

## ¿Qué aporta la espiritualidad cristiana o la reflexión teológica al análisis social?

Juan Hernández Pico\*

### ¿Solo aporte o también encuentro?

Más que aporte, creo que se trata de un encuentro. No hay una espiritualidad ni una reflexión teológica que no se enraíce en un lugar social. El lugar de la experiencia de Dios es el mundo en que vivimos. Y no hay una sociología actual, superadora de las pretensiones de la numerología y de la sola cuantificación a cubrir *todo* el campo sociológico, que no reflexione los resultados de su investigación desde una sociología del conocimiento y una epistemología de la sociología misma, que son disciplinas espirituales. De hecho, incluso la numerología y la cuantificación tienen mucho de espiritualidad gracias a su contenido.

“La fe –afirma, por su parte, la Constitución Pastoral del Vaticano II *Gaudium et Spes*– todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por eso orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas” (GS 11). Es decir, la fe es una luz fraterna que se ofrece con sencillez a cualquier proyecto humano y tiene que ver con toda vocación humana, porque en el fondo de la realidad no hay más que un proyecto sobre una sola historia humana: la fe pretende contribuir a la humanización de las personas y de sus enraizamientos estructurales en la historia. Y por eso le preocupan las “soluciones plenamente humanas” a los enigmas y problemas de las personas y de la historia.

\* Catedrático del Departamento de Teología, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”.

¿Y qué otra cosa pretende la sociología en sus mejores representantes y, ciertamente, en los Centros de Investigación y Acción Social y en las Universidades dirigidas por la Compañía de Jesús, sino la humanización de las personas y de sus condicionamientos estructurales en la historia? Eso pretendieron los clásicos de las ciencias sociales. Eso pretendió Max Weber y por eso se desencantó, tan dolorosamente, de la manera como el capitalismo, en los Estados Unidos del primer quinto del siglo XX, había acabado por meternos a todos en una “jaula de oro”. Eso pretendió Émile Durkheim cuando sostuvo que la sociedad se encaminaba hacia el despliegue de rituales colectivos de fraternidad secular solidaria para sostener el orden antes asegurado por los rituales de las religiones. Y eso pretendió Karl Marx al proyectar que la humanidad transitara “del Reino de la Necesidad al Reino de la Libertad”.

**Boaventura de Sousa Santos (1940...).**  
**Una sociología espiritual sobre un sistema mundial en transición (SMET)**

En forma aún más clara, eso es lo que pretende Boaventura de Sousa Santos, talvez el más interesante sociólogo moderno, especialista en epistemología de la sociología y sociología del derecho. Eso pretende cuando critica la perezosa indolencia de la razón, cuando propone una posmodernidad de oposición, y cuando redescubre a Walter Benjamin y propone reinventar el pasado y recuperar la memoria del inconformismo de los injustamente muertos, para suscitar el inconformismo de los vivos con la injusticia y la opresión. Claro que esto únicamente puede lograrse asintóticamente, es decir, aproximativamente y con el peligro siempre latente de retrocesos. Mi intención aquí es presentar los aspectos a mi juicio más importantes de su sociología, como una clara muestra del encuentro entre la

ciencia social y la espiritualidad, y como una invitación a la lectura de su libro.

El libro más importante de Santos es *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*<sup>1</sup>. Mi método, al presentarlo, será resumir algunas de las posiciones de Santos en este libro sin detenerme a citar la procedencia exacta de cada una de ellas y explicando yo mismo, a modo de paráfrasis, lo que creo más sorprendente en su teoría.

*Una opción postmoderna de oposición contrapuesta a otra de celebración*

Este científico social portugués, educado en Coimbra, Berlin y Yale, y en alianza profunda con el Foro Social Mundial –él fue uno de sus fundadores en Porto Alegre 2001–, es talvez uno de los más creativos hoy en su campo. Adopta una opción posmoderna de oposición, contrapuesta a una opción posmoderna de celebración. Habla de una transición paradigmática: desde un conocimiento imprudente para una vida dominadoramente elitista, hacia un conocimiento prudente para una vida decente.

Se trata, pues, de buscar el conocimiento prudente, lo cual no es fácil, porque solo sabemos lo que está en juego cuando ya está en juego. Por ello es preciso privilegiar la indagación acerca del encuentro con las consecuencias negativas de la praxis tecnológica hoy dominante. Esto requiere una hermenéutica de la sospecha. Por ejemplo, si es dudoso que los teléfonos celulares emitan radiaciones potencialmente cancerígenas, o si es posible que las pantallas de computadora hieran la vista a la larga, hay que trabajar con la duda o la posibilidad como si fuera certeza. El temor a esas certezas debe ser visto como un acto de coraje. Para contrarrestar así el predominio y la invasión de la racionalidad cognitivo-instru-

1. Publicado en 2003 en Bilbao por Desclée. También es importante, del mismo autor, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta, 2005. En él se trata del redescubrimiento de Walter Benjamin.

mental y performativo-utilitaria. En cambio, debemos abrirnos a la reciprocidad a través de la construcción y del reconocimiento de la intersubjetividad, para fomentar la racionalidad estético-expresiva.

*Dos dinanismos fundamentales en la modernidad: conocimiento-emancipación y conocimiento-regulación*

Sin embargo, no se trata de echar la modernidad a la papelera de reciclaje y después borrar su contenido, por así decirlo. Santos habla de que, para superar la modernidad hay que partir, evidentemente, de la misma modernidad.

Descubre en la modernidad dos dinanismos fundamentales: uno emancipador, presente por ejemplo en el Preámbulo de la Constitución de los Estados Unidos, en el *Bill of Rights*, en el lema revolucionario francés “libertad, igualdad, fraternidad”, en la Declaración de los derechos humanos; y otro regulador de las leyes de la naturaleza, es decir, del mecanicismo newtoniano, y de las leyes del orden social, esto es, del mecanicismo positivista.

Descubre también que el dinamismo emancipador ha quedado colonizado por dinamismo regulador. De los tres pilares de la modernidad, el Estado, el Mercado y la Comunidad, los dos primeros han sido profundamente colonizados y el tercero menos.

*Dos tipos de posmodernidad: de celebración y de oposición*

Como ya hemos sugerido, piensa que existen dos tipos de posmodernidad: una celebrativa y otra opositora. La celebrativa

pone entre paréntesis el pasado y el futuro, y ha intentado despolitizar profundamente la sociedad y especialmente la cultura. La opositora quiere reinventar el pasado para que el inconformismo de los muertos injustamente suscite seres humanos vivos inconformes con la modernidad superreguladora. Por eso intenta Santos volver a politizar a la sociedad civil, pero recuperando el dinamismo emancipador de la modernidad. Porque la hiperpolitización actual del Estado tiene como contrapartida la subpolitización de la sociedad civil y, en consecuencia, su sometimiento, aunque sea un sometimiento aparentemente placentero.

Sin embargo, en 1968, el año del estallido de la posmodernidad, los grafiti de la revolución cultural estudiantil, desde Berkley hasta Tokio, pasando por Chicago, México, París, Madrid, Berlín, Praga y Moscú, formulan cosas como estas: “Hagamos el amor, no la guerra”, “Está prohibido prohibir”, “La libertad comienza con una prohibición”, “Abajo el realismo socialista, viva el surrealismo”, “Socialismo con rostro humano”, “¡La imaginación al poder!”, “¡Seamos realistas, pidamos lo imposible!”, “Mis deseos son la realidad”, “¡Viva la comunicación!”, “¡Abajo la telecomunicación!”, “Dios, sospecho que eres un intelectual de izquierda”, “No queremos un mundo donde la garantía de no morir de hambre se compensa con la garantía de morir de aburrimiento” y “Decreto el estado de felicidad permanente”, entre muchas más. En estos grafiti fue palpable el intento de superación de la modernidad por la vía de la celebración y también por la de la oposición. El fenómeno actual de “los indignados” está volviendo a reclamar una posmodernidad de oposición seguida de un compromiso con la participación política, aun si solo fuera por la vía del voto en blanco o nulo<sup>2</sup>.

2. Hessel, Stéphane, *Indignez vous!*, Montpellier, Indigène éditions, 12ème édition, janvier 2011. 29 pp. Se puede ver también “Francia se indigna al grito de un hombre de 93 años. Stéphane Hessel vende 850.00 copias de ‘Indignez vous!?’...”, en *El Mundo*, Madrid, sábado 8 de enero de 2011, p. 45.

*La solidaridad y la participación*

La solidaridad y la participación serían las tendencias que hay que favorecer en la posmodernidad de oposición. Son precisamente las que fueron estigmatizadas por la modernidad reguladora. La solidaridad, con el estigma del desorden y hasta del caos revolucionario, o confinándola en el Estado Providencia y procurando frenarla en la Sociedad Providencia. Y la participación, reduciéndola a los eventos democráticos suaves o exclusivamente electorales. La solidaridad se ubica como gran valor ético. Y la participación, como gran valor político. La solidaridad recupera la fraternidad vigilando su romanticismo, y la participación recupera la igualdad con una alerta semejante sobre su romanticismo. Pero la libertad continúa como valor muy importante. Todas ellas –pienso yo– son valores del principio justicia.

¿Dónde hay que tratar de llevar a cabo esta superación de la modernidad con la posmodernidad de oposición? En la neocomunidad, afirma Santos. Crear esta neocomunidad es, por ejemplo, lo que se ha intentado hacer en los sucesivos Foros Sociales Mundiales. Se trata, evidentemente, de una neocomunidad en la dispersión.

Así pues, desde la perspectiva de lo posmoderno de oposición que propone Santos, la opción epistemológica más adecuada a la fase de transición paradigmática consiste en la revalorización y reinención de una de las tradiciones marginadas de la modernidad occidental: el conocimiento-emancipación. No es fácil formular una opción como esta y, aún menos, seguirla. No podemos proseguir sino por la vía de la negación crítica.

