el concepto tiene un “papel estructurador” en la *Gaudium et spes*. “Es la arquitectura misma del documento conciliar la que está determinada por él”¹¹. La inquietud por responder desde el evangelio a las exigencias de los contemporáneos llevó a los padres conciliares a organizar los contenidos en dos grandes secciones. La primera se ocupó de describir la época y declarar cuáles eran los grandes asuntos históricos a discernir (GS 4-11); la segunda abordó directamente estos asuntos, a saber, el matrimonio y la familia, la cultura, la vida económica y social, la vida política, y la paz y su organización. De esa manera, pareció y fue novedoso que un concilio ecuménico comenzara su reflexión a partir de los acontecimientos, en vez de hacerlo desde los principios teológicos¹².

Esto fue nuevo, además, porque supone que Dios actúa y continúa revelándose en la historia, mediante el Espíritu Santo. Por tanto, no es posible oponer simplemente el orden de la gracia al de un mundo profano. Al contrario, en este, ha de encontrarse aquel otro. La Iglesia del concilio reconoció que la historia posee un estatuto teologal. Por cierto, este modo de ver el acontecer de la trascendencia de Dios en la inmanencia del mundo, tiene como antecedente el dogma de la encarnación, en virtud de la cual Dios penetra en la historia y, desde su interior, la lleva a su plenitud por medio del Espíritu, que realiza la creación, especialmente capacitando para hacerlo con las respuestas libres de los seres humanos. La Iglesia debe discernir, escrutar y juzgar esta presencia del Espíritu en los hechos de la humanidad, pues estos no pueden revelar sin más la presencia

-
10. El concepto se enriqueció en otros textos, pero la expresión no es utilizada con la misma claridad: “El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios” (GS 11). En otro de sus números, la *Gaudium et spes* declara que todos los bautizados son intérpretes de la presencia de Dios en la historia: “Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada” (GS 44).
 11. B. Villegas, “En torno al concepto de signos de los tiempos”, o. c., p. 292; y J. Noemi, *Credibilidad del cristianismo. La fe en el horizonte de la modernidad*, p. 86 (Santiago, 2012).
 12. C. Schickendantz, “Una elipse con dos focos”, o. c., p. 55.

y la voluntad de Dios. El concilio no ignora la posibilidad de un uso indebidamente interesado de este conjunto de ideas nuevas¹³.

Sin embargo, el Vaticano II no tuvo total claridad sobre su método. Consciente de la originalidad de su modo de proceder, utilizó un método que incluía un momento inductivo, el *ver-juzgar-actuar*, en boga en años anteriores al concilio¹⁴. El concepto *signos de los tiempos* no fue aclarado. Sostiene su índole histórica, pero sin explicarla¹⁵. En el mismo título de la constitución, quedaron grabadas esta novedad y la razón de la tensión que se produjo entre los participantes, obispos y teólogos¹⁶. Incluso teólogos progresistas como Karl Rahner tuvieron dificultad para entender el nuevo método, pero no solo él¹⁷.

Esta nueva relación Iglesia-mundo, facilitada por un método que hizo posible enfocarse en la historia, permitió, en definitiva, la sensibilidad ante la suerte de los pobres. *Gaudium et spes* I ha sido citado infinitas veces, en las actividades eclesiales de América Latina¹⁸. En la medida que pudo observar la obra del Espíritu en los acontecimientos mundanos, la Iglesia llegó a reconocer la autoridad, es decir, la necesidad de acatar el reclamo de los que sufren¹⁹.

En América Latina, el método de la *Gaudium et spes* para aproximarse a la realidad causó un enorme impacto. Según Víctor Codina, este es el documento mejor recibido por la Iglesia del continente²⁰. Asimismo, las tensiones y las discordias a raíz del nuevo método se manifestaron en el nivel teológico, tal

-
13. P. Suess, "Sinai dos tempos", en *Dicionário do Concílio Vaticano II*, pp. 895-901 (São Paulo, 2015).
 14. M. McGrath, "La génesis de *Gaudium et spes*", *Mensaje* 153 (1966), 495-502; y A. Brighenti, "Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana", *Medellín* 78 (1994), 207-254.
 15. G. Ruggieri, "La teologia dei 'segni dei tempi': acquisizione e compiti", en *Teologia e storia: l'eredità del '900*, pp. 33-77, 41-49 (Milano, 2002); y P. Hünermann, "El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio. Los signos de los tiempos como elementos esenciales de una teología histórica", en *El Vaticano II como software de la Iglesia actual* (Santiago, 2014).
 16. C. Schickendantz, "Una elipse con dos focos", o. c., p. 63.
 17. *Ibid.*, pp. 78-79; y M. McGrath, "La génesis de *Gaudium et spes*", o. c., p. 496.
 18. "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo...".
 19. C. Schickendantz, "Una elipse con dos focos", o. c., p. 79.
 20. V. Codina, *Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II*, p. 84 (Bogotá, 2013); M. McGrath, "Método teológico-pastoral: clave del postconcilio", *Teología y vida* 4 (1985), 285-294; S. Galilea, "Ejemplo de recepción selectiva y creativa del concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y Puebla", en *La recepción del Vaticano II*, pp. 86-101 (Madrid, 1987); y G. Gutiérrez, "La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico 'la Iglesia y los pobres'",

como ya se ha señalado, y también en el de la praxis, pues la mirada creyente de la realidad obligó a tomar partido ante el signo de los tiempos de una pobreza opresiva, que se consideró estructuralmente injusta²¹. La recepción del concilio en América Latina fue, así, doblemente conflictiva.

La “Conferencia de Medellín fue convocada bajo el lema de los ‘signos de los tiempos’. El tema general adoptado fue ‘La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio’”²². La importancia de esta mirada se comprueba en el hecho de que dos de las siete conferencias introductorias, las de Eduardo Pironio y Marcos McGrath²³, estuvieron dedicadas a los signos de los tiempos. McGrath subrayó el hecho de que en América Latina, el principal problema no era la secularización, sino la lamentable realidad socio-económica, que hacía que el continente dependiera unilateralmente de los países desarrollados.

La visión general de la historia de los latinoamericanos en Medellín no fue optimista. Puede decirse que hizo suyos los signos de los tiempos *sub contrario*. En vez de apreciar el advenimiento de la modernidad, optó por la denuncia profética y un llamado a la liberación. Las situaciones injustas, por cierto, fueron consideradas un pecado²⁴.

En las Conclusiones de Medellín, se explicita un supuesto clave de la teología de los signos de los tiempos, a saber, la unidad de la historia²⁵. Sin embargo, la recepción de Medellín en la Iglesia latinoamericana no ha sido pacífica hasta el presente. En los documentos finales de las sucesivas conferencias latinoamericanas, el método del *ver-juzgar-actuar* ha jugado un rol decisivo. La atención a los signos de los tiempos está presente en Puebla (12, 15, 420, 473, 653, 847, 1115, 1128), en Santo Domingo (147a, 164-209) y en Aparecida (33, 366). Pero en cada una de estas conferencias, la discusión sobre el método que parte de la realidad

en G. Alberigo y J. P. Jossua, *La recepción del Concilio Vaticano II*, pp. 231-237 (Madrid, 1987).

21. “Paz”, 14, 16, 19, 32; “Pobreza”, 1, 10; “Pastoral de conjunto”, 1.
22. B. Villegas, “En torno al concepto de signos de los tiempos”, o. c., p. 297.
23. M. McGrath, “Los signos de los tiempos en América Latina hoy”, en *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, 1. Ponencias, pp. 73-100 (Bogotá, 1969); y E. Pironio, “Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina”, *ibid*, pp. 101-120.
24. “Justicia”, 1, 2; “Paz”, 2.
25. La Introducción lo expresa así: “Cristo, activamente presente en nuestra historia, anticipa su gesto escatológico no solo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que, como signos pronosticadores, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor” (9).

ha sido motivo de conflicto²⁶. Algunos obispos querían partir de ella (método inductivo), mientras que otros preferían hacerlo desde los principios teológicos (método deductivo). No se puede pasar por alto que quienes querían adoptar el método del *ver-juzgar-actuar*, abierto a la realidad de un continente mayoritariamente pobre, eran de “izquierdas”, mientras que los otros, que preferían comenzar por los principios teológicos, es decir, con categorías a-históricas, eran de “derechas”. La conferencia de Santo Domingo, intervenida por la Santa Sede, con dificultad redactó un documento, y el texto de Aparecida volvió del Vaticano modificado seriamente en varios lugares, incluido el párrafo dedicado al método del *ver-juzgar-actuar* (Apa 19).

Por otra parte, Medellín ha tenido el mérito de ser considerado muchas veces la fragua de la teología de la liberación. Es muy significativo que Gustavo Gutiérrez, el llamado “padre de la teología de la liberación”, haya participado en la conferencia como redactor del documento sobre “Pobreza” y como parte de la comisión redactora del documento “Paz”. Asimismo, es muy revelador que ese mismo año, el teólogo peruano pronunciara la conferencia “Hacia una teología de la liberación” (publicada luego como libro en 1971), y que los demás teólogos latinoamericanos tengan a Medellín como un hito de sus comienzos²⁷.

Gracias a la atención prestada a los signos de los tiempos, la Iglesia latinoamericana recibió el concilio en términos de “opción por los pobres”. Esta opción, promovida en Medellín, formulada en Puebla, ratificada en Santo Domingo y en Aparecida, y postulada como el núcleo organizador de la teología de la liberación, ha remecido internamente a la Iglesia del continente y le ha costado incluso mártires como san Romero de América.

El papa Francisco, el primer pontífice latinoamericano, representa bien la convergencia dialéctica del magisterio y la teología de la liberación con los conflictos internos de la Iglesia. El papa respalda la lucha de los movimientos sociales²⁸. Su expresión oral, “¡Ah, cómo querría una Iglesia pobre y para los pobres!”, repetida luego en la *Evangelii gaudium*, “Por eso quiero una Iglesia

26. C. Schickendantz, “Una elipse con dos focos”, o. c., p. 87. En la Iglesia latinoamericana, los conflictos se han dado en el Celam, desde 1972, con la llegada del cardenal López Trujillo a la presidencia, en la Clar, con la censura del proyecto Palabra-Vida 1988-1993 por parte del Celam, y en relación con la teología de la liberación. Teólogos como L. Boff, G. Gutiérrez, J. Sobrino y otros fueron censurados o expulsados de los institutos y las facultades de teología. A eso se agregan las dos llamadas de atención de la Congregación para la Doctrina de la Fe, la *Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la liberación”* (1984) y la *Instrucción sobre la libertad cristiana y liberación* (1986).

27. G. Céspedes, “Medellín, memoria y provocación para abrir la puerta a tiempos nuevos”, *Fronteiras* 309 (2018), 109-122.

28. F. de Aquino Júnior, *Organizações populares* (São Paulo, 2018).

pobre para los pobres” (EG 198)²⁹, manifiesta el decantarse espiritual, pastoral y teológico de una Iglesia que redescubre su identidad en la atención prestada a lo que Dios hace en su historia y en el servicio a las personas y los pueblos colonizados, oprimidos y crucificados³⁰. Cabe destacar, además, que Leonardo Boff, un teólogo sancionado por la Congregación para la Doctrina de la Fe en la década de 1980, haya contribuido con Francisco en la redacción de la *Laudato si'*, una encíclica que responde “tanto al clamor de la tierra como al clamor de los pobres” (LS 49) y probablemente el “signo de los tiempos” más importante en la actualidad.

2. Supuestos teológicos fundamentales

2.1. Los signos de los tiempos y la praxis histórica

En América Latina, la teología de los signos de los tiempos ha sido acogida de un modo emblemático por Medellín. El *aggiornamento* pastoral que el Vaticano impulsó por doquier, tuvo en este continente una acogida metodológica y un resultado temático. La II Conferencia general del episcopado latinoamericano, al atender los acontecimientos de la época, descubre que en ellos se dan signos de los tiempos propios.

Esta evangelización debe estar en relación con los “signos de los tiempos”. No puede ser atemporal ni ahistórica. En efecto, los “signos de los tiempos” que en nuestro continente se expresan sobre todo en el orden social, constituyen un “lugar teológico” e interpelaciones de Dios (“Elites”, 13).

Por cierto, el objetivo primario de Medellín consistió en responder eclesialmente al habla de Dios en los acontecimientos de la época. En el mensaje conclusivo, Medellín declara: “A la luz de la fe que profesamos como creyentes, hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los ‘signos de nuestros tiempos’”³¹. La visión cristológica, escatológica e histórica de Medellín es unitaria. En las aspiraciones y los clamores de los pobres del continente, descubre los “signos que revelan la orientación del plan divino operante en el amor redentor de Cristo que funda estas aspiraciones en la conciencia de una solidaridad fraternal”³². Esta visión de gran angular, sin embargo, no se presta para formular un concepto de mundo que pueda ser invocado ideológicamente, pues el Señor de la historia es el Dios que “se hace pobre” (1 Cor 8,6), es decir,

29. F. de Aquino Júnior, *Igreja dos pobres*, pp. 10-20 (São Paulo, 2018).

30. J. Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, pp. 18, 254, 260, 322-325 (Madrid, 1991); e I. Ellacuría, “El pueblo crucificado”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*, vol. II, pp. 49-82 (Madrid, 1990).

31. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, “Mensaje a los pueblos de América Latina” (Medellín, 1968).

32. *Ibidem*.

un Dios que hace suya la queja de los pobres. Jesús, el hombre crucificado, es irreductible a cualquier explicación teológica. Su grito a Dios y contra Dios (“Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”) no puede ser aprovechado por ninguna teología. Jesús representa a muchos seres humanos a quienes es muy difícil explicarles que Dios los ama y es imposible si la respuesta a la pregunta por el mal del mundo no proviene de la praxis para combatirlo³³. Responder al sufrimiento de los inocentes es, por cierto, no la única, pero sí la razón determinante para justificar el sentido unitario de la historia.

