El SUICIDIO Y LA IGLESIA CATOLICA

La verdad de la Misericordia de Dios en la praxis de la Iglesia y la Salvación en la Fe.

TESINA

QUE PARA OBTENER EL DIPLOMADO EN TANATOLOGIA

PRESENTA:

María Teresa Del Carmen Barriga Soto.

Asociación Mexicana de Educación Continua y a Distancia A.C.

Morelia Mich. A 31 de Octubre de 2012.

Dr. Felipe Martínez Arronte.
Coordinador del Diplomado en Tanatología
P R E S E N T E

Por medio de la presente le informo que revisé y aprobé la tesina que presentó:

- MARÍA TERESA DEL CARMEN BARRIGA SOTO.

Integrante de la generación 2011 – 2012.

El nombre de la Tesina es:

IGLESIA CATOLICA: La verdad de la Misericordia de Dios en la praxis de la Iglesia y la Salvación en la Fe.

A t e n t a m e n t e

_____

Francisco Javier Enciso Alvarado.

- **A DIOS, el motor principal de mi vida.**
- **A MI FAMILIA, por su apoyo, paciencia y comprensión.**
- **A MIS PADRES Y HERMANOS, por estar siempre presentes.**
- **A MI ASESOR ESPIRITUAL PBRO. VICTOR ALEJANDRO AGUILAR LEDESMA, por su acompañamiento, dirección y amistad incondicional.**
- **A MI ASESOR DE TESINA TAN. JAVIER ENCISO ALVARADO, por su entrega y ejemplo en el trabajo tanatológico.**

INDICE

INTRODUCCION. CARACTERES ACTUALES DEL FENOMENO ……10

1. **Definición de Suicidio ……12**
2. **Clasificación y Causas del Suicidio ……13**
3. **El perfil del suicida……17**
- *Deseo de Matar* **……..18**
- *Deseo de Ser Matado*……18**
- *Deseo de Morir* **……18**
4. **Actuación del Suicida ……..18**
- *Ideación Suicida* **……..19**
- *Conducta Suicida* **……19**
- *Acto Suicida* **……..19**
5. **Consideraciones Históricas del Suicidio ……...20**
- *Antecedentes Históricos* **……20**
6. **Visión Psiquiátrica ……22**
7. **Visión Sociológica ……24**
8. **Visión Psicológica ……25**
9. **Suicidio y Ética ……25**
- *Enfoque Tradicional del Problema* **……25**
- *Reflexión Ética Actual* **……..27**
10. **Suicidio y Religiones ……32**
- *En el Budismo* **……...32**
- *En el Judaísmo* **……33**
- *En el Islamismo* **……34**
- *En el Hinduismo* **……35**
- *En el Cristianismo* **……36**

PARTE II: EL SUICIDIO Y LA IGLESIA CATÓLICA

11. **Sentido y Fin de la Persona ……38**
- *El Hombre: Creado por Dios y para Dios* **……38**
- *Sentido de la Vida Humana* **……38**
- *Tener Sentido y Dar Sentido a la Vida Humana* **……39**
12. **El Ser Humano ante la Muerte ……42**
- *¿Qué es la Muerte?* **……42**
- *La Muerte como Condición de Vida* **……..43**
- *El Hombre frente a la Muerte* **……44**
- *La Conciencia y la Experiencia de la Muerte* **……..44**
- *La Muerte, pérdida de unidad: Separación* **……44**
13. **El Dolor y el Sufrimiento: Experiencia Humana ……...44**
- *La Experiencia Humana del Dolor y el Sufrimiento* **……...44**
- *¿Tiene Sentido el Dolor y el Sufrimiento?* **……45**

- *"Dar Sentido" o el Actuar Responsable* **…….46**
- *La Esperanza y El Sentido de la Vida* **……47**
14. El Dolor y el Sufrimiento: Experiencia de Fe ……48
- *Dios no es impasible ante el Dolor Humano* **……..48**
- *¿Cómo Darle Sentido al Sufrimiento desde la Fe Católica?* **……...50**
- *Encíclica Salvifici Doloris Ioannes Paulus PP.II (6,9,10,13,14,15,18,23)* **…….51**
15. Magisterio de la Iglesia: Visión del Dolor, el Sufrimiento y la Muerte ……52
- *¿Qué nos dice el Magisterio sobre el Dolor y el Sufrimiento?* **……52**
- *¿Qué nos dice el Magisterio sobre la Muerte?* **……..53**
16. Magisterio de la Iglesia sobre el Suicidio ……...53
- *CEC* **……53**
- *El suicidio en la enfermedad* **……54**
17. Magisterio de la Iglesia sobre la Misericordia de Dios……55
- *¿Pueden coexistir el Amor, la Misericordia y la Justicia?* **……55**
- *Carta Encíclica Dives in Misericordia Ioannes Paulus PP.II (5,6,7,8,14)* **……..56**
- *Deus Caritas Est Benedicto XVI (17,18,19,26)* **……..56**
- *Spe Salvi Benedicto XVI (1,2)* **……...56**
18. El Cristo Tanatológico: ¿qué nos queda por hacer?.....56
19. Conclusiones ……..59
20. Anexos ……..61
21. Bibliografía ……186

"La persona que se suicida deposita todos sus secretos en el corazón del sobreviviente, le sentencia a afrontar muchos sentimientos negativos y, es más, a obsesionarse con pensamientos relacionados con su papel, real o posible, a la hora de haber precipitado el acto suicida o de haber fracasado en evitarlo. Puede ser una carga muy pesada".

(Caín, 1972, página X, citado por Worden, J.W., 1997)

JUSTIFICACION, OBJETIVOS, ALCANCE

El suicidio es un fenómeno enigmático y desconcertante. Debido a la incapacidad de otros para ocupar directamente el mundo mental de los suicidas, el suicidio parece eludir una explicación fácil.

Además, vivimos en un ambiente cultural difundido, en donde la sociedad no ofrece normas, ideales u objetivos dignos de trabajar por ellos. En pocas palabras, los suicidios aumentan en aquellas sociedades en las que falta un claro sentido de la vida.

En aquellas sociedades en las que los hombres tienen un profundo sentido de la religiosidad, sus integrantes están mucho menos expuestos al suicidio. Pero donde hay un ambiente materialista de la vida, este es más propicio para el aumento de los suicidios: al difundirse como ideal humano el hombre que triunfa siempre, el que tiene suficientes medios económicos y puede dar cumplimiento también a las diversas apetencias sexuales, la frustración en estos campos, entre otros –en cualquier periodo de la vida- puede hacer nacer la idea de que se está de sobra.

Sin lugar a dudas, el reto de llegar a percibir sólo el suicidio, es responsable de la gran variedad de actitudes que hacia el mismo se encuentra en la historia de la civilización occidental: desconcierto, el despido, la glorificación heroica, la simpatía, la ira, la condena moral o religiosa…

El suicidio es ahora un objeto de estudio científico multidisciplinar, con la sociología, la antropología, la psicología y la psiquiatría cada uno proporciona pistas importantes sobre él. Especialmente prometedores son los importantes avances que se están realizando en cuanto a comprensión científica de la base neurológica de la conducta suicida (Stoff y Mann 1997) y los trastornos mentales asociados.

No obstante, algunas cuestiones sobre el suicidio parecen caer al menos parcialmente fuera del dominio de la ciencia, y de hecho, el suicidio ha sido un foco de examen filosófico en Occidente al menos desde la época de Platón. Para los filósofos, el suicidio plantea una serie de cuestiones conceptuales, teológicas, morales y psicológicas : ¿Qué hace que el comportamiento de una persona sea suicida? ¿Qué motiva esta conducta? ¿Es el suicidio moralmente permisible o incluso moralmente necesario en algunas circunstancias extraordinarias? ¿Es la conducta suicida, una conducta racional?

Cuando la vida no se limita a simples horizontes materiales, racionales y objetivistas, es decir, cuando existe un proyecto ético de vida en el que entran realidades espirituales y un concepto claro y verdadero sobre el ser humano, la persona encuentra siempre el sentido de su existencia. La razón principal de este hecho consiste en que el materialismo, el racionalismo, el objetivismo, entre otras corrientes actuales del pensamiento, están estrechamente relacionados con el egoísmo: se quiere tener, poseer para la propia y exclusiva satisfacción.

En el caso de los bienes espirituales se da otra lógica: así, la amistad, la solidaridad, la cooperación no pueden basarse en el egoísmo; hacen que la persona salga fuera, y precisamente para dar a los demás lo mejor de sí misma. Este sentido de donación se conecta, en sus raíces más profundas, con el don de la vida, cuyo autor es Dios.

De este modo, una existencia auténticamente religiosa (no rutinaria, no exterior, nacida de la convicción), que aunque no es determinante si es influyente, encuentra siempre el sentido de la vida, su inmenso valor. Por eso, el suicidio se da en personas que no tienen un profundo sentido espiritual de la existencia. Se hace responsable de la felicidad al tener, al poder, sin darse cuenta que esa tarea es responsabilidad de cada uno y no depende de otras personas ni del éxito o fracaso que tengamos.

