

Los pobres como lugar teológico

JOSE IGNACIO GONZALEZ FAUS
Sant Cugat del Vallés (Barcelona).

Introducción

Hablar de “lugares teológicos” comporta un peligro confirmado por la experiencia. Durante mucho tiempo, el concebir a la Escritura y a la tradición como lugares teológicos pudo equivaler a mitificarlas, a abstraerlas de la historia humana, a leerlas como palabras mecánicas de oráculo, a substraerlas a todo análisis racional o científico que encuentra en ellas las mismas leyes de creación de toda palabra humana en la historia. De modo que la Biblia sólo podía ser llamada “palabra de Dios” al precio de negar en la práctica su dimensión de palabra humana; y la tradición sólo podía estar “asistida por el Espíritu Santo” a costa de no ser obra del espíritu humano. No debió ser así, pero de hecho lo fue. Y no es preciso evocar, porque son conocidas, las resistencias ante cualquier aplicación a los “lugares teológicos” de los métodos epistemológicos humanos, tanto de orden histórico científico, como de carácter hermenéutico.¹ Tampoco queremos decir que tales resistencias no tengan argumentos válidos en sí mismos y de los que echar mano: ¡claro que hay un uso de la ciencia que convierte a la palabra de Dios en objeto y al exegeta en juez en lugar de creyente! Pero, por cierto que sea ese riesgo, no es legítimo querer escapar de él refugiándose en una idolatría o sacralización de las mediaciones.

¿Por qué negar que todo este peligro puede volver a repetirse si hablamos de los pobres como “lugar teológico”? De hecho, casi todas las acusaciones modernas contra la teología de la liberación han esgrimido este mismo argumento: arguyen que se mitifica al pobre, que se evacúa la pecaminosidad o al menos la ambigüedad del pobre, que se absolutiza al pobre optando por él de manera excluyente... Cuando hace pocos años, en su *Teología negra*, un hombre del vigor teológico de James Cone, habló expresamente de la negritud como lugar teológico, sería difícil negar que anduvo rozando este mismo escollo.² Y esta mitificación del oprimido se dio igualmente cuando, en un con-

texto anticonfesional, K. Marx habló del proletariado no como "lugar teológico," pero sí como lugar epistemológico, transformador y revolucionario. Porque, en el fondo, ambos modos de hablar vienen a decir lo mismo: el uno en registro creyente y el otro en un registro sediente ateo. La concepción marxiana del proletariado como "universal negativo," —por estar privado no de tal o cual aspecto de lo humano, sino de la totalidad de lo humano— llevaba incluida, para el joven Marx, la promesa de que al "ponerlo del revés" se realizaría la universalidad positiva: el proletariado era por eso aquella clase que, al liberarse a sí misma, liberaba automáticamente todo lo demás y a todos los demás.³ La acuñación teológica de este modo de ver las cosas es innegable. Y las teologías, cuando se proclaman ateas, son todavía más peligrosas que cuando son creyentes; pues en el primer caso son inconscientes del vértigo que produce su pretendida elevación teológica, mientras que en el segundo caso están obligadas a esa sujeción del discurso teológico al Dios del que dicen hablar, pero al que reconocen no poder expresar; y, con ello, proclaman la intrínseca relativización de sí mismas en el momento mismo en que se llaman teologías.⁴ Volviendo al Marx joven, de lo que no se dio cuenta el autor de *La cuestión judía* es de que ese "universal negativo," al ponerlo del revés, *dejaba necesariamente* de ser universal. No hay positividad universal en este mundo. Y para un ateo todavía menos, por definición. Las consecuencias prácticas de este pequeño olvido ya son suficientemente conocidas, como para que aquí nos entretengamos con ellas.

Pero sí que es preciso notar esto otro: quienes, con razón reaccionan hoy contra esa mitificación del pobre y, como conclusión, pasan de ahí a negarle su carácter de "lugar teológico," cometen exactamente el mismo pecado que todos aquellos científicos o racionalistas "ilustrados" que, al descubrir el elemento "humano" de Escritura y tradición, acabaron por negarles todo su carácter de "palabra de Dios" y su diferencia constitutiva respecto a otros frutos del espíritu humano. Esto es lo que hoy hacen muchos con los pobres, unas veces por afán ortodoxo y otras por afán ilustrado, pero en cualquier caso, eliminando con ello la revelación de Dios, y convirtiéndose de obedientes en jueces. Con el riesgo claro de acabar convirtiéndose inconsciente e involuntariamente a sí mismos en lugar teológico...

Y sin embargo, para la fe cristiana es tan fundamental el que los pobres son un "lugar teológico" como el que la Biblia pueda ser llamada "palabra de Dios". Por eso se hace imprescindible el esfuerzo por recuperar ese carácter teológico, tratando de mostrar en qué consiste.

Nuestra exposición tendrá tres partes muy diversas y complementarias. Una de corte más bien negativo: los pobres son lugar teológico porque llevan a cabo la destrucción de muchos falsos "lugares teológicos" que son inconscientes y en los que el hombre se enreda y su razón peca. Dicho de manera más sencilla: habremos de hablar del pobre como destrucción de nuestros "mecanismos de defensa ante Dios," como destrucción por ello de nuestras falsificaciones idolátricas. Daremos a esta primera parte un carácter más bíblico, y trataremos de mostrar cómo, para el evangelio de Juan, el falso lugar teológico en que están situados "los judíos" (como llama el cuarto evangelio a los in-

terlocutores de Jesús), y que es su carácter de beneficiados del poder romano, es el que les impide reconocer a Dios, ya sea en el paralítico que camina, o en el pueblo que se alimenta, o en el ciego que recobra la luz, o hasta en el muerto que vuelve a la vida. Esta parte será sólo un apunte breve. Luego, en una segunda parte de corte más positivo, y más materialmente centrada en el tema de los pobres, buscaremos los aspectos que pueden permitirnos hablar del pobre como lugar teológico. Hablaremos entonces del pobre como *theologia crucis* (1); del pobre como revelador del Gran Pobre que es el Amor (2); y del pobre como revelación de la gloria de Dios; *gloria Dei vivens pauper* (3). El hilo de la exposición nos obligará a enfrentarnos, en una tercera parte, con las relaciones entre opción por el pobre y justificación por la fe. Y de toda esta exposición se seguirán algunas consecuencias importantes y serias para la fe cristiana en la cultura moderna.

1. El pobre como juicio contra los piadosos

Comencemos pues mostrando que la opción por el pobre forma parte de ese "obrar la verdad" o de ese "amor a la luz" que no son sólo consecuencias de la fe en Jesús sino que, para San Juan, son también factores decisivos en la aceptación de Jesús.

Supongo que, para hacer más entrable a Juan en este contexto, tendría que haber dicho más bien: la opción por el hombre, o la opción por la no-opresión del hombre sobre el hombre, o la opción por los hermanos... o un lenguaje de este tipo que nos acercaría mucho más a la frase clásica del mundo joánico: "quien no ama a su hermano al que ha visto, no puede amar a Dios a quien no ha visto" (1 Jn. 4,20).

Si yo he puesto "los pobres" y no el hombre o el hermano es porque creo que, desde el momento en que aparecen en la historia los pobres, y en los niveles actuales (sólo de muertos de hambre: 1 ó 2 por segundo...), entonces la opción por el hombre y por el hermano se vuelve necesariamente parcializada y debe dirigirse preferentemente a los pobres. Se trata, pues de aplicar a la frase citada de 1 Jn. 4,20 este otro principio que no solamente parece de humanidad elemental, sino que proviene también de aquella práctica de Jesús que buscaba reintegrar a las ovejas perdidas. Mi hermano no es aquél que yo me busco o que lleva mi sangre, sino el que necesita de mi fraternidad: así podríamos formularlo parafraseando la parábola del buen samaritano. De acuerdo con esto, amar al pobre no es una cosa ni distinta, ni sobreañadida al amor al hermano de que habla Juan: *en el mundo de hoy*, es simplemente el criterio verificador del amor al hombre y al hermano. Es el que dice que todo amor-al-hombre que prescinde de "éstos" es en realidad una de estas dos cosas: o amor a *sí mismo* o amor, no al hombre *real* (el que "se ve"), sino a un hombre ideal (al que "no se ve" como tampoco se ve a Dios). Y por tanto, en cualquiera de los dos casos, no cumple con la condición citada de la 1 Jn. 4,20 sobre el amor al hermano a quien se ve.

1. Elementos característicos del cuarto evangelio

Hecha esta aclaración debemos comenzar asentando un rasgo de la teología joánica, que la distingue de los sinópticos, y que (para algunos) la hace poco interesante hoy. Podríamos formularlo así: Juan no habla del reino, sino de la fe en Jesús. Esto creo que está claro. El esquema teológico sinóptico, con todas sus variantes posteriores, nosotros lo miramos más o menos así: Jesús anunció el reino, vinculó a Dios con él, y —a pesar de su muerte— tras su resurrección ese reino irrumpió de algún modo, y vive para nosotros que “hemos sido trasladados a él” (cf. Col. 1,13). A este esquema no solamente le damos relieve teológico, sino una cierta historicidad básica: estos son para nosotros “los hechos cristianos.”

Juan no parece moverse por ahí: lo que viene para él, tras la muerte y resurrección de Jesús no es el reino anunciado, sino la fe en Jesús. La frase de Jn 18,36: “mi reino no es de este mundo” es casi la única vez en que sale la *Basileia* en Juan y por su misma naturaleza parece contrastar radicalmente con la otra frase que inaugura el evangelio de Marcos (1,15): “convertíos porque llega el reino.”

Y por eso, mientras para los sinópticos el demonio está vencido en los milagros de Jesús que serían como las trompetas que anuncian el reino (recordar Mt. 12,28: “si yo lanzo los demonios... es que llega a vosotros el reino de Dios”), en cambio para el mundo joánico, el demonio no está vencido en esas realizaciones de reino, pues éstas han sido de algún modo derrotadas en la muerte de Jesús; sino que “ésta es la victoria que vence al mundo: *nuestra fe*” (1 Jn. 5,4). Y porque el demonio no está históricamente vencido, sospecho yo que es por lo que Juan no cuenta curaciones de endemoniados: el demonio ha pasado a ser lo mismo que “el mundo” y el único verdadero exorcismo es la persona de Jesús y la fe en él.

Por esta razón, los milagros no son para Juan fuerzas o ecos del reino que viene y que brotan de la fe-en-el-reino, (como lo son en Marcos), sino que son signos de que la causa de Jesús queda victoriosa a pesar de su derrota, es decir, a pesar de la crucifixión de Jesús. Y como signos, *pueden* llevar a la fe; “se escribieron éstos (milagros) para que crean que Jesús es el Hijo de Dios, y creyendo tengan vida” (Jn. 20,31); la vida es la primera característica del Reino, puesto que la muerte es el dominio de Satán.

Y subrayo lo de “pueden” porque, en mi modesta opinión, para Juan tampoco llevan demasiado. Precisamente porque el reino no es de este mundo, para verlo hay que “renacer de nuevo” (Jn. 3,3). Y por eso para que los milagros lleven a la fe, hay que pasar —según Juan— por esa derrota de la muerte (que, aunque Juan la describa como casi milagrosa e indolora, es *en sí misma* el supremo antimilagro). Los signos sólo llevan a la fe a los que aceptan esa inversión valoral de que algo tan derrotante como la muerte, es victoria: no llevarán a la fe (ni siquiera para Juan) a los que no pasan por la pasión, pues a éstos les llevan más bien a una de estas dos posturas increíbles: a la manipulación del signo para comer ellos (Jn. 6,26) o al abuso del signo para creer viendo

(Jn. 4,48 y 20,29) y al endurecimiento de los que se cierran a toda consideración y a todo diálogo, porque entrevén que podrían venir los romanos y acabar con la situación de que ellos son beneficiarios (Jn. 1,48-50), o se asustan cuando ven que un ignorante puede venir a darles lecciones sobre Dios (Jn. 9,34).

Huelga decir que, vista desde nuestro occidente, la primera puede ser la postura de la izquierda que no está en el poder, y la otra, la postura de aquellos que están en el poder. Y de este núcleo teológico, creo yo que se siguen dos consecuencias que ya no sé si las dice Juan, pero que afectan a nuestro tema. Voy a exponerlas en los dos apartados siguientes.

2. A la fe no se llega sin obra

Por supuesto la formulación es provocativa, por el afán de usar las palabras fe y obras, que tienen otro contexto tan paulino y tan distinto que parece ser su única casa posible. Pero lo que quiero decir es sólo esto: si los "signos" de Jesús sólo llevan a la fe a quienes pasan por esa derrota de su pasión, hemos de decir que para Juan hay algo que es, en algún sentido, previo a la fe explícita, a saber; ese "volver a nacer" (Jn. 3,3) que se da en el paso por la pasión. Algo que es previo a la fe como *conocimiento* de la verdad; y este algo es el "practicar la verdad" (Jn. 3,21):

La fe es denominada en este evangelio "conocimiento de la verdad" (8,32), pero, como se puede mostrar fácilmente, esta denominación es *más restringida* que la de "obrar la verdad" y, en el fondo, conocer la verdad es *un momento* de obrar la verdad un momento de venir a la luz.⁵

¿Qué será entonces ese "practicar la verdad" que es previo o más amplio que el "conocer la verdad" y que, al poseer la verdadera calidad de la fe, es el que decide sobre la fe expresada?