*La vía negativa hacia el conocimiento-emancipación*

Santos explica a continuación cuál es esa vía negativa, que ya ha estado siguiendo en

las estrategias indicadas. El primer paso es la negación de la objetividad pura como forma de conocimiento: todo el conocimiento es autoconocimiento. O, dicho de otra manera, el objeto es la continuación del sujeto por otros medios. Por eso todo el conocimiento emancipador es autoconocimiento. Los presupuestos metafísicos, los sistemas de creencias, los juicios de valor, no están antes ni después de la explicación científica de la naturaleza o de la sociedad. Son parte integrante de esa misma explicación. Con la inserción de los sistemas de creencias o los juicios de valor, es clara –aunque sea implícita– la autodefinición de su sociología como sociología espiritual.

Por supuesto, también es claro que aquí está Santos intentando superar el aspecto de la sociología moderna de Max Weber, que consiste en acercarse a la investigación de la realidad socioeconómica y política *wertfrei*, o independientemente de los valores de quien investiga. Weber obviamente tenía en mente, en *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, al marxismo económicamente monocausal. Pero cuando en *Política como vocación*, se separa de la “ética de convicción” para apostar por la “ética de la responsabilidad”, tiene en mente al Evangelio, y en concreto al sermón del monte<sup>3</sup>.

Viene después el segundo paso: la negación de la separación tajante entre naturaleza y cultura: toda la naturaleza es cultura. Y hay aquí otra manera de decir que no hay diferencia entre lo material y lo espiritual. Todo lo humano –incluido el mundo-de-la humanidad y la humanidad-en-el mundo– es espíritu encarnado en la materia. Dice Santos que la cultura pasó de ser artefacto entrometido en un mundo de naturaleza a ser expresión de la conversión de la naturaleza en artefacto total. Más aún, esta transformación solo fue factible porque la naturaleza, en cuanto objeto de conocimiento, fue siempre una entidad cultural. La distinción entre naturaleza y cultura y entre ciencias naturales y ciencias

3. He comentado esta posición weberiana en Hernández Pico, Juan, *No sea así entre ustedes. Ensayo sobre política y esperanza*, San Salvador: UCA Editores, 2010, pp. 223-225.

sociales es, pues, cultural, y nos permite visualizar los procesos sociales y políticos que presidieron su formación y desarrollo. Por ejemplo, nos permite mostrar que la ciencia moderna, además de moderna, es occidental, capitalista y sexista. Esta triple adjetivación quiere señalar que la “matriz de privilegio” de la producción científica moderna combina el racismo con el clasismo y el sexismo.

Santos estudia, a continuación, cada uno de estos sustantivos. Toma como ejemplo el darwinismo y recuerda que el propio Darwin reconoce que la teoría de la selección natural se le ocurrió al leer el *Ensayo sobre los principios de la población* de Malthus. La lucha por la existencia y lo que ella implicaba –la escasez y la competencia–, conducían a lo que más tarde Spencer llamó la “supervivencia de los más aptos”. Marx, en carta a Engels, tres años después de la publicación de *El origen de las especies*, comentaba cómo Darwin había reconocido entre los animales y las plantas a su sociedad inglesa con su división del trabajo, competencia, apertura de nuevos mercados, invenciones y lucha malthusiana por la existencia. Y concluye Santos que, si es verdad que Darwin absorbió en su teoría la ideología del liberalismo, no es menos cierto que esa teoría fue utilizada por teóricos sociales para probar la naturalidad y, por tanto, la inevitabilidad de la referida ideología.

El otro ejemplo que Santos utiliza es el de la primatología que, en Occidente, constituye un discurso occidental sobre el orden social, y es diferente de la primatología japonesa, por ejemplo, que se basa en la idea de una continuidad y de una unidad esencial entre seres humanos y animales. Respecto al sexismo, escribe Santos que el etnocentrismo occidental, reconocible en la teoría de la evolución de Darwin, se desdobra en androcentrismo. Y añade que los estudios feministas han sacado a luz que, en las concepciones dominantes de las varias ciencias, la naturaleza es un mundo de hombres, organizado según principios socialmente contruados, occidentales y masculinos, como la guerra, el individualismo,

la competencia, la agresividad y la discontinuidad con el medio ambiente. Incluso en el caso de la filosofía, el feminismo actual lo descubre en la preponderancia del “método antagonístico” en cuanto paradigma de razonamiento filosófico.

El último paso en esta vía de la crítica negativa lo da Santos al intuir que todas las ciencias son ciencias sociales. Así, escribe que la transformación de la naturaleza en un artefacto global, gracias a la imprudente producción-destrucción tecnológica, y la crítica epistemológica del etnocentrismo y androcentrismo de la ciencia moderna convergen en la conclusión de que la naturaleza es la segunda naturaleza de la sociedad. Toda naturaleza es humana. Si es así, todo el conocimiento científico-natural es científico-social. Pero acota que este paso epistemológico es uno de los más decisivos en la transición paradigmática. Es, también, un paso particularmente difícil de dar. Se trata de acceder al modo social como las recientes ciencias de la naturaleza están explicando los procesos que estudian, introduciendo en la materia los conceptos de historicidad y de progreso, de libertad, de autodeterminación y hasta de conciencia. También algunos conceptos de las teorías científico-naturales más recientes, como “estructuras disipativas”, “situación de bifurcación” –ambos originales de Ilya Prigogine, Premio Nobel de Química 1977–, “sinergia” –del biopsicólogo Hermann Haken–, etc., encuentran campo de aplicación en las ciencias sociales. Es como si la máxima de Durkheim se hubiera invertido y, en vez de ser los fenómenos sociales los que tienen que ser estudiados como si fueran naturales, sean estos los que deben ser estudiados como si fuesen fenómenos sociales.

*De la sociología positivista a la sociología cercana a las humanidades... transformadas*

Santos nos recuerda que, en la tradición sociológica, hay una corriente positivista, pero que la otra corriente de vocación anti-positivista, inmersa en una tradición filosófica compleja, fenomenológica, interaccionista,

mito-simbólica, hermenéutica, existencialista y pragmática reivindica la especificidad del estudio de la sociedad, claro que cediendo al antiguo paradigma en el hecho de que mantiene una concepción mecanicista de la naturaleza. Pues bien, la pujanza de esta segunda vertiente indica ser ella el modelo de las ciencias sociales que, en una época de revolución científica, contiene la marca posmoderna del paradigma emergente. Es un modelo en que lo que lo prende al pasado es menos fuerte que aquello que lo liga al futuro. En última instancia, a medida que las ciencias naturales se aproximan a las ciencias sociales, estas se aproximan a las humanidades. Pero esta revalorización de las humanidades no ocurrirá sin que *las humanidades* sean, también, profundamente transformadas. Lo que hay en ellas de futuro es el haberse resistido a la separación entre sujeto y objeto, y entre naturaleza y cultura, y haber preferido la comprensión a la manipulación del mundo. Termina Santos afirmando que la ciencia posmoderna es una ciencia conscientemente analógica, que conoce lo que conoce peor a través de lo que conoce mejor. Utiliza la analogía textual, la analogía lúdica, la dramática e incluso la biográfica. El mundo que hoy es natural o social y mañana será de las dos maneras será estudiado, según el paradigma emergente, como un texto, como un juego, como un escenario, o, incluso, como una autobiografía, y quizá –añado yo– como uno de los rostros de Dios, que pueden transformarse en proyectos locales emancipadores de un conocimiento posmoderno indivisible<sup>4</sup>.

### **Razones para estudiar a Boaventura de Sousa Santos en el campo o ámbito de lo espiritual**

Me he extendido un poco en este resumen referencial a la sociología de Santos por dos razones. La primera, porque creo que es

muy importante su observación de que las ciencias naturales están tomando conceptos procedentes de las ciencias sociales, como historia, progreso, libertad, conciencia, autoorganización, retroalimentación, etc., y que, a la inversa, las ciencias sociales están tomando conceptos procedentes de las ciencias naturales, como estructuras disipativas, situaciones de bifurcación, sinergia, etc. Porque esta simbiosis está mostrando un camino de unidad entre el sujeto que indaga y el objeto indagado, es decir, en el fondo un camino espiritual. Ni la naturaleza ni la sociedad pueden estudiarse correcta y atinadamente sin el compromiso del espíritu humano con la vida y su humanización. La espiritualidad humana está completamente integrada tanto con el deber de cuidar el planeta procedente de un gran amor por la tierra, y de estudiar y asumir su génesis en la evolución de la materia y de ver la materia como base de la socialización, como también con la preocupación por una sociedad donde la libertad, la solidaridad y la participación sean derechos humanos inviolables y deberes responsablemente atendidos. La ciencia y la espiritualidad no solo no son adversarias, sino que son tan familiares como el cuerpo y el espíritu. El espíritu humano es un espíritu-en-la materia, o un espíritu encarnado y vuelto sobre sí mismo al igual que abierto al exterior.

La segunda razón es porque Santos enfatiza que toda naturaleza es social y, por lo tanto, humana. Es decir, que hay una profunda ordenación de la tierra para el ser humano y del ser humano para la tierra.

El punto crucial, con todo, es si esa espiritualidad encarnada y esa naturaleza-para-el ser humano y ese ser humano-para-la naturaleza son solo inmanentes al mundo, al universo y a su historia o si son también trascendentes a ellos en ellos mismos y, por tanto, abiertos a una reflexión teológica.

4. El texto de Santos que he intentado presentar en un breve resumen parafraseado se puede encontrar en Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente*. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer, 2003, pp. 49-108.

En este mundo en que vivimos, trascendente significa fundamentalmente que la espiritualidad humana, en su mejor figura, con su búsqueda científica, con su compromiso con los valores, los derechos y las opciones humanas, con una opción intelectual y cordial por los pobres y, por tanto, por una sociedad más justa que no los excluya ni los aplaste, con su inquietud constante en sus deseos nunca completamente satisfechos, con una opción de cuidado por la naturaleza, necesita arraigarse en algo *más allá de la historia*, que sacie definitivamente esos deseos y los esté saciando siempre sin ningún tipo ni hora de aburrimiento. Y la alternativa es que no necesita ese arraigo. Y en este último caso, tiene su validez en sí misma, inmanentemente, al interior de la historia, sin necesitar la trascendencia, es decir, nada más allá de la historia. Si bien, desde la encarnación del Verbo en Jesús de Nazaret, ese más allá de la historia se hizo también interior a la historia y, según la fe cristiana, sigue siendo interior a la historia en la voluntad de destino divino para toda la humanidad, de llegar a ser hermanos de Jesucristo en esta historia, para algunas personas explícita y reconocidamente, y para otras anónimamente. Y para todas, misteriosa y místicamente (ver Vat II GS 11. 22). Así pues, la trascendencia es también cristianamente inmanencia intrahistórica e intramundana.