La historia es el lugar donde los cristianos han descubierto al Dios trino, que, por una parte, vincula el principio y el fin, la creación y la redención, y, por otra, lo hace en virtud de su participación en un mundo roto. La encarnación es la respuesta trinitaria a la demanda de salvación, una salvación que sería mera alienación si no se verificara en el tiempo como liberación de las penalidades de la finitud y de la culpa de los seres humanos. El salvador no es el *Logos*, por decirlo así, sino el *Logos* encarnado, Jesús³⁴, aquel que asume la creación y su fracaso con una praxis acorde con el plan de Dios que, en última instancia, es un misterio.

En esta misma historia, los seres humanos, gracias al Espíritu, prosiguen la praxis de Jesús de modo equivalente a la suya³⁵. Los cristianos y las cristianas son supuestamente conscientes de que los demás seres humanos se adhieren a Cristo según sus propios paradigmas conceptuales religiosos o culturales. Concretan de

-
33. La pregunta por Dios en América Latina la formula G. Gutiérrez en estos términos: “¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta? ¿Cómo reconocer el don gratuito de su amor y de su justicia desde el sufrimiento del inocente? ¿Con qué lenguaje decir a los que no son considerados personas que son hijas e hijos de Dios? Estos son los interrogantes frontales de la teología que surge en América Latina, y sin duda también en otros lugares del mundo en que se viven situaciones semejantes”, en *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, pp. 18-19, 49, 50, 184-185 (Salamanca, 1986); P. Trigo, *Creación e historia en el proceso de la liberación*, pp. 22-23 (Madrid, 1998); y J. Sobrino, “Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como ‘*intellectus amoris*’”, en *El principio misericordia*, pp. 47-80, 77 (Santander, 1992).
34. Según J. Sobrino, “la teología de la liberación insiste en verificar la verdad de lo que cree descubrir en los signos de los tiempos desde la Escritura y, muy especialmente, desde el acontecimiento total de Jesús de Nazaret”, en “Los ‘signos de los tiempos’ en la teología de la liberación”, *Estudios eclesiológicos* 64 (1989), 249-269, especialmente, p. 266.
35. P. Trigo, “El método en teología”, en *XXX años de itinerancia*, pp. 135-230, 153-155 (Caracas, 2010).

otro modo lo que en el cristianismo se llama “seguimiento de Cristo”³⁶. También en ellos actúa el Espíritu, y no menos, llevándolos a la plenitud de Cristo por otras vías. En todos los casos, el acontecer salvífico de Dios tiene lugar no de un modo genérico e indeterminado, sino trinitario, es decir, concreto, tan concreto como Jesús de Nazaret, como su predicación del reino, ese reino que le costó la vida y el mismo que en la actualidad lo tiene por Mesías para siempre.

Los signos de los tiempos pertenecen al ámbito de la razón práctica. Están arraigados en la existencia secular de los seres humanos. No son signos teológicos sin antes ser signos históricos, filosóficos y éticos³⁷. Las acciones de unos son “signos” para otros. Las acciones de unos pueden ser significativas para los demás. Estos signos no consisten en cataclismos, tsunamis, sequías y desastres similares, sino en la respuesta a estos fenómenos, mediante praxis colectivas mantenidas en el tiempo. Lo significativo es siempre la acción libre y compartida por muchos, que invita a ser proseguida, sea como empeño para alcanzar un bien, sea, *sub contrario*, como lucha contra un mal. Son signos con sesgo apocalíptico cuando son acciones humanas que intentan interrumpir la marcha de la historia que se dirige hacia una tragedia global. No lo son, en cambio, cuando excusan a la libertad humana de encarar los desastres, porque solo un salvador no humano puede impedirlos o contrarrestarlos.

Desde la perspectiva teológica, los signos de los tiempos pertenecen al orden del reino de Dios. Amerita discernirlos, porque en ellos se juega el reinado de Dios en la historia. Este reino se hace visible en liberaciones históricas, aunque estas no agotan su alcance escatológico³⁸.

2.2. La índole histórica de la revelación cristiana

La revelación del Dios cristiano acontece en las praxis personales y colectivas. El Dios del judeocristianismo, no obstante los textos de la Escritura que parecen contradecir esta tesis, “no mete la mano en el mundo”³⁹, sino que actúa a través de su Espíritu, que mueve los corazones en una determinada dirección. Los paradigmas de este modo de realizar la salvación, a saber, como liberación

36. Cfr. J. Costadoat, “Seguimiento de Cristo”, en *Theologica Latinoamericana. Enciclopedia Digital* (2016). Disponible en <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1411>.

37. P. Hünermann, “El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio”, o. c., pp. 217-261, 243-244.

38. F. de Aquino Júnior, “Atualidade da teologia da libertação”, *Theologica Xaveriana* 172 (2011), 397-422, 419-420.

39. P. Trigo: “Desde una articulación trinitaria, tenemos que decir que Dios no mete la mano en el mundo. Él nos ama de modo trascendente: la relación de él con nosotros nos hace reales. Dios actúa en el mundo por su Palabra y por su Espíritu”, en “El método en teología”, o. c., p. 184.

intrahistórica⁴⁰, son, en el Antiguo Testamento, el éxodo y el retorno del exilio; y, en el Nuevo Testamento, el acontecimiento de Jesucristo, que reconstituye histórica y pascualmente a la humanidad y la creación. Estos paradigmas de la salvación son, a la vez, los paradigmas de la revelación.

La teología de los signos de los tiempos supone este modo de entender la salvación y la revelación. Parte de que la historia es un lugar teológico, un lugar con densidad teológica, porque Dios se hace presente en ella liberando, llamando a los seres humanos a la acción y capacitándolos con su Espíritu para hacerlo al modo como lo hizo el Mesías en pos del reino. En este sentido, la revelación cristiana no se ha cerrado con la predicación del “último apóstol”, como suele decirse, sino solo en la medida en que el Nuevo Testamento contiene todo lo que de Jesucristo es necesario saber, dado que en él ha acontecido anticipadamente la plenitud de los tiempos. En consecuencia, la revelación continúa aconteciendo en la historia de los seres humanos, y no solo de los cristianos, que actúan conforme al Espíritu de Cristo.

Esta tesis, difícil de aceptar hasta hace poco para quienes han separado tajantemente la historia profana de la historia de la salvación, es hoy aceptada fácilmente por muchos. La afirmación del carácter histórico de la revelación cristiana obliga a suponer que no ha concluido. El *Logos* no irrumpe en el mundo, sino que se apropia de él y realiza “mundanamente” el sentido de la historia. Los seres humanos, gracias a Cristo, aún actualizan su misterio, toda vez que se liberan, unos a otros, de los males naturales y morales que los aquejan.

La misma teología de los signos de los tiempos hace suyas dos maneras de entender la relación entre el “texto” y el “contexto”⁴¹. Una de ellas supone que la actualización de la Palabra de Dios tiene lugar cuando sus textos son leídos y comprendidos desde un contexto determinado⁴². Aún más, así como los textos pueden iluminar un determinado contexto, este puede ayudar también

40. I. Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*, vol. I, pp. 323-372 (Madrid, 1990).

41. C. Schickendantz, “Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico”, *Revista Teología* 115 (2014), 157-183.

42. J. C. Scannone lo expresa en los términos siguientes: “Pues precisamente son esos *textos*, leídos en la Iglesia actualmente movida por el Espíritu Santo, los que siguen siendo actuales y dan la luz o el objeto formal para interpretar y discernir teológicamente los signos de los tiempos, aun el signo que para la teología de la liberación es el hecho mayor: el de la irrupción del pobre; aunque —a su vez— desde esos signos actuales discernidos por la fe *se redescubren* en la misma fe y en las Escrituras *nuevas profundidades*, por ejemplo, en la línea del amor preferencial de Dios, de Cristo y la Iglesia por los pobres”; *cfr.* “El método de la teología de la liberación”, *Theologica Xaveriana* 34 (1984), 369-389, especialmente, p. 373. La cursiva es propia.

a comprender mejor dichos textos. Esta circularidad hermenéutica, activada y mantenida por la fe, hace posible que la revelación acontecida en Jesús de Nazaret, en su muerte y resurrección, continúe realizándose hasta el final de la historia. La teología de los signos de los tiempos es una teología contextual. De aquí que los teólogos y las teólogas de América Latina sostengan que el lugar teológico de su reflexión creyente es un “lugar social”, más en concreto, el “mundo de los pobres”⁴³. En este mundo, las Escrituras son mejor conocidas, porque fueron escritas para salvaguardar la liberación de los pobres, principio de la salvación de todos los seres humanos.

El segundo modo de relacionar la revelación y la hermenéutica en una teología de los signos de los tiempos va todavía más lejos. No son pocos los teólogos latinoamericanos que sostienen que, independientemente de las Escrituras, la Palabra de Dios continúa apelando a los seres humanos en la actualidad, a través de determinadas praxis históricas. La voz de Dios se oye en las voces humanas, en particular, en las voces de los pobres. Así lo expresa Elsa Tamez, en perspectiva feminista:

Sabemos que la paloma del Espíritu Santo vuela donde quiere y se posa en otros cuerpos distintos al escrito. Es correcto señalar que lo sagrado en la mujer no solo puede arribar del texto escrito, sino directamente de Dios. *Dios puede revelarse directamente* desde el cuerpo de las mujeres, sus sufrimientos, luchas, alegrías y utopías⁴⁴.

-
43. La aplicación del término *lugar teológico* a los pobres o al mundo de los pobres es muy común en la teología de la liberación latinoamericana. Cfr. A. González, *Trinidad y liberación*, pp. 75 y ss. (San Salvador, 1994); G. Gutiérrez, “La recepción del Vaticano II en Latinoamérica”, o. c., pp. 213-237; D. Irarrázaval, “Religión popular”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*, vol. II, pp. 354-375 (Madrid, 1990); M. Ochoa, “Los pobres como lugar teológico en el pensamiento de Gustavo Gutiérrez”, *Labor Theologicus* 38-39 (2007), 167-188; L. C. Susin, “El privilegio y el peligro del ‘lugar teológico’ de los pobres en la Iglesia”, en *Bajar de la cruz a los pobres*, pp. 260-266 (México D. F., 2007); e I. Ellacuría, “Los pobres, lugar teológico en América Latina”, *Misión abierta* 4-5 (1981), 225-240.
44. E. Tamez, “La vida de las mujeres como texto sagrado”, *Concilium* 276 (1998), 419-428. El destacado es propio. Cfr. J. Herrera Aceves, “La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial”, en E. Ruiz Maldonado (ed.), *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*, pp. 341-352 (México D. F., 1975); P. Richard, “Teología en la teología de la liberación”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*, vol. I, pp. 201-222 (Madrid, 1990); C. Mesters, “Leitura popular da Bíblia”, en *Dicionário do Concílio Vaticano II*, pp. 533-536 (São Paulo, 2015); y S. Croatto, “La contribución de la hermenéutica bíblica a la teología de la liberación”, *Cuadernos de teología* 6 (1985), 45-69.

Estas dos maneras de interpretar la Palabra son distintas, aunque no fáciles de distinguir. En ambas, el “lugar social” de la teología es el mismo, pero el modo de entender la actualidad de la revelación es diferente. Las interpretaciones se traslapan, pues sus objetos no son exactamente idénticos. Afirmar que las Escrituras se interpretan “desde” un determinado lugar no es lo mismo que decir que “en” ese lugar Dios habla directamente en el presente, haya o no Escrituras para discernir su Palabra.

Esta novedad en la historia de la teología —novedad que, atendida la analogía, no es tan nueva a raíz de las revelaciones privadas⁴⁵— ha sido formulada enrevesadamente por los teólogos latinoamericanos. Estos han utilizado la terminología tradicional de Melchor Cano, pero sin prestar suficiente atención a su sistema teológico. De esa manera, se ha solido hablar de la historia, los pobres, los pueblos originarios, las mujeres y otras realidades parecidas como si fueran un “lugar teológico”.

El problema consiste en desconocer que Cano, cuando habla de la historia, se refiere a los archivos, los monumentos y las pruebas útiles para el estudio, no a la historia como acontecimiento. A veces, incluso siendo consciente de ello, se ha usado la expresión sin referencia al sistema completo de los “lugares” del dominico. En consecuencia, suele ocurrir que los teólogos latinoamericanos hablan de “lugar teológico” cuando, en realidad, se refieren a un “lugar hermenéutico”, sin reparar en que este no siempre es fuente de conocimiento y argumentación teológica. Así, al contexto “desde” el cual se interpreta la revelación, por ejemplo, el territorio amazónico, puede que no se le atribuya la virtud de revelar algo de Dios. Pero puede ocurrir también que ese “lugar hermenéutico” sea considerado como un sitio “en” el cual Dios apela con su autoridad a los habitantes de ese territorio. En este caso, la Amazonía, para seguir con el ejemplo, deviene un *locus theologicus proprius*, como lo son para Cano las Escrituras, la tradición de la Iglesia y otras mediaciones de esta naturaleza⁴⁶. En este caso, se reconocería que Dios habla a través de la praxis creyente de quienes pueblan ese espacio.

La teología latinoamericana no ha captado del todo esta mutación semántica⁴⁷ que, por tanto, exige más trabajo. La hermenéutica latinoamericana aún no tiene

45. C. Schickendantz, “El teologar sinodal”, o. c., p. 453.

46. P. Hünermann, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad. Dogmática fundamental*, p. 212 (Barcelona, 2006).

47. F. de Aquino Júnior, *Teologia em saída para as periferias*, p. 64 (Paulinas, 2019). Por cierto, el siguiente texto de I. Ellacuría, a menudo citado como importante por otros teólogos latinoamericanos, es un buen ejemplo de la poca claridad en el uso de los términos. Por una parte, parece afirmar que la historia es un *locus theologicus proprius*, pero, por otra, termina dando a entender que la lectura de la Biblia desde los pobres —desde un mero *locus theologicus alienus*— hace que esta dé más de sí: “es conveniente distinguir, al menos metodológicamente, ‘lugar’

claridad del método para captar la revelación histórica. Tal como se indicó en la introducción de estas páginas, es menester una mayor clarificación tanto de la hermenéutica histórica como de la teológica. Un desarrollo ulterior exigiría, por de pronto, abandonar el sistema de Cano o reformularlo completamente. Si se reconoce que Dios habla hoy, los “lugares teológicos” encontrados por dicho teólogo conservarán la costumbre de un modo tradicionalista. Si, por el contrario, se acepta que Dios continúa revelando “directamente” cosas nuevas, la tradición de la Iglesia se convierte en un reservorio inapreciable para promover un cristianismo creativo. Si se admite que Dios, en virtud de su Espíritu, habla hoy y que su Palabra actual tiene prioridad sobre los textos tradicionales, que contienen la revelación acontecida en Jesucristo⁴⁸, han de buscarse los signos de los tiempos en la acciones nuevas, originales, que anticipan la realización escatológica de la historia.