Yo diría, (quizás ya no lo dice Juan, pero me parece que se deduce de él) que el que practica la verdad es el que, cuando la luz viene al mundo (Jn. 3,19), "va él a la luz" (3,21). Y va a la luz con sus *obras* (3,21), es decir, porque sus obras son un "ir a la luz." Obrar la verdad equivale a la expresión de Gustavo Gutiérrez: "practicar a Dios", —que parece molestar a alguno de sus críticos— pero entendiendo que "practicar a Dios" no es practicar el éxito, sino practicar el fracaso, en el sentido siguiente: es practicar la causa de Dios (el reino) que lleva a quien la practica a ese fracaso al que llevó a Jesús. Por tanto, no cualquier fracaso es obrar a Dios, sino sólo el que surge como rechazo por los hombres del Dios de vida-para-todos. Y por eso, para Juan, el dilema del hombre parece ser éste, o cree (lo cual indica que ha ido a la luz), o queda ya juzgado al no creer, pues eso indica que no ha ido a la luz porque "amaba más las tinieblas ya que sus obras eran malas" (3,20).

Quedaría por saber si —y cómo— ese concepto de las *obras malas* se contraponen en Juan al de las *obras de Jesús*, expresión super repetida y que viene a sustituir a la del reino en los sinópticos. Pues lo de las obras de los judíos aparece en varios otros momentos: por ejemplo 8,41, aunque profesen tener la fe de Abraham, en realidad son del diablo, pues hacen las obras de és-

te. Tendríamos entonces que, cuando el hombre no hace las obras de Jesús (del reino), no va a la luz y por eso no tendrá la luz y no creará. Lo cual se parece bastante a la tesis de Marcos de que a Jesús sólo se le conoce siguiéndolo, aunque esté dicho de forma mucho más evolucionada, como suele pasarle a Juan respecto de Marcos.

Volviendo a nuestra reflexión, hay que añadir que esa consecuencia a que llega Juan (o se cree, o se está ya juzgado), nos parece a nosotros sectaria y choca con nuestra mentalidad de respeto a la increencia. Por eso es preciso explicar que la tesis de Juan no vale sin más para la increencia actual, la cual tiene otras mil causas culturales, desde la ignorancia de la predicación hasta el hecho de que la presencia de la Iglesia pecadora no tiene la misma transparencia que la presencia de Jesús. Y por tanto, la concepción de Juan no vale para el diálogo moderno fe-cultura o, al menos, no vale *total y exclusivamente*; si bien en algún nivel del hombre y del mundo moderno también será desmascarable algún "amor a las tinieblas," aunque esté mezclado con otros factores. La tesis de Juan vale en el contexto de la discusión de Jesús "con los de dentro," o con "los judíos," en el léxico del cuarto evangelio. Y por lo tanto, para nosotros podría tener más aplicación en el seno del mundo cristiano. Y entonces viene una de las preguntas que preocupan a este escrito: si la práctica social de occidente, es una práctica de tinieblas (por ejemplo en cuanto es "productora de ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres," como dijeron Juan Pablo II y Puebla), entonces la descristianización de occidente ¿hay que atribuirla a algún agente secreto "exterior" a la Iglesia —moscovita o masónica— o más bien es simplemente el juicio de Dios sobre este occidente, juicio inmanente al occidente mismo?

3. La falta de fe, como juicio

Precisamente por eso, hay que decir también que, para Juan, tras la muerte de Jesús lo que viene no es ciertamente el reino, pero tampoco es *sólo la fe*. Esto sonaría a cierta consolación arbitraria o voluntarista. Pero con la muerte-resurrección de Jesús ha llegado además un *juicio de condena* sobre este mundo que ha rechazado al reino porque amaba más las tinieblas; y amaba más las tinieblas porque sus obras eran malas. El hecho de que el mundo haya matado a Jesús es la prueba decisiva de la maldad de sus obras; pues *sólo quien obra mal* podía matar a Jesús. La condena de Jesús no es una maldad puntual, nueva, e independiente del resto de la vida de quienes lo matan, como si *sólo ahí* (en el matar o no matar a Jesús) se jugase el hombre el ser bueno o malo. La condena de Jesús es revelación de la vida anterior (del pecado del mundo). Y subrayo esto porque me temo que los cristianos tendemos a entenderlo de la otra manera y, como históricamente no hemos matado a Jesús, convertimos lo que es un evangelio "contra nosotros," en un evangelio contra los demás y a favor de nosotros mismos.

De hecho, parece que todos los comentaristas están bastante de acuerdo en que el cuarto evangelio tiene este carácter de *juicio*, y un juicio donde, en realidad, nadie condena desde fuera, o como enemigo exterior, sino que son los

acusados los que se condenan a sí mismos. Ahora bien, nadie se condena a sí mismo explícitamente; pues entonces esa condena sería ya arrepentimiento. La única manera de que alguien se condene a sí mismo es que, sin quizás darse cuenta él, vaya quedando *desenmascarado*. Se puede decir entonces que el cuarto evangelio es como un proceso de desenmascaramiento, recordar que Satán es mentiroso y padre de la mentira (Jn. 3,44) y que antes hemos establecido una cierta identificación entre Satán y "el mundo este."

Este proceso de desenmascaramiento tiene al menos dos momentos bien sonados: el de 11,47-50 (es mejor que muera un hombre a que vengan los romanos y arruinen el Templo y la nación) el cual, significativamente está dicho en una sesión del Sanedrín (v.47) y con un comentario irónico del que parece que Juan no se pudo contener. Y luego el de 19,16: "no tenemos más rey que a César." frase bien impresionante para ser puesta en boca de un judío y que, también significativamente, está dicha nada menos que por los "sumos sacerdotes." Por supuesto es muy poco probable que unos personajes como los sumos sacerdotes dijeran históricamente una frase así de clara y de explícita. Pero es en cambio muy coherente mirar esa frase como un desenmascaramiento de qué es lo que había realmente debajo del argumento piadoso e impecable de los judíos: "tenemos una ley y según la ley debe morir, porque se hizo Hijo de Dios" (19,7). Ese argumento que suena tan correcto es en realidad ideológico en el sentido marxista del término (es decir: enmascaraba una mentira) y Juan muestra que *sólo teniendo por rey a César se puede argüir así ante Jesús; y lo muestra "obligando" narrativamente a los Jefes a exhibir cuál es el fondo de la verdad que esgrimía el pueblo como argumento en 19,7*. En este sentido yo sostendría que el cuarto evangelio se puede comparar al *Capital* de Marx, en cuanto a esta intención bien concreta: es el intento de desenmascarar una ideología justificadora de la opresión. En el caso de Marx la opresión capitalista que se presenta como justa, humana y libre. Y en el caso de Juan la opresión de los que vivían celosos de su propio poder, que en realidad no era más que el poder de Roma, y que se presentaban como cumpliendo la voluntad de Dios y como viniendo de Dios, mientras que Jesús en cambio —para ellos— no vendrá de Dios, sino que será pecador (9,24), como lo son para cualquier sistema todos los que lo combaten, aunque no combatan a Dios.

Creo que esta denuncia de los aprovechados del poder de Roma y camufladores de ese aprovechamiento con el nombre de Dios, no debe dejarse fuera del cuarto evangelio, aunque luego sea claro que, a éste, el luchar contra Roma no le importe nada porque ni históricamente era eso posible en la época en que se escribe, ni teológicamente cree en una liberación intrahistórica exterior a la comunidad (el reino no es de este mundo). Pero precisamente porque el evangelio de Juan consiste en ese juicio (los judíos no podían creer porque vivían practicando la injusticia en su amor a su propio poder), es por lo que culmina con esta frase que es una de las más importantes y más serias de todo el Nuevo Testamento: "si estuvieran ciegos no tendrían pecado, pero como dicen que ven su pecado persiste" (9,41). Esta frase me parece como la cumbre del sendero que anunciaba el prólogo: las tinieblas quieren "sofocar la luz" o "los suyos no lo recibieron." Y desde esa cumbre se desciende ya hasta el terre-

no práctico y concreto de 19,36 que hemos citado: no tenemos más rey que a César. Esto es exactamente lo que hacen quienes dicen que ven; en este evangelio son llevados a reconocer cuál es su *verdadero* rey. La paráfrasis minuciosa de la frase es difícil porque se escapa como un pez entre las manos; pero más o menos diría así: si estuvieran ciegos, tropezarían (es decir: obrarían el mal) *por su ceguera*; y eso sería excusable porque el ciego no puede distinguir tinieblas y luz. Pero cuando pretenden que no están ciegos, afirman que sí, que distinguen entre tinieblas y luz y, por lo tanto, si van a las tinieblas y tropiezan (obran el mal) ya no puede ser por falta de luz, sino por odio a la luz, es decir, no porque no vean, sino porque aman a las tinieblas más que a la luz.

Sinceramente, conozco pocas palabras que resulten más críticas para la injusticia del mundo moderno, ni concepción más clara de que esa injusticia tiene que impedir o falsificar la fe en Dios. Y, por supuesto, estas palabras no se refieren sólo al mundo moderno ni sólo al sistema religioso judío: afectan también a los detentadores de cualquier poder religioso si, ante el hombre que se libera, que comienza a ver, o deja de pedir limosna, creen poder afirmar que aquello es contrario a Dios porque no les respeta los sábados de ellos (Jn. 5,10 y 9.14) o les quita público a ellos (7,31.32 y 46,48) o crea problemas a su prestigio (9,24.25 y 29-34) o les hace sentir a ellos la amenaza de que puedan venir "los romanos" (11,48): "como dicen que tienen magisterio, su pecado persiste." Realmente, tras la muerte de Jesús se vuelve casi única verdad que Jesús vino "para un juicio:" para que los que "ven" con esa razón que mató a Jesús, se vuelvan ciegos; y los que estaban ciegos, de acuerdo con la razón de este mundo, vean. Y con este último "ver," estamos otra vez en la fe con la que comenzó nuestra exposición, y hemos cerrado el círculo: después de la muerte-resurrección de Jesús queda la fe, lo cual significa ahora mucho más que al comienzo de este apartado.

4. Conclusión de la primera parte

El objetivo de cuanto llevamos dicho hasta ahora no es entablar una discusión exegética sobre el cuarto evangelio, sino —por así decir— "tranquilizar" a quienes se asustan cuando oyen que la verdad cristiana tiene un criterio "práxico" y situacional de verificación, temiendo que en esa afirmación haya una desnaturalización de la ortodoxia. A éstos hemos de decirles que tal afirmación es por el contrario enormemente bíblica, y que la radical falsificación de la ortodoxia (que hoy nos amenaza particularmente) sería desconocer esta verdad incómoda. Para mostrar esto nos hemos limitado a evocar algo que se había dicho desde siempre: que el cristianismo es *una vida* antes que una doctrina y que esta era una enseñanza fundamental de los escritos joánicos.

Pero podemos evocar que también se ha defendido siempre en la tradición teológica la posibilidad de un cristianismo "anónimo" (sin discutir ahora sobre el nombre) o de una fe "implícita," precisamente porque puede haber una *vida* que merezca el nombre de cristiana (hasta el extremo de llegar a ser "justificante"), aunque no profese unas "verdades expresas" cristianas. Y como último ejemplo quiero citar aún otro dato bíblico en el que hoy parecen

coincidir los exegetas, y que toca algo tan esencial en la fe cristiana como es el monoteísmo.

Históricamente hablando, la revelación de la verdad monoteísta es el *resultado de una praxis*, de un vivir monoteísta. Israel, en principio, acepta otros dioses de otros pueblos, pero se prohíbe *servirles*: de modo que podemos decir que sólo *para la praxis de Israel* Yahvé era el único. En estos momentos, la contienda con los otros dioses se basa todavía en que “no te darán tanto como Yahvé” y en que “Yahvé es un Dios celoso.” Esta vida de fidelidad es la que lleva a la verdadera doctrina: Yahvé es el único en absoluto y (por eso) el creador de todo. La contienda con otros dioses se basa ahora en que “son obra de manos humanas” y por tanto nada; es decir, no sólo no son creadores, sino que son... creaturas del hombre.⁶ La revelación del monoteísmo precisamente a partir de la praxis de fidelidad de Israel, es uno de los casos más privilegiados (por tratarse de algo tan central a la fe cristiana) en los que la praxis aparece como criterio de verdad, y la verdad cristiana como algo que debe ser realizado antes que “sabido.” La Iglesia pues no debe rehuir este principio de la praxis como criterio de verdad como si fuese una contaminación marxista de ésas que tanto parece temer; aunque haya que conceder tranquilamente que ese principio así enunciado es sólo la mitad de un círculo, que debe cerrarse para quedar completo. Antes que ser “marxista” ese principio ha sido algo tan bíblico que a él debe su ser la misma Iglesia.

Y si con esto hemos logrado eliminar los recelos sobre el elemento práctico y situacional de la verdad cristiana, estamos ya preparados para mostrar la importancia actual del pobre como lugar teológico, y de la opción por el pobre como contenido de esa praxis verificante.

II LA REVELACION DEL POBRE

1. El pobre como “*theologia crucis*” (1 Cor. 1)

Al citar en latín la expresión *theologia crucis* queremos presentarla como expresamente vinculada a su acuñación luterana. Queremos decir con ello que el pobre no es lugar teológico en el sentido teofánico de una *theologia gloriae*, sino en el sentido creyente de una teología de la cruz. En Lutero, como ya saben los entendidos, la teología de la cruz no tiene nada que ver con la práctica del sacrificio, la abnegación o la ascética, sino que tiene que ver pura y simplemente con el *conocimiento de Dios*. Sostiene que al verdadero Dios, al Dios revelado en Jesucristo, no se le conoce por la vía epifánica de la demostración racional, sino que sólo se le reconoce por la vía inesperada de la escucha obediente. Dejando estar ahora las posibles exageraciones exclusivistas con que Lutero selló su teoría, es preciso reconocer que con ella se ejerce una crítica absolutamente válida contra todo afán de un conocimiento curioso u orgulloso de Dios, que va a dar siempre en un ídolo. Y, por tanto, hay que conceder que la *theologia crucis* es, por lo menos, si no el camino único, sí un criterio negativo permanente para el conocimiento de Dios. Como tal criterio negativo revela además la protesta perenne de Dios contra el orgullo totalitario de la razón hu-

mana. El problema último de la fe no es si hay camino o no para que el hombre encuentre a Dios. O, al menos, no es exclusivamente ése, sino también éste otro: si a Dios hay que buscarlo donde El quiere revelarse o donde juzga el hombre que debería o le gustaría encontrarlo.