En el presente trabajo, analizaremos la postura de las principales religiones en el mundo ante el suicidio: *Budismo, Judaísmo, Islamismo, Hinduismo y Cristianismo, el binomio desesperación-desesperanza, el suicidio multi-etiológico, los opuestos rebatibles, la Iglesia como opción hacia el suicida, el análisis de la conducta real del suicida por parte de la Iglesia, los momentos Iglesia-suicida y viceversa y si es posible un acto conciliatorio entre ellos,* con el fin de probar que**: Ante una mentalidad laicista (atea) y el desconocimiento craso y culpable de la doctrina de la Iglesia basada en la Sagrada Escritura y en el Magisterio de la Iglesia, la actitud de la Iglesia Católica ante el suicidio y las constantes mutaciones históricas, la verdad y la misericordia han sido las constantes dentro de la praxis eclesial, por tanto, cabría preguntarse: ¿ es posible que el ser humano que ha sido tocado por una experiencia suicida directa o indirecta puede sanar a partir de una experiencia de fe** *(cualquier creencia)***?**

Este trabajo pretende ofrecer también la posibilidad de una luz de esperanza real a todas estas personas que han pasado por esta experiencia y a aquellas que corren el riesgo de vivirla, presentándoles como parte de esta luz de esperanza, la acogida de la Iglesia Católica, como Madre y Maestra a ejemplo de Jesucristo.

INTRODUCCION: CARACTERES ACTUALES DEL FENÓMENO

Puede parecer poco útil una aproximación fenomenológica al suicidio. Éste se encuentra tan ligado a factores y elecciones personales (multi-etiología), que encuadrarlo en los esquemas de la sociología o de la psicología parece surtir sólo el efecto de una generalización que no puede explicar de ningún modo el drama concreto. En realidad, las indicaciones estadísticas no trivializan los dramas particulares en una brutal superposición, sino que los iluminan de modo diverso, ayudando a superar las recriminaciones apresuradas y los prejuicios fáciles.
La fiabilidad de los datos se ha puesto a menudo en discusión: ante todo porque no siempre es fácil establecer si se ha tratado de una desgracia o de un suicidio, especialmente si el difunto no ha dejado comunicaciones escritas que atestigüen su intención de quitarse la vida; pero sobre todo a causa del sentido de culpa y de vergüenza que despierta el suicidio; en efecto, cuanto más cerrada y tradicionalista es una región, tanto más se ocultan los datos sobre el suicidio. Por consiguiente, las estadísticas sólo pueden servir en parte, si se las utiliza como términos de confrontación con otras regiones; en cambio conservan validez, incluso en caso de subestimarlas, si se las usa para estudiar el fenómeno dentro de una misma región.

En lo que se refiere al fenómeno a escala mundial, según la estima de la Organización Mundial de la Salud (OMS) de 1975, se quitarían la vida unas mil personas al día y cerca de medio millón al año.
Por encima de los datos particulares y de su consistencia numérica, hay algunas constantes que encontramos en todos los países occidentales. Por ejemplo, respecto al sexo, son más los hombres que las mujeres los que se suicidan, mientras que son más las mujeres que intentan el suicidio que los hombres. Por orden de edad, aunque hoy la diferencia tiende a reducirse, es más elevado él suicidio entre los ancianos que entre los jóvenes, mientras que el intento de suicidio es más frecuente en los jóvenes con relación a los ancianos. Contrariamente a una opinión según la cual "la miseria protege", como escribió Durkheim en 1897, el suicidio -observa P. Baudry *(Fattori vecchi e fattori* nuovi in *materia di suicidio,* 1929) no es un lujo de las personas ricas o famosas, sino que significa la miseria de los débiles, es decir, de los debilitados. De hecho, en los intentos están sobre representados los desempleados, los que no tienen profesión y los inválidos; obreros y empleados andan cerca de la media, mientras que los funcionarios y las profesiones liberales están infra representadas. Hay que notar que no es sólo la pobreza económica lo que es determinante; no se puede, por ejemplo, deducir normas generales del hecho del desempleo o de situaciones de crisis.

Un aspecto decisivo parece ser el *aislamiento*; pobre o acomodado, *es el individuo en estado de soledad* el que se suicida. A este propósito otra constante dice que el suicidio es tanto más frecuente cuanto más disminuye la dimensión de la comunidad de residencia. Contrariamente a lo que ocurría en el siglo pasado, el suicidio (a nivel mundial) tiene lugar hoy con mayor frecuencia en el campo que en la ciudad. Cada día hay en promedio casi 3000 personas que ponen fin a su vida en el mundo.

En lo que atañe a las condiciones de vida, los viudos, los divorciados y los célibes se matan más que los hombres casados del orden de cinco, tres y dos veces, sin llegar a ser una constante. Es además determinante la presencia de niños: al multiplicar las relaciones, constituyen un disuasor contra el suicidio.

Finalmente, el tiempo mismo -estaciones o días de la semana- en que tienen lugar los suicidios parece estar determinado por factores de mayor o menor socialización; por ejemplo, están infra representados los meses de vacaciones y los fines de semana, señal de que un mayor intercambio reduce el estado de aislamiento y la tendencia suicida.
De acuerdo a las investigaciones realizadas por el INEGI y la OMS, en México:

- El suicidio es la segunda causa de muerte entre los jóvenes, después de los accidentes automovilísticos.
- Las principales causas son: conflictos amorosos y disgustos familiares.
- México ocupa el cuarto lugar en América Latina en número de suicidios.
- Los estados con mayores casos son Veracruz, Jalisco, Guanajuato, Distrito Federal, Nuevo León, Yucatán, Quintana Roo, Campeche, y Baja California en donde existe un porcentaje que oscila entre el 5.9% y 9.4% de cada mil habitantes.
- Los principales recursos de que se valen los suicidas son: ahorcamiento, estrangulación y asfixia.
- Al menos 20 personas intentan suicidarse por cada una que lo consigue.
- durante el año 2010 los suicidios que se registraron en México se duplicaron a los registrados durante 1990, ya que alcanzaron los 5 mil 12, esto a pesar de que el país tiene una de las más bajas tasas por este tipo de mortandad.
- Cabe destacar durante 1990 se registró una tasa de 2.3 personas la cuales se suicidaron por cada 100 mil habitantes, lo que se registro para el 2010 el nivel creció a 4.5 por la misma situación.
- De acuerdo a lo que el INEGI da a conocer, un aspecto del suicidio en México es que las zonas urbanas esta causa de muerte presenta una mayor proporción a comparación de las rurales.
- De igual forma los resultados arrojan que por género con respecto al sexo femenino son quienes con mayor frecuencia presentan intento suicida; pero a su vez en la mayoría de los casos los hombres son quienes consuman ell hecho.
- El INEGI informó que en 2010 se registraron nueve suicidios de hombres por cada dos de mujeres, lo cual se puede explicar a la letalidad de los métodos que utilizan unos y otros.

Los niveles de conducta suicida en México son similares a los de otros países más desarrollados. México necesita dedicar mayores esfuerzos a la detección, tratamiento y prevención de estas conductas para evitar futuros incrementos de conductas suicidas y sus consecuencias.

1. DEFINICION DE SUICIDIO

El Suicidio es una realidad humana y ha existido desde que hay vida en el planeta. Es ante todo un hecho social, y cuyas causas son antes sociales que individuales o netamente psicológicas. No es simplemente un síntoma de patología mental, es mucho más.

El Suicidio nunca afecta solamente a quien lo comete; las causas, porqués y el acto en sí envuelven a todo su entorno: familia de origen, familiares cercanos y lejanos, amigos, testigos, a la sociedad completa. El Suicidio y el Suicida confrontan el estado de la sociedad, de nuestra sociedad.

La palabra Suicidio al parecer fue usada por vez primera por el abate Desfontaines en 1737. Procede del latín *Sui* (a sí mismo) y *Caedere* (matar). Encontraremos varias definiciones, de las cuales citaremos algunas: el Diccionario Enciclopédico Ilustrado de Medicina "Dorland" lo define como*:"Acción de quitarse la vida".*

Émile Durkheim, en su obra *El Suicidio* cita: "Llamamos *Suicidio a todo caso de Muerte que resulta directa o indirectamente de un acto, positivo o negativo, cometido por la víctima, a sabiendas que va a producir dicho resultado".*

El Diccionario de Psicología de Friedrich Dorsh describe: "*En individuos psíquicamente sanos, la decisión adoptada libremente, del homicidio de si mismo puede ser consecuencia de una situación a la que no se le ve salida, pero se produce a menudo en conexión con un estado afectivo de angustia, desesperación y ausencia de otras salidas…"*

Freud aporta la hipótesis de que el suicidio es la manifestación de una agresividad dirigida originalmente contra otra persona (el objeto de amor perdido) que al no poder ser descargada se dirige hacia el propio individuo, es decir, secundariamente, contra sí mismo.

Según la Psicología Profunda, el Suicidio es "*el último término de la serie: condena moral de sí mismo, vejación de sí mismo y destrucción de sí mismo, es el objetivo último de la agresión a sí mismo".* La base de esta manifestación de las pulsiones de Muerte (Freud) está constituida por sentimientos de culpabilidad reprimidos. El sentido inconsciente del Suicidio es la expiación de la culpa mediante la Muerte.

El Dr. Alfonso Reyes Zubiria nos dice que Suicidio son "*todas aquellas conductas autodestructivas que, de manera directa o indirecta, ponen en peligro la vida, sean conscientes o inconscientes, voluntarias o involuntarias, activas o pasivas".*

Por último diremos que la palabra Suicidio se puede referir no a un acto singular, sino también a una variedad de conductas que lo acompañan: deseos virtuosos y viciosos, pensamientos, intenciones, intentos, gestos, emociones, sentimientos, actitudes internas positivas y negativas y mucho más.