**¿Qué dificultades hay contra esa trascendencia, es decir, contra Dios, contra aquel que Karl Rahner llamaba el misterio inabarcable, insondable, pero cercano y fuente de justicia, liberación, paz y felicidad, un misterio que San Agustín decía que es más íntimo a nosotros mismos que nuestra misma intimidad?**

1) La primera y la más fuerte es la misma Iglesia o un modo de ser Iglesia y, especialmente, su modo de vivir su estructura jerárquica, con el papa, los obispos y los

sacerdotes, que tantas veces convierten su autoridad en poder autoritario, una autoridad que debería ser, como lo fue la de Jesús de Nazaret, para la compasión y el servicio. Y ese poder autoritario se realiza, por ejemplo, no dialogando con la manera como mujeres y hombres que fueron bautizados y pertenecen activamente al pueblo de Dios ven la organización de la comunidad cristiana, o la regulación responsable de los nacimientos, o el divorcio y la posibilidad de volverse a casar, o el descubrimiento de una sexualidad, es decir, de una humanidad, gay o lesbiana, o la preservación en secreto del prestigio de la jerarquía a costa de las víctimas de la pedofilia, o la ordenación de mujeres, o la vuelta (Mc 10, 28-30; 1Tim 3, 2-5) a un ministerio de personas casadas, ya que el celibato “por el reino de los Cielos” es cosa “con la que no todos pueden; solamente aquellos que reciben tal don” (Mt 19, 10-12), etc. No dialogando con esas mujeres y hombres que son “raza elegida, sacerdocio real, nación santa y pueblo adquirido para que proclame las maravillas de aquel que los llamó de las tinieblas a su maravillosa luz” (1Pe 2, 9). Y según el Vaticano II poseen, como fieles laicos, un “sacerdocio común” (LG 10), y tienen “el sentido de la fe” (LG 12), de manera que no puede haber *sin ellos* y *ellas* proclamación de la verdad en la Iglesia, y además están dotados de carismas (LG 12), es decir, de gracia para una vocación y misión determinada en la Iglesia o en el mundo. No contar con la humanidad católica laical ni dialogar con ella es, sencilla pero teológicamente, disminuir el cuerpo de Jesucristo y concentrarlo indebidamente y autoritariamente en la “jerarquía”, un concepto que no se encuentra en el Nuevo Testamento y cuya expresión verbal –esa palabra “jerarquía”–, solo aparece en la Iglesia alrededor de quinientos años después de Jesucristo<sup>5</sup>.

Todo esto plantea el problema de la autoridad, cuyo paradigma es Jesús de Nazaret con su autoridad para la compasión solidaria y el servicio (Jn 13, 14-17), contrastada con el

5. Con el Pseudo Dionisio, en el *Tratado sobre la jerarquía eclesiástica*, de entre el siglo V y el VI d. de J. C.

poder de dominación y sus formas modernas autoritarias y dictatoriales, ya reflejadas en el ambicioso deseo de los apóstoles de Jesús de “ser los primeros y los más importantes” (Lc 22, 24-27) y de “sentarse a la derecha y a la izquierda” de Jesús cuando este restaurara el reino imperial de Salomón (Mc 10, 42-45). Ya desde sus primeros discípulos varones, el movimiento de Jesús, institucionalizado luego en Iglesia, tuvo la tentación del poder y de abandonar el servicio, aunque no todos los dirigentes o líderes cayeron en ella (Hch 3, 6-7). Por eso San Ambrosio, obispo de Milán, llamó a la Iglesia, y no solo a los miembros de ella, “casta meretrix”, una “casta prostituta”<sup>6</sup>. Y de ahí Lutero la definió como “santa y pecadora”. Y el Concilio Vaticano II, como “santa y necesitada de constante purificación” (LG 8). Toda la Iglesia es así, no solo sus miembros en cuanto distintos de la “esposa de Cristo sin mancha ni arruga” (Ef 5, 27). Por eso necesita pedir perdón, como lo hizo Juan Pablo II en su primer viaje a Fátima en 1982, diciendo que había llegado allí “peregrino entre peregrinos, en esta asamblea de la Iglesia peregrina, de la Iglesia viva, santa y pecadora”; y como lo hizo de nuevo en el Jubileo del año 2000, a pesar de que bastantes cardenales le aconsejaron en “consistorio” o asamblea que distinguiera entre los pecados de los miembros de la Iglesia y la santa Iglesia misma. No les hizo caso, gracias a Dios.

Para afrontar esta realidad eclesial, y especialmente de su liderazgo papal o episcopal y sacerdotal, es preciso asumir con toda honradez que el problema del poder en las relaciones humanas interpersonales y sociales es profundamente humano, aunque conduzca a posiciones inhumanas e inhumanizantes. La tentación del poder opresor es constante en la humanidad. Todos nosotros somos de la misma condición humana que los obispos.

Examinemos, pues, nuestro uso del poder que todos tenemos. Desde la familia o el hogar. Para eso es importante escuchar de nuevo al sociólogo Santos.

*El nuevo discurso de los diversos espacios de poder*

Santos habla de la “*novísima retórica*”, es decir, del discurso o de la argumentación del conocimiento-emancipación.

La verdad es un resultado siempre provisional de una negociación de sentido. Es decir, la verdad es dialogal (Jn 16, 13).

En un periodo de transición paradigmática, lo que está en juego es la existencia o no de una nueva percepción de la realidad.

La ciencia moderna es retórica y descansa sobre la fiducia, la credibilidad de la comunidad científica.

La *novísima retórica* debe privilegiar el convencimiento, es decir, la adhesión basada en las razones para actuar, en detrimento de la persuasión, esto es, la adhesión basada en las motivaciones para actuar. Acentuar las buenas razones más que la producción de resultados. Contribuir a un mejor equilibrio entre razón y resultados, contemplación y acción. Y mayor indeterminación de la acción.

Intensificar la dimensión dialógica, ¿dónde? En la neocomunidad, una comunidad interpretativa o auditorio que está en permanente formación porque es un proceso social.

Los lugares comunes (*topoi*) han de ser vistos, a la luz de la sabiduría de la retórica, como reflejos y constitutivos de las relaciones sociales dominantes en una comunidad.

6. “In Luc., 3, 23, PL 15, 1958”, en Von Balthasar, Hans Urs, *Ensayos Teológicos II Sponsa Verbi*, Madrid: Cristiandad, 1964 (publicado en alemán 1961, es decir, antes del Vaticano II), pp. 239-354, especialmente pp. 334-335.



Existen seis conjuntos de relaciones sociales o espacios-tiempos: el espacio doméstico, el de la producción, el del mercado, el de la comunidad, el de la ciudadanía y el mundial<sup>7</sup>.

No puede haber emancipación sin tónica de emancipación: en lugar de tónica patriarcal, tónica de liberación de la mujer; en lugar de tónica capitalista, tónica ecosocialista; en lugar de tónica del consumismo fetichista, tónica de las necesidades fundamentales y de las satisfacciones genuinas; en lugar de tónica chauvinista, tónica cosmopolita; en lugar de tónica democrática débil, solo electoral, tónica democrática fuerte ampliamente participativa; en lugar de tónica del Norte, tónica del Sur.

Hay que superar los monopolios de interpretación: la familia, la religión, el Estado y el partido, y defender como única vanguardia legítima, el sentido común de vanguardia, invención nunca completa y nunca irreversible.

#### *Conclusiones políticas*

- Hace falta un nuevo sentido común político, participativo.
- Así como la solidaridad le confiere su marca ética, la participación le confiere su marca política.
- Uno de los procesos que condujeron a que el equilibrio regulación-emancipación quebrara a favor de la regulación fue la reducción de la política a una práctica sectorial y especializada, y la rígida regulación de la participación de los ciudadanos.

*Una postmodernidad “miope” (celebrativa) ha promovido la despolitización*

- El conocimiento-emancipación tiende a una repolitización global de la vida colectiva.
- La hiperpolitización “moderna” del Estado es el otro lado de la despolitización de la sociedad civil. Así fue limitado el ideal democrático de la política moderna.
- Cuanto más vasto es el dominio de la política, mayor será el de la libertad.
- “Todas las relaciones de poder son políticas” (Foucault), pero si el poder está de igual modo en todos lados, no está en ninguno. A la novísima retórica le corresponde cuestionar que la política propiamente tal solo se refiere al espacio de la ciudadanía.
- Existen seis espacios de poder, correspondientes a los seis conjuntos de relaciones sociales y a los cambios de tónica vistos anteriormente: el patriarcado; la explotación del trabajo y de la naturaleza como construcción histórica social producida por la ciencia moderna y por el capitalismo; el fetichismo de las mercancías o su capacidad de seducción de las personas y grupos; la diferencia desigual o el poder de definir al otro distinto como inferior; la dominación con el poder cósmico –o del orden– centrado en el Estado y el poder cósmico descentralizado e informal; y el intercambio desigual<sup>8</sup>.

7. Parece extraño que no incluya Santos a la religión o a las Iglesias como espacio donde se reflejan un séptimo conjunto de relaciones sociales y, como se verá más tarde, de poder. Se queda nada más en señalarla como uno de los “monopolios de interpretación”.  
 8. El resumen referencial se puede encontrar en De Sousa Santos, *op.cit.*, pp 109-128 y 311.

*El escándalo sobre la jerarquía eclesiástica a la luz de nuestro manejo del poder*

Una vez dialogado con Santos sobre el tema de los diversos conjuntos de relaciones sociales dentro de los cuales están presentes diversos tipos de relaciones de poder, podemos seguir abordando la dificultad de la Iglesia, que anunciando a Jesucristo usa, con demasiada frecuencia, un poder distinto de la autoridad de compasión y servicio que él usó.