Esta contextualización nos suministra un primer elemento importante para hablar del pobre como lugar teológico. Al hablar así, de ningún modo se quiere convertir al pobre en una epifanía de dios, en una manifestación del misterio "fascinante y tremendo." Con lenguaje más gráfico: el pobre no pertenece a las teofanías del Antiguo Testamento, sino a la cruz del Nuevo. Y esto implica una primera conclusión: el pobre no es lugar teológico porque "convence" o "hace ver," sino porque desinstala y, en todo caso, hace creer y hace obedecer.

Puede concederse sin dificultad que, en el nivel de lo expresamente subrayado, esto no siempre ha sido dicho por los teólogos sudamericanos con la insistencia machacona con que lo estamos diciendo ahora. Pero es preciso añadir que, si no se decía así, es porque, desde la brutal experiencia de lo que es el pobre y de lo que es la opresión, podía darse por supuesto. El problema de un malentendido ha brotado cuando los latinoamericanos comenzaron a ser leídos por teólogos europeos que no tenían ni remota experiencia del dolor de los condenados de esta tierra: entonces es cuando los sudamericanos han podido ser malentendidos como si hablasen de los pobres desde una *theologia gloriae*.⁷

Pero entendida como *theologia crucis*, la afirmación del pobre como lugar teológico no puede ser acusada de efectuar ninguna canonización de los pobres en la dirección marxista del universal negativo, ni puede ser acusada de legitimar teológicamente un proyecto político. No. El rostro del pobre no lleva ninguna inscripción luminosa que diga *in hoc signo vinces* y que se pueda poner en algún lábaro antes del combate. Otra cosa muy distinta de legitimar teológicamente un proyecto político es la afirmación de que los pobres como lugar teológico han de crearle a la Iglesia una gran sacudida y un temor que son, en definitiva, *políticos*, puesto que el pobre no es hoy sólo un individuo o serie de individuos aislados, sino también una clase o conjunto de clases sociales.⁸ Tampoco se puede decir —como ha escrito alguien a propósito de Jon Sobrino— que expresiones como "los pobres sacramento de Cristo" o "los pobres constituyentes de la Iglesia que es, por eso, Iglesia de los pobres," u otras parecidas, sean necesariamente "de claro sabor donatista."⁹ Pues esto equivaldría a aceptar que también la expresión "Iglesia de la cruz" es de sabor donatista, o que la afirmación "santa Iglesia" es igualmente donatista. Los pobres pueden ser pecadores, pero esto no significa que no son lugar teológico. Y permítaseme formular esto de una manera bien provocativa, pero que resulta muy pedagógica en el contexto de este artículo: los pobres pueden ser tan pecadores como ha podido serlo la Iglesia institucional o la Iglesia romana (¡lo han sido terriblemente en algunos momentos de su historia!). Pero, al igual que a la Iglesia la seguimos llamando santa a pesar de su pecado, los pobres siguen siendo "lugar teológico" porque ellos no son lugar teológico por su inocencia, sino por su pobreza.

El elemento revelador no está, pues en la entidad del pobre, sino en lo que a través del pobre me dice y me comunica Dios que, al revelarse, escoge lo débil del mundo para confundir a lo fuerte. Y a esta meta vamos a intentar acercarnos antes de cerrar el presente apartado, ahora que ya tenemos despejado el camino para llegar a esa revelación: al igual que la cruz, el pobre revela porque desinstala. Y como desinstalador ha de ser acogido en paciencia, salida de sí y conversión obediente que, *luego de la aceptación* del pobre, se convierten en rebeldía y protesta; la misma protesta que *hace* Dios y que *acoge* Dios.

La protesta que hace Dios. Es un axioma teológico que la cruz de Jesús es reveladora del pecado del mundo. Y desde Mt. 25,31ss, este mismo axioma tiene aplicación a los pobres. En ellos efectivamente se aprende algo que no dice ningún libro ni ciencia alguna: *que la mirada de Dios sobre este mundo es una mirada doliente.* Y también la mirada de Dios sobre esta Iglesia, su pueblo de dura cerviz, que tiene en este punto los mismos o mayores pecados que los gentiles. Porque ninguno de los dos desea comprometerse a acabar con el dolor de los pobres, si el precio para ello es renunciar a toda política de autoafirmación. Quizás sea esta renuncia lo que Bohoeffler llamaba "estar con Dios en su pasión." Mientras que las otras espiritualidades y teologías cometen el pecado que el poeta formuló con tanta lucidez:

No puedo querer ni quiero
a ese Jesús del madero,
sino al que anduvo en la mar...

Porque en un mundo en el que ya es posible acabar con (o al menos reducir muy sustancialmente) los tonos espeluznantes que ha adquirido la pobreza,¹⁰ en un mundo donde, por consiguiente, los pobres ya no son simplemente pobres, sino empobrecidos, y donde, por tanto, la pobreza ya no es meramente desgracia, sino injusticia, en un mundo así, no es posible mirar al pobre sin decir "Padre, he pecado" (Lc. 15,21), o cerrarse pecaminosamente sobre sí. Y ese decir *Pater peccavi* es para toda la tradición cristiana, desde la carta a los Romanos, presupuesto necesario para conocer a Dios.¹¹

La protesta que Dios acoge. El lugar teológico no revela, pues las profundidades del ser de Dios inaccesibles tanto a la soberbia como a la curiosidad humanas. Revela la "economía" (o el plan salvador) de Dios, en el cual se transparenta con verdad divina el ser de Dios como amor. De acuerdo con esto hemos de decir que el lugar teológico es, antes que nada revelador de la *voluntad de Dios*. Y la voluntad de Dios es "misericordia quiero y no sacrificio" (Mt. 9,13 y 12,7). Mientras que la voluntad del hombre —también del hombre de Iglesia— suele ser esta otra, conténtate con nuestros sacrificios y dejarnos en paz con tus misericordias". Quiero retomar aquí un rasgo muy característico (y muy olvidado) de la teología de Ignacio de Loyola, para quien el único camino hacia el conocimiento de Dios parece ser el conocimiento y cumplimiento concreto de Su Voluntad.¹² Conocimiento y cumplimiento que parecen requerir, además de toda clase de medios humanos, una paciencia infinita y tranquila, reflejada en la lentitud de la trayectoria del santo, como también se había reflejado en la lentitud de la trayectoria de Abraham. Todo esto vuelve a

empalmar con el principio neotestamentario de que al creer precede un "obrar," que no es de "obras de la ley," por supuesto.

Resumamos pues este primer apartado. Al igual que la luz de Jesús, el pobre no revela a Dios por su naturaleza teofánica, sino por lo que desinstala al hombre. Esta revelación se concreta en dos puntos: el pobre como revelación del juicio de Dios que es un juicio de condena sobre este orden presente ("este mundo") y el pobre como revelación de la voluntad de Dios que es voluntad salvadora. Pero, con esta última frase, hemos llegado al segundo de los capítulos que antes enunciábamos, en la voluntad de Dios se revela el Gran Pobre que es el Amor.

2. El pobre como revelador del amor pobre (Mt. 25,31ss)

La cruz no revelaría a Dios del mismo modo si Jesús hubiera sido colgado de ella por alguna fatalidad natural o por su propio afán de ser héroe. La cruz revela a Dios porque el crucificado es crucificado *por alguien* y por algún motivo concreto de ese alguien. La cruz es pues un vocablo que, teológicamente hablando, tiene siempre un correlato, a saber, los crucificantes. Y esto lo revelan a maravilla los pobres, cuando los padres de la Iglesia dicen que ellos son tales *por los ricos*. El paralelismo con Jesús se hace más estrecho porque también los que crucificaron al nazareno podían decir que hubiesen preferido no tener que hacerlo; no eran en este sentido asesinos "formales," si es que el asesino es aquel que mata por matar. Ellos sólo pretendían mantenerse, sobrevivir en su puesto de privilegio. No es, pues, el sadismo o la maldad confesada, sino el mecanismo de una falsa autodefensa y autoestima, lo que llevó a los crucificantes a levantar la cruz, y lo que lleva a los ricos a producir pobres.¹³

Pero, cuando al hombre se le revela esta "mentira" (Jn, 8,44; Rom. 1,25) este mecanismo más sutil que, al ser evidenciado, deja fuera de juego todas las excusas, entonces no queda más remedio que reconocer que los que neutralmente llamamos "pobres" son en realidad los *empobrecidos*, es decir, que los pobres no pertenecen hoy al plan de Dios, sino a la obra de los hombres.¹⁴ Reconocer eso es la conversión, es un cambio equivalente a la "caída del caballo" del perseguidor Pablo. Y esa caída del caballo implica también "reconocer al Señor como perseguido;" porque Pablo tampoco pretendía matar, sino defender al judaísmo; pero al dejar de matar reconoce al Señor: "yo soy Jesús a quien tú persigues" (Hchs. 9,5). Vale la pena notar cómo en la tradición cristiana Martín de Tours parte su capa para compartirla con el pobre, y aquella noche sueña que ve a Cristo vestido con la mitad de su capa de soldado romano. El carácter revelador del gesto adquiere un relieve tal que, en adelante, todas las iglesias de la Galia se decoran con esa media capa roja, la cual simboliza inequívocamente cuál es el verdadero "lugar de Dios." Tanto que de esa capa deriva nuestra palabra capilla que ha venido a ser sinónimo de iglesia o templo. En la capa compartida mora Dios.

Por eso, *al revelar a los crucificantes, los pobres revelan también la debilidad de Dios*, es decir, revelan que el hombre tiene poder para crucificar a Dios, o que Dios ha abdicado de su fuerza ante el hombre y por amor a la libertad

del hombre. Este es uno de los puntos más escandalosos de la revelación judeocristiana, también para el hombre de hoy quien, a pesar de su talante secular y tecnocrático (o quizás precisamente por él), sigue pensando que se la compondría mucho mejor con un Dios que fuese "realmente tal," y por eso resultara "científicamente" controlable en forma de ajustes de cuentas inmediatos y exactos. Mientras que un Dios que "entrega" a los pobres, como entregó al justo, es algo que desmonta demasiado la capacidad de cálculo, de previsión y de planificación de los sabios, como para que pueda ser tenido en cuenta. Por eso el hombre reaccionará despreciando la idea de semejante Dios como una mala calentura, y —en el mejor (?) de los casos— buscando otros dioses más "razonables."

Pero he aquí que, en esa misma reacción, no escapará el hombre al acoso de Dios, pues Dios se le revelará como identificado con aquel justo inerme e incómodo y a través de él, con todos los condenados de la tierra. Es decir, se revelará descubriéndole al hombre su increíble poder, pero un poder que es también responsabilidad, el poder y la responsabilidad de matar a Dios: "a mí me lo hicieron" (Mt. 25,40). Dios se revela como débil porque su ser es el amor (Jn. 4,16) y el amor no tiene otra fuerza distinta de la de su misma realidad que, como tal, llama y solicita, pero no fuerza ni impone. La definición de Dios que daba Federico Ozanam: "el Gran Pobre," es el reverso de la medalla de la definición neotestamentaria; Dios es amor. Efectivamente, el amor es el gran pobre.

Y esta definición bíblica es la que más incómoda resulta al hombre. Este se negará a aceptar ese poder y esa libertad que le dan la definición de Dios como amor, y que son el poder y la libertad de la responsabilidad absoluta. El hombre pretenderá entonces que él nunca ha crucificado a ningún inocente, y menos a Dios; él sólo hace "reajustes" necesarios, "flexibilizaciones" progresistas, "justicias" apaciguadoras, "medidas" útiles para que el pueblo viva (Jn. 11,50). Pero he aquí que en toda esta cháchara verbal hay una palabra —una sola— que no es posible borrar: *las víctimas*. Las víctimas están ahí, con ese nombre desesperante, como las manchas de sangre en las manos de lady Macbeth: tenaces, inacallables, omnipresentes u omnipresentidas, como un ruido sordo e ineliminable que empaña una iluminación preparada para resultar fastuosa y efectista y deslumbrante. Tanto que la experiencia de la percepción de las víctimas no es necesariamente religiosa, cualquier hombre, aunque no sea creyente, puede hacerla; y T. Adorno la ha expresado de forma insuperable:

Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido por abstracto que sea, de aquel trágico destino... Auschwitz no habría sido posible sin la frialdad, el principio fundamental de la subjetividad burguesa... Para ser verdadero, el pensamiento tiene, por lo menos hoy, que pensar también contra sí mismo... Auschwitz demostró irrefutablemente el fracaso de la cultura... Toda la cultura, después de Auschwitz,

junto con la crítica contra ella es basura (*Dialéctica Negativa*, 361, 363, 365-67).

Pero esta verdad tan humana se agranda al ser formulada religiosamente: la víctima es Dios. Se agranda y quizás encuentra ahí su única posibilidad de redención. Y por eso no debe perderse de ninguna manera el nombre que la tradición cristiana ha dado a Jesús durante siglos: la víctima. No debe perderse ese nombre aunque necesite ser resituado porque los mismos cristianos se han defendido de él, tratando de desvincular a esa Víctima de las otras víctimas para que no les revelase nada, y para, de ese modo, echar sobre Dios la culpa de esa victimalidad. Hay, pues, que volver a llamar a Jesús *Víctima*, pero sabiendo que no es víctima del Padre, sino nuestra, no víctima que agrada a Dios, sino víctima que necesitamos los hombres; no víctima que Dios "exige" a los hombres, sino víctima que Dios "entrega" a los hombres. Entendida así, hay que mantener la palabra víctima porque sirve para sacar al hombre de la mentira y encararlo con esa verdad que se niega a ver: "con vosotros está y no le conocéis; con vosotros está; su nombre es El Señor." Por supuesto que todo esto podría decirse también en cifras: lo que ha gastado la FAO durante todos sus años de existencia equivale apenas al precio de un solo submarino nuclear, etc. Pero en estos momentos es preciso decirlo teológicamente, porque sólo esta verdad teológica podrá devolver un poco de seriedad al hecho religioso cristiano, abaratado hoy en el primer mundo entre folklores y moralismo, cuando, en realidad, el folklora es una falsificación que no tiene mucho que ver con la alegría de la fe, y el moralismo es otra falsificación que tiene poco que ver con la exigencia y la responsabilidad de la fe.