3. La Iglesia, hermeneuta de los signos de los tiempos

La expresión “signos de los tiempos” es, en sentido estricto, un concepto que refiere al discernimiento que la Iglesia hace de la actuación de Dios en la historia, según su tradición. En un sentido amplio, empero, esta actuación no es otra que la que se verifica en todos los pueblos de la tierra, cristianos y no cristianos. En contra del aserto teológico “fuera de la Iglesia, no hay salvación”, después del Vaticano II, es imperioso afirmar que fuera de la Iglesia, “sí hay salvación”. En este nuevo modo de entender la relación de la Iglesia con el mundo, subyace la convicción teológica de que la finalidad de la encarnación es la salvación del mundo, no la salvación de la Iglesia.

Por cierto, esta salvación se verifica en la Iglesia, en la medida en que esta, como una creatura entre otras creaturas, responde afirmativamente al sí incondicional del amor de Dios. Nada impide que los otros pueblos del mundo

y ‘fuente’, tomando como ‘lugar’ el desde dónde se hace la vivencia y la reflexión teológicas, y tomando como ‘fuente’ o depósito aquello que de una u otra forma mantiene los contenidos de la fe. La distinción no es estricta, ni menos excluyente, porque de algún modo el lugar es fuente, en cuanto aquél hace que ésta dé de sí esto o lo otro, de modo que gracias al lugar y en virtud de él se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos”; en I. Ellacuría, “Los pobres, lugar teológico en América Latina”, o. c.

48. Los biblistas latinoamericanos ceden su experticia en favor de la vida de las personas, que leen la Biblia en las comunidades. La prioridad está del lado de la vida. Las Escrituras son un medio. El fin, en cambio, es lo que Dios tiene que decir a la vida de cada una de las personas. *Cfr.* C. Mesters, “Leitura popular da Bíblia”, o. c., pp. 533-536; P. Richard, “Teología en la teología de la liberación”, o. c.; y S. Croatto, “La contribución de la hermenéutica bíblica a la teología de la liberación”, o. c.

respondan del mismo modo a su llamada, a través de sus tradiciones religiosas o filosóficas. En este sentido, la *Gaudium et spes* afirma:

Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por *todos*, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a *todos* la posibilidad de que, en la forma de Dios conocida, se asocien a este misterio pascual (GS 22)⁴⁹.

La convicción de la universalidad de la salvación está presente en otros documentos del Vaticano II⁵⁰, en concreto, en *Lumen gentium* (16-17), *Nostra aetate* (2) y *Ad gentes* (9). Una de las referencias más importantes del concilio es la de 1 Timoteo 2,4, que afirma que Dios quiere que “todos” se salven y conozcan la verdad.

En este predicamento, la *Lumen gentium* subordina todas las tradiciones religiosas y filosóficas, incluida la cristiana, a la caridad (LG 14). La Iglesia del concilio puso entre paréntesis su propia necesidad y valoró la posibilidad de salvación y revelación en toda la humanidad, aunque con afirmaciones germinales. Así las cosas, la misión de anunciar el evangelio ha sido replanteada. Desde ahora, el anuncio que un cristiano o cristiana pueda hacer del evangelio a los que no creen en Cristo, tiene que quedar abierto a la co-evangelización. Incluso los ateos pueden “evangelizar” a los cristianos, en la medida en que aman a su prójimo con el mismo amor con que son amados por Dios.

Ubicarse en estas coordenadas es un reto de gran importancia para la Iglesia. La Iglesia puede tener, en principio, un privilegio hermenéutico para discernir los signos de los tiempos, pero no un privilegio epistemológico. La Iglesia comparte con toda la humanidad el hecho de haber sido creada por Dios y, en cuanto creatura, salvada por Él. Es mundana por naturaleza y requiere ser salvada como las demás creaturas. Puede alcanzar la salvación, si la discierne en ella misma, en su condición de creatura condenada por su pecado y salvada por la gracia de Dios. Por eso, distinguir ontológicamente entre la Iglesia y el mundo, en orden a retener la salvación para ella misma, condenando a los demás al error y al pecado, después del Vaticano II, solo consigue lo contrario. En la actualidad, el mayor desafío de la teología de los signos de los tiempos es pensar la unidad de Dios y la creación, y de la Iglesia y el mundo, en términos cristológicos y, sobre todo, pneumatológicos⁵¹.

49. El destacado es propio.

50. L. Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos*, pp. 147-150 (Madrid, 2007).

51. J. Noemi, “Teología de y en la historia. Sobre la pretensión historiográfica de una teología de los signos de los tiempos”, en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, pp. 129-146 (Santiago, 2013).

Dicho con otras palabras, lo decisivo para la Iglesia es la *fides qua*, no la *fides quae*. Es cierto que ambas son distinguibles, pero no separables. La fe practicada como caridad, que incorpora la justicia, es prioritaria respecto del conocimiento del depósito de la fe, la verdad acumulada y transmitida por los siglos acerca de lo acontecido en Jesucristo. Este puede ser un privilegio hermenéutico de la Iglesia. Los cristianos han vaciado su experiencia de Cristo en los mismos recipientes en que Jesús se entendió a sí mismo y entendió su misión; y, a lo largo de los años, han precisado en qué consiste la fe de la que depende la salvación. Sin embargo, la ortopraxis tiene prioridad sobre la ortodoxia⁵². Una empresa evangelizadora que no se apropie de esta distinción y subordinación a la hora de entender la fe, más aún si hace prevalecer la ortodoxia sobre la ortopraxis, no puede sino exaltar empeños colonizadores como los que se han dado en América Latina desde la conquista de 1492⁵³.

Por esa misma razón es necesario entender la tradición de dos modos estrechamente relacionados. Si se trata de ordenar los factores, la prioridad la tiene la Iglesia de los orígenes, que ha comunicado una experiencia de salvación durante generaciones. Esta experiencia de salvación se ha articulado en ritos, cantos, expresiones artísticas, monumentos y textos, que muestran a los cristianos y cristianas del presente y del futuro cómo transmitir auténticamente lo que la Iglesia ha probado como camino válido para toda la humanidad. Lo decisivo siempre es la comunicación del evangelio de persona a persona, en el entendido de que pueda compartir su experiencia del amor de Dios.

La argumentación contraria, que prioriza la *fides quae* sobre la *fides qua*, entorpece la experiencia de Dios de la Iglesia. En la práctica, acaba siempre en intentos más o menos grotescos de imponer el cristianismo. Por cierto, la teología deductiva, en la cual predomina la perspectiva de la *fides quae*, suele olvidar o ignorar la índole histórica de los testimonios. En el extremo de las posibilidades, la incorrecta comprensión de la tradición desemboca en el tradicionalismo, que constituye precisamente una traición de la Tradición. No hay antónimo mayor a la Tradición que el tradicionalismo. A saber, la deshistorización de las media-

52. J. L. Segundo, "Libertad y liberación", en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*, vol. I, pp. 373-391, 380 (Madrid, 1990); J. Sobrino, "Cristología sistemática. Jesucristo, el mediador absoluto del reino de Dios", *ibid.*, pp. 575-599, 591-597; y F. Pastor, "Ortopraxis y ortodoxia", *Gregorianum* LXX (1989), 689-793.

53. La teología india ha explicitado la gravedad de la imposición del cristianismo en América Latina. Cfr. E. López, *Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios* (México D. F., 1999); E. López Hernández, "La teología india y su lugar en la Iglesia", *Conselho Indigenista Missionário*, mayo 2012. Dipsonible en http://www.cimi.org.br/pub/assteologica/Eleazar_LATEOLOGIAINDIAYSULUGARENLAIGLESIA.pdf; y N. Sarmiento, *Caminos de la teología india* (La Paz, 2000).

ciones de la fe, que impone el cristianismo a la siguientes generaciones como si el Espíritu Santo no aportara a la experiencia que ellas puedan tener de Dios. Pero el tradicionalismo no puede ser descartado tan fácilmente. Se replica cada vez que se insinúa algún tipo de separación o contraposición entre la Iglesia y el mundo.

Este es, precisamente, el espacio que una teología de los signos de los tiempos abre a la Iglesia. Esto es, saberse ella misma un *locus theologicus* en cuanto testigo —comunidad de creyentes—, más que como institución, que tiene enseñanzas sobre la fe —indicaciones objetivas del camino de la salvación. El mundo en el cual la Iglesia está arraigada y donde la Iglesia es, constituye el *locus* de la gracia y la salvación. En adelante, cabe decir que, en realidad, fuera del mundo, “no hay salvación”, sino alienación y perdición. Por esto mismo, la Iglesia está llamada a practicar un *amor mundi*, esto es, a amar el mundo como Dios lo ama. Una Iglesia que discierne en sí misma las esperanzas y las tristezas, la liberación y la opresión de los contemporáneos, sean cristianos o no, anticipa la realización escatológica de un reino que no puede ser identificado con las instituciones estatales, eclesiásticas o semejantes, que valgan por sí mismas y sacrifiquen a las personas en favor de su perdurabilidad. La misión de la Iglesia, por el contrario, no puede ser sino una misión expurgadora y descolonizadora de toda suerte de mediaciones que esclavizan o menoscaban a los seres humanos.

Precisamente, esta necesidad de la Iglesia de reconocer su mundanidad y, en virtud de la fe en la encarnación, progresar en su humanización, el hacer suya la creación que el ser humano continúa con su creatividad y el reconocerse a sí misma necesitada de salvación, son condiciones indispensables para articular la fe y la razón, la fe y la ciencia, la fe y la cultura, y la fe y la justicia. Estas articulaciones son indispensables. En palabras de Eduardo Silva: “Distinguir la voz de Dios en medio de las voces de los hombres nos obliga a juzgar la realidad desde criterios teológicos, filosóficos, éticos y antropológicos”⁵⁴. Estas mediaciones permiten responder a los llamados históricos de Dios con una praxis que convierta efectivamente este mundo en el reino de Dios. Asimismo, la mediación de la revelación propia de la Tradición, como explicación de las variadas interpretaciones del cristianismo, debe recurrir a las muchas mediaciones teóricas y prácticas, interpersonales y colectivas, para evitar el riesgo de afirmarse genéricamente y, en consecuencia, reciclar la dualidad Iglesia-mundo y la yuxtaposición de la gracia y la naturaleza⁵⁵, de las cuales se siguen las posibi-

54. E. Silva, “Criterios de discernimiento para una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos”, en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, pp. 173-208, especialmente, p. 192 (Santiago, 2013).

55. E. Silva y J. Costadoat, “Centro Teológico Manuel Larraín: una interpretación teológica del presente”, *Teología y vida* 46 (2005), 503-509, especialmente, p. 505.

lidades contrarias de experiencias de Dios y pastorales alienantes y colonialistas. En este sentido, la teología de los signos de los tiempos necesita desarrollar una criteriología compleja para que la mediación de Cristo⁵⁶, criterio y factor de la salvación trascendente y la liberación intramundana, transforme la realidad en los niveles más profundos posibles.

La teología latinoamericana ha dado pasos significativos en esta dirección⁵⁷. Una teología que afirma que el “mundo de los pobres” y las “víctimas” revela a Dios y que este mundo no es un simple “lugar hermenéutico”, que incide en la interpretación histórica de la Palabra, ha de ser muy responsable al señalar cómo se halla Dios entre los pobres y cómo los libera de la opresión. Este señalamiento ha de ser riguroso y exacto por una razón de justicia con los no-pobres y de responsabilidad con los pobres mismos.

4. Corolario: las comunidades eclesiales de base como “lugar teológico”

Considerado todo lo anterior, ha de reconocerse que la Iglesia misma constituye un “lugar teológico” y que las comunidades eclesiales de base de América Latina representan a la Iglesia por excelencia⁵⁸. No es exagerado afirmar que en ellas han tenido lugar la recepción más característica del concilio Vaticano II, en América Latina. En ellas se cumplen las principales expectativas de las cuatro constituciones: la preeminencia de la Palabra de Dios (*DV*), la liturgia participativa (*SC*), la Iglesia como sacramento de salvación y como pueblo de Dios (*LG*) y el discernimiento de los signos de los tiempos (*GS*). En la “Iglesia de los pobres”, Dios se revela como el Dios de la vida y el Dios de los pobres. Por eso, es lamentable que estas comunidades hayan sido marginales en el conjunto de la Iglesia latinoamericana y que, en las últimas décadas, los párrocos las hayan

56. P. Hünermann, “El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio”, o. c., pp. 243, 249; C. Schickendantz, “Prólogo”, en *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, o. c., pp. 9-39, 29; H. J. J. Sander, “Das singulare Geschichtshandeln Gottes - eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit”, en *Herders Theologischer Kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. V, pp. 134-147 (Friburgo, 2006).

57. Cabe destacar el intento de E. Silva para elucidar una “topología de criterios”: “teológico-hermenéuticos, filosófico-ético-políticos y también los más propios de una cristología pneumatológica”; cfr. “Criterios de discernimiento para una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos”, o. c., p. 182.

58. A. Alonso, *Comunidades eclesiales de base* (Salamanca, 1970); J. Marins, *Comunidades eclesiales de base* (Bogotá, 1975); M. de Carvalho Azevedo, *Comunidades eclesiales de base: alcance y desafío de un modo nuevo de ser Iglesia* (Madrid, 1986); P. Trigo, “Comunidades eclesiales de base”, *Revista latinoamericana de teología* 47 (1999), 189-206; y C. Boff, *Comunidades eclesiales de base y prácticas de liberación* (Bogotá, 1981).

abandonado a su suerte o las hayan suprimido abiertamente⁵⁹. Cabe recordar que otro de los textos de la conferencia de Aparecida que volvió modificado del Vaticano, fue el que se refería a las comunidades eclesiales de base.