2. CLASIFICACIÓN Y CAUSAS DEL SUICIDIO

Existen diversas clasificaciones respecto al Suicidio. Dependen de la disciplina científica o del interés personal del investigador, mencionaremos solo algunas de ellas:

Émile Durkheim propone cuatro diferentes tipos de Sucididio:

- *Suicidio egoísta:* típico de sociedades donde el individuo carece de integración social.
- *Suicidio anómico:* (anomia es para Durkheim lo que para otros autores, a partir de Hegel, es alienación), característico de falta de regulación social (anomia), existe una falta de normatividad en tanto que las normas sociales no son interiorizadas como propias por parte del individuo.
- *Suicidio altruista:* característico de sociedades con alto grado de integración social, el individuo se suicida por su sensación de pertenencia a la sociedad. Se mata por ella, un claro ejemplo son los kamikazes. Esta relación es patológica porque la persona pierde el sentido de individualismo. Este tipo de suicidio consiste en ofrecer su vida por algún ideal. El individuo sacrifica su vida en honor a quien el cree que se beneficiara de ello.
- *Suicidio Fatalista:* surge como resultado de una comunidad muy represiva, que constriñe el derecho a elegir y que reduce las oportunidades.

El Dr. Karl Menninger contempla también el:

- *Suicidio Agudo:* es el resultado de un acto directo y rápido en el que siempre aparece un factor detonante o precipitante.
- *Suicidio Crónico:* lo realizan aquellas personas que nunca dispararán una pistola contra sí mismos, pero que se van destruyendo lentamente, como sucede, por ejemplo, con los alcohólicos.
- *Suicidio Localizado:* aquellos casos en que los pacientes buscan sufrir enfermedades fingidas, policirugía, autoexplotación de sus dolencias, etc.
- *Suicidio Orgánico:* hace referencia al factor psicológico de las enfermedades orgánicas. Se acepta que dolencias tales como parálisis, temblor, hinchazón y otros síntomas funcionales, pueden estar directamente relacionados con factores psicológicos. Entonces los llamamos “síntomas histéricos”. Por ejemplo, en la llamada “ceguera histérica”, la vista es destruida, no los ojos.

Bajo otro concepto, se hace necesario diferenciar dos tipos de Suicidio:

- *Suicidio Patológico:* En este caso hay una perturbación grave de la afectividad, a un tema delirante y obsesivo o desórdenes alucinatorios. Perturbaciones afectivas: son de tipo, intensidad y duración variables. Puede ser por un simple desconcierto emotivo agudo. Transitorio pero intenso, ejemplo anuncio de una mala noticia, de una catástrofe, el sujeto pierde el dominio de sus actos que lo lleva a un reflejo trágico. En este grupo entran, todos los estados pasionales con sus reacciones dramáticas, suicidio simple o crimen seguido de suicidio. Podemos dividirlo en *Conductas autodestructivas directas* que ponen en peligro la propia vida (darse un tiro, arrojarse al vacío etc), y las *Conductas autodestructivas indirectas* que ponen en peligro la propia vida (actividades de alto riesgo: manejo de autos a velocidades imprudente, alpinismo, alcoholismo, drogadicción etc.), no buscan la muerte sino el placer, aún a sabiendas del riesgo que se corre.
- *Suicidio No Patológico:* se le llama así a aquel en el cual el suicida no busca la muerte como una liberación, sino que la acepta, y en algunos casos la llama, por un bien superior; por ejemplo una madre que se arroja por donde está circulando un camión, sabiendo que va a ser atropellada, pero lo hace para salvar la vida de su hijo.
- *Suicidio Heroico:* cuando la persona prefiere morir con tal de ser fiel a sus ideales. Sería algo semejante al Suicidio Altruista de Durkheim.
- *Suicidio Contestatario:* si las personas que se suicidan esperan beneficiar a los demás con su sacrificio.

EN CUANTO A LAS CAUSAS…

El Suicidio es multietiológico. Puede ser efecto de trastornos psiquiátricos, que comúnmente se acompañan de depresión o ansiedad, como el trastorno de ansiedad generalizada, el trastorno de pánico, el trastorno bipolar, la esquizofrenia y todos los trastornos de depresión . En estos casos es principalmente la enfermedad lo que provoca el suicidio y no el análisis lógico del individuo.

Antes que la acción, el suicidio comienza en el pensamiento. Ya sea por problemas personales y/o emocionales, las personas suicidas deben ser evaluadas como individuo para entonces entender el suicidio a nivel social. Estos individuos poseen un *sentido de indefensión y desesperanza* ante las situaciones que los afectan. Las personas suicidas exhiben algunas características tales como depresión, impulsividad, baja tolerancia a la frustración y son personas sin espíritu de lucha. Suelen ser pacientes más agresivos, exigentes, dependientes e insatisfechos que los demás. Teniendo en cuenta el perfil de la persona suicida se podrían prevenir algunos suicidios con psicoterapia, farmacoterapia y hospitalización en casos extremos.

Los indicadores y comportamientos varían dependiendo de la persona. Según la cuarta versión de El Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales, los pensamientos recurrentes (no solo el temor a la muerte), ideación suicida recurrente sin

un plan específico o una tentativa de suicidio o un plan específico para suicidarse son síntomas de personas con depresión mayor.

El proyecto suicida nunca es improvisado, aunque la realización a veces sea impulsiva. El suicida lo venía pensando desde tiempo antes, y en la mayoría de los casos se lo había comunicado a alguien con anterioridad. *La idea de que alguien que habla de suicidarse no lo hará es falsa, toda amenaza debe ser tomada seriamente.*

Para algunos psiquiatras y psicólogos no existe un único factor desencadenante de un suicidio, sino que éste es una *acción multideterminada por diversos factores* intervinientes que al conjugarse se potencian.

Como factores destacados:

1. Sociales
El estilo de vida moderno, cultura "light", consumismo exagerado, falta de autoridad, manipulación, fácil, falta de valores y referencias, desarraigos graves, disolución familiar, tecnicismo avasallador, ausencia de significatividad religiosa, sexualidad deshumanizada, alto grado de agresividad. Algunos autores hablan del suicidio anómico (el que tiene lugar después de una ruptura social importante), el altruista (para salvar el honor familiar o personal o para que otros no se hagan cargo de su persona) y el egoísta (los que nunca estuvieron integrados en la sociedad y que no pertenecen a ella).
2. Factores psicológicos
Personalidad impulsiva y con baja tolerancia al fracaso, dependientes y con expectativas excesivamente ambiciosas o irreales.
3. Factores patológicos
Trastornos del ánimo (depresión, enfermedad bipolar, distimia), trastornos psicóticos, obsesivo-compulsivos, trastorno limítrofe.
4. Factores biológicos
Trastorno neuroquímico.
5. Factores clínicos
Enfermedad terminal, cirugía reciente sin éxito, dolor no controlado, tumores (especialmente craneales), deformaciones (especialmente faciales), amputaciones graves e invalidantes.
6. Factores demográficos
(a) Edad: Aumenta con la edad: mayor riesgo en los mayores de 65 años; 70% de los intentos en menores de 40 años.
(b) Sexo: Más frecuente en mujeres pero más efectivo en hombres.
(c) Estado civil: Variable, puede ser más frecuente en solteros, viudos o separados.
(d) Ocupación: Variable, en desempleados y trabajos de mucha responsabilidad y estrés.
(e) Razas: Más frecuente en raza blanca, presencia de fenómenos de contaminación cultural; para 1996 UNICEF-, el mayor índice de suicidio fue en países como Finlandia, Lituania, Nueva Zelanda, Federación Rusa y Eslovenia.

(f) Grupos sociales: Variable según el país; los países más desarrollados tienen los índices más altos de suicido: Suecia, Japón, Suiza, USA.
(g) Religión: Una vida espiritual sana y consecuente parece ser un factor protector.
(h) Zona geográfica: Variable según el país.
(i) Período del año: Variable, parecen existir ciclos, más frecuentes en primavera y otoño y los días lunes.

7. Antecedentes familiares

Mayor riesgo cuando hay antecedentes por posible contaminación psicológica y/o historia de enfermedad psiquiátrica (enfermedad bipolar). Se destacan mala comunicación, alcoholismo, lazos familiares rotos.

8. Factores etiológicos agudos

Depresión grave, desesperación, pérdida significativa (muerte, separación, pérdida económica, etc.), interrupción de medicación, intoxicación por alcohol o drogas.

9. Triángulo letal de Schneiderman

Síntomas característicos que acompañan a la persona cuando está a punto de cometer suicidio:

a) Baja auto-estima.
b) Agitación extrema en la cual la persona se encuentra muy pensionada y no discierne claramente; las decisiones intelectuales se transforman en decisiones impulsivas de orden afectivo: ¨El dolor de ellos es más superable que el que yo tengo ahora¨.
c) "Visión en túnel" ("no se ve otra cosa que la muerte como salida") o limitación en las posibilidades intelectuales que determinan que el sujeto no puede discernir serenamente más allá de la situación inmediata.

Todas éstas resultaron ser variables de altísimo potencial suicida pero en ningún caso la existencia de una sola fue suficiente para desencadenar un suicidio. Existe mayor riesgo cuando los síntomas de ansiedad, insomnio, angustia, desesperanza o son acompañados por síntomas psicóticos e ideas delirantes paranaoides o melancólicas. En muchos casos el acto suicida se lleva a cabo luego de una engañosa mejoría de los síntomas ya que algunos se tranquilizan cuando ya tienen tomada la decisión.

La idea de muerte puede surgir por muchos motivos diferentes:

- Como expresión de pensamientos acerca de la inutilidad de la existencia y el vacío.
- Como escape a la tortura de los perseguidores internos en los cuadros paranoides.
- Como deseo vengativo hacia otra persona, de control hostil del otro, de castigo del otro o una búsqueda de impacto en los otros.
- Como el deseo de promover cambios en las actitudes o sentimientos de los demás, o buscar averiguar póstumamente si se es querido por los otros.
- Como fantasía de evasión, de escaparse del conflicto, un deseo de liberación, una fantasía de paz eterna.
- Como deseo de expiación por alguna culpa o pecado.