Habíamos dicho en el apartado anterior que los pobres son reveladores del carácter "desinstalador" del Dios cristiano. Ahora añadimos que hoy, en cuanto paradigma del oprimido, el pobre como lugar teológico revela la paciencia de Dios que es el correlato de la libertad de los hombres, pero revela también la misericordia férrea de Dios. Esta segunda consideración se unifica ahora con la anterior y la interpreta: el que a Dios sólo se le encuentra en la cruz no es un enunciado *nocional* (como si la cruz fuese un concepto) sino práctico: a Dios no se le encuentra en la praxis egoísta de los corintios, sino en la superación de sus divisiones (Pablo); no se le encuentra en la praxis farisaica e hipócrita de los monseñores del Renacimiento, sino en la actitud del que se reconoce necesitado de perdón (Lutero). Y finalmente no se le encuentra en la praxis insolidaria e individualista de los ricos, sino en la entrega de sus riquezas al servicio de los pobres. Ahí brilla la misericordia de Dios que sigue apelando a la responsabilidad y resulta juicio para la falta de responsabilidad del hombre. Pero con esta alusión a la misericordia llegamos al tercero de los capítulos anunciados: la misericordia férrea es la *gloria de Dios*.

3. El pobre como revelador de la gloria de Dios (1 Jn. 4,20b)

Si hasta ahora el pobre como lugar teológico parecía empobrecernos porque desinstala al creyente y al teólogo, y porque desmarca a Dios de las expectativas humanas a que pretendemos someterlo incondicionalmente, ahora, en

este apartado, se revela en el pobre "la sabiduría de Dios y la fuerza de Dios para nosotros que hemos creído" (1 Cor. 1,24): el hombre descubre que optar por el pobre es su verdadera riqueza. Puesto que el empobrecimiento de Dios no es por amor a la pobreza, sino por amor a los pobres y para que "su pobreza nos enriquezca" (2 Cor. 8,9), Dios se revela en los pobres no simplemente identificado con ellos, sino identificado *con su causa*: convirtiendo en real esa vaga promesa de la negatividad, y acogiendo como suelo fértil las raíces que harán nacer y crecer la esperanza para los pobres (cf. Mt. 11,2ss.). La gloria de Dios es que el pobre viva, la voluntad de Dios es que el reino llegue, y, por eso, descubrir a los pobres como lugar teológico no puede hacerse sin "optar" por ellos y asumir su causa.

Asumir la causa del pobre como sacramento del reino de Dios, de la causa de Dios y de la paternidad de Dios, es condición de posibilidad para todo "logos" sobre Dios que no esté demasiado hecho "a imagen y semejanza" del sujeto, y que por eso quede como "tocado" ante la sospecha feuerbachiana de ser una *pura* proyección de los deseos del sujeto. Pero asumir la causa implica una dosis de cercanía y de asimilación a los pobres. Dosis imprecisable porque no es una obra de la ley, pero dosis innegable porque es un fruto del Espíritu. Y si los pobres son efecto de los empobrecedores —como antes veíamos— entonces la causa de los pobres es necesariamente contraria a la causa de los ricos, que es el seguir empobreciendo, y que acaba por oscurecer la verdad de Dios, porque borra su paternidad, su Justicia y su misericordia. En este sentido, hay que afirmar que la opción por los pobres no es excluyente de los ricos, pero sí que lo es *de la causa* de los ricos. No es por tanto "cuantitativamente" excluyente, porque también el rico está llamado a ella, pero sí que lo es, por así decir, "cualitativamente:" porque de esa opción queda excluida la riqueza en cuanto empobrecedora, en cuanto insolidaria y en cuanto concebida como apropiación y no como administración de lo ajeno, por usar un lenguaje muy querido a los padres de la Iglesia.

Asumida esta causa del pobre se irá viendo cumplida en ella la que quizás es ley fundamental de la presencia y de la manifestación de Dios entre nosotros: *Dios se hace presente allí donde lo no-humano llega a convertirse en humano*, de acuerdo con la visión de lo humano que tiene Dios; porque el hombre, al vivir en la mentira, también es capaz de llamar humano a su misma falta de humanidad. Y lo no-humano, en este mundo nuestro, es por un lado la infrahumanidad del pobre, a quien la atroz falta de condiciones impide el más elemental desarrollo de su humanidad, y, por otro lado, la inhumanidad del rico, cuya insolidaridad y cerrazón sobre sí pervierten todas sus realizaciones humanas. La infrahumanidad del pobre que muchas veces genera antihumanidad y odio, y la inhumanidad del rico que casi siempre genera falsa humanidad. Dios se hace presente por tanto allí donde "aparece la humanidad de Dios" (Tito 3,4) como ocurrió privilegiadamente en Jesús de Nazaret, e irradia desde Él a toda la historia.

La gloria de Dios es que el pobre vive, decía Mons. Romero. En la Iglesia se reza y se canta cada día muchas veces aquello de "gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo." Pero lo que da gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo

no es que cantemos eso, ni aunque al hacerlo inclinemos profundamente la cabeza. Lo que da gloria al Padre es que el pobre sea reconocido en el Hijo como hijo suyo, y que podamos reconocer eso gracias al Espíritu. El canto o el rezo de *Gloria Patri*, sólo vale en cuanto que lo cantamos haciéndonos conscientes de eso, y en cuanto nos impulsa a dar a Dios esa gloria.

Y esa gloria de Dios está *ya* presente, trabajando al pobre. Precisamente por eso, porque está *ya* presente, es por lo que *la causa de los pobres* puede ser vista en un proyecto histórico. Jesús no sólo anunciaba que el reino de Dios será —en un futuro— de los pobres, sino que, *ya ahora* les han sido revelados secretos del reino que están ocultos a los ricos y sabios (cf. Lc. 10,21). Tocamos aquí uno de los puntos más vidriosos del tema, porque tiene los riesgos que comentábamos al comienzo de todo este escrito; el riesgo de alguna mitificación del pobre, sea de carácter marxista o donatista, o simplemente idealista o ingenua. Ya dijimos entonces que los pobres no son lugar teológico por su santidad o por su transparencia epifánica, sino por su pobreza. Pero podemos añadir que ese lugar, difícilmente sería *teológico* si —como ocurre también con la cruz— no acabara por descubrirse en él alguna huella o señal de la presencia de Dios, como la que obligó al centurión romano a exclamar ante el crucificado: verdaderamente este hombre era Hijo de Dios (Mc. 15,39).

Y efectivamente puede ser así. Pues así como en aquel pecador que era el publicano de la parábola, la asunción responsable y serena de su pecado, revelaba una humildad que sólo podía ser señal de su justificación ante Dios (ver Lc. 18,13,14), así en los pobres, la asunción serena, madura, y solidaria de su causa, en medio de un imperio perseguidor y de unos poderes desesperadamente hostiles, da testimonio de una libertad inexplicable, que se asemeja incluso a la libertad de los primeros mártires cristianos ante sus perseguidores. Y la verdadera libertad siempre es señal de la acción del Espíritu de Dios (2 Cor. 3,17).

Creo que esto es exactamente lo que expresa el siguiente texto, brotado del mundo de los pobres, y que hablará por sí sólo más que mil explicaciones mías. Permitase pues citarlo íntegramente:

También y sobre todo anunciamos un evangelio, una buena noticia: se puede vivir *en la oposición*. No *dependemos de la voluntad* de nuestros opresores. Podemos desafiliarnos de sus organizaciones, desoír sus slogans, ignorar sus modas, desconocer a sus líderes. Ellos nos decretan la muerte política pero vivimos. Trabajamos en sus fábricas, en sus campos, en sus oficinas, en sus hospitales, en sus escuelas y universidades, pero *no como esclavos sino aprendiendo* a manejar lo que un día será de todos. Este sistema se nos presentaba como un dios capaz de dar la vida y la muerte. Nos exigía reconocimiento y sumisión. Hoy *somos ateos de ese dios* y seguimos vivos. Esta es nuestra buena noticia: hemos descubierto los límites de este sistema: no es todopoderoso. Más aún: hemos experimentado este nuevo poder como *un poder que nos libera del miedo a morir*. Por ese miedo pasábamos la vida como esclavos. Ahora sabemos que nuestra fuerza puede enriquecer a otros y que en nuestra debilidad se muestra la fuerza de Dios como salvación para todo el que se atreve a desolidarizarse de es-

tos poderes de muerte para vivir de nuestra esperanza.¹⁵

En todo este texto hay una serie de elementos que, si se me entiende bien, me atrevería a calificar como de un franciscanismo "político" o comunitario. Son elementos de la misma experiencia franciscana de la *pobreza como libertad*. Libertad frente al "mundo," frente al orden este que somete, domina e impone a través de la esclavitud de la riqueza. Y libertad no sólo personal, sino comunitaria, de clase incluso. Es todo un colectivo social, precisamente el colectivo oprimido, el que puede hacer esta experiencia de libertad: subyugados, pero "no dependientes de la voluntad;" en la opresión, pero "en la oposición;" supeditados, pero "no como esclavos sino aprendiendo;" dominados, pero "ateos de la idolatría de este sistema;" empujados a la muerte, pero vivos y "con un poder que nos libera del miedo a morir..." Esta buena noticia que empieza por devolver la libertad al pobre ya en su empobrecimiento, y como anticipo de su liberación, es la que permite reformar el lenguaje de Francisco sobre la pobreza como hermana y señora. Y esta experiencia es la que alimenta la esperanza en un futuro que no estará hecho solamente de una inversión de poderes que mantenga los mismos criterios, los mismos valores y los mismos dioses,¹⁶ sino que será un futuro del compartir sobre el tener y del ser sobre el poseer. Que los pobres son lugar privilegiado para la captación de esos valores lo ha defendido la tradición cristiana sin caer por eso ni en la mitificación ingenua ni en el donatismo teológico: "por esto dice san Agustín —escribía hace siglos Francisco de Osuma— que es más seguro del amor entre los pobres que entre los ricos, y por esto los grandes señores nunca son entre si buenos amigos, y entre los pobres la caridad añade en amor lo que falta en las riquezas."¹⁷

Y desde aquí, la frase que engloba este apartado sobre el pobre como gloria de Dios, recibe la misma aclaración que recibía en su autor original Ireneo de Lyon. Cuando san Ireneo escribe *gloria Dei vivens homo*, añade que la vida del hombre es Dios, es decir, no su propia autoafirmación. Igualmente ahora, tras parafrasear *gloria Dei vivens pauper*, podemos añadir que la vida del pobre no es el enriquecimiento, sino el compartir, la solidaridad. La vida del pobre y la vida del hombre.

Resumamos también este apartado, la gloria de Dios es que el pobre viva, porque Dios se hace presente en la humanización de lo no-humano. Humanización según Dios, hemos dicho, y cabe añadir que eso equivale a humanización según lo mejor del hombre. Pero esa gloria de Dios es el hombre el llamado a dársela, amando al pobre como Dios le ama, es decir, asumiendo su causa y transparentando así a Dios.

Y la desinstalación de la cruz, la interpelación del Amor Pobre y la gloria de Dios en el pobre, nos permiten ahora resumir todo este apartado diciendo una palabra que unifica todas sus partes en aquel punto que es el central y casi el primario de todo discurso sobre Dios: el tema de su transcendencia y/o imanencia.

Conclusión: el pobre como “trascendencia-inmanencia” de Dios

La religiosidad humana espontánea busca un Dios cuya santidad sea lejanía, trascendencia. Hay algo válido y necesario en este modo de concebir: si el hombre no está muy percatado de la trascendencia y de la lejanía e inasequibilidad de Dios (e incluso aunque lo esté), la relación del hombre con Dios se convierte en idolatría, o en manipulación de Dios. La santidad de Dios intenta por tanto asegurar el respeto del hombre a Dios, y por eso el Levítico escribe: “sean santos porque yo Yahvé soy santo” (20,26), con una concepción de la santidad de Dios muy en la línea del apartamiento, la pureza, la no-contaminación, etc.

Pero —esta es la trágica ambigüedad de todo lo humano— también de esta forma de concebir se adueña el pecado del hombre. Pues la lejanía de Dios lleva implícita la aceptación de mediaciones y, a la larga, el mediador se convierte en un privilegiado que acapara poderes (convertidos ahora en reales y cercanos) de ese Dios que ha quedado tan lejos: el sacerdocio se convierte entonces (y ha sido así siempre, fatalmente) en una casta de privilegiados, con derechos únicos, en un factor de desigualdad, y en ocasión de una ruptura de la fraternidad en aras de una “paternidad” que en realidad ha sido arrebatada a Dios para autoasignársela el hombre. No es casualidad por eso si Jesús dice tan tajantemente, a nadie llamen padre en la tierra (Mt. 23,9). Y no negamos con esto que puede haber excepcionalmente designaciones de paternidad que no la arrebatan a Dios, sino que confiesen una paternidad como sacramento o transparencia de la paternidad de Dios. Pero, a la larga, el destino trágico de este lenguaje será el otro, y por eso Jesús lo prohíbe aunque nosotros no le hayamos hecho caso. Como también con Jesús se quiebra el tipo de sacerdocio que acabamos de criticar, aunque el “ministerio” de la Iglesia de Jesús haya vuelto a recaer bastante en él.¹⁸

Y la razón de esta conducta de Jesús es la siguiente. En Jesucristo se revela un Dios que es, sí, santo y trascendente, pero cuya santidad no consiste en su lejanía —en el sentido religioso o metafísico del término— sino más bien en su “locura” (1Cor. 1,13): no está nada cercano estando precisamente muy cerca; porque está en aquéllos de quienes nosotros nos alejamos, o de quienes nos aleja nuestra falta de misericordia. Es sorprendente el hecho de que el evangelista Lucas relea la frase citada del Levítico de esta otra manera: sean *misericosordiosos* como su Padre...etc. La santidad de Dios, su trascendencia, no es entonces su lejanía, sino su misericordia.¹⁹ Su distancia respecto de nosotros es nuestra falta de misericordia, y esta distancia es aún mayor que la de nuestro carácter contingente respecto del absoluto. Esto es lo que nos revela el pobre, en nuestra misma falta de capacidad para saber qué hacer con él.