Estas comunidades han discernido artesanal, pero realmente los signos de los tiempos⁶⁰. En ellas se da una hermenéutica del evangelio, en virtud de la Tradición, apropiada por la Iglesia de los pobres, en la religión del pueblo, la religiosidad o la sabiduría popular, de un modo espiritual, fervoroso y creativo. Por lo general, esta práctica es precedida y continuada por actos caritativos, solidarios y de lucha social.

El pueblo cristiano, reunido en comunidades populares, no dispone de las mediaciones complejas referidas anteriormente, pero suele informarse en términos generales de lo que ocurre y, en todo caso, su misma vida, su “conato agónico”⁶¹ para vivir de acuerdo con el Espíritu, lo hace experto en sintonizar con las víctimas de la época y en comprenderlas como no puede hacerlo ningún instrumento técnico. En estas comunidades se concreta mejor que en muchas otras instancias el discernimiento de los signos de los tiempos como una actividad espiritual. Curiosamente, por cierto, en la comunidades eclesiales de base no existe mayor dificultad para integrar el cristianismo del concilio con el cristianismo preconiliar⁶². Antes bien, este se constituye en un apoyo extraordinario para la opción por los pobres, que asume los desafíos de los cambios sociales y culturales liberadores. De aquí que los cristianos y cristianas pobres tengan un privilegio epistemológico para, gracias al Espíritu, captar la voluntad del Dios solidario para con las víctimas y los pueblos crucificados, en los acontecimientos del presente.

En las comunidades eclesiales de base acontece una experiencia eclesial de Dios que, según los exégetas latinoamericanos, es más importante que la Biblia misma⁶³. Esta experiencia no sería posible sin las Escrituras. El pueblo cristiano cree que la Biblia es la Palabra de Dios. Pero la lectura de esta Palabra está al

59. R. Pelton, “The Reception of Vatican II in Latin America: A North American Perspective”, *Theological Studies* 4 (2013), 819-827, 824-827.

60. C. Bacher, “El discernimiento de los signos de los tiempos en el pueblo de Dios. Una lectura desde la teología pastoral fundamental”, en *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, pp. 133-162, 150-151 (Santiago, 2017).

61. P. Trigo, *Relaciones humanizadoras. Un imaginario alternativo*, p. 52 (Santiago, 2013).

62. P. Rubens, *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus: enjeux d'une théologie du croire* (París, 2004); J. Costadoat, “La imagen de Cristo de Edith Cabezas”, *Teología y vida* 4 (2015), 407-429; y J. Costadoat, “El cristianismo de Hilda Moreno. Un estudio de caso”, *Cuadernos de teología* 1 (2017), 126-154.

63. J. Costadoat, “La hermenéutica bíblica de la teología latinoamericana de la liberación”, *Revista latinoamericana de teología* 107 (2019), 120-138.

servicio de la palabra que Dios dirige a las personas singularmente consideradas, a través del diálogo comunitario. En la comunidad se comparten y se sacan las conclusiones de las interpretaciones personales de la Palabra. La contribución de los exégetas puede ser muy importante, pero solo como medio o instrumento. Lo mismo debe decirse de las indicaciones del magisterio. Pues el fin de esta lectura es que el compartir constituya y fortalezca la fe de hermanos y hermanas.

Además de esta lectura popular de la Biblia —que puede tener espacio en la homilía durante la eucaristía—, las misas de las comunidades eclesiales de base suelen comenzar con los “hechos de vida”. El sacerdote que preside comienza la celebración preguntando a los participantes qué ha ocurrido en el mundo, en el país, en la Iglesia y en sus vidas que merezca ser compartido y analizado a la luz de la fe. Los participantes conversan, incluso discuten, sobre estos hechos y, en todo caso, comparten reverentemente lo más significativo para la vida de la gente de la comunidad. Son asuntos tan sencillos como decisivos para sus vidas: la salud, el trabajo, las necesidades básicas de agua, electricidad, alimentación y educación para sus hijos. Y, por cierto, también el recuerdo de las personas que necesitan oraciones y de los difuntos.

La teología de los signos de los tiempos tiene aún una tarea pendiente. Ha de articular la Palabra de Dios en su versión escrita y tradicional con su expresión actual. Este desafío, por otra parte, remite a las expresiones eclesiales de dicha articulación. Es necesario reconocer, por lo mismo, que el futuro de las comunidades eclesiales de base, aunque constituyeron el ícono de la recepción del concilio en América Latina, es incierto.

Comunidades eclesiales de base: Contexto actual y perspectivas

Francisco de Aquino Júnior
Facultad Católica de Fortaleza
Universidad Católica de Pernambuco
Presbítero de la diócesis de Limoeiro do Norte

Aunque se pueda discutir si la constitución dogmática *Lumen gentium* deba ser considerada la “piedra angular” de todos los documentos conciliares¹, no se puede negar que, desde el final de la primera sesión, bajo la fuerte influencia de los cardenales Suenens y Montini, se fue imponiendo cada vez más la tesis de que la discusión sobre la Iglesia era el gran objetivo del concilio. Y en esa discusión, un punto fundamental se refiere a su estructura social, inseparable de su misión de ser “signo e instrumento” de salvación o del reinado de Dios en este mundo.

Es verdad que el Vaticano II no superó completamente la comprensión clerical clásica de la Iglesia, formulada en términos de “jerarquía y laicado”. Pero, al comenzar hablando del “pueblo de Dios” y, solo después, distinguir en ese pueblo los distintos carismas y ministerios, el concilio puso las bases para una comprensión de la Iglesia como “comunidad”, que después explícita y formula en términos de “comunidad, carismas y ministerios”².

Esa nueva comprensión de la Iglesia encontró en las comunidades eclesiales de base de América Latina su expresión más básica, más creativa y más fecunda. La Iglesia como pueblo de Dios, con sus carismas y ministerios, se realiza primordialmente en comunidades concretas, que se constituyen como lugar de oración, de vida fraterna y de compromiso con los pobres y marginados, y como lugar

-
1. Cfr. V. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución Lumen gentium*, vol. I, p. 1 (São Paulo, 1968).
 2. Cfr. CNBB, *Misión y ministerio de los cristianos laicos y laicas*, N° 104-105 (São Paulo, 2012).

donde se ejercitan y se desarrollan carismas y ministerios importantes y necesarios para la vida comunitaria y el desarrollo de su misión en el mundo. Esas comunidades de base son, en sí mismas y simultáneamente, “signo” (expresión) e “instrumento” (mediación) de salvación o del reinado de Dios en este mundo.

Esta es una de las intuiciones y de las características más importantes y más originales del proceso de recepción del concilio en América Latina: la traducción y concreción del “pueblo de Dios” en términos de “comunidad eclesial de base”. Ciertamente, la Iglesia como pueblo de Dios no se agota en dicha comunidad de base, pero tiene ahí su expresión más elemental y fundamental. Y ciertamente, la Iglesia latinoamericana desarrolló muchos otros procesos creativos y fecundos de comunión eclesial —colegialidad episcopal, comprensión y ejercicio del ministerio episcopal y presbiteral, vida religiosa inserta, carismas y ministerios, estructuras de coordinación pastoral, etc.—, pero todos esos procesos, de alguna forma, están vinculados a esa expresión básica y fundamental del pueblo de Dios, que es la comunidad eclesial de base.

En el Documento 15 sobre “Pastoral de conjunto”, Medellín habla de las “comunidades de base” (1) como pequeñas comunidades que permiten la “convivencia personal fraterna”; (2) como “comunidades de fe, esperanza y caridad”; (3) como “primer y fundamental núcleo eclesial”, o “célula inicial de la estructura eclesial”, y como renovación de la parroquia; (4) como “foco de evangelización” y “factor primordial de promoción humana”; (5) como comunidades que tienen sus “líderes o dirigentes” y en las que todos los miembros asumen la misión “sacerdotal, profética y real”; (6) y, finalmente, como “un signo de la presencia de Dios en el mundo”³.

Las comunidades eclesiales de base marcaron decisivamente el proceso de recepción del concilio en América Latina y durante décadas se impusieron como el hecho eclesial y social más importante de nuestra Iglesia. Mucho se ha escrito sobre ellas, tanto desde el punto de vista teológico-eclesial como desde el sociocultural⁴. Un aspecto decisivo, aunque tenso y ambiguo, de la importancia de las comunidades eclesiales de base es el carácter institucional que adquieren en las conferencias de Medellín y Puebla. En los documentos finales de estas conferencias, aparecen no solo como una experiencia identificada y hasta valo-

3. Cfr. Celam, “Conclusões de Medellín”, en *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968. Trinta anos depois, Medellín ainda é atual*, pp. 207 y ss. (São Paulo, 2010).

4. Cfr. H. C. J. Matos, *CEBs: Uma interpelação para ser cristão hoje* (São Paulo, 1985); R. Muñoz, *A Igreja no povo: Para uma eclesiologia latino-americana* (Petrópolis, 1985); F. L. C. Teixeira, *A gênese das CEBs no Brasil: Elementos explicativos* (São Paulo, 1988); L. Boff, *E a Igreja se fez povo. Eclesiogênese: A Igreja que nasce da fé do povo* (Petrópolis, 1991); y C. Boff et al., *As Comunidades de Base em questão* (São Paulo, 1997).

rada en América Latina, sino también como un proyecto pastoral o, en todo caso, como parte integrante y fundamental del proyecto pastoral, que se diseña y se propone para el conjunto de la Iglesia latinoamericana. Es verdad que esto nunca fue aceptado sin más, ni consensuado tal como puede parecer a primera vista, e incluso fue uno de los puntos tensos y controvertidos en Puebla. Pero no se puede minimizar el hecho de que, en medio de tensiones y conflictos, las comunidades fueron asumidas oficialmente como orientación y propuesta pastoral para el continente por una parte significativa de la Iglesia, en un contexto de creciente movilización y organización social en América Latina.

Esto cambió radicalmente, en el contexto eclesial que se diseñó y se impuso en el continente, a partir de la década de 1980. Es de fundamental importancia analizar la actual situación eclesial (diagnóstico) para comprender bien el lugar y las perspectivas de las comunidades eclesiales de base, en ese nuevo escenario eclesial (pronóstico).

1. El contexto eclesial actual

Las comunidades de base aparecen en Medellín y en Puebla, en el contexto y en el horizonte más amplio de la recepción del concilio y de la renovación de la Iglesia en América Latina: el “pueblo de Dios” tiene su concreción más básica y elemental en la “comunidad eclesial de base”, y la misión de ser “signo e instrumento” de salvación o del reinado de Dios en el mundo se realiza en la vida fraterna y en el compromiso con los pobres y marginados. Aparecen, por tanto, como elemento fundamental de la estructura de la Iglesia —“primer y fundamental núcleo eclesial”, “célula inicial de la estructura eclesial”— y como lugar y forma privilegiados para el ejercicio de su misión en el mundo —vida fraterna, opción por los pobres y compromiso con la justicia—, y son presentadas oficialmente como proyecto pastoral o, en todo caso, como elemento fundamental del proyecto pastoral, que se elabora y se propone para el conjunto de la Iglesia.

Este aspecto institucional de las comunidades eclesiales de base fue fundamental para su desarrollo cuantitativo y cualitativo, así como para su importancia en la Iglesia y la sociedad. No obstante sus ambigüedades y contradicciones, sin él no se pueden entender adecuadamente, ni mucho menos se explica el florecimiento y el impacto socio-eclesial que tuvieron en las décadas de 1970 y 1980. Tanto que, en la medida en que la Iglesia latinoamericana, sobre todo, a partir de la segunda mitad de la década de 1980, toma otros rumbos pastorales, las comunidades progresivamente pierden fuerza, relevancia y espacio en el conjunto de la Iglesia.

Es verdad que se continuará hablando de comunidades eclesiales de base en la Iglesia, incluso en los documentos del Celam y de las conferencias episcopales. Pero, además de las sospechas, advertencias y correcciones que normalmente acompañan o están detrás de esas expresiones, la perspectiva eclesial es muy

otra. Por un lado, las comunidades de base ya no aparecen como el “núcleo fundamental” o la “célula inicial” de la estructura eclesial, sino como una organización, incluso como un movimiento entre otros. Por otro lado, y esto es aún más determinante y decisivo, se va imponiendo una comprensión de la misión o evangelización —la llamada “nueva evangelización”— de carácter marcadamente religioso y doctrinal, que, aunque no lo niegue explícita y teóricamente, en la práctica, poco a poco, va relativizando y hasta prescindiendo del compromiso con los problemas sociales, los pobres y la justicia social. Se trata de un proceso progresivo, más práctico que teórico, de la cerrazón al mundo y del autocentrismo eclesial.

Si las comunidades eclesiales de base nacieron y se desarrollaron en un contexto de renovación eclesial y como elemento esencial de ese contexto, a partir de la segunda mitad de la década de 1980, se encontraron con un contexto eclesial extremadamente adverso, tanto desde el punto de vista de la estructura eclesial como, y sobre todo, de la acción pastoral evangelizadora. Si antes habían sido asumidas y propuestas oficialmente como parte o elemento esencial del proyecto pastoral para toda la Iglesia latinoamericana, ahora perdieron esa centralidad institucional. En la mejor hipótesis, fueron aceptadas o toleradas como una posibilidad entre otras, pero ya no como elemento esencial de toda la Iglesia.

La pérdida de la centralidad institucional repercutió mucho en la importancia y en el lugar de las comunidades, en el conjunto de la Iglesia. Por un lado, la cantidad de grupos que se reconoce como comunidad eclesial de base es cada vez menor, y las comunidades que se identifican y asumen de forma convencida esa manera de ser Iglesia son cada vez menos. Buena parte de las comunidades existentes en la actualidad y de sus líderes nunca han oído hablar de las comunidades eclesiales de base. Por otro lado, ese modo de ser Iglesia, comprometido con los pobres y marginados, y con sus luchas y organizaciones, es cada vez más marginal y extraño. La inmensa mayoría de las comunidades se concentra en el culto y la doctrina y posee un carácter marcadamente devocional y pentecostal. Esto representa un desafío para las comunidades eclesiales de base, que deben repensar su *lugar*, cada vez más marginal, y su *práctica*, cada vez más profética, en el conjunto de la Iglesia.