Cuando nos escandaliza la forma como en la Iglesia se distorsiona la autoridad para la compasión y el servicio de Jesús de Nazaret, que es la encarnación del poder de Dios para la compasión y la amistad con la vida (“Te compadeces de todos, porque todo lo puedes..., Señor, amigo de la vida.” Sab 11, 23.26), tal vez es bueno empezar por un examen autocrítico del uso que hacemos de la autoridad: dentro de la vida de pareja, ¿somos patriarcales?; en la vida del trabajo, ¿somos explotadores?; en la vida del mercado, ¿nos sometemos al fetichismo o a la seducción de las mercancías, volviéndonos consumistas?; en la vida de la comunidad, ¿excluimos a los otros o las otras definiéndolos como negros, mestizos, campesinos, pandilleros o mareros, etc., precisamente para excluirlos? En la vida de la política, ¿nos sometemos al poder de dominación sin intentar participar como miembros de la sociedad civil y cuestionarlo cuando lo juzgemos necesario? En la vida global, ¿somos chauvinistas (“El Salvador es lo máximo”), como si en todo estuviéramos peleando un torneo de fútbol?

Retirarnos de Dios por el escándalo de abusar o trastocar la autoridad jesuana, propio de la jerarquía en la Iglesia, puede equivaler a un retiro de la condición humana que compartimos con esa misma jerarquía. Apartarnos sin levantar la voz puede ser una opción digna, pero no sin antes confrontarla con otra opción de una participación crítica, porque somos pueblo de Dios, antes que pueblo de la Iglesia

jerárquica (LG II), y Dios es tan nuestro como de la jerarquía.

Además, para ser honestos, no podemos olvidar que, gracias a Dios, fueron los obispos lascasianos –los que adoptaron la postura de Fray Bartolomé de las Casas, obispo de la Vera Paz en el siglo XVI– los que fueron durante la conquista y primeros años de la colonia los defensores de los indios frente a conquistadores y criollos: Vasco de Quiroga en México; Fray Antonio de Valdivieso, dominico, en Nicaragua, asesinado por los hijos del encomendero Rodrigo de Contreras; Juan del Valle y Fray Agustín de Coruña, obispos de Popayán; Fray Tomás de San Martín y Fray Domingo de Santo Tomás, dominicos, obispos de La Plata (Charcas), etc.

Con la misma honestidad hemos de recordar que la segunda mitad del siglo XX ha visto florecer en la Iglesia obispos que recuerdan a los Santos Padres de los siglos III al VII. El arzobispo de París, cardenal Manuel Celestino Suhard, que escribió en los años cuarenta la famosa carta pastoral “Francia, país de misión” y envió los primeros sacerdotes a la misión obrera; el cardenal Jaime Lercaro, arzobispo de Bolonia, que se solidarizó con los sindicatos de esta ciudad de voto comunista, hasta el punto de ser llamado “el obispo rojo”; el cardenal Vicente Enrique y Tarancón, arzobispo de Madrid, que ayudó a la transición a la democracia en España desde antes de la muerte del dictador Francisco Franco; el cardenal Joseph Frings, arzobispo de Colonia, que llevó al Vaticano II a algunos de los mejores teólogos de avanzada; el cardenal Franz König, arzobispo de Viena, que pidió a Karl Rahner que fuera su teólogo personal; el cardenal Bernard Alfrinck, arzobispo de Utrecht, cercano al gran teólogo dominico belga Eduard Schillebeeckx, profesor en Nimega; el cardenal Basil Hume, OSB, arzobispo de Westminster, seriamente dedicado a dar cuerpo real al Vaticano II; el cardenal Paul-Émile Léger, arzobispo de Montréal, que después de retirarse volvió a

África; el cardenal Richard Cushing, arzobispo de Boston, que luchó por la declaración sobre la libertad religiosa, y tantos otros, especialmente Juan XXII.

En América Latina, hemos gozado, desde la segunda mitad del siglo XX, de una generación parecida a los obispos lascasianos del siglo XVI. Helder Cámara, arzobispo de Olinda-Recife; Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca; Manuel Larraín Errázuriz, obispo de Talca; el cardenal Raúl Silva Henríquez, salesiano, arzobispo de Santiago y forjador de la Casa de la Solidaridad durante la dictadura de Pinochet; el cardenal Aloysio Lohrscheider, franciscano, arzobispo de Fortaleza; el cardenal Paulo Evaristo Arns, también franciscano, arzobispo de São Paulo; el cardenal Juan Landázuri Ricketts, otro franciscano, arzobispo de Lima; José Antonio Dammert Bellido, arzobispo de Cajamarca; Moacir Grecchi, obispo de Acre; José María Pires (Dom Pelé), obispo de João Pessoa; Luciano Mendes de Almeida, arzobispo de Mariana, jesuita; Leonidas Proaño, obispo del Chimborazo; Julio Cabrera, obispo del Quiché y luego de Jalapa; Álvaro Ramazzini, obispo de San Marcos, ambos en Guatemala; Ramón Bogarín Argaña, paraguayo, obispo de San Juan Bautista de las Misiones; el cardenal Eduardo Pironio, obispo de Avellaneda, secretario general del CELAM durante la Conferencia de Medellín, y luego presidente del CELAM y miembro de la curia romana. Enrique Angelelli, obispo de La Rioja, muerto en un accidente sospechoso de carro lo mismo que Carlos Horacio Ponce de León, obispo de San Nicolás de Los Arroyos, en la zona de Buenos Aires, considerado “obispo rojo”; Pedro Casaldáliga, claretiano y poeta, obispo de São Felix do Araguaia; Jorge Enrique Jiménez, arzobispo de Cartagena de Indias; Jaime Prieto Amaya, obispo de Barrancabermeja y luego de Cúcuta; Antonio Valencia Cano, obispo de Buenaventura, muerto en un sospechoso accidente de avia-

ción, ambos en Colombia; y tal vez el más conocido de todos, monseñor Óscar Arnulfo Romero, arzobispo mártir de San Salvador, en El Salvador, a quien Casaldáliga llamó, inmediatamente después su asesinato-martirio, “San Romero de América”.

Todos ellos y muchos más, hermanos más que jerarcas, sin dejar de ser líderes, forman parte de esa Iglesia “casta meretrix” que, en parte por ellos, puede ser llamada “casta” y no solo “meretrix”, “santa” y no solo “pecadora”. Y con ellos, obviamente, muchas personas laicas, muchas religiosas y religiosos y muchos sacerdotes. Eso no quita verdad a lo que dijimos al empezar este punto. Queda plenamente vigente tanto el escándalo eclesial que superar en la fe como la fuerza de Dios eclesial en la que creer.

2) Otra gran dificultad frente a la trascendencia o Dios y, por consiguiente, frente a la teología y la espiritualidad cristianas, puede venir de nuestra profesión de ciencia.

En esta época, no pocas veces descontamos la trascendencia y a Dios con ella, porque equiparamos el acceso a la realidad que investigamos con lo que debería ser el acceso a Dios. Con rastros del antiguo positivismo de las ciencias sociales, afirmamos que Dios no es empíricamente accesible, y sacamos la conclusión: luego no sabemos si existe o simplemente no existe o no nos importa si existe: agnosticismo, ateísmo o indiferentismo, como posturas posibles.

Para nosotros, los cristianos, Dios es accesible en la historia de Jesús de Nazaret, históricamente probada. Pero, ¿cómo conocemos a Jesús de Nazaret? ¿Y cómo vemos en él más que en Gautama Buda o en Confucio o en Mohandas Ghandi? “Tan humano como Jesús solo podía ser Dios mismo”, responde Leonardo Boff<sup>9</sup>. Es en la humanidad abso-

9. Boff, Leonardo, “Jesucristo Liberador”, en *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid: Cristiandad, 1981, pp. 268-269.

luta de Jesús de Nazaret, atestiguada por el Nuevo Testamento y especialmente por los Evangelios, donde encontramos a Dios. Lo encontramos en la búsqueda de la justicia del Reino de Dios, en el descubrimiento de Dios como padre y madre que se preocupa por el reino, es decir, por que acabemos solidariamente con el hambre, por que nos reconciliemos perdonando hasta lo imperdonable, por que superemos las pruebas de la vida y hagamos frente al mal: eso rezamos en el Padre Nuestro que Jesús nos dejó, y finalmente Dios se preocupa por que no vivamos esclavos del miedo a la muerte (Heb 2, 14-15), sino con la esperanza de la resurrección (Mc 15,39; 16, 6-7, y 1Cor 15). Que Dios reivindicó a Jesús de Nazaret resucitándolo y que esa resurrección incluye, a su tiempo, la nuestra también, es la más audaz pretensión de la fe cristiana. Una pretensión innegociable.

Para nosotros, centroamericanos jesuitas científicos sociales y teólogos, por ejemplo, la humanidad generosa de Rutilio Grande, del arzobispo Romero y de nuestros mártires jesuitas de la UCA es una señal importante del Dios en quien creyeron y de la fe en el mundo más justo, de la civilización de la pobreza contrapuesta a la de la riqueza, de la civilización del trabajo contrapuesta a la del capital y, con ello, de la capacidad de revertir la historia. Por todas esas causas y por todas las personas que dependen de su avance en el mundo, lucharon y dieron ellos la vida, mostrando una humanidad difícilmente superable. De Romero, dijo Ignacio Ellacuría: “Con monseñor Romero Dios pasó por El Salvador”. Sin embargo, tan humanos como ellos fueron también personas como la antropóloga guatemalteca Myrna Mack, como el antropólogo comunista guatemalteco Joaquín Noval, como el fundador del

Frente Sandinista de Liberación Nacional Carlos Fonseca, como Ghandi, como Nelson Mandela y como tantas otras personas que, sin ser asesinadas por una causa como aquellas y algunas de estas últimas, vivieron hasta la muerte o siguen viviendo en coherencia con su fe antropológica en últimos valores absolutos, con su sentido último y generoso de la vida. Frente a esas personas de profunda humanidad, se levanta una interrogante: ¿es posible que perezca para siempre tanta fuerza de solidaridad humana, tanto amor? Ni ellas, que amaron tanto, ni aquellas otras personas a quienes tanto amaron, pueden perecer para siempre y perderse en la nada. Ese fue el razonamiento del filósofo católico existencialista Gabriel Marcel: “Amar a alguien es decirle: ‘Tú no puedes morir para siempre’”. Y todo eso, aunque el mal las haya vencido en este mundo y parezca que han fracasado.