- Como deseo de recomenzar una vida nueva acompañado por la fantasía de renacer después de la muerte.
- Como deseo de rehabilitación del prestigio y el honor con fantasías de gloria.
- Como caída de la autoestima unida a una sensación de impotencia extrema después de una injuria narcisista.
- Como búsqueda de tranquilidad.
- Como deseo apasionado de reunión erótica con un objeto (persona amada) amado muerto.
- Como deseos de reconquista o de reivindicación.
- Como deseo de lograr el amor de un objeto (persona amada) vivo.
- Como deseo de aniquilación del Yo.
- Como deseo de conmover a otros o generarles culpabilidad o perjudicarlos de alguna manera y hacerlos sufrir.

3. EL PERFIL SUICIDA

El Perfil Suicida es el Conjunto de rasgos psicológicos que pudieran caracterizar a un suicida potencial como la impulsividad, la pobreza en las relaciones interpersonales y la hostilidad, que son rasgos frecuentes, pero no exclusivos de los suicidas. No se ha encontrado un perfil único que sea común a todos.

Dentro de cada ser humano hay un principio de destrucción.

Freud formuló su teoría sobre el Instinto de Muerte: en todos los hombres existen fuertes propensiones haci9a la propia destrucción. Y estas fuerzas destructivas, siempre están en constante conflicto con las potencias constructivas, que responden al instinto de vida. Así surgen direcciones opuestas, ambas con idéntica energía.

Estas fuerzas se dirigen normalmente a objetos diferentes al propio YO, como fruto del desarrollo de la personalidad. Cuando esto no ocurre, se lucha contra uno mismo (autodestrucción) y en vez de amar a algo o a alguien más, uno se ama a sí mismo.

Menninger declara que existe una especie de equilibrio de estas dos fuerzas dentro de cada ser humano; con frecuencia se trata de un balanceo muy inestable, que suele alterarse ante nuevos acontecimientos que brotan en el ambiente que rodea al Yo, lo que provoca un reajuste de ideas con un resultado muy distinto al esperado en el control del individuo. Por esto, “podemos comprender que algunas persona se maten rápidamente, otras lentamente y algunas de ninguna manera”.

Todo Suicidio es un asesinato. El asesinato del propio YO, cometido por el propio YO. Para hacerlo, la persona que lo quiera intentar, necesita tener también, en diferentes grados por supuesto, el deseo de morir y de ser matado; de otra manera no se matará el Suicida en potencia. En todo Suicidio, y por lo mismo en todo Suicida, existe pues un

deseo de matar, y un deseo de ser matado, un deseo de morir, y completando el cuadro, un especie de fascinación por la muerte, a la que se ve con algo de erotismo, un sentimiento de amor a ella.

- *DESEO DE MATAR*.- Dentro del corazón de todo hombre está, a lo mejor dormido, el instinto de destrucción. Por supuesto, en la gran mayoría de los casos, esté deseo queda inhibido y el principal inhibidor, que brota también de la vida instintiva, es el Amor.
- *DESEO DE SER MATADO*.- Se trata del mayor grado de masoquismo y se debe al implacable y estricto SUPER YO. Recordando que ahí, en el SUPER YO**,** es dónde están todas las prohibiciones y todas las obligaciones. Lo que hace que muchas veces nos sintamos culpables incluso sin saber por qué. Y el que tiene culpa merece ser castigado; como la culpa se vuelve rabia, nace y se fortifica una conducta autoagresiva.

Recordemos también que nuestro inconsciente no distingue entre fantasía y realidad. Así como, el simple pensamiento de desearle un mal a un ser querido (Deseo de matar) puede ser fruto de intensos sentimientos de culpa, como si en la realidad se hubiera destruido a dicha persona u objeto, lo cual trae consigo una intensa rabia contra uno mismo.

Por eso alguien que esté padeciendo de una depresión profunda, rara vez comete un Asesinato, salvo el del propio YO.

- *DESEO DE MORIR*.- En estos casos, existe una metamorfosis de sentimientos no se debe simplemente a que, como el Suicida fracasado ya sufrió un castigo por sus culpas al haber intentado matarse, ya con esto pudo reconciliarse con la vida. Menninger, recuerda que debemos distinguir entre el deseo consciente y el deseo inconsciente de morir. Y enseña que en el primero, que es el resultado de diferentes circunstancias, a veces temporales, a veces contradictorias, existe un inconsciente deseo de no morir o, mejor dicho, hay una ausencia del deseo de morir.

4. ACTUACION DEL SUICIDA

El suicida no es un cobarde, ni un valiente, ni un loco. Pensar esto impide comprender la gran tragedia y el inmenso tormento, que soporta ese ser humano y que es tan terrible que lo hace preferir matarse a seguir viviendo. Quien intenta el suicidio es una persona que padece uno de los dolores más fuertes que existen: el de la *desesperanza.*

El suicida comienza a matarse mucho antes de hacerlo. Manifiesta abiertamente su dolor, proyectándolo, lo mismo que sus intenciones…pero nadie sabe escucharlo.

Más que matarse, busca salir de su estado de desesperanza y llegar a otro de esperanza real. Por eso comunica sus intenciones, para tratar de encontrar a alguien que lo ayude a alcanzar el camino de la salvación.

¿Cómo avisa de sus deseos? De muy diversas maneras, por lo que es necesario conocer los momentos que tiene la larga y dolorosa carrera hacia el suicidio.

- *IDEACION SUICIDA:* Es el primer momento. Se manifiesta normalmente, con palabras, frases, expresiones dichas por el que está pensando en matarse tales como: "ustedes estarían mejor sin mí", "mi vida ya no tiene sentido", "Yo estaría mejor muerto", " a nadie hago falta", etc… quien escucha estas voces, está oyendo *verdaderos deseos de Muerte* de quien las profiere. Por regla general, este primer momento toma un tiempo relativamente largo. Las emociones presentes en este momento son la frustración, la culpa, la rabia, cuya manifestación propia es la agresión que provoca conductas de auto agresión o extra agresión.
- *CONDUCTA SUICIDA:* Constituye el segundo momento. Otra manera por la que el suicida habla de sus intenciones pidiendo ayuda. Ya no usa frases o palabras solamente. Se observa en el suicida en potencia un *notable cambio de conducta.* Empieza a regalar a sus amigos o familiares aquellos objetos valiosos (material o emocionalmente hablando) de los que nunca se desprendería si estuviera viviendo una situación normal. El triste se torna más triste, o más aún, manifiesta una alegría interior y exterior extrema, como si hubiera encontrado la solución a su vida. Estos ejemplos es lo que llamamos *Conducta Suicida.* Cuando las conductas de auto agresión o extra agresión llegan a un estado máximo, aparecen el deseo de morir y ser matado. Aquí es donde se inicia la *Conducta Suicida*. Muchas de las claves que da el suicida en este momento, han sido mencionadas en las causas suicidas. Ocupa también un tiempo relativamente largo.

La frustración, la culpa y la rabia, son los elementos psicológicos básicos de toda depresión. De aquí que en todo deprimido profundo existe un deseo suicida. El alcoholismo o cualquier otra adicción son conductas abiertamente suicidas; si a ellas le sumamos la depresión el riesgo suicida es altísimo. Madison las llama "equivalentes del suicidio". Otros expertos las han llamado "suicidios parciales", "suicidio subintencionado o submeditado" o "conducta indirecta autodestructiva.

- *ACTO SUICIDA:* Si al suicida en potencia no se le ayudó a encontrar la esperanza real tan anhelada, sucederá el acto suicida. Un axioma que podemos comprender después de todo lo expuesto enseña: "El suicida no se mata, lo matan". Sí, porque pidió ayuda, mucha y claramente mientras cursaba los primeros estadios y no recibió la ayuda adecuada; al no comprenderlo quienes estaban con el inconsciente e involuntariamente estimularon su necesidad de matarse. Los actos suicidas son tan variables como lo es la imaginación humana.

5. CONSIDERACIONES HISTORICAS DEL SUICIDIO

Antecedentes históricos

A lo largo de la historia, las culturas que han poblado el planeta han considerado el suicidio de distinta manera. Aunque algunas de ellas son muy parecidas, las mismas culturas han incluso modificado su propio acercamiento al mismo con el paso de los años, retomando o abandonando posturas anteriores.

El impacto de tales consideraciones aún persiste de forma más o menos importante hoy día. Algunos de sus antecedentes son:

La Antigüedad
Los Galios consideraron razonable el suicidio por vejez, por muerte de los esposos, por muerte del jefe o por enfermedad grave o dolorosa. De igual forma, para Celtas Hispanos, Vikingos y Nórdicos, la vejez y la enfermedad eran causas razonables. En los pueblos germánicos (Visigodos), el suicidio buscaba evitar la muerte vergonzosa ("kerlingedale"), lo cual era loable y bien visto. En la China (1.800 ac) se llevaba a cabo por lealtad, en Japón se trataba de un acto ceremonial, por expiación o por derrota, y en la India por motivos litúrgicos o religiosos, así como por muerte de los esposos (éste último considerado hoy día un delito criminal).

Las Tribus Africanas consideraban maligno y terrible el contacto físico con el cuerpo del suicida, incluso se quemaba la casa y el árbol donde se hubiese ahorcado éste; el suicidio reflejaba la ira de los antepasados y se consideraba asociado a brujería; por otra parte, el cuerpo se enterraba sin los ritos habituales.

Desde un punto de vista religioso, las religiones monoteístas consideran el suicidio como un acto o pecado contra Dios. Así, en los primeros cristianos se soportaba el sacrificio hasta la muerte infringido por otros como muerte ejemplar, pero no se aceptaba el suicidio voluntario.

El Islam rechazaba el suicidio, puesto que es Alá quien debe elegir el momento en cada uno debe morir, aunque tolera el suicidio como forma de sacrificio voluntario en "La Guerra Santa".