2. Las perspectivas

Es preciso reconocer que la Iglesia cambió mucho y en dirección contraria al concilio Vaticano II y su recepción en América Latina, a partir de la conferencia de Medellín. Y esto trajo muchas consecuencias para la vida de las comunidades eclesiales de base, en cuanto expresión privilegiada del modo de ser Iglesia, según el Vaticano II y Medellín.

Ese modo de ser Iglesia fue cada vez más marginal en el conjunto de la Iglesia. Y no solo desde el punto de vista de la orientación y la conducción pastoral por parte de los ministros ordenados, sino también, que es lo peor, desde el punto de vista de las bases y los líderes eclesiales. Sin olvidar ni despreciar el peso decisivo que los medios religiosos de cuño pentecostal-devocional-conservador, católicos y protestantes, tienen en el imaginario religioso y en la vivencia religiosa actual. Tenemos una Iglesia profundamente autocentrada y clerical. Esto explica las resistencias que ha encontrado el papa Francisco para impulsar su proyecto de renovación eclesial —un verdadero “cisma blanco”. Cuando las críticas no son abiertas, lo elogian —“santo padre”—, pero lo citan ¡muy selectivamente! y sus orientaciones pastorales no son tomadas en serio, incluso son boicoteadas⁵.

En ese “nuevo” contexto eclesial, las comunidades eclesiales de base ocupan un *lugar marginal* en el conjunto de la Iglesia. En la mejor de las hipótesis, son aceptadas o toleradas como *una* entre las muchas expresiones eclesiales y como una expresión poco relevante y poco atrayente. Esto ha generado muchas desilusiones y ha desafiado a los líderes comunitarios a encontrar formas creativas y eficaces de “conservar la fe”, en un mundo y en una Iglesia que, en muchos aspectos, va a contramano del evangelio de Jesucristo.

Algunos de sus líderes históricos más convencidos y creativos fueron marginados y excluidos de las instancias de articulación y coordinación pastoral de las parroquias y diócesis. Desilusionados, se alejaron de esas instancias, con lo cual, poco a poco, perdieron espacio en las comunidades y en la actividad pastoral. Aunque han conservado la fe y se reconocen como Iglesia, ya no encuentran espacio en ella o no se hallan en los actuales espacios eclesiales —excesivamente devocionales, reducidos al culto y doctrina y donde predomina una mentalidad y unas relaciones de poder profundamente clericales. Esa situación, dolorosa y comprensible, acaba produciendo en la vida de algunas personas un proceso de des-eclesialización de la fe, trágico para la vivencia de dicha fe. Es una nueva versión del “Jesucristo, sí; Iglesia, no”.

Este proceso de des-eclesialización de la fe se da tanto en la medida en que se prescinde explícitamente de la comunidad —no es necesaria— como, y de modo más sutil, en la medida en que, aun afirmando su importancia, se prescinde de la vinculación a una comunidad concreta —idealización de la comunidad. Esto es trágico para la vivencia de la fe, porque compromete uno de sus aspectos fundamentales, su constitución real y visible como comunidad —“pueblo de Dios”, “cuerpo de Cristo”, “templo del Espíritu”—, y porque, al prescindir de la comu-

5. Cfr. F. de Aquino Júnior, “50 anos de Medellín – 5 anos de Francisco: Perspectivas teológico-pastorais”, *Perspectiva Teológica* 50 (2018), 41-58, especialmente, p. 45.

nidad real, reduce la fe a una cuestión individual y disuelve su carácter de cuerpo o de fuerza social, con lo cual compromete también su eficacia en el mundo.

Otros líderes, sin embargo, han resistido proféticamente y creativamente en las comunidades de base, la pastoral, los organismos y los servicios sociales de las estructuras parroquiales y diocesanas, y en las articulaciones de los sectores populares de la Iglesia. Saben que, en las últimas décadas, la Iglesia tomó un rumbo muy diferente, y en muchos aspectos incluso contrario, a las directrices del concilio Vaticano II y su recepción en América Latina, a partir de la conferencia de Medellín. En el lenguaje del papa Francisco, la Iglesia se fue volviendo cada vez más “auto-referencial y auto-centrada”, en lugar de ser una “Iglesia en salida hacia las periferias”, y más clerical, en lugar de ser una Iglesia pueblo de Dios, con sus carismas y ministerios. Pero saben también que la fe nos hace Iglesia y se vive en Iglesia, comunidad concreta y real y no solo ideal, y que la misión se realiza como Iglesia, no solo individualmente, sino como cuerpo o fuerza social.

Por eso, no se desentienden de ese aspecto fundamental de la fe y la misión, y resisten, proféticamente y creativamente, en la vivencia eclesial de la fe y en el ejercicio eclesial de la misión. Y lo hacen participando en las comunidades y las áreas pastorales, asumiendo los servicios o ministerios en la comunidad, articulando las comunidades y los sectores populares de la Iglesia, sensibilizando a las comunidades y a las áreas pastorales ante los problemas y las luchas del pueblo, vinculando esos problemas y esas luchas con la catequesis, la lectura de la Biblia y la liturgia, permaneciendo atentos a las diversas situaciones de sufrimiento, que marcan la vida de tanta gente, haciendo trabajo de base con adultos, menores, adolescentes y jóvenes, despertando, cultivando y acompañando nuevos liderazgos, participando y fortaleciendo las áreas pastorales, los organismos y los servicios sociales en la Iglesia, promoviendo actividades para abrir la Iglesia a los grandes problemas del mundo —Campana de la Fraternidad, Grito de los excluidos, marchas por los derechos, defensa de las comunidades y los grupos marginados, etc. Hacen todo esto en un ambiente eclesial extremadamente adverso y no sin dificultades, incluso con sufrimientos, pero convencidos de que es un aspecto fundamental e irrenunciable de la forma cristiana de vivir la fe y de asumir la misión confiada.

El hecho es que las comunidades eclesiales de base, como modo de vivir la fe, ocupan cada vez más un *lugar marginal* y asumen una *actuación profética*, en el conjunto de la Iglesia. Más que nunca, deben convertirse en “fermento”, “sal”, “luz” y “semilla”, en un contexto social y eclesial adverso. No se puede continuar como si nada hubiera cambiado y seguir organizando grandes encuentros intereclesiales, como si las comunidades eclesiales fuesen la base de toda la Iglesia. No se puede ignorar la sensibilidad actual para cuestiones subjetivas y cotidianas, tan bien captada por los movimientos pentecostales. No sirve criticar

y lamentar los “nuevos” rumbos de la Iglesia, sin disponerse a vivir y a construir el fundamento de ese modo de ser, según el modelo de las comunidades eclesiales de base. No es conveniente idealizar y celebrar el pasado, con sus luchas, sus profetas y sus mártires, sin asumir seriamente el tiempo que nos toca vivir, con sus desafíos, sus conflictos, sus profecías... Tampoco es honesto admirar y aplaudir al papa Francisco en su empeño profético por construir una “Iglesia de los pobres y para los pobres” o una “Iglesia en salida hacia las periferias”, sin disponerse a vivir y a animar, en el día a día, ese modo de ser Iglesia, marginal y a contramano del modelo clerical y autorreferencial impuesto en las últimas décadas. En este empeño, el papa Francisco se inserta en la tradición profética.

No basta con lamentar el pasado y criticar el presente. Importa actualizar, crítica y creativamente, ese modo de ser Iglesia, en el contexto eclesial y social en el cual estamos insertos. Siempre sobre los pasos de Jesús de Nazaret, en fidelidad al evangelio del reinado de Dios, con la fuerza del Espíritu y en el servicio a los pobres y marginados.

Colaboradores en la obra de la salvación (una lectura a propósito de Jn 3,21)¹

Mauricio Murillo, S. J.
Departamento de Teología
Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”
San Salvador, El Salvador

En el artículo anterior, exploramos la dimensión práctica de la salvación y su impacto en el testimonio de fe, según el evangelio de Juan, y, justamente, la clave nos la dio Juan 3,21. Ese testimonio estriba en la obra salvífica de Dios y plantea, entre otros aspectos, la cuestión de la colaboración (*synergia*) en dicha obra. En este artículo, nos centraremos en esa acción, que incumbe ineludiblemente a la persona de fe. No es casualidad que en Juan 2,23–3,21, Jesús acabe su discurso con el tema de “las obras” del creyente, las cuales toman en consideración el testimonio del Hijo del hombre: “el que hace la verdad va hacia la luz, para que sus obras se muestren que están hechas en Dios” (3,21).

La exhortación que Jesús hace a Nicodemo a “nacer” o a “ser generado” “de lo alto” —o “del agua y del Espíritu”— para poder ver y entrar “en el reino de Dios” (Jn 3,3.5), requiere del testimonio de fe del discípulo y de un acto gratuito de Dios. Sería un poco absurdo exhortar a alguien a nacer o a ser generado si ello no depende de él mismo, a no ser que la invitación se reduzca a un sentido figurado. En este caso, se estaría hablando de una voluntad decidida a reinventarse para generar un sujeto capaz de alcanzar la salvación. Paradójicamente, el malentendido de Nicodemo advierte del peligro de adoptar esa interpretación (Jn 3,4). Jesús, por el contrario, invita al creyente a participar libremente en una obra mayor, en la obra de la salvación de Dios.

1. Este artículo es la continuación de “En las obras del Padre: testimonio y salvación desde la perspectiva joánica”, publicado en la edición anterior (109, 2020, pp. 49-93).

El Jesús joánico enfrenta a sus interlocutores con el testimonio de Dios mismo, el cual se realiza a favor de la humanidad. La acreditación de ese testimonio no consiste en demostrar su veracidad, ni en hacer “mi” propia confesión del Hijo del hombre, sino, más bien, en confesarlo por y en el testimonio del Padre (*cf.* Jn 5,32; 8,18).

La salvación no es una consecuencia del acto de fe, porque, para el evangelista, esta brota “del agua y del Espíritu”. El símbolo bautismal apunta a una acción divina fundamental. La “vida eterna” no se posee como propiedad, sino como don gratuito, desde el cual se actúa y se vive (*cf.* Jn 3,16-17). Por tanto, la escatología presente es la que permite considerar el despliegue de la redención en la vida humana.

A este propósito, C. H. Dodd comenta “que la ‘resurrección’ de la cual Jesús ha hablado [i. e. Jn 11,25-26] es algo que acontece antes de la muerte corporal, y tiene como resultado, la posesión de la vida eterna, aquí y ahora”². Más allá de la polémica, la “vida eterna” nos habla, en primer lugar, del despliegue de una acción eficaz de parte de Dios. Dodd, en referencia a Juan 3,36; 5,25 y 6,47.54, sostiene que “el creyente posee vida eterna aquí y ahora”, pero más en sentido “cualitativo que cuantitativo”³. Según esto, “el alma” no necesita un tiempo, ni un espacio particular para perpetuarse y gozar y “participar” de la salvación divina. Esa “vida eterna” se realiza en la persona, desde sus opciones de vida y su *praxis*.

1. La colaboración: una noción neotestamentaria

Quizás cuando comprendemos el discipulado cristiano en términos de cooperación con Dios, nos venga a la mente aquella conocida petición orante de Jesús: “Rueguen, pues, al señor de la siega para que envíe trabajadores [ἐργάτας] a su cosecha” (Mt 9,38). Esto expresa un sentido misional y de envío que no es ajeno al espíritu de los escritos joánicos. Sin embargo, en el cuarto evangelio, la acción apostólica se inserta en la obra de redención llevando a otro nivel esa misión discipular y creyente.

El apóstol Pablo ya concebía la idea de “colaboración” con Dios, entendida como contribución para edificar la comunidad creyente. En efecto, Pablo se vale de una doble metáfora, tomada del campo y de la albañilería, para proclamar: “somos, por tanto, colaboradores de Dios (θεοῦ γὰρ ἔσμεν συνεργοί), y ustedes son labranza de Dios, edificio de Dios” (1 Co 3,9). Ser colaboradores (συνεργοί) consiste en llevar a cabo una tarea apostólica y ministerial, en beneficio de la obra de Dios, ser su “labranza” o su “construcción”, cuyo “fundamento” es

2. C. H. Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 148 (Cambridge, 1953).

3. *Ibid.*, p. 149.

Cristo (1 Co 3,11). En Juan, esas posibilidades de colaboración en el seno de la comunidad eclesial no aparecen tan claramente, pero se respira una mayor corresponsabilidad entre sus miembros, en concreto, en la imagen de “la vid y los sarmientos” y en el mandamiento del amor, tal como hemos visto antes.

Este “espíritu” de solidaridad y colaboración resuena en la última carta de Juan. En ella aparece una rara fotografía de la *praxis* de las comunidades joánicas. El “*presbítero*”, el presunto autor de la carta, anima a un tal “Gayo” a lo siguiente:

Amado, realizas algo fidedigno en lo que hagas para los hermanos, y esto, siendo [ellos] extranjeros, los cuales testimoniaron tu amor delante de la Iglesia, a quienes [ahora] harás bien en provisionarles de manera digna de Dios; pues, en favor del Nombre [de Hijo] salieron sin recibir nada de los gentiles. Nosotros, por consiguiente, debemos acogerlos, para que lleguemos a ser colaboradores de la verdad (ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ, 3 Jn 5-8).

El texto habla de un grupo de “hermanos” misioneros que van y vienen, de comunidad en comunidad, y, eventualmente, pasan por la de Gayo. El empeño misionero demanda solidaridad, en concreto, hospitalidad y apoyo mutuo, tal como se percibe en este registro pastoral. Esta acción se sitúa dentro de la entrañable tradición de la *Torá*, que manda acoger al forastero (Dt 10,19; 24,17; Lv 19,34), aunque en la carta no hay indicios de esa conciencia. Sin embargo, el *presbítero* entiende que ella forma parte del “testimonio verdadero”, al cual se deben (3 Jn 12), y por ende, les constituye en “colaboradores de la verdad”. La apelación es un elemento destacado de la carta, pues, como apunta George Parsenios, es el único elemento con carácter más “teológico” en un documento estrictamente pastoral. Sin embargo, no le es ajeno, puesto que “apoyar a los misioneros itinerantes está inherentemente conectado con el trabajo teológico de los misioneros” y “apoyar el trabajo misionero es ser un colaborador”⁴. La idea joánica de una comunión corresponsable implica una dimensión eminentemente apostólica y testimonial.