El punto flaco de la dificultad para aceptar la trascendencia y a Dios en ella puede estar, entonces, en la limitación del conocimiento a la percepción empírica o sensorial. ¿Se puede limitar la accesibilidad del conocimiento a lo que es probado por nuestra percepción empírica? o ¿se puede limitar el alcance de nuestros deseos sin dotarlos de cumplimiento en la eternidad?

Tugendhat (1930) cree que sí<sup>10</sup>. Veamos cómo su traductora introduce su texto:

La razón humana se ve importunada por cuestiones que no quieren dejar de asediarse, pero a las que no puede tampoco contestar sin sombra de duda. La cuestión de la religión es una de esas cuestiones. Esa cuestión pone a la honradez intelectual en una tensa relación con las necesidades espirituales. El mayor filósofo vivo en lengua alemana, Ernst Tugendhat,

10. Ernst Tugendhat, “Filosofía, religión y misticismo”, en *Neue Zürcher Zeitung*, oktober 2006. Ernst Tugendhat (Brno, 1930), para muchos el más importante filósofo vivo en lengua alemana, es Profesor Emérito de filosofía en la Universidad Libre de Berlín. Reside entre Tubinga y América Latina, en donde pasó buena parte de su infancia y adolescencia como hijo de exiliados. Su último libro, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, ha sido recientemente traducido al castellano en la Editorial Gedisa (*Egocentricidad y mística*, Barcelona, 2004). Traducción para [www.sinpermiso.info](http://www.sinpermiso.info): María Julia Bertomeu 24/06/07.

reflexiona sobre la religión entendida como una perentoria necesidad antropológica y sobre la imposibilidad de satisfacer esa necesidad de manera intelectualmente honrada.

Creo que un resumen muy breve del argumento de Tugendhat puede tener estas líneas:

Es evidente que todos vamos a morir, a pesar del deseo de vivir sin fin que a todos nos anima. La muerte es la prueba más aguda de nuestra contingencia.

No es evidente, en cambio, que haya algo sobrenatural, es decir, por encima de lo natural que podemos percibir y testificar.

Es ingenuo o intelectualmente no honesto decir a la gente que “si usted cree o desea con firmeza, lo que cree o desea se realizará de verdad”. Se trata de un ejemplo de pensamiento desiderativo (*wishful thinking*). Es decir, de una ilusión.

La oración, pues, o las experiencias místicas no tienen una base empírica real si se dirigen a un ser presuntamente personal de más allá de este mundo o se experimentan con él, ni tienen una base humana suficiente si se dirigen o se experimentan con una realidad no personal. No tiene, pues, sentido ni la gratitud hacia “él” ni algún tipo de petición a “él”. Si, a pesar de todo, más allá de la muerte nos encontráramos con Dios, habría que decirle lo que Bertrand Russell decía: “No nos diste la evidencia”<sup>11</sup>.

Pero no todos los filósofos han pensado así. Blas Pascal fue un notable matemático y geómetra, contemporáneo de Descartes. Su pensamiento se encuentra determinado por su condición de científico que desconfía de la razón para abarcar los problemas últimos de la vida y por su profunda religiosidad en la que encuentra la salvación para no caer en la filosofía de lo absurdo. Todo ello le conduce a admitir dos principios de conocimiento: el *esprit géométrique* [espíritu geométrico]

(razón), orientada a las razones científicas y el *esprit de finesse* [espíritu de finura o sutileza] (corazón), en el que se dan, en forma de intuiciones, los principios básicos para la comprensión de la vida e incluso aquellos principios fundamentales de que arranca toda ciencia.

Según Pascal, tanto la razón como el corazón son dos formas igualmente válidas de conocer, y tal vez el segundo es superior a la abstracción racional, como lo expuso al decir: “Conocemos la verdad no solo con la razón, sino también con el corazón” y “el corazón tiene sus razones que la razón no conoce”. Ambos conducen igualmente a la verdad, aunque con lógica y mecanismos diferentes, y la certeza, evidencia y firmeza de los resultados es la misma. Por medio del corazón se alcanza la realidad en su singularidad y se llega al mismo Dios, el cual se manifiesta al hombre en su totalidad a través del corazón. A esta manifestación y captación de Dios por medio del corazón, Pascal la denomina fe, principio necesario para poder vivir como personas y llegar a la divinidad. Mediante esta fe y este conocimiento por sentimiento, no se opera solo con una parte del hombre, como ocurre con el conocimiento abstracto y racional, sino que es toda la persona la que se pone en juego para alcanzar la verdad.

Planteémonos una serie de preguntas que pueden ayudarnos a entender las razones del corazón: ¿cómo es accesible el amor de mi novia o novio?, ¿cómo es accesible la confianza en mi amiga o amigo más íntimos?, ¿cómo es accesible la “fe antropológica” en el sentido de la vida? e, incluso, ¿cómo es accesible el avance de la ciencia? Por la “fiducia” –hemos leído en Santos– se produce la credibilidad de la comunidad científica.

Naturalmente, para ser honesto con Tugendhat, es preciso añadir que el tiempo en el que vive y vivimos es mucho más “secularizado” que aquel en el que vivió Pascal, y que hoy esa “secularización” consiste en gran

11. Ver el texto completo de Tugendhat en la publicación citada en la nota anterior.

parte, aunque no únicamente, en que los creyentes en la trascendencia y en Dios tienen una probabilidad mucho mayor que la que tenía Pascal de encontrarse en su vida diaria con personas no creyentes<sup>12</sup>. Por eso, como decía Dietrich Bonhoeffer, hay una carga hoy inevitable que pesa sobre los creyentes: vivir su fe en la práctica ética de la vida “como si Dios no existiese”. Bonhoeffer llevó esta exigencia a la práctica dando la vida en su resistencia al nazismo.

Otra forma de esta dificultad es la planteada recientemente por Stephen Hawking: Dios no es necesario para concebir el comienzo de nuestro universo, es decir, del Big Bang. Y, además, pueden existir otros universos donde haya vida, y para ellos Dios –al menos, el Dios creador de la especie humana sería redundante:

Según Hawking, en *The Grand Design* (2010), el primer golpe asestado a esa teoría de la creación fue la observación, en 1992, de un planeta que giraba en órbita en torno a una estrella distinta de nuestro Sol: “Eso hace que las coincidencias de las condiciones planetarias de nuestro sistema –la feliz combinación de distancia Tierra-Sol y masa solar– sean mucho menos singulares y no tan determinantes como prueba de que la Tierra fue cuidadosamente diseñada (por Dios) para solaz de los humanos”.

Según Hawking, que fue hasta el año pasado profesor de matemáticas de la universidad de Cambridge, puesto que ocupó en su día el propio Newton, “es probable que existan no solo otros planetas, sino también otros universos, es decir, un multiuniverso”. En opinión del científico, “si la intención de Dios era crear al hombre, esos otros universos serían perfectamente redundantes”.

Pero buena parte de la comunidad científica alega que en su teoría existe una contra-

dicción implícita ya que “no explica la propia existencia del universo, sino su evolución”.

“La hipótesis de Hawking aplicada a la creación, concluiría que el origen del universo estaría dentro del propio universo, lo cual sería falso, pues nada puede darse a sí mismo el ser”, expresa, en línea con lo señalado, entre otros físicos, Javier Igea, astrofísico español, doctorado por la Universidad de Nueva York y profesor universitario de Cosmología Filosófica. Y añade: “Otra posibilidad sería que el origen del universo fuese ‘la nada’, pero la nada no fluctúa, luego no podría ser origen de nada, tampoco del Cosmos”

Por su parte, el Dr. Henry Schaeffer, profesor de Química Cuántica de la Universidad de Georgia, hablando del modelo del universo sin fronteras de Hawking, afirmó que “en la propuesta sin fronteras de Hawking, la noción de que el universo no tiene ni comienzo ni fin, es algo que existe solamente en términos matemáticos. En el tiempo real, que es a lo que estamos confinados los seres humanos, más que en el tiempo imaginario como lo usa Hawking, siempre habrá una singularidad, es decir, un comienzo del tiempo”, a lo que añade que “entre las afirmaciones contradictorias que hay en *Una breve historia del tiempo* –su primer libro, de 1987–, Hawking concede que esto es verdad. Escribe que, cuando volvemos al tiempo real en el que vivimos, sin embargo, aún parecerá haber singularidades”<sup>13</sup>.

Por otro lado, esos universos “posibles” que no fuesen el nuestro, de ninguna manera serían “redundantes”. Una cosa es decir que desconoceríamos su sentido al interior de la abundancia de la creación, y otra cosa afirmar que serían inútiles. Nosotros conocemos el universo del cual el sistema solar y la galaxia del que forma parte son una articulación astronómica. Los demás universos “posibles” los desconocemos. Son una hipótesis no negable.

12. Taylor, C., *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.

13. Ver Internet, “Hawking”.

Si se hubiera realizado esa hipótesis, todavía nos sería desconocido su sentido, más allá de que la abundancia de lo que existe o puede existir tiene sentido en sí misma, como tiene sentido en sí misma la belleza sin necesidad de que su finalidad sea el ser útil para alguien. Ni el universo que conocemos es antropocéntrico ni evidentemente lo serían cualesquiera otros universos “posibles”.

3) La tercera dificultad para aceptar la trascendencia y al Dios de Jesucristo en la práctica es el horizonte cristiano del perdón.

Por mi experiencia en Guatemala y El Salvador sobre todo, aunque también en Nicaragua y Honduras, y por la experiencia que viví durante tres meses en Colombia en 2010, cada vez me golpea más la dificultad de la reconciliación. Y especialmente la dificultad de que los victimarios –por ejemplo, los cerebros responsables de horrendas violaciones a los derechos humanos, como los asesinatos de monseñor Óscar Romero, de nuestros hermanos jesuitas de la UCA y las dos mujeres asesinadas con ellos, o del asesinato de Myrna Mack o de monseñor Juan Gerardi, o de las grandes masacres genocidas de Guatemala y El Salvador, o de las víctimas incontables de la violencia en Colombia, especialmente de los “falsos positivos”<sup>14</sup>– declaren la verdad de sus crímenes y entren a un proceso de justicia al menos restaurativa y de reconciliación.