El pobre es la revelación de esta trascendencia de Dios. De ahí que, si la teología no está situada en la óptica de los pobres de la tierra, si no se hace desde ahí, recae siempre en el Dios del culto frente al Dios de los profetas, y deja de escuchar al Dios que le dice “no quiero sus ofrendas,” recae en el Dios del sacrificio frente al Dios de la misericordia, y deja de escuchar al Dios que le di-

ce, "misericordia quiero y no sacrificio." Recae en el Dios del camino y de la mente frente al Dios del juicio justo, y deja de escuchar a Jesús cuando le dice "esto era lo que había que hacer." Recae en fin en el Dios de "una noción religiosa general de Dios," frente al Dios del cristianismo. Con eso se aleja la teología de Jesús, y por eso le es tan difícil a la teología moderna integrar *la práctica* de Jesús: más cómodo le resulta decir que no sabemos lo suficiente de ella...

Y es que el hombre se ha resistido siempre a aceptar esta revelación, incluso después de Jesús. La artimaña del hombre ha sido siempre esgrimir la lejanía de la santidad abstracta, contra la cercanía/lejanía de la misericordia. Para tranquilizar la conciencia, se retoma luego la misericordia como un simple *precepto derivado*, ético, que no afecta al ser, sino al deber ser o al obrar. Pero el proceso creyente es el contrario, la santidad ontológica de Dios aparece como su misericordia. Antes que nada, Dios es amor (1 Jn. 4,16) y misericordia fiel (Ex. 34,6): en estas definiciones se halla la mayor distancia de la Biblia respecto de toda la literatura religiosa universal. *Sólo después*, luego de esta conversión a los pobres y de este encuentro de Dios en ellos, tiene lugar la recuperación de la otra clave de la distancia e inapresabilidad de Dios. Esta otra clave sigue siendo absolutamente necesaria para purificar la conversión al pobre (¡que el hombre también podría acabar desviándola en provecho propio!). Y, por así decirlo, esta otra clave se visibiliza en la decepción, el fracaso, la desposesión que experimentan en su lucha casi todos los que creen haber optado por los pobres, y que llevará, de uno u otro modo, a decir en algún momento: Dios mío ¿por qué me has abandonado?... Pero si eso se dice como Jesús, abandonándose a su vez hacia las manos del Padre, ahí se afirma la verdadera trascendencia de Dios.

Así pues, en la primera concepción de la trascendencia de Dios, la santidad es tan abrasadora que nadie puede acercarse a Dios sin morir. De ahí la importancia de los intermediarios. Dios da miedo, impone. Pero curiosamente, esta concepción acaba perdiendo la trascendencia de Dios que quería salvar, pues el ritualismo, o la mentalidad de que los sacrificios "agradan" a Dios y son de suave olor para El, resultan evidentemente el mayor atentado a la santidad de Dios, hecho como modo de "hacerse valer" del sacerdote.

En la segunda concepción también muere el que se acerca a Dios; muere como Jesús porque el que se acerca al pobre es quitado de en medio. Pero esa es una muerte que *da vida*, y que no pierde la vida (Jn, 10,13). Y esta es la diferencia. El que se acerca a Dios muere, no deshecho por Dios, sino destruido por los hombres. Aquí está el escándalo de las profecías de la pasión; no en si son o no del Jesús histórico, sino en que éste afirme que El, el justo, el Hombre, va a morir a manos *de los hombres*.²⁰

Al contraponer estas dos concepciones religiosas, no queríamos convertirlas en excluyentes o dilemáticas. La gran audacia cristiana, por ejemplo de la carta a los Hebreos, es confesar en Jesús la confluencia de ambas. Pero para que esto sea posible hay que comenzar por la segunda y, desde ella, recuperar la primera. Comenzando por la primera, el hombre nunca llega hasta la segun-

da; o, a lo más llegará a ella como imperativo ético *derivado*, nunca como formulación teológica. Entonces no quedará más remedio que decir que fenómenos como la teología de la liberación, etc., son “pésima teología” porque impiden al hombre esa contemplación pretendidamente pura de las esencias trascendentes. Pero mucho me temo que quien así habla no necesita que se le condene porque él se condena a sí mismo (cf. Jn. 3,18).

III. LA REVELACION DEL HOMBRE

Todo lo anterior es lo que nos hemos atrevido a calificar —no sé si irrepentuosamente, pero sí con un afán de respuesta al evangelio— como “revelación del pobre” o revelación de Dios en los pobres. Pero hay un criterio que puede ayudar a verificar esa calificación. Se ha dicho con verdad que todo hablar sobre Dios es un hablar sobre el hombre. Y esto no tiene por qué entenderse en un sentido reductor a lo Feuerbach, sino que puede entenderse en el sentido que la teología llama “económico,” es decir, porque Dios se revela a sí mismo como Dios en su proyecto de salvación y en su obra de salvación para los hombres. En lo que dice al hombre sobre el hombre, el hablar acerca de Dios muestra sus virtualidades, dada la inefabilidad del misterio de Dios aun en el seno mismo de su revelación. Por eso no queremos concluir este trabajo sin trasladar cuanto llevamos dicho al campo de la antropología teológica. Y para ello elegimos dos puntos. El primero más intrateológico y referido al tema central de la antropología cristiana, el de la “justificación” del hombre por la fe. El segundo más *ad extra*, referido al quehacer global de diálogo de la teología con la cultura moderna y, en concreto, con la mentalidad de la Ilustración y sus problemas. Rápidamente diremos una palabra sobre cada uno de estos dos puntos.

1. Opción por los pobres y justificación por la fe

Efectivamente, la caracterización del pobre como lugar teológico queda notablemente reforzada si se considera cómo incide en ese punto central de todo el mensaje cristiano sobre el hombre, al cual con lenguaje paulino, suele calificarse como “justificación por la fe.” Tal lenguaje no es demasiado comprensible hoy, con el riesgo enorme de que, por lo oscuro del lenguaje, se pierda lo central del mensaje. Por ello vamos a comenzar aclarando que el problema central del hombre es el problema de la autoafirmación. Que el centro del mensaje cristiano sobre este punto es la autoafirmación por la fe. Y que ese núcleo cristiano desautoriza los dos intentos clásicos de afirmación del hombre: el de la autoafirmación “por sí mismo,” es decir, por la afirmación y realización de los propios deseos que son los que dictan lo bueno y lo malo para el hombre; y el de la autoafirmación “por las obras,” es decir, por la honorabilidad del propio obrar bien, que da al hombre motivo para gloriarse. Según Romanos, el primero es el camino del pagano que hay en nosotros. El segundo es el camino del hombre “serio,” o ético y piadoso, que todos llevamos dentro también. Ambos caminos resultan inesperadamente fallidos, pues ambos terminan en una inversión o perversión de lo humano, la cual se manifiesta

siempre en la afirmación del hombre *a costa de* los otros hombres y, por tanto, en la dominación del hombre sobre el hombre: bien sea la dominación del explotador, o la del inquisidor, el hecho es que ambos "hacen lo mismo" (Rom. 2,1). Aunque todo esto resulta en mi opinión suficientemente concreto, permítase todavía una aportación bien particular a nuestro tema. La tendencia del rico a mirar sus riquezas como "su mérito," su "justificación" por las obras propias, es una de las tendencias más fuertes del ser humano, como lo muestra la violencia con que los ricos esgrimen ese argumento. Lo que hay en este razonamiento tantas veces escuchado, es mucho más que pura defensa ideológica de lo que se tiene; es la defensa de lo que se *es* o se *creer ser*. Entregado a esa tendencia el hombre ya nunca tendrá la actitud de fe que Romanos propugna. Sólo el amor-optante por el pobre, el ponerse de su parte, le destruye esa actitud de justificación por obras, y le salva realmente *ex fide*

Hecha esta ambientación volvamos a los pobres. Según llevamos dicho, en los pobres se revela el pecado del hombre (puntos 1 y 2 de nuestro apartado II) y el amor de Dios (puntos 2 y 3 del mismo apartado II). Con su sola existencia (no con su santidad ni con su poder, etc.) los pobres revelan una radical inversión de lo humano: ellos son no "el reverso,"²¹ sino *la verdadera cara* del tapiz de la historia; ellos son no simplemente "la dialéctica," sino —con menos eufemismos— la contradicción de la Ilustración.²² Con ello el ser del pobre me revela estas dos cosas: que yo soy pecador ante Dios, "*todos han pecado*" (Rom 3,23a), y que como pecador soy ante Dios lo que el pobre es ante los hombres, pura necesidad desvalida, "...y todos están necesitados de la gloria de Dios" (Rom 3,23b).²³

El pobre revela así *la verdad del hombre*. Pero esta verdad del hombre —que este se niega a aceptar como es lógico— no está aún completa, pues hemos visto además que en los pobres se manifestaba *el amor de Dios* que es su gloria. Y este amor de Dios a los pobres, *por ser pobres*, revela su amor a nosotros pese a que somos pecadores o "cuando somos pecadores y débiles" (Rom. 5,8 y 6). El hombre recibe aquí una fuente de afirmación de sí, el amor que Dios le tiene. Pero esa afirmación sólo podrá recibirla el hombre si se deja amar por Dios; esto parece obvio. Ahora bien, *la única forma para el hombre de dejarse amar por Dios es que ame él al pobre*, puesto que el amor de Dios al pobre (que es la fuente del amor de Dios a los pecadores) sólo se actúa y se hace creíble a través de nuestro amor a los pobres (como ya dijimos en el apartado II, 2.).²⁴

No hay en todo esto ninguna sutileza argumental, sino sólo la asunción de algo muy repetido en el Nuevo Testamento, a saber, la continuidad entre actitud de Dios con el hombre y actitud del hombre con los demás, "amen como yo los he amado" (Jn. 13,34). O todavía más claro, "perdona nuestras ofensas como nosotros perdonamos a los que nos ofenden." Esta frase del Padre nuestro incluye la siguiente lectura: trátanos a los pobres que somos nosotros, como nosotros tratamos a los pobres. Y, aunque Jesús nos hace formularla en forma de compromiso (quizás para resultar provocativo y pedagógico), es claro que también para Jesús esta continuidad tiene otra formulación más suplicante, que podría rezarse así, enséñanos a perdonar como tú nos perdonas; o

enseñanos a tratar a los pobres como tú tratas a los pobres que somos nosotros.

De este modo el pobre revela a la vez pecado y justificación del hombre. Y ahora se comprende lo que la opción por los pobres tiene que ver en eso que se llama "justificación por la fe." Esa fe consiste precisamente en estas dos cosas: en aceptar la propia pobreza ante Dios, aceptar que el hombre no tiene nada para conseguir esa autoafirmación que desesperadamente necesita y busca, y en saberse amado por Dios en esa pobreza, recibiendo la afirmación que Dios me da y que es la única fuente válida de "fe en sí mismo" y de experiencia de la propia dignidad. Pero es claro que estas actitudes creyentes no son *exclusivamente* verticales o inmediatistas; toda la actitud y relación del hombre con Dios está mediada por los hombres. Y entonces, el aceptar la propia pobreza ante Dios, se sacramentaliza en el aceptarse culpable y deudor ante el pobre. Y el saberse amado por Dios en la propia miseria se sacramentaliza en amar al pobre en su pobreza, como cauce y signo del amor que Dios tiene a los pobres y que me ha manifestado al "justificarme" a mí.²⁵

Esta fe justificante resulta, pues que no es meramente nocional. No puede ser un puro juicio informativo y ajeno a la experiencia vital del sujeto. Es fe que es vida y, por eso, es praxis. Y entonces da lo mismo decir que la fe sin obras es fe muerta (formulación de la carta de Santiago) o decir que la fe en sí misma es obrante (formulación de Pablo) o que la llegada a la luz de la fe está marcada por las obras (como le hemos hecho decir a Juan). Lo único importante es que, tanto en un caso como en el otro, las obras a las que se alude *ya no pueden ser* "obras de la ley," obras como motivo de autoafirmación para el hombre. Pues son lógicamente posteriores a esa autoafirmación; son más bien el fruto de ella. Amar al pobre no es entonces una "obra de la ley," de la cual el hombre puede gloriarse o tomarla como motivo de autoafirmación, puesto que ese amor al pobre nace precisamente de la aceptación de que el hombre "no tiene obras," —es pobre— y, no teniéndolas, es aceptado por Dios. Y esto parece quedar avalado por la experiencia más elemental, la cual confirma que difícilmente se puede amar de veras a los pobres y optar de veras por ellos, sin una gran dosis de confianza en "Algo" mayor que uno, innominado e incondicionado pero que, aun percibido así como a través de un espejo, merece más crédito y más confianza que la sabiduría clara y distinta de este orden presente.