En la lógica teológica, que ya presupone la fe, la *synergia* en el designio divino de la salvación es una consecuencia teórica de la dimensión soteriológica del testimonio cristiano. La salvación, para el sujeto de fe, no es solo la meta de un camino, sino también su condición de posibilidad. El acto de fe y el testimonio que supone realizan la acción redentora de Dios. Sin ella, ninguno de los dos sería posible. La acción divina los constituye como tales, en cuanto actos religados a Dios y simultáneamente mediados por el Hijo y el *paráclito*, que los impulsa e inspira. Por otro lado, Dios quiso el concurso humano en su plan de salvación. Esa voluntad divina ha hecho a los seres humanos no solo partícipes o

4. G. L. Parsenios, *First, Second and Third John*, p. 156 (Grand Rapids, 2014).

beneficiarios, sino también hijos e hijas, colaboradores. Los discípulos colaboran en la misión de salvación en el instante en que son enviados por Jesús. En el envío radica el fundamento bíblico de su actividad apostólica⁵.

El acto de fe, por tanto, puede ser todo menos “de fe” si no se encuentra dentro de la obra de Dios. La obra de salvación, mediada por Jesucristo y el Espíritu, es realizable en la humanidad si hay comunión. Si los sarmientos no están unidos a la vid, no dan fruto (Jn 15,4), “así como una fe sin obras está muerta” o “es inútil” (ἀργή), tal como increpa Santiago 2,17.20.28. Las “obras” a las cuales se refiere esta “carta” se comprenden dentro del acto mismo de la fe⁶, pero no se reducen a él, ya que implican el conjunto del actuar creyente.

Ese actuar libre es el vehículo de la gracia de la salvación. Así lo afirma Juan 3,21. No es una visión reducida de las “obras de Abraham” (Jn 8,39d), como si se tratara apenas de confesar a Dios, sino con vistas a una promesa y una manifestación salvífica de Dios, donde Abraham ya ha desempeñado un papel fundamental (Rm 4,3; Jn 8,39-40). El acto de fe demanda el despliegue de la acción humana que, en sus múltiples facetas, testimonie esa nueva experiencia de Dios, que opta por la vida y no por el deseo de matar. Abraham no sacrifica a Isaac, con lo cual se mantiene la promesa filial de su descendencia. Quizás por eso la experiencia de la salvación para el evangelista Juan pasa también por comprenderse como

-
5. Misión, bíblicamente, hace referencia a ese envío de parte de Dios y de Jesús en el Nuevo Testamento. El *corpus Johanneum* retoma el envío apostólico de la tradición sinóptica, “se medita y profundiza [...] hasta construir una línea rectora estructurada”, desde la cual el “Hijo, el enviado singular de su Padre [con quien actúa] en unidad de voluntad y acción [...] fuerza a tomar una decisión (κρίσις, 3,16-19; 5,36; 6,29; 7,29; 8,42; 1Jn 4,9.10.14). Se entiende también, por tanto, la acción del Espíritu como misión pascual del Padre (14,26) o del Hijo (15,25; 16,7-15). En virtud de una prolongación eclesiológica de la misión del Hijo o del Espíritu, Jn acentúa también la misión de los discípulos por el Resucitado (13,16.29; 17,28; 20,21)”; K. Scholtissek, “Misión”, en W. Kasper *et al.* (eds.), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, vol. 2, p. 1091 (Barcelona, 2011).
 6. Ese acto incluye creer y confesar a Cristo, pero, desde la perspectiva de la carta de Santiago, adquiere pleno sentido cuando se conecta con la vida del testimonio. En su lectura de la carta de Santiago, E. Tamez descubre tres ángulos, que socavan la bipolaridad entre “fe y obras”: “la opresión-sufrimiento”, la “esperanza” y “la praxis”. Este último responde a tres desafíos: “la paciencia militante, la integridad y la oración eficaz”, y como se observa, fe y praxis se implican mutuamente, exigen constancia, conducta coherente y compromiso con la realidad. La praxis conecta, como “puente”, los otros dos ángulos de lectura. Tamez concluye que “para Santiago la fe coopera con las obras y, por la obras la fe alcanza su perfección (2,22); la obras, por tanto, justifican también junto con la fe (2,24)”; E. Tamez, *Santiago. Lectura latinoamericana de la epístola*, pp. 29, 71, 86 (San José, 1985).

hijo o hija de Dios, descendiente de Abraham en la fe, así como lo entendía Pablo en Romanos 4,12.

La filiación consciente del creyente supone una percepción sana y justa de uno mismo y de la responsabilidad personal en el desarrollo del plan salvífico de Dios. De esa forma, se evita el centrarse en uno mismo y cualquier forma de autosuficiencia. El creyente comprende su praxis consciente, no desde sí mismo, sino desde “la vida eterna”, que le ha sido concedida ahora. Sin embargo, esto no lo excluye del mundo, según Juan 17,15, ya que su razón de “ser en el mundo”, sin “ser del mundo”, es “ser enviado” justamente al mundo. La salvación del discípulo nunca es ajena a su testimonio de seguimiento.

Así como me enviaste al mundo, también los envié al mundo. Y por ellos yo me santifico a mí mismo, para que sean ellos mismos santificados en [la] verdad. No sólo te pido por éstos, sino también por quienes crean en mí mediante su palabra (Jn 17,18-20).

La santificación y el envío tienen para Jesús una intencionalidad bien clara. El versículo 20 conecta con la promesa hecha a Abraham en Génesis 12,3b: “y serán bendecidas en ti todas las familias [las naciones] de la tierra”. Entonces, “un pueblo” entre las naciones aguarda el beneficio del testimonio de la fe de los discípulos de Jesús⁷. El *kerigma* apostólico busca suscitar la fe “mediante la palabra” como canal de comunicación de la propia experiencia de fe. Los discípulos comparten ahora con “el maestro” el ser “enviados” al mundo, donde se santificarán en la verdad, o, dicho de otro modo, donde definirán su identidad. De ahí que “no sean del mundo”, como reitera Jesús en los “discursos de despedida”. Su pertenencia viene “de lo alto” y solo se entiende a partir de la comunión con el Hijo y el Padre, de quien reciben el envío para la misión.

Colaborar en el plan de salvación de Dios no es, por tanto, un atrevimiento. La evangelización entraña el mensaje de la salvación y su eficacia incluye el testimonio del discípulo. La acción del Espíritu tiene como correlato la

7. Esto nos remite a Pablo, quien recuerda que antes de que Abraham fuera el “padre de los circuncisos” y tomara el “sello de la justicia”, creyó en Dios, lo cual lo hace “padre” también de los incircuncisos que creen (Rm 4,11.17-18), porque la justificación viene por su fe, en primer lugar, según la interpretación *midráshica* que hace de Génesis 15,6 y Salmo 31,2 (LXX). A partir de aquí, X. Alegre señala que para Pablo, Abraham es un “impío”, porque está todavía fuera de la ley. Sin embargo, se le tomó en cuenta su fe, no su pecado. En ambos textos se usa el verbo λογίζομαι, “valer”, “tomar en cuenta”, “imputar”. Luego, Alegre comenta que Pablo “mira ahora [...] lo que dice el Génesis desde el ángulo de la universalidad (¡a judíos y a gentiles!) de la promesa de Dios a Abraham [...] de que tendría una descendencia tan numerosa como las estrellas del cielo [...] se refería no a los hijos de la carne, sino a los hijos de la fe [...] obra de la palabra creadora de Dios recibida en la fe”; X. Alegre, *Carta a los Romanos*, pp. 146-147, 151 (Estella, 2012).

creación y, dentro de ella, “el mundo”, donde se torna inteligible y se hace *praxis* para redimir, recrear y renacer. La humanidad no es pasiva, ni transitoria, sino interlocutora e inter-actora de esa acción. No se puede prescindir de ella, porque, entonces, no quedaría nada, sino que es asumida por el Espíritu, con sus “luces y sombras”, para, desde allí, realizar también una redención. La acción redentora de Dios no tiene lugar al margen del testimonio de la fe. Idealmente, toda relación de colaboración, libre y consciente, contempla una relación recíproca. Pero ¿cómo concebir la reciprocidad en la relación y la colaboración con Dios?

De momento, no son proporcionales. La gracia de Dios genera una respuesta de fe y un testimonio, pero no porque el ser humano lo haya conmovido, sino porque, según “la historia de la salvación”, él vio y escuchó la aflicción de su pueblo: “vi la aflicción de mi pueblo en Egipto y escuché su clamor [...] y bajé para salvarlo de las manos de los egipcios” (Ex 3,7.8).

La salvación, según esto, “baja de lo alto” como acto primero y gratuito de Dios. La respuesta a ese acto de salvación se encuentra recogida en la alianza que Yahvé hizo con ese pueblo en el Sinaí. No obstante, esa respuesta nunca fue, ni será proporcional. El pueblo se comprometió con “la ley”, pero, de parte de Dios, la gratuidad sigue siendo la fuerza de su acción salvífica. La tradición bíblica lo entendió de alguna manera, puesto que las transgresiones posteriores solo se justifican, en términos paulinos, desde la gratuidad fundamental de Dios, expresión de su fidelidad, en sus diversas narrativas. Por tanto, esa acción continuada de redención divina inspiró e inspira la acción profética, la sabiduría, en actitudes y comportamientos éticos, y la justicia, que opta por los pobres y los vulnerables y que se traduce en actos de misericordia. Ahora bien, podemos apropiarnos de esa acción y “tener parte” en ella gracias a la palabra y al empeño de “un hijo del hombre”, un ser humano de aquel pueblo.

El punto central de la economía de la salvación es la entrega de la vida del Hijo del hombre, muerto y resucitado. Cabe preguntarse, entonces, ¿por qué esperar tanto para llegar a este dramático momento? El misterio de la cuestión quizás está relacionado con que Dios cuenta con nosotros, lo cual muestra un grado de incondicionalidad extremo, que solo podía manifestarse en el *logos* encarnado. La libertad de Jesús no fue violentada, si obediencia fue libre y total. La Palabra asume toda la carne hasta las últimas consecuencias y el ser humano, en la decisión de Jesús, asume todo lo divino. La colaboración con Dios en su plan de salvación se fundamenta en esta dinámica. ¿En qué medida y de qué manera?

2. La colaboración a través de las relaciones de subsidiariedad

La salvación acontece, en un primer momento, en la persona, que entra en un proceso de regeneración y conversión. Pero esa novedad se explicita y adquiere concreción en la *praxis* a favor de los demás. Se nace a una vida nueva mediante la regeneración para luego dar un testimonio verdadero. En este segundo

momento, que puede coincidir con el primero, se experimenta “la colaboración con Dios”. El exégeta colombiano Guillermo Sarasa encuentra en el evangelio de Juan el concepto de *subsidium*⁸, propio de la táctica militar de la antigüedad y recuperado por la doctrina social de la Iglesia como “el principio de subsidiariedad”. En Juan, el “Padre es no solo un modo de llamar a Dios, sino también la manera especial como Jesús se relaciona con él [...] Lo que caracteriza esta relación de amor es, por un lado, la unidad; por otro, la subsidiariedad”⁹.

En efecto, las relaciones entre el Padre y el Hijo y entre este y sus discípulos no son insignificantes. Por tanto, no debemos subestimar su papel en el plan de salvación. Esas relaciones desatan dinámicas de servicio y obediencia, de donación y respuesta generosa como experiencia de comunión profunda. Desde la perspectiva joánica, la economía de la salvación, tal como hemos visto antes, subraya la comunión como algo connatural al designio divino. Según Sarasa, esas relaciones son subsidiarias “contra todo totalitarismo del Padre, del Hijo, o de instancias que consideramos superiores”. Asimismo, son contrarias al comportamiento paternalista inhibitorio y a “toda falta de responsabilidad y compromiso de parte de las instancias inferiores”¹⁰. Aparentemente, esto rectifica algunas imágenes de Dios que todavía arrastramos, lo cual no debe extrañarnos, por ser propio de su trascendencia, dada la obstinada manipulación que, como seres humanos, hacemos del mundo y del ámbito espiritual.

La relación de Jesús con sus discípulos, su predilección por “el discípulo amado”, su relación paterno-filial hasta el extremo de identificarse en un mismo sentir y hacer, y “la capacidad” de los creyentes para ser “hijos de Dios” llevan a Sarasa a sostener que “tras los escritos joánicos, hay una comunidad que interpreta subsidiariamente, sus relaciones [...] esencialmente, relaciones de amor”¹¹. Según esto, las acciones del Hijo son entendidas por Jesús como acciones de Dios, que él hace suyas, encarna y realiza. No es como Moisés, que hace lo que Yahvé ordena, sino que él se apropia de lo que “ve y escucha” de Dios Padre. Su

8. G. Sarasa, “La subsidiaridad en el evangelio de san Juan”, *Theologica Xaveriana* 164 (2009), 474. Según Sarasa, el principio de subsidiaridad se encuentra en el ámbito filosófico y sociopolítico y ha sido desarrollado por santo Tomás y por Proudhon (en su teoría federalista). El principio de subsidiaridad sostiene que “Una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándola de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de necesidad y ayudarla a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común”. La “formulación explícita” del principio en la doctrina social de la Iglesia se encuentra en la encíclica *Quadragesimo Anno* de Pío XI (*ibid.*, p. 477).

9. *Ibid.*, p. 471.

10. *Ibid.*, p. 484.

11. *Ibidem*.

envío, por consiguiente, es distinto y se constituye en paradigma para quienes deciden seguirlo (Jn 20,21).