La gran dificultad para la reconciliación es que los victimarios acepten la justeza de la causa por la que las víctimas lucharon, o que acepten la inocencia de quienes solo vivían en zonas de presencia guerrillera y que fueron masacrados “para quitarle el agua al pez”, y que tengan la honestidad de asumir la verdad de sus crímenes, preferentemente frente a las víctimas. El proceso de reconocimiento de la justeza de la causa de sus enemigos y de

la verdad de sus crímenes tiene un modelo ejemplar en Sudáfrica. Bajo el impulso de líderes carismáticos como el presidente Nelson Mandela, Premio Nobel de la Paz, y el arzobispo anglicano y también Premio Nobel de la Paz, Desmond Tutu, el encuentro entre victimarios y víctimas, el reconocimiento de la verdad de parte de aquellos y la aceptación de la confesión y el perdón por parte de estas, llevó a procesos de catarsis profundamente humana y de auténtica conversión, es decir, de cambio de mentalidad y de perdón. Y eso, aunque tales procesos no terminaran en la aplicación de la justicia penal contra los victimarios. Sí terminaron en una especie de sentencia suspendida indefinidamente.

En El Salvador, se han tenido ya tres sesiones en años consecutivos (2009-2011) de intentos de “justicia restaurativa”. Delante de un tribunal de letrados de origen internacional, algunas de las víctimas de la guerra han podido explicar las ofensas de que fueron objeto. Por desgracia, los victimarios no se hicieron presentes. Hubo, para las víctimas, con todo, una cierta catarsis al poder expresarse delante de los “jueces” y al escuchar la opinión judicial de estos a su favor.

Es evidente que el perdón es una exigencia de la fe cristiana. Aunque es posible concebir esta exigencia –perdonarás “setenta veces siete”, es decir, siempre (Mt 18, 21-22)– como un horizonte en la vida, hacia el cual las personas ofendidas han de ir caminando sin que tal vez lo alcancen cordialmente con totalidad –así pasa con todos los horizontes morales: el camino hacia ellos es asintótico o aproximativo–, el hecho de ponerse en camino aleja el horizonte contrario del resentimiento y de la venganza.

Escuché recientemente al teólogo Javier Melloni, S.J., relatar una anécdota. Otro

14. “Falsos positivos” se han llamado, en Colombia, a los jóvenes de varios lugares asesinados por la única razón de vestirlos con uniformes verde olivo y hacerlos pasar por guerrilleros muertos, presuntamente, en “eficaces” enfrentamientos del Ejército con los rebeldes .

compañero de él, también jesuita, que pasó tiempo en un campamento de refugiados de los Grandes Lagos, se encontró con un ruandés que, después de un tiempo para lograr alguna confianza, le dijo: “Lo que yo he hecho es imperdonable”. Después de otro periodo, le preguntó el ruandés si lo que había hecho él podría ser perdonado. Esta relación con el refugiado ruandés, a quien nunca le preguntó este jesuita qué había hecho –se suponía que el refugiado ruandés había participado en el genocidio de 1994–, le llevó a plantear así el título y el contenido de su tesis teológica doctoral en la Universidad de Lovaina: “Perdonar lo imperdonable: opción preferencial por el enemigo”.

También en Colombia me regaló su editor, el notable filósofo Guillermo Hoyos, antiguo y entrañable amigo, un libro sobre las víctimas de –entonces– 32 años de conflicto armado interno. En su argumentación, en el prólogo de ese libro, a favor de procesos de reconciliación parecidos a los que he mencionado, de Sudáfrica, Hoyos evocaba la misma frase del jesuita en el título de su tesis: “perdonar lo imperdonable”. Sin embargo, Hoyos la extrae de un escrito del filósofo francés deconstruccionista Jacques Derrida (1930-2004), nacido en Argelia, y añade que situaciones como esta, de perdón absolutamente gratuito, nos permiten “barruntar lo divino”<sup>15</sup>, aunque Derrida no haya sido creyente, añadido yo.

Evidentemente, para encaminarse hacia el perdón y la reconciliación, es necesario no un mandato moral imperativo, sino vivir en el encuentro con la generosidad de algún líder carismático como Jesús de Nazaret, del cual los Evangelios dan la buena noticia de que pudo perdonar desde lo más profundo del camino hacia su muerte por asesinato: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen” (Lc 23, 34): “Tan humano como Jesús solo Dios puede ser”, repetimos. Y sin embargo,

desde la fe en Jesús, lo pudieron ser Nelson Mandela –27 años confinado en una prisión del régimen del Apartheid– y Desmond Tutu.

4) La cuarta dificultad puede ubicarse en las imágenes de Dios.

Como investigadores de la realidad social, podemos apartarnos de Dios también porque las imágenes de Dios con que hemos sido educados no han pasado aún la prueba de afrontar la modernidad<sup>16</sup>.

Hemos vivido de un Dios que prohíbe el conocimiento del bien y del mal (Gn 2, 17). Es decir, de un Dios que –leído el texto fundamentalmente a la letra– impone una moral heterónoma, marcada por leyes que vienen de fuera del núcleo de la persona humana. Ese Dios no resiste el encuentro con la moral autónoma de la modernidad, representada por la *Crítica de la razón práctica* de Kant.

Hemos vivido de un Dios que impone la dureza del trabajo, la desigualdad patriarcal de las relaciones de género, el dolor del parto y, sobre todo, la muerte, como sentencias y castigos por la rebeldía humana frente a la prohibición de conocer el bien y el mal (Gn 3, 16-19). Ese Dios no resiste el encuentro con la modernidad, que, aliada con la ciencia y la técnica, descubre el ocio, la igualdad de géneros, el parto sin dolor y la condición humana como “ser para la muerte”, esta última, filosóficamente, gracias a Heidegger.

Hemos vivido de un Dios que –sobre la base de la misma lectura fundamentalista a la letra– mata a los primogénitos del pueblo opresor de su pueblo elegido (Ex 11, 4-6), y condena al exterminio a los ocupantes de la tierra que ha destinado para su pueblo (Jos 6, 17-18) o a los sacerdotes de dioses extraños (1Re18, 40). Ese Dios cruel, que castiga la ruptura de la alianza que su pueblo comete

15. Hoyos Vásquez, Guillermo (Ed.), “Prólogo”, en *Las víctimas frente a la búsqueda de la verdad y la reparación en Colombia*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007, pp. 9-21, espte. 19.

16. Mardones, José María, *Matar a nuestros Dioses. Un Dios para un creyente adulto*, Madrid: PPC, 2010, 7ª ed.



enviándolo al destierro (2Re 17, 20-23) no resiste el ideal de paz de la modernidad, como aparece, por ejemplo, en el librito de Kant “Hacia la Paz Perpetua”.

Podríamos seguir así. Es cierto que la exégesis católica moderna, desde comienzos del siglo XX –y, desde bastante antes, la protestante–, ha ido interpretando estos textos tremendos sobre Dios y ha ido leyéndolos de una manera no literal, sino conforme a géneros literarios. Y es cierto que el Concilio Vaticano II, en la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, ha asumido todo este trabajo exegético y de teología bíblica y nos ha entregado otra imagen de Dios, la de un Padre que acepta que sus hijos vayan comprendiéndolo a tientas y de maneras infantilmente erróneas, y usa así, a través de la historia, de una pedagogía respetuosa de su evolución humana histórica (DV 13 y 15) hasta enviarles a su Hijo encarnado en Jesús de Nazaret. Y a través de Jesús, les descubre a un Dios Padre nuestro que se porta como una madre (Mt 13, 33; Lc 15, 8-10).

Tan cierto es, sin embargo, que todo ese progreso de aceptación de los métodos de la crítica histórica aplicados a la Sagrada Escritura ha encontrado un camino tortuoso y lleno de obstáculos para cuajar en una catequesis cotidiana que ayude a cambiar la imagen de Dios transmitida por casi tres milenios. Y, lo que es peor, no ha podido desprenderse de la explicación teológico-eclesiástica de la muerte de Jesús como un sacrificio exigido por Dios Padre para borrar los pecados de la humanidad –nuestros pecados– y reconciliarnos con Él. De ese Dios, que aparentemente juega con los instintos humanos de poder para que se cumpla su voluntad, muchas personas educadas en la modernidad se vuelven ateas. Y desde su ateísmo, a veces solo práctico y otras teórico y práctico, no

aceptan ya la presencia de Jesucristo en “sus hermanos más pequeños” (Mt 25, 40), en los pobres y excluidos de la sociedad, porque, como Nietzsche, rechazan la figura de un Dios débil y de una humanidad débil preferida por Dios, y se entregan a la búsqueda del poderoso superhombre capitalista burgués de todos los días.

Hay una tremenda frase de José Saramago, el famoso novelista portugués fallecido en 2010, después de haber sido galardonado en 1998 con el Premio Nobel. Se encuentra en su último libro, *Caín*, que, como se sabe, juega con la virtualidad del tiempo y hace a Caín ser contemporáneo de muchos pasajes bíblicos que, según el tiempo real, parece no poder haber vivido. En esa frase, le pregunta Caín a Dios qué hizo con los niños y las niñas de Sodoma y Gomorra cuando hizo descender fuego del cielo sobre esas ciudades y exterminó a sus habitantes. Esta imagen de Dios, que, apoyándose en el texto bíblico leído al pie de la letra sin hermenéutica alguna, le atribuye una acción directa, proveniente de su voluntad, sobre lo que nos pasó y lo que nos pasa, y que toca a la suerte bárbara de niños y niñas inocentes, es un paso muy importante para enfrentar la quinta gran dificultad, la presencia del mal en medio de nosotros y, sobre todo, afectando a personas profundamente inocentes.

5) La quinta, y tremenda, dificultad es la de la presencia del mal en medio de nosotros<sup>17</sup>.