Desde aquí, la opción teológica y creyente por los pobres, sin dejar de ser necesariamente operativa y práxica (que esto lo es por definición), hace una crítica a esa misma opción cuando ésta ha sido hecha *como obra de la ley*. Exactamente la misma crítica que el cristianismo efectúa ante toda ética, y que consiste en desenmascarar su fariseísmo secreto. Sólo la justificación por la fe evita que el supuesto profeta o el supuesto justo tomen sus obras como autoafirmación, y que el opresor tenga una aparente excusa para no escuchar al profeta en el hecho de sentirse condenado por él. Nadie puede condenar al hermano, ni siquiera cuando lo combate, porque todos han pecado y están privados de la gloria de Dios. Pero a la vez, si todos (el opresor y el profeta, el pagano y el judío...), todos están hermanados en que Dios los ha amado cuando

eran pecadores (Rom. 5,8), entonces la no opción por el pobre vuelve inexcusable al opresor ante Dios.²⁶ Y sin embargo, esa misma opción no justifica al profeta, ya que sólo brota de esa justificación gratuita recibida de Dios.

Resumamos una vez más. De acuerdo con cuanto llevamos dicho se comprende cómo "el Dios que justifica al impio" es sólo una versión (dada a través del prisma luterano de la modernidad y de la subjetividad) de la otra formulación más amplia; el Dios que está de parte de los pobres. La cual, a su vez, es también una versión (*condicionada por el pecado de la historia*) de la otra formulación más ontológica; "el Dios que resucita a los muertos y llama al ser a lo que no es" (Rom. 4,17).

2. El pobre como crítica teológica a la Ilustración

Lo dicho en este artículo ha llevado a subrayar tanto la mediación del pobre respecto de Dios (Mt, 24,31ss.) como la imposible inmediatez en la relación a Dios (tal como la fórmula 1Jn. 4,20), y el pecado que el hombre puede cometer rechazando estas dos condiciones, para buscar a un Dios que es a la vez "mas razonable" (1Cor. 1) y más "objetivable" o menos trastocador de la subjetividad humana (Jn.3, 20,21). Un pecado con el que el hombre se rechaza a sí mismo, puesto que en esas dos condiciones dichas, también se le revelaba al hombre algo sobre su verdadera humanidad.

Desde aquí se comprende mejor ese *leitmotiv* tan característico de los evangelios de Jesús: los pobres son los destinatarios privilegiados del evangelio, y este mismo detalle es un criterio de identidad y de verificabilidad del evangelio (Mt. 11,5). No se trata de un simple rasgo de ternura psicológica del hombre Jesús que, por delicadeza, prefirió ir a los pobres. Es que el evangelio, por su misma naturaleza, *sólo puede ser* para ellos. Y si los pobres son los destinatarios reales del evangelio, el verdadero diálogo del evangelio con el mundo moderno tendría que ser hecho por ellos o al menos, desde ellos. Todo otro pretendido diálogo entre fe e increencia, o entre teología y cultura, que no esté hecho así, volverá necesariamente inseguro al creyente por falta de identidad. Y por eso éste tenderá a comportarse con la clásica reacción del inseguro; o se verá dominado por el interlocutor, o se volverá agresivo frente a él, como recurso de autodefensa ante ese dominio.

A partir de aquí, la opción por el pobre deja de ser algo exclusivamente teológico, para incidir también en un fenómeno cultural de nuestros días. La vuelta al pobre y al mundo de los empobrecidos se inserta en la crítica a esa absolutización y de la subjetividad que ha caracterizado a la "modernidad,"²⁷ y cuya crisis está siendo sentida también a otros niveles.

La afirmación del sujeto ha seguido una extraña trayectoria que comenzó con el *cogito ergo sum* y, a través de muchos extraños y complicados vericuetos, llegó hasta el *coito, ergo sum* de pasadas pornutopias, o hasta el otro grito de camus; "me rebelo luego existo," para terminar en la incertidumbre misma del *sum*, a que están llevando muchas de las reacciones últimas del resignado morador de occidente, y que ya no parecen buscar ninguna afirmación

del sujeto, sino sólo algún ala bajo la que esconder la cabeza. En el mundo individualista de occidente, el individuo es precisamente lo que se encuentra más maltrecho, para sorpresa de las ideas claras y distintas de Descartes...²⁹

Todas estas formulaciones irónicas tienen evidentemente sus peligros, pues *de ninguna manera se puede tratar ahora de volver por detrás de la modernidad*, ni de regresar, si es que ello es posible, a antes de ella. No es así. Pero en cambio sí que debemos afirmar (aceptando incluso el riesgo de ese malentendido), que la consideración de los pobres como lugar teológico abre un camino de salida a esa teología presa en la jaula dorada de la subjetividad. Difícilmente esta teología, brotada de la modernidad, aceptará la acusación que le dirige el carácter teológico de los pobres, y que puede formularse en continuidad con todas las parodias que acabamos de hacer: "pienso... luego estoy en pecado." Evidentemente, esta formulación es otra vez provocativa; pero encierra un desenmascaramiento de la raíz empeccada y empeccadora de la subjetividad. En definitiva, ese *cogito ergo pecco* se aproxima bastante a la crítica al *cogito* de los tres maestros de la sospecha Marx, Freud y Nietzsche, a los que cabría añadir a Sartre), que establecen la *falsedad* como categoría primaria de la conciencia: "pienso, luego miento." Y a través de ellos quizás nos acercamos bastante a esa vinculación entre pecado y mentira que encontrábamos en el cuarto evangelio.

Este detalle podría ayudarnos a entender porqué la espiritualidad cristiana, sensible ante esa raíz pecaminosa de la subjetividad, había predicado siempre, como verdades teológicas, una serie de actitudes que hoy suenan igualmente intolerables para los teólogos de la subjetividad. Pensemos, por ejemplo, en la famosa indiferencia ignaciana: "pobreza que riqueza, salud que enfermedad, honor que deshonor, vida larga que corta"... ¿quién puede escuchar eso serenamente? Pero ¿qué otra cosa nos dicen a nosotros, teólogos del primer mundo, los repetidos mártires de América Latina? Y sin embargo, hay que añadir para centrar el tema, que esa indiferencia ignaciana en modo alguno es una especie de resignación, de pasotismo o de nirvana, que confundirían la indiferencia con la muerte o con un instinto desesperado de supervivencia "vegetal." La indiferencia ignaciana no es posible desde ahí, sino sólo desde la pasión por el Cristo "hecho pobre" y por el reino de Dios que llega para los pobres. En la indiferencia hay una experiencia de libertad (y, por tanto, una redención de la subjetividad), como también la había en el amor franciscano a la pobreza; pero de una libertad que no es mera expansión del sujeto, sino más bien su transformación en solidaridad y en compañía, en servicio y en comunión. Sólo ante la comunión se puede volver indiferente la individualidad del individuo, como muestra a maravilla el ejemplo de la maternidad.

Y con esta categoría de comunión frente a la pura subjetividad, podemos abordar teológicamente todo ese marco de la cultura moderna que suele calificarse como "Ilustración," y cuya aceptación o rechazo de lugar (demasiado simplistamente porque la Ilustración es fenómeno muy complejo) a ser calificado como progresista y moderno, o como anticuado y reaccionario.

Como ya es sabido, la reacción de la Iglesia ante la Ilustración no fue de-

masiado gloriosa. El *Syllabus* de Pío IX pronunció una serie de condenas y estableció una imposibilidad de reconciliación entre la Iglesia y el mundo moderno de la que, cuanto menos, hay que decir que era precipitada y también simplista, que se apartaba de la misión mesiánica de no apagar la mecha humeante y —sobre todo— que no había brotado de la solidaridad de la Iglesia con los pobres, víctimas de ese mundo moderno, sino más bien del miedo de los poderes eclesiásticos a ser ellos las primeras víctimas de ese otro “poder” de la razón moderna. El Vaticano II abrió muchas puertas al *Syllabus* había querido cerrar. Pero el contencioso sigue ahí presente, reactivado hoy desde el seno mismo de la Ilustración, que también ella está comenzando a hacer su propia autocritica, porque también a ella la trabaja el Espíritu de Dios. Aunque esa autocritica podría volverse estéril y ser abandonada, porque se hace con la sospecha de que ya no podrá detener las fuerzas que el aprendiz de brujo humano desató en la Ilustración.

La cara limpia y atractiva de la modernidad es de todos conocida y la vamos a dar por supuesta. Pero, a pesar de todo, la Ilustración como cualquier realidad humana es un fenómeno ambiguo, y sus relaciones con el cristianismo son más complejas de lo que parecen. Ilustración y fe cristiana afirman el carácter “divino” del hombre. Pero una lo afirma contra Dios, y la otra desde Dios. En sus comienzos la Iglesia se opuso a la Ilustración falsamente, es decir, porque se oponía a la “divinidad” del hombre, traicionando así el evangelio que detenta. La ya lejana y conocida oposición de la Iglesia a los “derechos humanos” fue la expresión de esa traición al evangelio, puesto que hoy es la misma Iglesia quien afirma que los derechos humanos brotan del evangelio. Al negar los derechos humanos en el siglo pasado, la Iglesia pretendía apelar a los “derechos de Dios,” pero, en realidad, lo que estaba haciendo era buscarse otra divinidad más cómoda, o camuflar sus propios privilegios con el nombre de derechos de Dios. Pues el Dios que se reveló en Jesucristo es aquél cuyo derecho consiste en fundamentar y garantizar los derechos del ser humano.³⁰

Pero, una vez corregida esa falsa dirección, quizás sea posible recuperar incluso lo que pudo haber de verdad parcial o mal formulada en el recelo de la Iglesia ante la Ilustración: la crítica a la “divinidad del hombre” como propiedad privada del hombre frente a Dios. Ello nos serviría además para evitar el fenómeno de una aceptación *precipitada y acrítica* (por lo que tiene de tardía) de la Ilustración, por muchos cristianos de la hora presente. Pues tampoco cabe negar, por lo que toca al mundo de habla hispana, que aquellos “afrancesados” de pasados siglos parecen haberse convertido en abuelos de muchos eclesiásticos “germanizados” de la hora actual, de los que uno ya no sabe si pretenden sólo ser “ilustrados,” o si en el fondo no aspirarán a ser ilustres, o quizás “ilustrísimos”...

Y bromas aparte, porque el tema es muy serio, queremos mostrar ahora que el punto de vista del pobre, la opción por la causa de los condenados de esta tierra, resulta ser el único punto de vista válido para llevar a cabo una confrontación entre Ilustración e Iglesia, hecha *desde dentro* de aquella misma, que es como debe dialogar siempre la Iglesia. En efecto, el pobre, por su misma realidad tan cruel y tan masiva, pone de relieve tres grandes agujeros de

la Ilustración. Y además levanta la sospecha de que la causa de estos fallos pueda estar en que la Ilustración tomó la "divinidad" del hombre no como don de Dios (que por eso mismo es a la vez tarea libre y responsable), sino como "propiedad privada" tan absoluta que incluso autorizaba a excluir a Dios, y convertía al hombre en una verdadera mónada, incapaz de relacionarse con las otras mónadas si no era a través de alguna armonía preestablecida. Y como esa armonía no se da, la relación había de ser imposible.

Y estos tres grandes agujeros son, en primer lugar, el mito del progreso. Suena quizás duro hablar así, y ahora mismo matizaremos, pero es necesario hablar así para desenmascarar esa "mentira" del hombre que, a lo largo de este escrito ha aparecido muchas veces como su verdadero y último pecado. El progreso es ciertamente la voluntad de Dios sobre el hombre y, en este sentido, debe ser afirmado incondicionalmente, y un cristiano sólo puede ser "progresista." Pero esto no significa en modo alguno que sea sólo progreso todo lo realizado por el hombre, y que sea fruto del progreso toda la realidad histórica que tenemos hoy ante nosotros; ni que sea simple falta de progreso todo el dolor que agobia a nuestra hora histórica. No significa, por tanto, que el hombre no haya podido ser *infiel* a esa voluntad de Dios y no haya retrocedido muchas veces, aunque a lo mejor afirmase progresar. Pues sólo si el progreso fuese una ley *infalible* de la materia (materialismo dialéctico) o de la historia, podría excluirse esa posibilidad de la infidelidad humana.