La teología subsidiaria de Sarasa se fundamenta en dos tipos de relación del evangelio de Juan. Juan 5-6 “concentra gran parte de la teología de subsidiariedad con respecto al hijo”. El enviado “trabaja” (5,17.19.20), “juzga” (5,22), “resucita” (5,21; 6,40) y “baja como el pan del cielo y da el pan de vida” (6,32), y, de esa manera, se identifica con la acción del Padre¹². Mientras que en Juan 15-17, la subsidiariedad aparece en “relación a los discípulos”. La imagen de la vid y los sarmientos no solo habla de la necesidad de permanecer en comunión con el Hijo, sino también de dar fruto (15,4). Poco después, Jesús llama a sus discípulos “amigos”, no “siervos”, porque les ha dado a conocer todo lo que ha escuchado de su Padre (15,5). A través de su testimonio, otros guardarán su palabra, de la misma manera que ellos guardaron la de Jesús (15,20). En esta tarea, “tendrán un subsidio, el Paráclito” (16,8), y lo que “pidan al Padre, también se los concederá” (16,23). Estamos ante una acción en cadena, donde la actuación de uno repercute en la del otro. De esa manera, el evangelio de Juan formula la continuidad de la acción iniciada por el Padre, en comunión con el Hijo, desde la cual “Jesús configura a sus discípulos, no jerárquicamente, sino como ‘comunidad de hermanos’ capaces de hacer la voluntad del mismo Padre”, de tal manera que “cada uno está destinado a cumplir la obra divina”¹³.

Dicha obra se fundamenta en la unión de Dios con el *logos*, tal como afirma Juan 1,2, y en que “Dios amó al mundo”, según Juan 3,16. A partir de aquí, Sarasa señala que “la comunión”, permanecer en el otro, y “el amor” son dos ideas centrales del cuerpo del cuarto evangelio, que desatan unas dinámicas relacionales que alcanzan su plenitud en “la unidad del Padre, el Hijo y los discípulos (17,23)” y en “el amor entre todos (Padre, Hijo, discípulos) (14,21.23; 15,9.12; 17,26)”¹⁴. Estas ideas ayudan también a interpretar el relato medular de la pascua, ya que para Jesús, se trata de “volver al Padre” y en el momento de su “entronización” en la cruz, las mujeres y “el discípulo amado” son “testigos” del amor del Hijo, que ya había dicho que “nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos” (Jn 15,13).

Ahora, el creyente se encuentra en una encrucijada, que lo hace dudar. Una posibilidad es protegerse o esconderse y no seguir; la otra es seguir y profundizar su opción, lo cual lo pone en movimiento. Seguir y acercarse a la luz se traduce en un “comportamiento ético”¹⁵. Por eso, los discípulos producen un

12. *Ibid.*, p. 485.

13. *Ibid.*, pp. 486-487.

14. *Ibid.*, p. 487.

15. J. Konings, *Evangelho Segundo João. Amor e fidelidade*, p. 248 (São Paulo, 2005). A propósito de Juan 12,46-47, Konings comenta que “Esta es la luz nueva que Jesús

fruto coherente con la obra divina de la redención. Según Sarasa, “el lector implícito (el de todos los tiempos) tendrá que identificarse a sí mismo, empezando por una confesión de fe que lo hará capaz de una filiación proporcional a su deseo personal de liberación, a su libertad de compromiso y a su responsabilidad y capacidad de iniciativa personal”¹⁶.

La acción de Dios no anula la libertad y la autonomía del creyente, pero es su origen. En consecuencia, la acción del creyente implica un empeño constante, dedicación y seguimiento del Hijo del hombre, que realiza la obra de su Padre. En palabras de Bonhoeffer, la identidad filial no es una “gracia barata”, puesto que “le cuesta al hombre la vida”, y, sobre todo, le “ha costado cara a Dios, porque le ha costado la vida de su Hijo”¹⁷. Aparentemente, la “gracia” se ha abaratado a lo largo de la historia del cristianismo. No obstante, su valor real es alto, tal como lo muestran tantos testigos: “la gracia era cara porque no dispensaba del trabajo; al contrario, hacía mucho más obligatoria la llamada a seguir a Jesús”¹⁸.

3. Una colaboración confiada: una ponderación ignaciana

Al seguimiento de Jesucristo le es connatural una dimensión práxica, lo suficientemente flexible, que como una bisagra articule el ámbito “celeste” con el propiamente humano, dado que la obra de Dios no es incompatible con el obrar libre del creyente. La amistad de Jesús con sus seguidores supone, además, un acto de confianza y “subsidiariedad”, que impulsa a la misión en el mundo. No se trata de compensar la gracia divina, algo siempre limitado y desproporcional, sino de entrar en la *praxis* redentora de Dios. Cabe recordar aquí la máxima de inspiración agustiniana, adjudicada a Ignacio de Loyola, que en realidad es del jesuita húngaro Gabriel Gevenesi, de comienzos del siglo XVIII: “Que la primera regla de tu hacer sea esta: confía en Dios como si el resultado entero dependiera de ti, y nada de Dios; ponlo todo en juego, sin embargo, como si todo dependiera de Dios, y nada de ti”¹⁹.

vino a lanzar sobre nuestra vida. ‘Yo vine al mundo como luz para que no quede en la oscuridad quien cree en mí’. La luz en Juan no es para entretener, sino para iluminar el camino”.

16. G. Sarasa, “La subsidiariedad en el evangelio de san Juan”, o. c., p. 487.
17. D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento*, pp. 16-17 (Salamanca, 2004). Este célebre teólogo y mártir luterano denuncia: “La gracia barata es la predicación del perdón sin arrepentimiento, el bautismo sin disciplina eclesial, la eucaristía sin confesión de los pecados, la absolución sin confesión personal. La gracia barata es la gracia sin seguimiento de Cristo, la gracia sin cruz, la gracia sin Cristo vivo y encarnado”. Se trata, pues, de una fe sin *praxis*, confesada al margen de “las obras”.
18. *Ibid.*, p. 20.
19. *Haec prima sid agendorum regula: sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus Omnia solus sit factururus*; J. A. García, “Confía en Dios como si todo dependiera

Según Juan A. García, para Gevenesi, “la gracia divina moviliza la libertad humana, la provoca a la colaboración [...] Que la gracia genere en nosotros libertad, cooperación con Dios, tal sería el mensaje y la provocación de la primera parte del quiasmo. Que la libertad se reciba y ejerza como gracia, el de la segunda”²⁰. En otras palabras, la primera parte gravita en torno a la actividad de Dios y la actitud creyente es el compromiso total con la realización de la obra de Dios hasta el extremo de sentirse responsable de ella. Mientras que la segunda parte afirma que el esfuerzo evangelizador es obra de la gracia divina. Al fin y al cabo, la obra de la redención es iniciativa de Dios y no nuestra, pero al asumirla en nuestra *praxis* cristiana, ya no podemos considerarla ajena o externa, sino como don recibido y en posesión, “la vida eterna” (Jn 3,15-16), y en cuanto tal, de suyo salvífico.

4. La colaboración como *praxis* de la salvación

Este planteamiento nos acerca al concepto de “trascendencia histórica” de Ignacio Ellacuría. El concepto supera la tendencia que separa la trascendencia de la historia. Esa separación empaña la *synergia* de la obra salvadora de Dios, la cual incluye la *praxis* humana y creyente. Ellacuría entiende la trascendencia de “otro modo radicalmente distinto [...] más consonante con la forma como se presenta la realidad y la acción de Dios en el pensamiento bíblico”. La trascendencia es “algo que trasciende *en* y no algo que trasciende *de*, como algo que físicamente impulsa a más, pero no sacando *fuera de*; como algo que lanza, pero al mismo tiempo retiene”²¹.

de ti...”, *Manresa, Revista de espiritualidad ignaciana*, 324 (2010), 277. La traducción es de García. Este aforismo fue corregido innumerables veces después de su publicación, hasta llegar a nosotros, bastante reciclado, como “actúa como si todo dependiera de ti, sabiendo que en realidad todo depende de Dios”. Según García, su fuente, no obstante, es el propio Ignacio, a quien el mismo Gevenesi atribuye su autoría. En la carta a Francisco de Borja, de septiembre de 1550, y en la memoria de sus colaboradores cercanos, Pedro de Ribadeneira y Luis González de Cámara, Ignacio utiliza esa formulación. Es curioso que el célebre literato jesuita Baltasar Gracián (1601-1658) la rescata en *Oráculo manual y el arte de la prudencia*: “Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese los divinos, y los divinos como si no hubiese los humanos. Regla del gran maestro no hay que añadir comentario” (*ibid.*, pp. 279-280).

20. *Ibid.*, p. 278.

21. I. Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. 1, p. 328 (Madrid, 1990). Ellacuría continúa: “En esta concepción, cuando se alcanza históricamente a Dios [...] no se abandona lo humano, no se abandona la historia real, sino se ahonda en sus raíces [...] Puede separarse Dios de la historia, pero no puede separarse de Dios la historia”.

Jesús no pide a su Padre “sacar del mundo” a sus discípulos (Jn 17,15), en sí mismos “obra de Dios” (Jn 6,29.37; 17,6), sino que permanecieran en comunión con ellos, “para que sepa el mundo que tú me enviaste y que los amaste como me amaste a mí” (ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σὺ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας, Jn 17,23). Asimismo, Juan entraña una dimensión solidaria que, pese al rechazo y la increencia padecidas por el Hijo, según Juan 3,19 (1,11), continúa en él y sus discípulos. La presencia del Padre debe manifestarse en el testimonio histórico de los creyentes, que deben ser sacramento de comunión de su presencia, no de su ausencia, mediante la encarnación del mensaje o la palabra de salvación, Cristo mismo. La comunión con Cristo en el Padre no es accesoría, ni mero símbolo de fraternidad, sino, más bien, necesidad soteriológica, que despliega la acción divina en la experiencia humana. Es, por tanto, el fundamento de nuestra implicación práxica en esa obra. De esa manera, el testimonio es susceptible de ser “historizado” de formas diversas. Las opciones, las acciones y las actitudes éticas, sino políticas, lo actualizan²². La *praxis* que mueve la misión del discípulo, tarde o temprano, debe tomar forma o concreción histórica para continuar desvelando proféticamente los signos de muerte e invitar a la conversión y la transformación de la vida.

Sin menoscabo de la necesidad de “historizar” la fe y el compromiso con la salvación, Ellacuría advierte que la “*praxis* de salvación no tiene [...] por qué entenderse en términos puramente éticos [...] Mucho menos en términos de una *praxis* meramente política”²³, pues la ética y la política se entienden separadamente de la fe y no tienen en cuenta el reino de Dios a la hora de orientar ciertos comportamientos y transformaciones. Desde la modernidad, se ha convenido y razonado la separación del ámbito de Dios (trascendente) y del ámbito humano (histórico). En consecuencia, la salvación solo se comprende cabalmente desde la perspectiva de la fe. Pero esta no admite dos historias. Eso sería esquizofrénico, ya que relegaría lo trascendente a un mundo fantástico, tal vez querido y buscado por muchos, como una especie de *fuga mundi*, o, peor aún, incentivado por intereses políticos. A algunos siempre viene bien una fe que no se meta en “los asuntos temporales”. En contra de esas distorsiones, Ellacuría argumenta:

-
22. En la tradición bíblica aparece este concepto de manera teologizada. La literatura deuteronomista y profética incluye concreciones éticas y políticas. En esta misma línea, Ábrego de Lacy señala que “los profetas colaboraron a mantener el tronco fundamental de las fiestas [y el culto] con la historia [y] gracias a su predicación mantuvo la fe de Israel un fuerte componente ético [...] interpretaron a la luz de Dios los acontecimientos históricos a escala mundial [...] e iluminaron con la misma luz la pequeña historia de los marginados [así] la fe de Israel no se relacionaba con un olimpo celestial, sino con una realidad social muy concreta”; J. M. Ábrego de Lacy, *Los libros proféticos*, pp. 268-269 (Estella, 1993).
23. I. Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, o. c., p. 340.

La unidad total de una sola historia de Dios *en* los hombres y de los hombres *en* Dios no permite la evasión a uno de los extremos abstractos: “sólo Dios” o “sólo el hombre”; pero tampoco permite quedarse en una dualidad acumulada de Dios y del hombre, sino que afirma la unidad dual de Dios *en* el hombre y del hombre *en* Dios. Este *en* juega una distinta función y tiene una distinta densidad cuando la acción es de Dios *en* el hombre y cuando la acción es del hombre *en* Dios, pero siempre es el mismo *en*. Y por eso no es una praxis meramente política, ni meramente histórica, ni meramente ética, sino que es una *praxis* histórica trascendente, lo cual hace patente al Dios que se hace presente en la acción de la historia²⁴.

El “*en*” de Ellacuría es, a nuestro juicio, el “permanecer” joánico (μένω), que sustenta la teología de la comunión querida por el evangelio. La comunión posibilita la colaboración en “la obra divina”, siempre que la historización de dicha colaboración no reduzca “la obra divina”. El creyente, en su praxis, participa de “una *praxis* histórica trascendente”, en comunión con Dios. La salvación, en sentido estricto, una acción de Dios, constituye al creyente en hijo y lo capacita para que, en un acto libre y consciente, comunique la gracia salvífica del Padre. La visión unitaria de la historia de la salvación compromete al creyente con su mundo, sin “ser del mundo”, esto es, reconoce su pertenencia filial a Dios, al mismo tiempo que respeta, sin ingenuidades y con sensatez, “lo propio” de la historia humana.

Ahora bien, Ellacuría, al recorrer la “historia de la salvación”, reconoce en el evento “Cristo” un “salto cualitativamente nuevo”, una “nueva concreción y realización” de algo todavía “indeterminado”, algo que había quedado al escrutinio profético. Ellacuría entiende que “la aparición en Jesús de la suprema forma de trascendencia histórica” tiene un carácter definitivo, lo cual marca un hito en la historia de la salvación. No obstante, matiza que su “definitividad deja todavía muchas cosas abiertas que el Espíritu que nos ha legado Cristo resucitado [muy en sintonía con Juan] nos irá ayudando a descubrir, discernir y realizar”²⁵.