El budismo rechaza el suicidio, al entender que el tiempo de sufrimiento en la tierra no debe de ser modificado, al ser consecuencia de tener que purgar pecados de una existencia anterior.

El Hinduismo es más tolerante con el suicidio, aceptando algunos rituales suicidas (Sati) como la viuda tras el fallecimiento del marido para expiar los pecados del mismo y ganar el honor para sus hijos y aunque lleva tiempo prohibida, no ha desaparecido por completo.

En Grecia y Roma las referencias a los suicidios son innumerables y por diversos motivos: por conducta heroica y patriótica, por vínculos societarios y solidarios, por fanatismo, por locura, por decreto (Sócrates), suicidio asistido por el senado. Durante la antigüedad clásica el suicidio del enfermo de "enfermedad incurable por necesidad" fuese una alternativa razonable; en Roma sólo se penaba el suicidio irracional. Prevalecía la idea de que quién no era capaz de cuidar de sí mismo, tampoco cuidaría de los demás, por lo que se despreciaba el suicidio sin causa aparente. Se consideraba que el enfermo "terminal" que se suicidaba tenía motivos suficientes. Se aceptaba pues el suicidio provocado por "la impaciencia del dolor o la enfermedad", ya que según decían se debía al "cansancio de la vida (...), la locura o el miedo al deshonor". La idea de "bien morir" (Eu thanatos) era un Summun bonum: "(...) porque es mejor morir de una vez que tener que padecer desdichas un día tras el otro" (Esquilo, Prometeo encadenado). Es más, "no es de buen médico entonar conjuros a una herida que reclama amputación (Sófocles, Áyax).

Las filosofías de los estoicos, pitagóricos, platónicos, aristotélicos y epicúreos tuvieron una gran influencia sobre el concepto romano del suicidio como liberación de un sufrimiento insoportable. Para los romanos y los griegos, morir decentemente, racionalmente y al mismo tiempo con dignidad, era muy importante. En cierto modo, la forma de morir era la medida del valor final de la vida, en especial para aquellas vidas consumidas por la enfermedad, el sufrimiento y el deshonor: "¿Seguimos o no aceptando el principio de que lo importante no es vivir sino vivir bien? (...) ¿Y que vivir bien, vivir honradamente y de acuerdo con la justicia, constituyen la misma cosa? (Platón: Critón)". Aristóteles lo consideraba una injusticia sino era autorizado por el Estado: "Entonces eran rehusados los honores de la sepultura normal y la mano derecha era cortada y apartada del cuerpo".

En los primeros tiempos republicanos, Tarquino el Soberbio ordenó poner en cruz los cadáveres de los suicidas y abandonarlos como presas de los pájaros y animales salvajes para combatir una epidemia de suicidios. No dar sepultura a los suicidas era habitual. Para Séneca, "el suicidio era un acto enérgico, por el que tomamos posesión de nosotros mismos y nos libramos de inevitables servidumbres". Celebró el suicidio de Catón como "el triunfo de la voluntad humana sobre las cosas".

El Neoplatonismo, la filosofía de la felicidad más influyente en la antigüedad clásica, consideraba que el hombre no debía abandonar voluntariamente el lugar asignado por Dios. El suicidio, por lo tanto, afectaba al alma negativamente después de la muerte. San Agustín (354 430 d.c.) describió el suicidio como "detestable y abominable perversidad". Agustín afirmaba que dios otorgaba la vida y los sufrimientos, y que por lo tanto se tenían que soportar. De igual forma, el Islamismo lo condena de tal forma que lo considera un hecho más grave que el homicidio.

Edad Media

Durante esta época el suicidio es penado rígidamente por las leyes religiosas. El Concilio de Arlés (452) declaró que el suicidio era un crimen. El Concilio de Braga (563) lo sancionó penalmente al dictaminar que el suicida no fuera honrado con ninguna conmemoración en la liturgia, excluido del camposanto. Lo mismo sucedió en el Concilio de Auxerre (578). El cuerpo de los suicidas era trasladado con escarnio, enterrado en la encrucijada de los caminos, su memoria difamada y sus bienes confiscados.

Renacimiento
Es variable, aumenta y disminuye según el período, siendo muy notable durante el romanticismo (llamado "mal del siglo"). Persisten las sanciones religiosas.

Hoy día
Varios hechos se esgrimen hoy día como elementos importantes que favorecen la actitud suicida: una salud psicológica quebrantada, la superioridad de lo material sobre lo espiritual, la ambición desmesurada del hombre por el poder, la frialdad del cientificismo tecnológico, el estrés de la vida, la vejez desprotegida e institucionalizada, la disolución familiar, la pérdida de vínculos, la falta de valores morales, la masificación, la soledad del hombre, la pérdida de roles y valores.

Por otra parte y de enorme trascendencia en las culturas cristianas, el Catecismo de la Iglesia Católica, edición 1992, señala que "La iglesia ora por las personas que han intentado contra su vida", asumiendo así una actitud más pastoral que antaño y teniendo en cuenta la actitud mental y psicológica del suicida y las consecuencias sobre la familia.

6. VISION PSIQUIATRICA DEL SUICIDIO

El suicidio puede ser efecto de trastornos psiquiátricos, que comúnmente se acompañan de depresión o ansiedad, como el trastorno de ansiedad generalizada, el trastorno de pánico, el trastorno bipolar, la esquizofrenia y todos los trastornos de depresión.

En estos casos es principalmente la enfermedad lo que provoca el suicidio y no el análisis lógico del individuo. Antes que la acción, el suicidio comienza en el pensamiento. Ya sea por problemas personales y/o emocionales, las personas suicidas deben ser evaluadas como individuo para entonces entender el suicidio a nivel social. Estos individuos poseen un sentido de indefensión y desesperanza ante las situaciones que los afectan.

Las personas suicidas exhiben algunas características tales como depresión, impulsividad, baja tolerancia a la frustración y son personas sin espíritu de lucha. Suelen ser pacientes más agresivos, exigentes, dependientes e insatisfechos que los demás.

Teniendo en cuenta el perfil de la persona suicida se podrían prevenir algunos suicidios con psicoterapia, farmacoterapia y hospitalización en casos extremos. Los indicadores y comportamientos varían dependiendo de la persona. Según la cuarta versión de El

Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales, los pensamientos recurrentes (no solo el temor a la muerte), ideación suicida recurrente sin un plan específico o una tentativa de suicidio o un plan específico para suicidarse son síntomas de personas con depresión mayor.

El proyecto suicida nunca es improvisado, aunque la realización a veces sea impulsiva. El suicida lo venía pensando desde tiempo antes, y en la mayoría de los casos se lo había comunicado a alguien con anterioridad. La idea de que alguien que habla de suicidarse no lo hará es falsa, toda amenaza debe ser tomada seriamente.

Para algunos psiquiatras y psicólogos no existe un único factor desencadenante de un suicidio, sino que éste es una acción multideterminada por diversos factores intervinientes que al conjugarse se potencian.

En un estudio realizado en Buenos Aires, con suicidas que tenían un historial de internaciones psiquiátricas, aparecieron como factores destacados:

- Aislamiento y soledad, con pérdida de apoyo y lazos sociales.
- Presencia de conductas suicidas (fantasías, ideación, amenazas, intentos y/o equivalentes).
- La heteroagresividad demostró ser una característica tan marcada como cualquier elemento depresivo (fantasías de homicidio, conductas agresivas y violentas hacia otros). Cuando la manifestación externa se ve bloqueada de alguna forma, estos impulsos destructivos se vuelven contra sí mismo.
- Dificultades familiares serias (abandono, rechazo, etc.). Los familiares mostraron escasa empatía con el paciente, poca comprensión y conciencia de la situación de peligro y serias dificultades para contenerlo emocionalmente.
- No evolución favorable de la enfermedad psiquiátrica (cronicidad).
- Estados depresivos.

La idea de muerte puede surgir por muchos motivos diferentes:

- Como expresión de pensamientos acerca de la inutilidad de la existencia y el vacío.
- Como escape a la tortura de los perseguidores internos en los cuadros paranoides.
- Como deseo vengativo hacia otra persona, de control hostil del otro, de castigo del otro o una búsqueda de impacto en los otros.
- Como el deseo de promover cambios en las actitudes o sentimientos de los demás, o buscar averiguar póstumamente si se es querido por los otros.
- Como fantasía de evasión, de escaparse del conflicto, un deseo de liberación, una fantasía de paz eterna.
- Como deseo de expiación por alguna culpa o pecado.
- Como deseo de recomenzar una vida nueva acompañado por la fantasía de renacer después de la muerte.
- Como deseo de rehabilitación del prestigio y el honor con fantasías de gloria.

- Como caída de la autoestima unida a una sensación de impotencia extrema después de una injuria narcisista.
- Como búsqueda de tranquilidad.
- Como deseo apasionado de reunión erótica con un objeto (persona amada) amado muerto.
- Como deseos de reconquista o de reivindicación.
- Como deseo de lograr el amor de un objeto (persona amada) vivo.
    - Como deseo de aniquilación del Yo.
    - Como deseo de conmover a otros o generarles culpabilidad o perjudicarlos de alguna manera y hacerlos sufrir.
    -

7. VISIÓN SOCIOLÓGICA

El sociólogo francés Émile Durkheim en su obra *El suicidio* (1897), señala que los suicidios son fenómenos individuales que responden esencialmente a causas sociales. Las sociedades presentan ciertos síntomas patológicos, ante todo la integración o regulación social ya sea excesiva o insuficiente del individuo en la colectividad. Por tanto el suicidio sería un hecho social.