Y hay un detalle de nuestro mundo que obliga a pensar en este sentido. En el campo tecnológico —como han señalado también los críticos de la Ilustración³¹ basta que una cosa sea posible para que se haga. La razón técnica lleva implícito ese paso del poder al hacer, sin que resulten obstáculo ni los posibles riesgos, ni la utilidad cuestionable, ni la complejidad o las dificultades de realización de aquel proyecto posible. *Factible ergo "faciendum,"* es el primer mandamiento de la razón instrumental. En cambio, en el campo humano de la solidaridad y de la ética sucede al revés: aquello que es realmente posible es precisamente lo que deja no ya de realizarse, sino hasta de intentarse en serio, a pesar de la argumentación de Puebla que ya hemos evocado y que afirmaba que *aquí es* donde vale esa inferencia de la posibilidad a la obligación³² que el hombre realiza con su razón instrumental. Acabar con el hambre o con el armamentismo por ejemplo, son metas hoy ya técnicamente posibles; pero el hombre prefiere argüir que son infinitamente complicadas, y que podrían traer no sé qué riesgos temibles, a los que no se teme cuando se trata de producir hambre o armamentos. Esta doble medida (que no es sólo una medida "diferente," sino una medida *invertida*, puesto que debería funcionar exactamente al revés) es la que permite desenmascarar el mito del progreso, y la que da razón a estas palabras de la Congregación General 32 de la Compañía de Jesús:

A pesar de las posibilidades abiertas por la técnica, se hace más claro que el *no está dispuesto a pagar el precio* de una sociedad más justa y más humana... El hombre puede hoy hacer el mundo más justo, pero *no lo quiere de verdad*. Su nuevo señorío sobre el mundo y sobre él mismo, sirve frecuentemente más, de hecho, para la explotación de los individuos y las colectividades y los pueblos, que para un reparto equitativo de los recursos

del planeta; desencadena más rupturas y divisiones que comunión y comunicación; más opresión y dominación que respeto a los derechos individuales y colectivos en una real fraternidad. Las desigualdades y las injusticias no pueden ya ser percibidas como el resultado de una cierta fatalidad natural; se las reconoce más bien como *obra del hombre y de su egoísmo*.³³

Estas palabras de oro se vuelven paradójicamente más transparentes a la luz de la resistencia y la conflictividad que han desatado. Y es que, afectivamente, sólo desde la comunidad con los pobres puede entenderse la crítica cien por ciento evangélica que ellos realizan. Y a la vez, desde esa asunción de la causa de los pobres, es posible no la hostilidad contra la mística moderna del progreso, pero sí la revelación de su pecado original: esa mística ha concebido al progreso como puro enriquecimiento, sacrificando a este aspecto cualquier otra consideración. Con lo cual, ha embarcado a la historia en una marcha unidimensional y arritmica, donde todos los pasos adelante implican ahora alguna marcha atrás, es decir, se dan *a costa de* y cada vez menos *en beneficio de*. O, en todo caso, sólo en beneficio de esa misma idea de progreso convertida en un dios al que se sacrifica todo lo demás. Frente a esta situación histórica, hay que decir que sólo es progreso aquel avance que es verdaderamente humano y, por tanto, sirve a todos los hombres y a todo el hombre; no aquél que sirve a unos hombres a costa de otros, o a una dimensión del hombre a costa del todo. Desde esta perspectiva, la moderna noción de progreso queda desautorizada teológicamente.³⁴ Por eso, Dios no responde a ese progreso con una epifanía que corona el desarrollo humano, sino con su ocultamiento.

Y junto al mito del progreso, está el mito de la razón. Fue muy necesario erigir la razón y ponerla en pie contra las mil tiranías arbitrarias de la tradición o de la misma religión. Pero, a pesar de todo, la razón no es ninguna *diosa* como pensaban los ilusos fautores de la revolución francesa. Por inapelable que se presente infinidad de veces, son los pobres de la tierra, los infinitos sacrificios humanos que la razón moderna ha exigido, quienes la desenmascaran como ídolo. Desde el hambre, y desde el dolor de los condenados de la tierra, se percibe al menos la inhumanidad de una razón que exige gastar en armamentos o arrojar al mar lo que podría acabar con esta lacra del mundo moderno. La imposibilidad "práctica" de realizar esto, tantas veces invocada, sólo muestra la inhumanidad del sistema en que la "razón" nos ha introducido. Y con ello muestra que la razón, por muy necesaria que sea, y por mucho que haya que reivindicar y defender su independencia crítica, no es sin embargo, una apelación *última*, está sometida a algo que no siempre es "racional." Esta remitida a una ética que Kant ya percibió como situada en "otra razón," y está referida a una experiencia de "alteridad" y de misterio, que da lo mismo calificar como religiosa o no, pero que es innegablemente "suprarracional." Y la rebelión de la razón contra estas dos interpelaciones ha sido la causa de las tiranías establecidas en el mundo moderno, por encima ahora de la buena o mala voluntad de sus moradores (y casi siempre fuera de su alcance).

Pues con la razón ocurre algo parecido a lo que el joven Marx descubrió que ocurría con la religión. A pesar de su pretensión de *universalidad*, Marx

constata, el comienzo de su camino, que la religión no es universal; al dios le pasa lo mismo que a una moneda cuando cruza la frontera de otro país; ha dejado de valer.³⁵ Por eso Marx concluye con razón, que la religión no sirve de hecho para fundar una sociedad humana: es sólo una particularidad que se impone y, en cuanto tal, una fuente de opresión o de rebelión.

Pero Marx cree entonces que la verdadera universalidad reivindicada por la religión, se encuentra en la razón. A pesar de la innegable y casi tangible experiencia de universalidad que el hombre realiza en el ejercicio de su razón (*fit quodammodo omnia* decían los antiguos escolásticos), la realidad posterior demuestra, a veces con dureza, lo falso y lo tirano de aquella pretensión de universalidad: no existe *la razón*, sino diversos tipos de ella; una razón instrumental, una razón política... y hasta, por supuesto, una razón de estado. No existe la razón, sino una razón situada, como gustamos hoy de repetir. Es decir, existen lógicas que siempre son parciales y que el hombre no tiene derecho a absolutizar procediendo como si fueran totalmente universales, porque entonces transgrede sus límites y actúa como Dios. Y el resultado de cuando el hombre se pone a actuar como si él fuera Dios, son infaliblemente los condenados de la tierra.

Y creo que desde aquí sí que es posible recuperar el "pienso luego estoy en pecado" con el que abrimos este apartado. Para empezar, los teólogos de la subjetividad deberían pensar alguna vez en algo que parecen haber olvidado y que está en la razón de nuestro drama actual; por qué será que la Biblia relaciona de algún modo el pecado de origen con el saber y el conocimiento (por ejemplo, Gen. 3: árbol de la ciencia; conocer el bien y el mal...). Buscar la universalidad en el conocimiento y, por tanto en el sujeto, puede ser para la teología un "querer ser como dioses" comiendo del árbol de la ciencia. Pues acabamos de decir que al hombre no se le permite superar su particularidad más que en un *quodammodo*, que el hombre convierte en *absolute*, pecando ahí. Al hombre no le es posible superar totalmente su particularidad, y menos cuando se trata de Dios que es la verdadera universalidad. Lo único que parece ofrecérsele al hombre es una particularidad privilegiada para su pensar; y ésta son los no-hombres, los pobres.

Concluimos, por consiguiente que la nueva categoría a introducir es la de *razón dialogal*, frente a la razón individual de la modernidad. Y señalamos cómo casi todas las grandes inmoralidades de nuestro mundo no son más que la lógica (cuanto más férrea más inmoral) de una razón individual: empezando por el capitalismo, la mayor de todas ellas.³⁶

Y en tercer lugar, como consecuencia de las dos anteriores, la revelación más dura, pero la más necesaria, la verdad del mal. Da lo mismo que le cambiemos el nombre y que le llamemos "mal" en vez de pecado. La terca realidad de los pobres nos lo sigue gritando al rostro: el hombre es un ser culpable. Da lo mismo que nos tapemos los ojos y los oídos, incluso que pretendamos acabar con los que nos gritan eso: el pecado está ahí, y es el hombre quien lo comete, aunque se engañe al cometerlo o para cometerlo. La cultura moderna asiste también a afanes desesperados por inoventar la riqueza, o por inoventar el poder o por inoventar la sexualidad. Afanes tan desesperados que es muy cu-

rioso observar la indignación de los defensores de todas esas inocencias, cuando alguien trata de enfrentarles con la realidad de todas aquellas dimensiones de la vida, no para decir que son malas, pero sí para recordar que son ambiguas que no es posible jugar con ellas con la inocencia de un juego de niños porque llevan dentro una carga muy explosiva y que, por consiguiente, el hombre debe afrontar esas dimensiones con responsabilidad y atención a los demás.... La ira que todas estas observaciones engendran en los defensores de la inocencia de la riqueza, del sexo o del poder, resulta ser la sospecha más crasa para una cultura que busca "maestros de la sospecha." El capitalista pretende que su injusticia es el "fruto legítimo de su trabajo" y monta en cólera cuando se le sugiere que quizás ha desconocido a su compañero de trabajo. El autor de fisiologías utópicas que afirma "liberar a la mujer," monta en cólera cuando se le dice que quizás no ha hecho más que desconocer a la mujer. Y el tirano monta en cólera cuando se le dice que ha negado al hombre, porque él pretende que lo ha servido. La referencia a las víctimas es algo que estos hombres no pueden tolerar. Eso es lo que los vuelve tan sospechosos.³⁷

En resumen, las categorías del *progreso solidario*, de la *razón dialogal*, y la de las *víctimas*, son las tres nociones que los pobres aportan a la teología para su diálogo con el mundo de la Ilustración. Esas tres categorías todavía deberán formalizarse mucho más, pero eso ya no puede ser tarea de este largo escrito. Lo importante para nosotros es la consecuencia que todo ello tiene para la Iglesia, y que, para concluir, formularíamos así: difícilmente podrá haber una confrontación válida entre cristianismo y modernidad, o entre teología y cultura actual, si para hacerla no se sitúa el cristianismo en la cultura que brota de la asunción de la causa de los pobres, de todos los pobres y de todas las clases de pobres de esta tierra.

CONCLUSION

Ante la realidad de los condenados de la tierra —y por eso nos son tan molestos— es casi imposible hoy el abstencionismo. El no tomar postura ya es, en la mayoría de los casos, una toma de postura. Y cuando el hombre está ante ellos en una postura negativa, es decir, insolidaria, está negando con esa postura práctica la realidad y el valor de la solidaridad.³⁸

Y quien, con su postura práctica está negando la realidad y el valor de la solidaridad, será muy difícil que luego pueda aceptar la revelación de un Dios que es Solidaridad, y que no se revela como poder sino como amor débil y fiel hasta el extremo. Tal revelación parecerá necesariamente locura, o escándalo, parecerá utopía ingenua o subversión delictiva. O parecerá insuficientemente fundada para lo mucho que exige. Y todo esto lo parecerá en un tejido argumental de suficiente coherencia: "¿acaso no sabemos que éste es de Galilea y que el mesías ha de venir de Belén?" (Jn. 7,41.42), era, por ejemplo, un argumento irrefutable en apariencia. Pero el mismo evangelista nos dirá después que la clave de la fuerza del argumento es otra; ése era el argumento de los jefes (Jn. 7,52) y ninguno de los jefes había creído (7,48).

O con otras palabras; lo que, ante Dios, decide sobre fe o no-fe, no son

nuestras informaciones acerca de Belén o Galilea, sino este otro hecho que Rahner ha puesto tantas veces de relieve: que a Dios sólo se lo alcanza atemáticamente (1Jn. 4,20, no se le ve). Sólo se lo alcanza como horizonte trascendental. Incluso cuando se categorializa o se tematiza a Dios, en ese acto se lo alcanza también atemáticamente; la *sola* categorización de Dios sería un ídolo. Y el mayor lugar atemático de ese alcance a Dios es "la apertura amorosa y confiada hacia la totalidad de la realidad que sucede en el amor" al pobre.

Y nada de lo dicho implica una absolutización de los elementos "culturales" (es decir, históricamente condicionados) que tiene la mediación del pobre. Como ya reconocí en otra ocasión parecida, esa mediación podrá tomar otros nombres en otras situaciones culturales e históricas, el pobre es paradigma del oprimido. Y, al comienzo de este escrito, aludíamos a otras situaciones de opresión, como la racista, que también están dando lugar a otras teologías de la liberación, tanto en Estados Unidos como en Sudáfrica. Si, puestos a soñar, alguien imagina un mundo en el que la justicia haya sido satisfactoriamente realizada y la pobreza satisfactoriamente vencida, y le surge la pregunta de dónde quedará allí el "lugar teológico" que hemos descrito aquí, la única respuesta es ésta: eso ya se verá entonces. Nosotros sólo afirmamos que hoy y aquí, en el planeta tierra y en 1985, los pobres constituyen un lugar teológico en el sentido descrito.

Y si todo esto es así, entonces podemos concluir reformulando, para nuestra hora histórica, la clásica tesis agustiniana de las dos ciudades. Podemos decir simplemente que estas dos ciudades consisten en "amarse a sí mismo hasta el desprecio del pobre, y amar al pobre hasta el desprecio de sí mismo." Pero bien entendido que esa formulación, sólo aparentemente provocativa, no pretende sustituir en modo alguno a la formulación de Agustín; sólo pretende hacerla posible al marcar el camino que hoy lleva a ella.

NOTAS

1. Aún hoy, en el seno de la Iglesia católica, se pretende hacer lo mismo con el magisterio eclesiástico, al que algunos de sus guardianes mitifican negándose a someterlo a toda una hermenéutica humana, a la cual la misma palabra de Dios de la Escritura se ha sometido. ¿Como si el magisterio eclesiástico fuese "más" lugar teológico que la Escritura! Con ello, por supuesto, no se defiende al Espíritu Santo, sino la tranquilidad de quienes deberían ser sus instrumentos más dóciles.
2. cf. James Cone, *Teología negra de la liberación*. Buenos Aires: Lohlé, 1973. O mi presentación de ella en *Actualidad Bibliográfica de F. y T.*, XII (1975) 355-361.
3. Ver Principalmente la *Contribución u la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión*, Salamanca, 1974, 105-106.
4. Otra cuestión muy distinta es si efectivamente las diversas teologías han cumplido con esta obligación.
5. O. Tuñi, *El testimonio del evangelio de Juan*, p. 132. Los subrayados son míos. Y aunque no sean estrictamente lo mismo el ser "más restringido" y ser un "momento" que el ser posterior, me parece que en el caso de Juan, sí que lo son.
6. "¿Ni siquiera son dioses!" exclama Jeremías (2,11) y es quizás el primero que lo dice así de claro.
7. Pues este malentendido es inherente a la razón humana, y puedo poner de él dos ejemplos ajenos al contexto que ahora tratamos. Una vez que la Iglesia dejó de estar crucificada, ha

hablado muchas veces de la misma cruz desde una *theologia gloriae*, aunque para ello haya tenido antes que bajar de la cruz al crucificado: la Iglesia ha convertido la cruz en alhaja, en emblema de poder para sacralizar a sus autoridades, en razón política que llevaba incluso a hablar de "cruzadas" (¡jamás se insistirá bastante en la contradicción teológica que esta palabra encierra!). Y todavía otro ejemplo, es muy distinta la manera como, en la 1Cor, habla Pablo de la cruz como lugar teológico, de la manera como podría hablar desde un gabinete cualquier pensador brillante e ingenioso, que nos dijese por ejemplo que la cruz es revelación de Dios porque su figura *universaliza*, uniendo cielo y tierra, izquierda y derecha, etc. Este segundo modo de hablar podrá ser aceptado, o podrá ser atacado como mitificación de la cruz. Pero lo único que ahora nos interesa constatar es que *no es ese el modo primario* como habla Pablo.