Al parecer, Juan 14,12 da cuenta de ello, cuando Jesús dice a sus discípulos que “el que cree” hará “las obras” que él hace, incluso “mayores que estas hará”. Tal como ya lo hemos señalado, “las obras” son, en última instancia, “de Dios”, según Juan 3,21. Sin embargo, la acción salvífica ha de entenderse como trascendencia histórica. Según Ellacuría, “la historia de salvación que culmina con la persona de Cristo se subordina a esa historia mayor de Dios”²⁶, que abarca a toda la humanidad en su diversidad y también a “la naturaleza entera”. Asimismo, puntualiza que en esa historia mayor, “la fe cristiana da un puesto absolutamente

24. *Ibidem*.

25. *Ibid.*, p. 343.

26. *Ibid.*, p. 352.

principal al acontecimiento salvífico de Cristo [lo cual] no supone una sumisión de la llamada historia profana a lo específico de Cristo”²⁷. Por tanto, no podemos pontificar la historia con Cristo, al modo nuestro, según “la carne”. El *cosmos* y la historia experimentan una transformación trascendente, “de lo alto”. Dejemos que el mismo Ellacuría lo exprese mejor con la imagen de “la semilla del reino”:

El reino de los cielos es, en un primer momento, una semilla que se introduce en los campos del mundo y en la historia, para hacer de ésta la historia de Dios, un Dios que en definitiva sea todo en todos [al modo de 1 Corintios 15,28]. En ese primer momento no se somete el campo a la semilla, sino la semilla al campo, o según la otra parábola evangélica, la levadura del reino se introduce modesta y eficazmente en la masa del mundo para hacerla fermentar y crecer²⁸.

Visto así, es más adecuado y fácil comprender el poder del Señor de la historia. No lo ejerce como dominio o sometimiento esclavizador, sino como tarea de salvación a la cual hemos sido llamados por el testimonio del Hijo. Aquí resuenan de nuevo las siguientes palabras de Jesús a sus discípulos: “Ya no los llamo siervos, porque el sirvo no sabe qué hace su señor; sino los llamaré amigos, porque todo lo que escuché de mi Padre se los di a conocer” (Jn 15,15).

Tenemos aquí un gesto de confianza y de amor de parte de Jesús, pero también de conocimiento y de compromiso con la obra del Padre. Su señorío es el de Cristo y es señorío porque se compromete con la salvación del mundo (Jn 3,17). El señorío que quiere ejercer sobre la humanidad es su misericordia y su confianza para redimirla y, sobre todo, aunque parezca extraño, su testimonio de Dios “Padre”, que se dona a sí mismo en la entrega de su Hijo unigénito. Esto abre la posibilidad para establecer una relación nueva con Dios. El señorío especial que ahora ejerce en sus “hijos e hijas” y en sus “amigos y amigas” consiste en que se reconozcan como “obra divina” y posibilidad de salvación para el mundo. Esto último corresponde al señorío de su Espíritu, *paráclito*, en esa nueva comunión, inaugurada en la pascua de Cristo.

Cuando Jesús dice que va al Padre (πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα)²⁹ para que lo glorifique (Jn 17,1.5) no como premio después de todo lo padecido por la “salvación del mundo”, sino como sello del cumplimiento de la obra de la salvación, abre la posibilidad para un compromiso creyente más profundo. El volver, o “subir”, al Padre, el movimiento ascendente referido en Juan 3,8.13, abre la posi-

27. *Ibid.*, p. 353.

28. *Ibidem*.

29. Un *logion* característico de Juan; *cfr.* Juan 14,2.12.28; 16,28. Además, en 3,8c; 7,33; 8,14; 13,3; 14,28; 16,5.10.17, usa el verbo *ὑπάγω* en el mismo sentido. En 17,11.13, utiliza el verbo *ἔρχομαι* con la connotación de “volver al Padre”. Y en 3,13; 13,1, de forma más limitada, usa el verbo *μεταβαίνω*.

bilidad para una compenetración mayor con Jesús, en el compromiso con la obra redentora del Padre. Amparada e impulsada por el Espíritu, recibido de Jesús (Jn 20,22), la comunidad cristiana es más consciente de la misión y del legado de su maestro. Su obra, entendida como obra de Dios, la lleva a fronteras e historizaciones imprevisibles, a visiones más abiertas, a adoptar una posición crítica frente al mundo, el campo de su misión (v. gr. Rm 1,16.18-20; 4,11)³⁰; a la solidaridad con “los otros” y con los más vulnerables, reflejando así su implicación testimonial en la historia de “la creación”; y a defender la dignidad de quienes no comparten su fe, porque reconoce la rebeldía inherente del Dios trascendente, que amó al mundo en la humanidad de su Hijo (Jn 3,16). Los integrantes de esta comunidad son “los separados” del mundo, que al servir al mundo son ocasión de redención. “No estoy más en el mundo, ellos están en el mundo, mientras yo voy a ti [...] del mundo no son, así como yo no soy del mundo [...]. Así como me enviaste al mundo, así yo los envíe al mundo” (Jn 17,11.16.18).

Los discípulos colaboran en la misión de la salvación y, a semejanza de Jesucristo, son enviados, porque “tanto amó Dios al mundo”, que lo que era suyo, su obra, es decir, sus hijos e hijas en la fe, no se los quedó para sí, sino que la dio al mundo como acto de amor y confianza. Una vez en comunión con el Hijo, este los envía para que su fe sea fructífera.

5. Las implicaciones éticas en el contexto actual³¹

En conclusión, el “testimonio” de la salvación es, en sí mismo, salvífico para quien lo asume, según Juan 2,23–3,21. Resurge en la vida de Dios, quien impulsa su obra creadora y redentora.

30. Pablo, en esta carta, sostiene que la acción de Dios está abierta al “mundo” no judío, cuando defiende, aunque sea para reprobador su impiedad, la proximidad de Dios a la humanidad “sin ley”, “porque lo conocido de Dios es manifiesto en ellos; puesto que Dios se les manifestó. Pues las cosas invisibles de él son discernidas claramente por las cosas realizadas desde la creación del mundo” (διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανερώσεν. τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθαροῦται, Rm 1,19-20). Para Wilckens, la invisibilidad de Dios explica su trascendencia, con lo cual se aleja “de la presencia visible de la divinidad en la imagen del culto [de manera que en] su invisibilidad a las criaturas [es] accesible [y] percibido por la inteligencia (νοούμενα) en las obras de la creación”; U. Wilckens, *La carta a los Romanos. Rom 1-5*, pp. 135-136 (Salamanca, 1997). Para Juan, en cambio, el conocimiento verdadero de Dios es abierto, pese a que “el mundo” en cuanto tal le es imposible. El conocimiento tiene lugar a través de su reconocimiento en la humanidad del Hijo (Jn 14,9c), lo cual implica una nueva perspectiva relacional y trascendente, no allende del mundo, sino “de lo alto”.

31. Esta sección sirve de conclusión tanto para este artículo como para el publicado en la edición anterior de esta revista.

La “escatología realizada” o presente permite concebir la colaboración, “aquí y ahora”, con el plan de salvación. El evangelista intuyó que las promesas escatológicas de la fe cristiana no pueden desligarse de la experiencia pascual, que animaba el testimonio y la evangelización. De lo contrario, el testimonio cristiano no tendría mucho sentido, dado que el creyente estaría a merced de la misericordia y de la “gracia de la justificación”, ya que las obras no tendrían importancia, lo cual contradice la propuesta de Pablo. O peor aún, no tendría ninguna relación con el mundo, de por sí destinado a la perdición. Al fin y al cabo, lo más importante es lo venidero. El destino dictaminaría quién se salva y quién no, y la *praxis*, muy disminuida, apenas sería una señal de la predestinación divina. El otro extremo consiste en creer que las obras de fe y la caridad son una especie de obligación para ganar algo o para satisfacer, si no aplacar, la ira de Dios, lo cual da al traste con la teología de la gracia.

La *praxis* en el evangelio de Juan puede entenderse también como “acto de fe”, el cual no se agota en la vivencia momentánea o en el acto anímico, ni en el convencimiento más o menos concienzudo del creyente, sino que incluye la conciencia de la filiación divina, desde la cual se puede seguir a Jesús, ya que él es “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6). El relato nos presenta a un Jesús cercano, misericordioso, que realiza “signos”, en fin, que impulsa una dinámica de reencuentros con distintas personas y grupos para que “permanezcan” en comunión. El paradigma joánico fundamenta la *praxis* solidaria y “subsidiaria”, tal como sostiene Sarasa, con los pobres y los vulnerables, y la apertura dialogante con el entorno, que muchas veces no la comprende y la teme (Jn 2,23-3,21).

La “escatología realizada” ayuda también a prepararse mejor para la incomprensión y el rechazo del “mundo”. No se trata de huir, sino de dar testimonio desde el diálogo continuo, *ad intra* y *ad extra* del ámbito comunitario, para hacer de la hostilidad una oportunidad testimonial y evangelizadora. La Iglesia naciente bebió de esa sabiduría “en carne propia”, según la experiencia martirial y la reflexión apologetica de los primeros padres. De alguna manera, la pasión de Cristo se actualiza en el rito y la cotidianeidad. Personalmente, esta visión escatológica ayuda a tener confianza y a cimentar valores y prácticas, conforme a la acción salvífica de Dios, mientras aprendemos a enfrentar la vida y a ser dueños de nuestras pasiones y actos. Eclesialmente, ayuda a crear espacios de convivencia y diálogo con los demás. De esta manera, se vislumbra un nuevo horizonte escatológico, el de la esperanza y la “vida eterna” que ya poseemos. No abandonamos nuestra humanidad por otro estado allende de lo que somos, porque Dios apostó por ella desde la creación.

La perícopa de Juan 2,23-3,21 tiene una relevancia particular para América Latina, donde proliferan espiritualismos desencarnados, que leen la Escritura sin considerar el entorno ni las contradicciones de la realidad. Esta es una de las traiciones más graves que puede cometerse con cualquier texto bíblico. Los textos

bíblicos surgieron confrontados con una realidad concreta, con sus bondades y abominaciones, bien para dar esperanza en una situación histórica del “pueblo de Israel” o bien para desenmascarar la injusticia. La perícopa en cuestión, en la misma línea que la encarnación de la Palabra (*logos*), muestra que la fe, como obra también del creyente, se inscribe en una experiencia individual o comunitaria, en contradicción con las obras que no soportan ser “iluminadas” por la fe en Cristo, porque han optado por las tinieblas en oposición a “la verdad”.

Esto parece indicar que Juan 3,21 incluye la dimensión ética del obrar creyente. “Obrar en Dios” no es exclusivamente obrar la fe, o realizar el acto de la fe, ciertamente, lo incluye, pero incluye también la *praxis* cristiana y su capacidad transformadora y creadora de realidades más humanas, que comunican esperanza y vida. De esa manera, el concepto de la fe se amplía. La fe, en cuanto experiencia, comprende la existencia de la persona y del cuerpo orgánico comunitario. No es una faceta, sino el eje transversal de su actuar.

Así, pues, sin caer en purismos y moralismos hipócritas, quien ha tenido la experiencia de ser hijo o hija de Dios no cae en dinámicas oscuras, que atentan contra la salvación de Jesucristo, realizada en su pasión y glorificación. La cruz es donación radical, vaciamiento del “propio querer”, delante de todos, sin ocultamiento, pues es “luz para las naciones” (Is 49,6; Jn 8,12). Los intereses mezquinos subyacentes en las decisiones corporativas, las olas frenéticas de violencia, manipuladas por el tráfico de drogas y personas, y la consecuente corrupción, tanto como modo de supervivencia política como de políticas predatorias, son ámbitos de las tinieblas, donde predominan las dinámicas de la muerte.

La experiencia de pecado no nos exime de responsabilidad. Al menos, no estamos exentos del “pecado de omisión”, porque siempre se puede “hacer el bien” para revertir esas dinámicas perversas y para no sucumbir a su perversa inercia. En estos tiempos aciagos de pandemia, es indispensable evitar la insensibilidad y el individualismo. Es necesario evitar que el aislamiento impuesto para prevenir la expansión de la covid-19 se convierta en una excusa. Al contrario, es una oportunidad para sentirnos corresponsables del bienestar de los demás y para tomar conciencia de que nuestras decisiones y conductas transcurren en comunidad. La pandemia es una oportunidad para practicar nuevas formas de solidaridad y para generar vida y esperanza en la humanidad.

El creyente debe adoptar la actitud de la conversión continua para que el testimonio constituya una dimensión relevante del acto de la fe. Podemos imaginar, según Juan 2,23-3,21, a un Nicodemo cuestionado que, a partir del encuentro con Jesús, comienza a darse cuenta de ello y, poco a poco, somete a la crítica sana los prejuicios y la justificación ideológicas. La adquisición de esta conciencia y de esta actitud contribuye a la integridad moral. Juan 7,50-51 puede ser un indicio del proceso interno, que empuja a emprender el camino que acerca de nuevo al Hijo, aun en un momento de aparente desesperanza. Pese a ello, Nicodemo hace

una obra de caridad a favor de aquel hombre que lo había impresionado profundamente (Jn 19,39). A pesar de la fe inadecuada y titubeante, el acercamiento de Nicodemo a Jesús es sincero y la experiencia es cada vez más profunda. En los contextos sociales actuales de acusado individualismo, la vía solitaria y distante de Nicodemo puede ser para muchos una alternativa para acercarse a Jesús y crecer en la fe, un acercamiento y una fe que luego, gradualmente, los integra en la experiencia comunitaria.

El llamado a seguir a Cristo desde la experiencia de “nacer de lo alto” no es un premio final, sino un llamado “aquí y ahora”, para que la irrupción del Espíritu transforme las realidades humanas. La “vida eterna” que el creyente “posee” es la gracia de la redención, con la cual ha de colaborar. La teología de la elección de entonces y la de las diversas denominaciones cristianas actuales se comprende mejor desde esa colaboración; en otras palabras, desde la misión. Esto supone una nueva visión, volcada hacia el reinado de Dios, y un camino nuevo para llegar a él (Jn 3,5.7). Allí encuentra su lugar la conciencia filial y eclesial, delante del Dios trino y su salvación, fecunda en un mundo muchas veces hostil, pero al que Dios quiere salvar (Jn 3,17).

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**