Durkheim comienza su estudio con una definición de suicidio como: *«Todo caso de muerte que resulta directa o indirectamente de un acto positivo o negativo realizado por la víctima misma y que, según ella sabía, debía producir este resultado».* Ejemplo de un acto positivo: dispararse en la cabeza; ejemplo de un acto negativo: rehusar a ingerir cualquier medicina hasta dejarse morir.

La persona suicida vive con una percepción anómica de la vida: Pierde el sentido de la ley, normas sociales y se vuelve escéptico ante la vida y todo lo que ésta implica.

Aunque cada persona suicida es distinta, tienen indicadores y pasan por un mismo proceso. Uno de los factores más importante de la persona suicida es la convicción del suicidio como método factible.

El suicidio como un problema social. Se han creado diversas teorías para explicar la raíz del problema y las particularidades del mismo. Han tomado en cuenta razones como el estatus económico, socio-profesional, la edad y el estado civil. Se asegura que en algunas ocasiones las personas están predispuestas al suicidio.

Un principio de la modificación de conducta establece que de la misma manera que aprendemos, podemos desaprender. Una persona que proviene de una familia donde existe un historial suicida tiene cierta predisposición a cometer actos suicidas. La profesión y la religión están relacionadas también indirectamente con el suicidio. La persona que trabaje bajo presión y no sepa manejarlo puede tener pensamientos suicidas y ejecutarlos.

8. VISIÓN PSICOLÓGICA

Freud aporta la hipótesis psicológica de que el suicidio manifiesta una agresividad dirigida originalmente contra otra persona (el objeto de amor perdido) que al no poder ser descargada se dirige hacia el propio individuo, es decir, secundariamente, contra sí mismo.

En esta perspectiva psicodinámica podemos distinguir con H.Hendin:[9]

- El suicidio como una actitud de represalia o de revancha tras un abandono.
- El suicidio como asesinato reflejo como expresión de la lucha interna contra el deseo de matar.
- El suicidio en el que la muerte se convierte en una reunión con la persona amada muerta.
- El suicidio en el que la muerte es un renacer que borra los fracasos.
- El suicidio en el que la muerte es un castigo, mecanismo frecuente en el melancólico y el delirante.
- El suicidio en el que el paciente se creía estar ya muerto, frecuente en la melancolía y en el Síndrome de Cotard (también llamado delirio de negación o delirio nihilista, es una enfermedad mental relacionada con la hipocondría. El afectado por el síndrome de Cotard cree haber fallecido, sufrir putrefacción de los órganos o simplemente no existir. En algunos casos el paciente se cree incapaz de morir).

9. SUICIDIO Y ÉTICA

Enfoque Tradicional del Problema

La moral tradicional se ha ocupado del suicidio "directo", entendido como el acto por el que la persona se da directamente la muerte con libertad y conocimiento de causa.

Si se mira la historia, encontramos una doble valoración del suicidio. Los estoicos formulaban en ciertos casos un juicio positivo; Séneca, por ejemplo, condenaba el suicidio cometido sólo por deseo de morir, mientras que lo aprobaba cuando era un gesto de dignidad y de valor. En cambio, fueron contrarios al suicidio en la antigüedad Platón, que veía en él un acto de insubordinación contra la divinidad *(Fedón, 6);* Aristóteles, que lo consideraba un acto vil, contrario al bien social *(Eth. Nic. III, 11; V, 15);* los neoplatónicos, que veían en el suicidio un impedimento a la plena liberación del alma y al cumplimiento en la vida terrena de la plena explicitación de las posibilidades del hombre.

Pero fue el cristianismo el que formuló de modo claro la condena del suicidio. Para los Padres, la afirmación de que la vida es un don de Dios y el hombre sólo su administrador lleva a la conclusión de que no se puede disponer libremente de ella; el suicidio es siempre un "auto-homicidio". Por otra parte, los Padres refieren numerosos casos de suicidio perpetrados en momentos difíciles de la Iglesia para sustraerse a la maldad de los impíos. El caso de la anciana Apolonia o el de algunos cristianos como Nicomedia, referidos por Eusebio, son típicos al respecto. El juicio positivo expresado en tales situaciones ha llevado a alguno a pensar que la Iglesia primitiva equiparó el suicidio religioso con el martirio. En realidad, ese juicio está ligado al hecho de que aquí no se trata de una decisión orgullosa sobre la vida propia, sino más bien de un gesto realizado *nutu divino,* o sea, como respuesta heroica a una inspiración divina en una situación dramática.

San Agustín es el que trata más por extenso el tema, partiendo de la idea de que matarse es rechazar el dominio de Dios sobre nuestra existencia, y por tanto malo en todo caso. Agustín está al corriente de las excepciones famosas honradas por la Iglesia; pero aunque nosotros no podemos conocer el consejo de Dios, que puede haber llamado a algunas personas con una vocación particular, su comportamiento no constituirá jamás norma para la Iglesia.

Santo Tomás *(S. Th., II-II, q. 65, a. 5)* funda la ilicitud del suicidio en tres motivos. Ante todo en el hecho de que va contra la ley natural de la autoconservación y del amor de sí. En segundo lugar en la consideración, derivada de Aristóteles, de que todo hombre es parte de un todo representado por la *communitas* en que está concretamente insertado; la vida humana tiene, pues, siempre significado y valor para los otros hombres; por lo que el suicidio es *iniuria communitati.* Últimamente la no licitud del suicidio se funda en el hecho de que el hombre no es el dueño de su vida, por lo que no le corresponde a él decidir sobre su fin. Darse la muerte se convierte entonces en -deserción individual de las tareas que nos esperan y que Dios nos ayuda a cumplir; -en deserción social de los servicios que estamos llamados a prestar a los demás; -en deserción religiosa del cometido que Dios nos ha fijado. Es, pues, un pecado gravísimo contra Dios, la sociedad y contra nosotros mismos.

Este planteamiento quedará sustancialmente inmutado también en la sucesiva exposición de los manuales. La Iglesia se ha expresado siempre de modo severo en este campo, y constantemente ha considerado el suicidio como un pecado particularmente grave, como "un contrasigno de la ausencia de la fe o de la esperanza cristiana" (Pío XII, Discorsi *e radiomessaggi,* Ed. Pol. Vat., Roma 1958, XIX, 774) y como un gesto que "lesiona en el más alto grado el honor del Creador" *(GS 27)*. Además, últimamente la declaración sobre la eutanasia de la Congregación para la doctrina de la fe ha afirmado que "la muerte voluntaria, o sea el suicidio, es inaceptable, al igual que el homicidio" *("AAS" 72 [1980] 545).*

Esto explica la severidad de las disposiciones canónicas con los suicidas, a los que se consideraba pecadores públicos, privados por el gesto mismo suicida de pedir perdón a

Dios de su pecado. De ahí el rechazo de la sepultura eclesiástica, decretada por el II concilio de Braga (572) y mantenida casi hasta nuestros días *(cf CIC de 1917, can. 1240, § 1, 3.)*

El nuevo CIC (1983) no enumera a los suicidas entre los excluidos de la sepultura eclesiástica y de la misa de exequias *(cán. 1184-1185)*. "El problema de la justificación o de la condena moral del suicida cae fuera del hecho de que se dé una sepultura cristiana a quien se ha quitado la vida. El grado de lucidez y de responsabilidad con que una persona comete suicidio es sumamente diverso de un caso a otro; sin embargo, los que en vida han sido miembros de la Iglesia pueden ahora ser sepultados todos con ritos cristianos. Con todo, sería conveniente celebrar estos ritos con una cierta flexibilidad, teniendo en cuenta las ambigüedades inherentes a las varias situaciones" *(D. POWER, Riti funebri per i suicidi..., 113).*

- GS ***Gaudium et Spes. Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual.Concilio Vaticano II. Papa Pablo VI.***
- AAS ***Acta Apostolicae Sedis.***
- CIC ***Catecismo de la Iglesia Católica***
- S.Th. ***Suma Teológica. Santo Tomás de Aquino.***
- Can ***Cánones***

Reflexión Ética Actual

1. EL PROBLEMA.

En la valoración ética debemos, pues, distinguir más cuidadosamente que en el pasado el plano de la valoración abstracta y el aspecto existencial concreto. Al tratar la problemática del suicidio los argumentos aducidos en favor y en contra permanecen a menudo abstractos e incompletos si no se los amplía con los conocimientos de las dimensiones patológicas y trágicas del fenómeno del suicidio. La responsabilidad del sujeto es relativa a su efectiva libertad. Pero la valencia subjetiva del fenómeno no quita que el hombre tenga el derecho y el deber de reflexionar, abstrayendo de las situaciones inmediatas, para preguntarse cómo se puede defender y realizar un determinado valor.

El argumento que la ética cristiana ha mirado siempre como fundamental para negar la licitud moral del suicidio lo ha constituido desde el principio la soberanía de Dios, creador y señor de la vida y de la muerte: el hombre es el administrador de su existencia, nunca su dueño, que puede ponerle fin a su antojo. En realidad, la Biblia refiere sin particular condena algunos suicidios, y a veces incluso alabándolos. Saúl y su escudero se traspasan con su propia espada para no caer en manos de los enemigos: 1Sam 31,3-5; Ajitofel se cuelga después del fracaso de su intriga política: 2Sam 17,23; Sansón hizo que el templo se derrumbara sobre él y los filisteos: *(Jue 16,23-31);* el sacerdote Razis es incluso alabado por haber elegido generosamente morir antes que caer en manos criminales y padecer ultrajes indignos de su cuna: *(2Mac 14,37-46)*. Sin embargo, la tradición judeo-

cristiana ha condenado siempre el suicidio como gesto en que el hombre se abroga unilateralmente un poder absoluto, sustrayéndose al diálogo con Dios.