8. Curiosamente, la iglesia "oficial" que se ve en este punto acosada y acorralada por el evangelio, se muestra más dispuesta a aceptar la desinstalación que produce el pobre como individuo aislado que como grupo, clase, pueblo o conjunto de pueblos. Y es que lo primero aún puede ser vivido como mérito, puede ser resuelto de una manera sólo asistencial (sin cambiar de posición) y proclamado como obra buena propia. Mientras que lo segundo nos exige una conversión mucho más profunda, y nos deja como sin salida entre la espada del evangelio y la pared de los poderes de este mundo.
9. Por otro lado, la alusión al donatismo como punto de comparación quizás no sea muy afortunada si recordamos lo poco que tuvo el donatismo de problema doctrinal y propiamente teológico: Donato no hizo más que buscar argumentos para un conflicto previo de pasiones, en el que anduvo en juego la sucesión al obispado de Cartago, y en el que se hermanaron la debilidad de Mayorino con las presiones de Lucila, rica dama española que vivía en Africa y cuya histeria era de esas que, por sí solas, hacen a veces excusable el antifeminismo... Véase por ejemplo D. Rops, *La Iglesia de los apóstoles y de los mártires*, Barcelona, 1955, 458-464.
10. "Técnicamente es posible la producción de los bienes que necesita la humanidad, incluido, por supuesto, el tercer mundo. Se ha llegado a pronosticar que si hoy se utilizasen e introdujesen racionalmente todos los conocimientos tecnológicos (la mayor parte todavía mantenidos como secreto militar y empleados en la carrera armamentista y del espacio), se podría producir lo necesario para la humanidad "trabajando la población en edad laboral sólo dos horas al día" o, lo que es lo mismo, tres días a la semana, o cinco meses al año durante quince años, a tiempo completo, de la vida activa de una persona." Conclusiones del Seminario del Centro Cristianismo i Justicia, sobre *Trabajo, paro y planificación del futuro*. Barcelona, septiembre de 1984, (ejemplar mimeografiado). Doc. 2, p. 4.
11. Y nótese como estas observaciones nos llevan a la misma conclusión que el apartado I. Si después de lo dicho ocurre en estos tiempos que "Dios calla en el primer mundo" o que el primer mundo se va descristianizando sistemáticamente, es preciso que la Iglesia se pregunte si eso es simple fruto de algún proyecto cultural anticristiano contra el que hay que cerrar filas y hacer cruzadas, o si es simplemente la respuesta de Dios al pecado del primer mundo para con los pobres: a su negativa a decir "Padre he pecado" cuando se tropieza con los pobres de la tierra. Y esta respuesta consiste como ya sabemos en que Dios "los entregó a los deseos de su corazón" porque cambiaron la gloria de Dios (que es la vida del pobre) por sus propios ídolos de progreso; "de suerte que su insensato corazón quedó en tinieblas y alardeando de ser sabios cayeron en la necedad" (ver Rom. 1,21-28).
12. Véase como aplica esto mismo Jon Sobrino a la teología de la liberación como distintivo frente a la teología del primer mundo en "*Teología de la liberación y teología progresista europea*," *Misión Abierta* 77 (sept. 1984).
13. Ese mecanismo de autodefensa actúa muchas veces en el seno de la misma Iglesia, dado que ésta no puede negar lo evangélico del tema y de la interpelación de los pobres. Y una de las formas de esa actuación es, entre nosotros, el llamado "anticomunismo" entendiendo por tal esa actitud que teme al comunismo *más de lo que cree en Dios* y que es hoy frecuentísima. Entonces se dan más o menos los siguientes pasos: toda acción favorable a los pobres es tachada de comunismo o de algo que lleva fatalmente a él; bien sea porque la hacen los comunistas, bien sea porque se infiltran entre quienes la hacen. Este es el mensaje subliminar que transmite siempre la derecha y que, por supuesto, tiene su dosis de verdad, dado que los ricos no hacen absolutamente nada por los pobres... De este modo, lo único que le queda al cristiano es reivindicar un amor teórico y abstracto a los pobres, pero que no puede ser pue-

- to en obras porque implicaría un peligro mayor. De este modo, episcopados casi íntegros como el argentino, ha coonestado situaciones de las más criminales que ha vivido la humanidad, como ocurrió en tiempos de la dictadura militar. Sin haber aprendido una lección parecida de los obispos alemanes cuando Hiller, ni de los españoles cuando Franco. El anticomunismo se convierte así en un fin absoluto que justifica toda clase de medios. hasta el enterrar el talento evangélico y el pasar de largo como el sacerdote y el levita de la parábola ante el hermano caído en la cuneta. Esta deserción en bloque, deja muchas veces solos a quienes quieren optar por los pobres, convirtiéndolos unas veces en carne de mártir, o radicalizándolos desesperadamente otras. Con esto último, se confirma el punto de partida de que toda acción por los pobres lleva fatalmente al comunismo. Y el mecanismo de autodefensa sale triunfante.
14. Este juicio vale al menos *para hoy en día*, cuando como afirma Puebla, eliminar la pobreza es posible, y si es posible es obligatorio (No. 21). No queremos entrar ahora en juicios históricos más absolutos.
 15. *Iglesia que nace del pueblo: una buena noticia*, México, 1978, pp. 26-27. Respecto a su título que, como se sabe, contiene una expresión desautorizada, me permito llamar la atención sobre la fecha de publicación.
 16. Esta es, en definitiva, el drama de los socialismos reales: en sus valores y en sus dioses resultan tan burgueses como el capitalismo, y sólo difieren de él en los gestores de esos valores y los sacerdotes de esos dioses.
 17. *Obras*, BAC, p. 541.
 18. Jon Sobrino, "Hacia una determinación de la realidad sacerdotal," en *Revista Latinoamericana de Teología*, 1 (1984) 47-61.
 19. La lectura que hacían de este texto los fariseos en tiempo de Jesús era: sean separados como yo soy separado (fariseo en hebreo equivale a separado). Aquí se ve más claramente lo polémico de la formulación lucana.
 20. Sobre la traducción de "el Hijo del Hombre", por El Hombre, ver, *La Humanidad Nueva* (6a. ed.), 231-250.
 21. Ver G. Gutiérrez, "Teología desde el reverso de la historia," en *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1980, p. 303ss.
 22. "Comprender por que la humanidad (tras la Ilustración) en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie." M. Horkheimer y T. Adorn, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, 1971. p. 7.
 23. Recuérdese lo dicho sobre la gloria de Dios en el apartado anterior. De acuerdo con ello cabría traducir: todos están necesitados *de la vida* que da Dios. Lo que empalma a maravilla con la vinculación pecado muerte típica de la Biblia, y que permitiría traducir así la primera parte de este versículo: "todos están muertos" como hombres.
 24. Vale en este sentido lo que a veces se dice, que el pecado es *la pobreza radical* de todos los hombres. Pero no en el sentido de que eso haga una nivelación o indistinción entre pobres y ricos; eso sería sólo un uso ideológico de esta verdad, que lejos de hacer superflua la opción por los pobres, mostraría el pecado de quien así habla. Pues el pecado de rico (que lo hace "pobre" ante Dios) es precisamente su insolidaridad y su causalidad respecto de los pobres de la tierra.
 25. He tratado este mismo punto en "Cristo justicia de Dios. Dios justicia nuestra", en AA.VV. *La justicia que brota de la fe*, Santander, 1983, principalmente pp. 145-146 al hablar de la fe que justifica como un creer a Dios, más que un mero creer en Dios. También en el comentario al *Magnificat* en "María: memoria de Jesús: memoria del pueblo" en *Memoria de Jesús. Memoria del pueblo*, Santander, 1984, pp. 22-29.
 26. No hay en esta frase una mitificación del pobre, como tampoco la había en los textos citados en las notas 15 y 17. Sólo se trata de mostrar la impotencia creyente del camino del rico, la cual se hace perceptible también en las excelentes reflexiones de E. Jünger sobre la fe (cf. *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, 1984, p. 496): creer es no poseerse a sí mismo, de modo que "quien se posee a sí mismo, no cree." Por el contrario, "la fe en su estructura formal (determinada ciertamente por el llamado contenido de la fe), es expresión existencial de que el hombre no se posee a sí mismo," y de que este no-poseerse-a-sí-mismo "no es una carencia" sino "un beneficio antropológico." De este modo, la fe expresa que la actitud primaria del rico, que es "la autorreferencia del tener, brota de una actitud antropológica equivocada,

- que está orientada al trato o comercio con las cosas que se pueden poseer." Esta actitud primaria es la que impide la fe como *desposesión*; y por eso es tan difícil que el rico se salve (Mc. 10,23).
27. En oposición a la edad media caracterizada por la objetividad y el tradicionalismo. Y. Congar caracteriza al mundo moderno por la subjetividad y la investigación. Y define la subjetividad así: "el descubrimiento del sujeto y del papel del sujeto. Descubrimiento del hombre, de sus posibilidades, del papel que desempeñan sus disposiciones en la percepción y aun en la construcción de la verdad." *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid, 1953, p. 454.
28. Con ello no me estoy refiriendo a conductas sino a justificaciones. Las conductas humanas aproximadamente, son siempre las mismas. Y la historia es una maestra competente para curar de espantos y garantizar que no hay demasiadas cosas nuevas bajo el sol de los hombres. Los creyentes no deben encaramarse a ninguna tribuna de moralista apocalíptico, sino dejar a Dios su papel de juez misericordioso, con la seguridad de que lo hará mucho mejor que ellos. Pero, además de las conductas, están, como digo, las justificaciones o la manera de vivir esas conductas. Y si los comportamientos en el fondo varían poco, las justificaciones en cambio son mucho más diversas, y son las que permiten apuntar esa trayectoria insinuada en el texto. Y esta observación debe generalizarse, de modo semejante cabe decir que la subjetividad ha existido y ha sido pecadora ya antes de Descartes. Lo nuevo de la modernidad sería el erigir esa experiencia ambigua del sujeto en punto de partida de toda seguridad posible.
29. En el campo filosófico, el estructuralismo se presenta como una nueva "objetividad" aún más realista que la de los sistemas medievales, y hace añicos la pretensión del *ergo...* cartesiano. Y a un nivel más divulgador, pero, para mi gusto, extraordinariamente bien realizado, permítase aludir a algo de este mismo proceso, citando una de las últimas novelas menores de M. Delibes, las *Cartas de amor de un sexagenario voluptuoso*, donde ya el título resulta ser de una forma tan imperceptible como despiadada, y que inaugura esta misma ceremoniosa crítica: la subjetividad no aparece allí condenada, sino algo peor, ironizada con maestría. Y el lector, al acabar el libro, no puede menos de parodiar exclamando: "pienso, luego soy ridículo."
30. Ver el volumen de AA. VV. *La Justicia que brota de la fe*, Santander, 1983.
31. Por ejemplo, M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, 1973. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, 1966.
32. Ver supra nota 14.
33. Nos. 20 y 27. Los subrayados son míos.
34. Y no sólo teológicamente. Es importante notar cómo la teología confluye aquí con lo mejor de la cultura moderna, cómo estos dos textos muestran, uno del primer mundo y otro del tercero:
- a) Si la aventura del progreso, tal como hasta el día la hemos entendido, ha de traducirse inexorablemente en un aumento de la violencia y la incomunicación, de la autocracia y la desconfianza, de la injusticia y la prostitución de la naturaleza, del sentimiento competitivo y del refinamiento de la tortura, de la explotación del hombre por el hombre y la exaltación del dinero, en ese caso yo gritaría ahora mismo con el protagonista de una conocida canción americana: que paren la tierra, quiero apearme (M. Deliber, *Un mundo que agoniza*, Plaza Janés, 1970, p. 166).
- b) "La fraternidad es el camino de retroceso a la barbarie. Dios creo al hombre desigual en facultades. Eso no tiene remedio. Hay que respetar y perfeccionar la obra de Dios. La desigualdad como motor de lucha y de ascenso." Así habla don Fermín Aragón de Peralta, un gran defensor del "progreso" en la novela de J. M. Arguedas, *Todas las sangres*, Madrid, 1932, p. 242.
- Ambos textos parecen mostrar que se ha cumplido el proverbio atribuido nada menos que a Rabelais: ciencia sin conciencia no es más que la ruina del alma.
35. Ver *Sobre la religión*; *Op. cit.* 60-61 y 71-83.
36. Esa lógica a la que un buen comentarista de Adorno ha calificado como "lógica de la ruina." Ver. J. E. Schmocker, *Adorno. Logik des Zerfalls*, Stuttgart, 1977.
37. "La vida amenazada de los pobres muestra la verdad de toda la humanidad; verdad que, por ser pecado, busca ocultarse activamente." J. Sobrino, "Lo divino de luchar por los derechos humanos," en *Sal Tarrae*, octubre de 1984, p. 690.

38. Aclaremos que insolidaridad no es lo mismo que impotencia, aunque la mentira humana podrá en muchos casos servirse de la impotencia como excusa para la insolidaridad y es evidente que de la existencia concreta de estas conductas no juzgamos los hombres, sino sólo Dios.
39. *Escritos de teología* VI, 289. Rahner dice amor "al prójimo." Pero vale aquí lo que decíamos al comienzo de este artículo, a propósito del buen samaritano: el prójimo no es el que está cerca de mí, sino el que tiene necesidad de que yo me aproxime.