Afrontar el rostro horrendo, profundamente doloroso y angustioso, del mal es una condición previa a poder vivir de esperanza y, por consiguiente, a organizar la esperanza. Llamar al mal por su nombre y mirarlo a los ojos. Al evocar la memoria histórica se ha hecho esto en el Seminario Juan Gerardi<sup>18</sup>, en cierto modo,

17. Permítaseme reproducir aquí trozos del epílogo de mi obra *No sea así entre ustedes*. Ensayo sobre política y esperanza, San Salvador, UCA Editores, 2010, pp. 629-642, a su vez escrito para el “Seminario Juan Gerardi” de la CONFREGUA en Guatemala, convocado para el X aniversario de su asesinato martirial.

18. Seminario llevado a cabo en 2008 en Guatemala durante el X aniversario del asesinato de este obispo.

a través de los relatos de las terribles experiencias de Chile, de Argentina, de Colombia, de El Salvador y de Guatemala. El mismo Juan Gerardi lo hizo en *Guatemala: inunca más!*<sup>19</sup> y más aún al confrontar a sus asesinos la noche del 26 de abril de 1998.

¿Qué clase de Dios eres tú que siendo todopoderoso *no quieres* crear un mundo sin mal, un mundo sin codicia, un mundo sin abuso, un mundo sin odio, un mundo sin sangre derramada? ¿Eres acaso un Dios insensible?

¿O qué clase de Dios eres tú que siendo todo bondad, todo misericordioso y compasivo, *no puedes* crear un mundo sin maldad, un mundo sin codicia, un mundo sin abuso ni opresión, un mundo sin odio ni sangre derramada? ¿Eres acaso un guardián impotente de nosotros y de nuestros hermanos?

La verdad es que Dios no puede crear otros Dioses. Dios no puede crear personas humanas que sean necesariamente *todo* bondad. Estaría creando robots inhumanos. Dios solo puede y quiere, con inmenso amor, crear seres humanos, no imposibles seres divinos, que serían míticos (Gn 1, 31; Sab 11, 23-25).

Dios es todopoderoso, omnipotente, porque puede crear el universo, es decir, según las actuales hipótesis más plausibles de la ciencia, un momento de enorme energía concentrada que puede expandirse a partir de una gigantesca explosión original, y desenvolverse evolutivamente hasta llegar a engendrar personas humanas en una esfera de vida, con libertad, con objetividad y con conciencia, con afectos “ordenados y desordenados”<sup>20</sup>, con solidaridad, con adicciones, con amor y odio, con belleza y fealdad, y, por supuesto, en todo ello, con límites (Gn 2-3).

Dios no puede, en cambio, crear un universo de Dioses (Gn 3, 4-5). Como tampoco puede

crear círculos cuadrados o mieles amargas o hierros de madera o hielos de fuego. Dios no puede crear lo que es lógica y constitutivamente imposible. Es decir –dejando de leer la Escritura de forma fundamentalista y leyéndola de manera hermenéutica y crítico-histórica– Dios no puede “sacar de las piedras hijos de Abrahán” (Lc 3, 8), como creía Juan Bautista y como cualquier mago prestidigitador o ilusionista lo haría en apariencia. Un universo de Dioses sería un mito, un Olimpo griego, es decir, un monte sublime repleto al mismo tiempo de dioses y diosas a imagen y semejanza de hombres y mujeres, con todos sus vicios. O, peor todavía, un Walhalla soñado por mujeres y hombres como la perfección y el dominio absoluto de una raza de superhombres sobre las demás de la especie humana. O una pesadilla de eterna juventud, como la de Fausto, al precio de vender su alma.

Dios no puede hacer personas humanas libres y, al mismo tiempo, incapaces del mal. Ni puede, como deseaba el Gran Inquisidor de Dostoievski, querer que los hombres le pongan a los pies la libertad y permitirles luego hacer el mal como a niños inconscientes que juegan liberados de responsabilidad. La gran paradoja es que la dignidad humana con la que Dios nos ha creado supone la capacidad de elegir en este mundo el bien o el mal, amar u odiar, construir o destruir, ser fiel o infiel, vivir del temor o vivir del amor, aceptar lo diferente o negarlo (Dt 30, 15-20). Algo así dijo Qohelet (*el Eclesiastés* o Predicador) con hiriente realismo: “Todo tiene su tiempo y sazón...bajo el sol: tiempo de nacer, tiempo de morir; tiempo de plantar, tiempo de arrancar; tiempo de matar, tiempo de sanar; tiempo de derruir, tiempo de construir; tiempo de llorar, tiempo de reír; tiempo de arrojar piedras y tiempo de recogerlas... tiempo de amar, tiempo de odiar; tiempo de guerra, tiempo de paz” (Ecl 3, 1-8).

19. Esa obra en 4 volúmenes fue dirigida por el mismo Juan Gerardi e impulsada por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG) y publicada el 24 de abril de 1998.

20. San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales* [1].

Solo nosotros creamos robots electrónicos o clonamos seres vivos. Dios crea, a través del sentido impreso en la evolución del universo, personas humanas con su unicidad singular, cada una o cada uno único e irreplicable, sin ninguna determinación fuera de las de su herencia genética y su contexto social, frágilmente libres, pero capaces de forjar su propio destino y también de arruinarlo (Rom 7, 15-8, 1 comparado con Rom 8, 18-22).

Dios crea amorosamente, crea por amor, sale de sí mismo para dar el ser y la vida, y nos crea creadores, capaces del gozo y del dolor, y no máquinas condenadas a la felicidad, pero sí personas capaces, a pesar del sufrimiento, de irse acercando asintóticamente a la felicidad para ser transfigurados por ella a la hora de nuestra muerte personal y cuando Jesucristo entregue el reino al Padre y acabe con los poderes de este mundo, destruyendo primero al último enemigo, la muerte, para terminar siendo Dios todo en todas las personas y también en todas las cosas (1Cor 15, 24-28).

Y quien, al contrario, quiere fabricar en este mundo un paraíso, quien quiere hacer paraísos en la tierra, creyendo copiar una capacidad que Dios no tiene, muestra la mejor patente para fabricar infiernos. Ese fue el resultado de la ilusión de la sociedad sin clases: una horrorosa y fascinante concentración del poder tiránico en el estalinismo y una ingente cadena de campos de concentración de presos y presas condenados a la muerte lenta en trabajos forzados. Ese es el resultado del sueño de deificar una raza y una etnia, el holocausto con 6 millones de personas judías asesinadas con gas y 44 millones más de personas muertas; y también las ochocientas mil víctimas del genocidio en Ruanda y los nueve millones más desde 1994 hasta hoy. Ese fue el resultado de idolatrar la Patria y la seguridad nacional: la Escuela de Mecánica (es decir de tortura) de la Armada en Buenos Aires, los presidios de Tiradentes en Brasil, las

cárceles clandestinas de Pinochet en Chile, las doscientas mil víctimas de Guatemala<sup>21</sup> y las también innumerables de El Salvador y de Colombia. Ese está siendo el resultado de la guerra total contra el terrorismo: las prisiones sin ley ninguna y con tortura justificada, de Guantánamo, Abu Graib y muchas otras clandestinas, y las guerras horribles, crueles e interminables de Afganistán y de Irak. Y ese es también el resultado de la utopía del mercado benefactor de todos: los cientos de millones de hambrientos, los más de mil millones de desnutridos del Planeta, y, ahora en su última crisis, las decenas de miles de viviendas embargadas en los Estados Unidos por incapacidad de pagar sus hipotecas, los millones de puestos de trabajo destruidos y de personas desempleadas, y la especulación financiera centrada en las bolsas de materias primas y de alimentos básicos, que provoca los precios elevados y el aumento del hambre, y en los productos cada vez más sofisticados y vacíos de la especulación financiera sin regulación alguna.

### **El humilde paso a la esperanza**

Mirando al mal a los ojos, se puede dar el paso a la esperanza con gran humildad y paciencia (Rom 8, 24-25), con una sola condición: acompañar a la vez la vida y la resistencia de las víctimas y rescatar continuamente su memoria; por consiguiente, sin que este paso nos separe ni un momento de consentir las vibraciones del sufrimiento humano, que una y otra vez se nos vuelve inquietante pregunta y clamor, y de solidarizarnos con ellas; sin que esa compasión y solidaridad –limitadas como son– puedan “invalidar la cruz” (1Cor 1, 17) que es para toda nuestra humanidad, incluido Jesús de Nazaret, este misterio del mal, “el misterio de iniquidad” (2Tes 2, 7). De hecho hay muchos más, entre los intelectuales de este mundo, que consideran “locura” a la “cruz” de Jesús de Nazaret (1Cor 1, 23), es decir, a su muerte prematura por tortura y asesinato en la plenitud de su

21. Véase Comisión de Esclarecimiento Histórico, *Guatemala, memoria del silencio*, Resumen y síntesis, 1999.

edad, anunciada como “salvación” y “reconciliación” para la humanidad (2Cor 5, 17-21), muchos más que entre “los rudos, los oprimidos y los plebeyos” (1Cor 26-28; Mt 11, 25-26 par).

Se puede, pues, como hizo Pablo, anunciar la resurrección como horizonte de la esperanza (1Cor 15; Rom 4, 24-25). Se puede anunciar la resurrección de un crucificado, de una víctima brutal del odio y de la idolatría del poder político y religioso (Hch 2, 23.32, *passim*). Y se puede comprender que ese anuncio sea “escándalo o locura” para muchos. Pero “fuerza de Dios para los que creen” (1Cor 1, 22-25) esa buena noticia del amor y de la justicia de Dios, que reivindica a todas las personas que han sufrido una muerte verdaderamente injusta, a todas las víctimas inocentes, y propicia que un día “triunfen las víctimas y no los verdugos”, como quería poder esperar Horkheimer, aunque ese triunfo regale “un corazón de carne” también a los verdugos (Ez 36, 26).

La resurrección revela al Dios verdadero, es decir, al Dios cuya verdad es la fidelidad, al Dios Padre de Jesucristo, “padre de misericordia y Dios de todo consuelo” (2Cor 1, 3) en cuyos brazos Jesús de Nazaret, Juan Gerardi, Óscar Romero, Ignacio Ellacuría, Amando López, Julia Elba y Celina, y sus demás compañeros jesuitas y otros miles de mártires de El Salvador y de Centroamérica, Argentina, Chile, Brasil, Paraguay, Uruguay, Bolivia, etc., despiertan de la muerte con la grande y feliz sorpresa de su resurrección (Mc 15, 37-39).