No obstante, el argumento de la soberanía de Dios, que parece tan convincente y definitivo, si se lo analiza más a fondo aparece de hecho problemático para fundar un juicio apodícticamente negativo sobre el suicidio. Según B. Schüller (La *fondazione dei giudizi morali,* Cittadella, Asís 1975, 171ss), cuando se argumenta: Dios es el dueño de la vida y de la muerte, por tanto no el hombre, se habla de Dios y del hombre en términos unívocos y no análogos, con la consecuencia de que, sin darse cuenta, se concibe a Dios como un soberano humano. Entre los derechos de un soberano humano y los derechos de los súbditos existe una cierta relación de concurrencia: partiendo de los derechos del soberano se puede deducir inmediatamente qué derechos no tienen los súbditos. Pero la gramática teológica prohíbe sacar de ningún predicado de Dios conclusiones directas acerca del comportamiento del hombre. Si hablamos del amor de Dios y de la necesidad de obrar de acuerdo con él, hemos de traducir este compromiso sirviéndonos de las categorías humanas de solidaridad, benevolencia, etc. La soberanía de Dios es, pues, sólo una instancia dirigida a la responsabilidad del hombre. Por tanto, habrá que concluir que el problema ético no consiste en definir el suicidio como "*malum in se*", sino más bien en tomar conciencia del hecho de que el hombre, suscitado como ser creado y libre por Dios, debe administrar responsablemente el bien "vida" puesto en sus manos.

El hecho mismo de fundar la dignidad humana en la relación con Dios, sacando de ahí la consecuencia de la ilicitud de disponer de la vida propia, replantea a su vez el interrogante de si es posible sacar inmediatamente de una afirmación teológico-salvífica principios normativos. Se plantea el problema de si del "sí" dador de sentido que Dios dirige al hombre es posible deducir la prohibición de quitarse la vida, o si no es cometido del hombre descubrir por sí lo que es justo y tiene sentido.

Concluyamos con A. Holderegger *(Si ha diritto di scegliersi liberamente la propria morte? 139)*: "Se podrá decir... que el suicidio se vuelve transgresión culpable en la medida en que es rebeldía voluntaria y negación arbitraria del sentido que es fundamento de la libertad humana, aunque luego queda el problema de si en situaciones críticas extremas no se puede devolver la vida al Creador". O sea, ¿es posible que la muerte sea una desgracia, pero que seguir viviendo en algunas circunstancias sea una desgracia mayor aún? Es ésta una pregunta que la cultura actual hace cada vez más dramática.

2. UBICACIÓN DEL TEMA DENTRO DE LA NUEVA PROBLEMÁTICA SOBRE EL DERECHO A VIVIR Y A MORIR.

En la edad moderna la realidad de la vida es sustraída cada vez más a la consideración meramente biológica y se experimenta como realidad confiada a la responsabilidad del hombre, y por tanto a su libertad. El mismo progreso científico y técnico, al desmitizar la idea de la absoluta intangibilidad de la vida humana y de su fatalidad mediante la posibilidad de manipularla y de desplazar sus límites naturales, ha acentuado la disponibilidad de la vida humana en orden a la calidad de la misma, pero también en

orden a la calidad de la muerte; la vida humana parece ser algo de lo que se puede disponer en principio. En esta situación, "la antigua cuestión ética del derecho al suicidio se ha emancipado de la problemática de los casos límite, y se ha ligado mucho más imperiosamente que antes al problema de sí y hasta qué punto es sensato, en caso de limitarse la capacidad de hacer frente a las necesidades fundamentales, seguir con una vida disminuida o que se va extinguiendo" *(HOLDEREGGER, o. C., 130).*

No se trata ya del problema abstracto formulado por el iluminismo, que consideraba el suicidio como "piedra de toque de la autonomía de la libertad", como posibilidad de "morir libres frente a la muerte", sino más bien del contraste entre una promesa de vida y una no vida de hecho. ¿Cuántos se sienten hoy a gusto en su piel? Esta situación es la que parece replantear hoy en términos nuevos y dramáticos algunas cuestiones clásicas: el suicidio filosófico, el suicidio por amor, la eutanasia.

a) El *suicidio filosófico.* Las posibilidades de condicionamiento y de manipulación de que goza nuestra sociedad colocan a menudo al individuo en la imposibilidad de vivir si no es dejando de vivir, o sea, renunciando a ser uno mismo y a ponerse como originalidad. Para una persona que no ha cultivado la relación con el Absoluto, frente al cual toda vida adquiere significado, la alternativa dramática puede ser ver la única posibilidad de ponerse como originalidad en el gesto suicida que se transforma de modo dramático en rechazo del carácter imperioso del condicionamiento. Y quizá sea la intuición de que a menudo el suicida no anda equivocado, porque revela de modo cruel nuestro desorden social, lo que crea una profunda sensación de turbación. Es una pregunta que la cultura actual hace cada vez más dramática y que suscita desde un punto de vista teórico el problema del derecho al suicidio, y desde un punto de vista práctico toda una serie de movimientos que defienden tal derecho.

¿Se le puede pedir a una persona que no ve ya el sentido de la vida que siga viviendo? ¿Se puede deducir del hecho de existir el deber de hacerlo? Ante la invocación del derecho a la muerte, la conciencia cristiana experimenta sin duda una sensación de embarazo y de inquietud; y es cierto que no existe un derecho a la muerte en el sentido de que en otros existiría el correspondiente deber de procurarla. Mas ¿cómo negar que para los que actualmente no consiguen ver en su vida una posibilidad de sentido, el suicidio pueda parecer la vía más lógica para expresar la propia autonomía frente a la falta de sentido y al condicionamiento social, aunque esta elección se produzca por el procedimiento trágico de la renuncia y de la fuga?

b) El *suicidio por amor.* Si a veces puede considerarse el suicidio la única salida para realizarse uno mismo, en algunas situaciones se ha realizado como único modo de vivir el amor al prójimo. En la fe en Cristo, que se hace solidario del pobre y del oprimido, el creyente comprende que el sufrimiento, la lucha no violenta, la oración tienen un significado y un poder de liberación más fuerte en su debilidad que el medio violento del suicidio. Pero evidentemente no se puede deducir de la fe la absoluta irracionalidad de un

comportamiento vivido como deseo de liberación para los otros y como afirmación de la propia fe en el bien.

c) La eutanasia. Hoy, ante la posibilidad de la medicina de prolongar la vida en situaciones de sufrimiento extremo, se habla cada vez más de derecho a morir en paz. Esto no equivale a discutir el valor de la persona moribunda, sino más bien a preguntarse si constituye para ella un valor el seguir viviendo.

La moral tradicional, al aceptar la naturaleza como *medium* cualificado de la acción de Dios, resolvía la cuestión con la distinción entre medios ordinarios para conservar la vida (obligatorios) y medios extraordinarios (no obligatorios). Concretamente, el problema nace hoy de no permitir que la naturaleza siga su curso. Se trata entonces de ver cómo dar sentido y verdad a una vida que, en cuanto recibida del amor salvífico de Dios, conserva siempre un significado, pero que está por determinar concretamente en la situación particular.

La vida del hombre no es un mero acontecimiento físico, sino que adquiere su significado más profundo en cuanto historia de libertad. Si el interés viene dado por la búsqueda de sentido de la vida, no se debe preguntar cuál es el medio que sirve para propugnarla de cualquier modo, sino cuál es el modo de hacerla más significativa, más humana, más vivible en cada momento. Afrontando el problema en esta perspectiva, no hay que juzgar de manera demasiado apresurada en sentido negativo todas las intervenciones que tienen por fin permitir o dar mayor serenidad y libertad, en una palabra, "espacio humano", al individuo, aunque tuviesen como consecuencia acortar la vida física del mismo. Es claro que el empleo de fármacos que pueden abreviar la vida no podrá hacerse siguiendo una praxis rutinaria, puesto que ciertas personas pueden soportar más que otras el dolor o conseguir darle un significado más profundo. El verdadero peligro está más bien en el hecho de que esta problemática es afrontada a menudo con criterios utilitaristas e individualistas.

Perspectivas

Así pues, el problema del suicidio parece plantear de modo dramático el tema de la existencia y de su significado dentro de las coordenadas de posibilidad y de condicionamiento de una sociedad dada. Ante este problema la reflexión filosófica no encuentra argumentos apodícticos para condenar siempre y en todo caso un gesto que a veces parece la única posibilidad de escapar a la falta de sentido de una vida que se ha hecho imposible para el sujeto o que, en algunas circunstancias, parece incluso cargarse de significados positivos.

La fe en Dios, señor que da la vida, más que demostración se convierte en llamada a administrar responsablemente el don recibido y a hacer perceptible su significado en cada situación. En el intento de indicar modalidades concretas de ello, es particularmente interesante la intuición citada por santo Tomás, según el cual el suicidio es "iniuria communitati". De hecho, al determinar los derechos y deberes, nuestra cultura occidental

está atenta sobre todo a definir la autonomía, la libertad y la dignidad del individuo. En este sentido no se comprende por qué en algunas condiciones o circunstancias (antes recordadas) el hombre no ha de tener derecho a disponer de su vida. En cambio, si, como en la visión de Santo Tomás, se considera a todo hombre parte de un único designio salvífico universal: recuperar este significado social, histórico y solidario de la persona -por el que cada uno, siempre y en cualquier situación, está constitutivamente ligado, como don recibido y ofrecido, a la familia humana entera-, el suicidio se convierte negativamente en el rechazo a cumplir este deber social e histórico, mientras que positivamente constituye un profundo interrogante formulado a nuestra cualidad de vida, que condena a un número cada vez más considerable de personas al aislamiento, a la soledad o, en cualquier caso, a la incapacidad de percibir el sentido mismo de la vida.