La resurrección revela al Dios que estuvo con Jesús de Nazaret toda su vida y también acompañando su agonía y su muerte (Lc 23, 46). Revela al Dios con quien Jesús tuvo una experiencia de bondad y confianza únicas, que tradujo con la palabra padre, *abbá* (Lc 11, 3; Jn 11, 41-42; Lc 10, 21-22, Mc 14,

35-42 par, *passim*). La resurrección revela que, respetando la historia, respetando la dignidad humana en ella, sin embargo, más allá de la historia, Dios es fiel y no permite ni el triunfo ni la impunidad definitivos de la injusticia. Sin resurrección, dice Pablo, “somos los más desgraciados” de toda la gente (1Cor 15, 19) y de todos los pueblos, porque habríamos creído en un Dios de la impunidad, que deja impune la injusticia. La impunidad no consiste tanto en no condenar a los verdugos, sino sobre todo en no reconocer a las víctimas como inocentes y en no devolverles el honor de su verdad y su propia vida.

Jesucristo resucitado es “el sí de Dios a todas sus promesas” (2Cor 1, 19-20). El sí a la promesa de fecundidad, el sí a la de la abundancia, el sí a la de la saciedad, el sí a la de la felicidad, el sí a la de la solidaridad y el sí a la promesa de la belleza.

Y es ese sí, presentado en su experiencia del Dios *abbá*, el que hace a Jesús llamar, audazmente, felices a los pobres, a los afligidos y a los oprimidos; y, en cambio, llama desdichados a quienes mantienen la pobreza, causan dolor con crueldad (Lc 6, 20-21) y oprimen a la gente, aunque se disfracen de bienhechores (Lc 22, 25).

El único poder de Dios que la fe cristiana proclama es el poder de crear la vida, de “llamar a existir lo que no existe”, y de vencer a la muerte, de “dar vida a los muertos” (Rom 4, 17)<sup>22</sup>. Y en este poder trascendente, anterior a nuestra tarea en el mundo y en la historia y posterior a ella, fundamos nuestra esperanza mientras durante la vida caminamos firmes en nuestra responsabilidad y acompañados tierna y respetuosamente por el Dios que nos amó (Mt 28, 20), el mismo “que se entregó por nuestros pecados y resucitó para hacernos justos” (Rom 4, 25). Como decía aquella sabia viejita boliviana: “Diosito nos acompaña siempre”<sup>23</sup>. No decía “nos soluciona”, sino

22. Ver también Hbr 11, 19.

23. Citado en González Faus, José Ignacio, *Otro mundo es posible... desde Jesús*, Santander: Sal Terrae, 2010, p. 221.

“nos acompaña” mientras trabajamos en la búsqueda de soluciones humanas.

**Construir el reino de la tierra para que venga el Reino de Dios y sea creíble nuestra esperanza.**

Pero la única manera como podemos proclamar la resurrección de Jesús y también la resurrección de las víctimas de la soberbia del poder y de la codicia del dinero, de la tortura y del SIDA, del racismo y de la discriminación en este país y en este mundo; la única manera creíble es viviendo vidas diarias como la vida de Jesús y la vida de Romero, como la vida que Dios vive acompañándonos en nuestra lucha, es decir, luchando contra la impunidad de la injusticia y a favor de la justicia “aquí en la tierra como en el cielo” (Mt 6, 10). Así acompaña Dios, por su Espíritu, esta lucha crucial de la humanidad a favor de la justicia. La acompaña silenciosamente, pero con la fuerza enorme del “Señor que es el Espíritu” (3, 17), que es “más íntimo a nosotros que nuestra propia identidad”<sup>24</sup>, orando desde nuestra intimidad “con gemidos inenarrables” “cuando nosotros no sabemos cómo orar” (Rom 8, 26-27), y defendiendo nuestra causa ante el mundo (Jn 16, 8-11), sugiriendo palabras profundamente tradicionales, por evangélicas y patrísticas, pero entonces, en aquella hora, casi inauditas, en los labios de los Padres de Puebla: “La causa de los pobres es nuestra propia causa, es la causa de Cristo”<sup>25</sup>.

La esperanza es muy frágil porque depende de la fe en el Dios de bondad, compasivo, que respeta nuestra libertad en la historia. La esperanza es también muy débil porque depende del amor, es decir, de un corazón entrañable, de una mirada de águila pero compasiva, de unos ojos tiernamente risueños, que sepan luchar por “buscar el Reino y entrar en él” (cf Mt 6, 33; Mc 10, 24-27) mientras sonríen con

humor frente a lo deslavazado e incompleto de nuestros logros. La esperanza es endeble porque vive de la paciencia, y la paciencia –como he dicho en otro lado– es no solo la niña pequeña de Péguy, sino también una endeble y paciente viejecita cargada de años.

Precisamente porque la esperanza es muy frágil, hay que “organizar la esperanza”. Esta era una frase-consigna célebre de un amigo ya difunto, Xabier Gorostiaga (1937-2003).

Para que nuestra esperanza sea creíble, es preciso vivirla a lo ancho, lo largo y lo profundo de esta geografía global en comunidades de solidaridad, organizando también junto con ella la solidaridad nuestra “de cada día” (Lc 11, 3). Así organizaremos la esperanza, una esperanza tan indispensable como el pan diario. La solidaridad y la esperanza son hermanas gemelas. Las dos hacen posible la construcción del reino de la tierra para que venga a nosotros el Reino de Dios.

*El Angelus Novus de Klee, comentado por Walter Benjamin y Santos*<sup>26</sup>

Terminemos con una reflexión más de Boaventura Santos. Se trata no solo de “recordar el pasado”, sino de “reinventarlo” en un momento histórico de peligro, como es el tránsito de la modernidad a la posmodernidad o, entre nosotros aquí en El Salvador, el tránsito de la guerra a la paz.

Se trata de usar humanamente el pasado, el pasado de los muertos injustamente, con su inconformismo, para suscitar el inconformismo de los vivos. Restituir al pasado su capacidad de explosión y redención. Es posible una nueva actualización de este inconformismo precisamente ahora, cuando el mito del progreso y su idea misma está experimentando una crisis que ha agudizado sus contornos con la primera crisis de la globalización.

24. Frase famosa de San Agustín en *Confesiones* III, 6, 11.

25. Ver: *Mensaje a los pueblos de América Latina*, Madrid: BAC, 1982, p. 420.

26. Ver Santos, *El milenio huérfano*, op. cit., pp. 117-138.

Para que “el inconformismo de los muertos” provoque el de los vivos. Benjamin escribía el texto que hemos evocado en un tiempo de muchos muertos injustamente, el tiempo del nazismo de Hitler. Santos piensa que “al igual que Benjamin, atravesamos un momento de peligro” al adentrarnos en el tercer milenio, pero que, gracias a “la crisis por la que está atravesando la idea de progreso”, hay una oportunidad histórica y es tan “importante (...) colocar al ángel de la historia en otra posición, reinventar el pasado a modo de restituírle la capacidad de explosión y redención”. Es lo que hace el cuarto de los ángeles de la portada de *Guatemala: ¡nunca más!*, después de que los tres primeros se han tapado los ojos, los oídos y la boca: abre la boca para gritar y vocear el pasado<sup>27</sup>.

Es lo que hacemos nosotros en cada Eucaristía si la vivimos en su sentido de profunda e invencible aspiración al Reino de Dios (Lc 22, 15-18). Desde ahí la pasión de Jesucristo en América Latina debe ayudarnos a reinventar el pasado de manera que no repitamos en el presente y en el futuro la huída de los discípulos de Jesús ante la realidad.<sup>28</sup>

### **Conclusión: El sentido último de la vida y, en particular, de la lucha por la justicia desde la investigación social**

En el encuentro entre las ciencias sociales –que tienen, aunque no siempre, un compromiso con la justicia en su investigación– y la fe cristiana, bien en su forma de espiritualidad o de reflexión teológica, lo que esta fe ofrece

con audaz sencillez es la fundamentación del sentido último de la vida y, especialmente, de la esperanza que se compromete responsable y organizadamente con la historia, en una aventura de amor tanto tiernamente cordial como concretamente activo. Y es así como el encuentro puede ser fecundo, en el diálogo y la contribución mutua a esos últimos absolutos que justifican el riesgo que una investigación, así entendida y asumida, corre ante la presencia del poder de dominación y del mal presentes en este mundo. Porque también quienes no saben cómo o no pueden creer en Jesucristo afirman su trabajo en el fundamento sólido de una fe antropológica que espera hacer de este mundo un hogar solidario. Con esos valores humanos absolutos, trascendentes o no más allá de la historia, no se negocia, tanto más cuanto que la fe, como hemos dicho, solo es esa luz fraterna que contribuye a la búsqueda de soluciones plenamente humanas. Y lo hace muchas veces desde la penumbra y no desde la claridad cegadora, desde la crisis y no desde el triunfalismo, perseverando con humilde constancia en la búsqueda (Mt 6, 33) incluso “como si Dios no existiese”, sin renunciar a la esperanza porque le mueve el amor a este mundo, que según los Evangelios es el mismo amor de Dios: “Tanto amó Dios a este mundo que dio a su Hijo único” (Jn 3, 17). Toda la vida de Jesús de Nazaret, junto con la muerte violenta que le ocasionó y con su resurrección, es el don de Dios a este mundo. Un regalo por amor de una persona tan humana que provoca una pregunta sobre su identidad para ser contestada con honradez.

27. “Guatemala: ¡nunca más!” –repitámoslo– es una obra en cuatro tomos, inspirada por el obispo Juan Gerardi, donde se cuenta, desde la perspectiva de algunas diócesis católicas de Guatemala, la historia del conflicto armado interno de 34 años (1962-1996).

28. Hernández Pico, Juan, “¿Por qué nos es difícil vivir la pasión de Jesús de Nazaret desde América Latina?”, en *Apuntes ignacianos*, Bogotá: Centro Ignaciano de Reflexión y Ejercicios -CIRE-, enero-abril 2011, número 61, año 21, p. 80.