La pregunta, falsa y tendenciosa, en labios de Caín: "¿Acaso soy el guardián de mi hermano?" parece resultar hoy aceptable y legítima en labios del ciudadano de una sociedad impersonal y anónima. En nuestra sociedad el otro es el consumidor, el rival, el término de confrontación, un término de acercamiento insignificante y sin verdadero intercambio. Se ha establecido una distancia entre hombre y hombre que no permite ya percibir el significado de proximidad. Quizá tenemos aquí, como observa G. Angelini *(Non uccidere: Per una rinnovata comprensione del quinto comandamento, en "RTM" 72 [1986] 33-45)* el interrogante ético más importante de todo el argumento. Ya se ha advertido que el rechazo de la vida o la petición de morir encubre de hecho otra pregunta: la de vivir, o por lo menos la de no dejarle a uno morir, es decir, de no ser abandonado a una muerte vista como una agresión por parte de una potencia hostil y extraña, con la que no tendría sentido alguno luchar. Si no deseo consentir a esa trágica demanda, es preciso que de algún modo me empeñe en atestiguar nuevamente al otro la permanencia de mi presencia, la promesa de vida que tal presencia intenta expresar.

"Ciertamente no se puede olvidar la distancia objetiva que las relaciones sociales introducen entre el individuo y el socio. Pero esa distancia no puede entenderse como si suspendiese la urgencia del imperativo de amar al prójimo, de hacerse prójimo de todo hombre; por tanto, de buscar el bien del otro como si fuese mi propio bien" *(ANGELINI, 43-44).* Sin embargo, es cierto que los criterios de ese bien no se pueden buscar en la evidencia espontáneamente suscitada de la relación inmediata con el otro, sino que hay que determinarlos mediante una búsqueda refleja y en muchos aspectos compleja, que comprende también momentos de apreciación técnica.

En definitiva, no se trata de decir simplemente no al suicidio, demostrando de modo apodíctico su grave negatividad moral, sino de sentar las bases de una superación de ese cansancio generalizado de la vida que llega a la negación de sí, sobre todo a través de la recuperación de la "projimidad", que ha de encarnarse en formas concretas de ejercicio, ya sea a nivel estructural, ya interpersonal.

Ciertamente, uno de los grandes campos de intervención es la familia. La actual situación de crisis de muchas familias provoca situaciones de alejamiento y de falta de diálogo

entre padres e hijos, que no sólo no ayudan al normal crecimiento psicológico de los últimos, sino que provocan situaciones de soledad afectiva y de inseguridad, con consiguientes repliegues sobre sí mismo y la dificultad de establecer relaciones correctas con la realidad circunstante. Si los problemas son más dramáticos en las familias en apuros, también las familias unidas deben hoy reconsiderar su deber respecto a los hijos, sobre todo en lo referente a los valores que se persiguen. El privilegio otorgado generalmente a los valores adquisitivos no es evidentemente a propósito para dar sentido y estabilidad a la vida de muchos chicos; hay que revisar también algunos modelos educativos, preguntándose cuál es el modo más oportuno de formar caracteres fuertes y personas capaces de afrontar las inevitables dificultades de la vida.

Por otra parte, la vivencia de la familia se inserta en la más amplia de la sociedad. Esto nos lleva a una pregunta más seria todavía: ¿cuál es la imagen de realización de sí y de felicidad que propone nuestra sociedad? El estilo de vida más generalizado se caracteriza por un hedonismo individualista en el que todos los valores humanos son instrumentalízados y mercantilizados. En este clima nada tiene sentido; mas un mundo sin significado sólo puede vivirlo un hombre sin significado. Si se estima que la vida sólo tiene sentido cuando es plena, realizada y 'sin sufrimientos, puede parecer irrazonable seguir viviendo cuando hace acto de presencia el sufrimiento, la humillación y el fracaso. Sólo la percepción de los valores fundamentales para el sentido de la vida puede darle al hombre la fuerza de soportar también las pruebas más dramáticas. Se puede entonces afirmar que la prevención más eficaz del suicidio es de orden moral y religioso.

Más si partimos de la tesis de que nuestra vida proviene de Dios, que le da un sentido, subsiste, según se ha visto, la pregunta: ¿Cómo ve todo esto el individuo en lo concreto de su existencia? Se abre aquí una ingente tarea ética, porque de hecho somos acompañados tanto en la percepción de los valores como en ser pesimistas u optimistas frente a cuanto nos espera, igual que somos también educados en un cierto modo de entender la vida y su realización, precisamente por la familia, la escuela, la sociedad, por todo hombre que se convierte en compañero de viaje de nuestra existencia.

10. SUICIDIO Y RELIGIONES

- *En el Budismo:*

Dado que el Budismo considera que morir, lo que se dice morir para siempre, es un privilegio sólo reservado a los que alcanzan la calidad de Buda, suicidarse no es desaparecer definitivamente sino sólo cambiar de estado. La rueda de la vida no se interrumpe, ya que las formas vivientes son múltiples. La consciencia transmigra girando en una rueda sinfín hasta que la voluntad humana puede, por fin, hacerla cesar.

"El Budismo no ve la muerte como el fin de la vida, sino simplemente como una transición; el suicidio no es, por lo tanto, un escape de nada."

De ahí que en los primeros tiempos de la historia del budismo, hace unos 2500 años, el suicidio fuera visto como una *"acción inapropiada"* en el caso que fuera hecha con el fin de huir de los problemas de esta vida. Sin embargo: "los textos budistas tempranos incluyen muchos casos de suicidio que Buda mismo aceptó y perdonó. Por ejemplo, los suicidios de Vakkali (Sutta Vibhanga, Vinaya III) y de Channa (Majjhima Nikaya III) se cometieron a causa de enfermedades dolorosas e irreversibles. Es significativo, sin embargo, que la alabanza de Buda a los suicidas no se basa en el hecho de que éstos estuvieran en estados terminales, sino más bien en que sus mentes carecían de egoísmo y de deseos, y estaban iluminadas en el momento de la muerte." Existen muchas anécdotas registrada en diferentes sutras donde Buda acepta, por diferentes razones, el suicidio de adeptos. En todas ellas lo común es la voluntad de no escapar a un problema, o ser el resultado de la cólera o el miedo.

Aquí lo importante no es si estos relatos son todos ellos hechos históricos o no, sino que demuestran la *posición consistente del Budismo frente al suicidio*: *no hay nada intrínsecamente erróneo en quitarse la propia vida, si no se hace con odio, furia o miedo.* El asunto principal es la ecuanimidad o el estado de preparación de la mente." Si descartamos estos estados negativos ¿Por qué una persona puede decidir quitarse la vida? Un caso podría ser el enfrentarse con una enfermedad mortal con un pronóstico cierto de fuerte sufrimiento, y carga física y emocional desmesurada para los parientes más cercanos, como los casos de Vakkali y Channa antes mencionados. Otros casos que se incluyen en los textos Budistas ya no tienen relación con enfermedades terminales sino con estados de la mente que resultan poco accesibles (y en este sentido sin efectos prácticos) para las personas comunes.

"En resumen, el Budismo se da cuenta de que la muerte no es el fin de nada, sino una transición. El Budismo ha reconocido desde hace mucho tiempo los derechos de las personas a determinar cuándo deberían pasar de esta existencia a la siguiente. La consideración importante aquí no es si el cuerpo vive o muere, sino si la mente puede permanecer en paz y armonía consigo mismo." Lo que nos interesa contrastar es que, contra el pensamiento habitual, no todas las religiones de alcance mundial prohíben o condenan expresamente el suicidio. Todas, que sepamos, incluyen fuertes limitaciones para realizarlo; pero esto es otro aspecto radicalmente diferente de la cuestión. Lo que discutimos no es su reglamentación, o limitaciones, sino la esencia misma del acto. La posibilidad de realizarlo (o de ayudar a otro) en ciertas condiciones específicas.

- *En el Judaísmo*

Dentro de la ley judía el suicidio es considerado *una de las más terribles transgresiones*.

La tradición judía establece que el mundo ha sido creado en beneficio de cada individuo y que por ello aquel que destruye un alma es como si hubiera destruido el mundo entero. De este modo, la acción de preservar la vida incluyendo la propia, es una de las premisas fundamentales del judaísmo. La prohibición del suicidio es un corolario natural a ésta. No obstante en el Talmud (Compendio de Leyes Orales) no aparece una referencia explícita

al respecto. A pesar de esto, las autoridades rabínicas postalmúdicas proscribieron el suicidio y formularon leyes relativas al caso, por considerarlo una negación de la soberanía divina y de la inmortalidad del alma. En cierta forma, el suicidio es considerado un acto más grave que un asesinato, ya que quien mata a un ser humano puede arrepentirse sinceramente de sus actos. El suicida -por el contrario- dada la irrevocabilidad de su acción niega la posibilidad del arrepentimiento.

Las enseñanzas judías en relación con el tema se fundamentan en la creencia de que el hombre no es dueño de su ser ni de su vida ya que Dios le otorgó el cuerpo humano para que lo preserve y lo cuide. En este orden de ideas Rabí Judá el Piadoso, autoridad religiosa del siglo XIII, extendió este concepto a la preservación del bienestar físico y mental, aseverando que quien no cuida su salud está violando el don que le fue conferido.

La condena al suicidio deriva del versículo en Génesis 9.5, que cita: Porque ciertamente demandaré la sangre de vuestras vidas; de mano de todo animal la demandaré, y de mano del hombre; de mano del varón de su hermano demandaré la vida del hombre. El Creador declara así que castigará a toda aquella persona que derrame su propia sangre. La literatura rabínica considera que la pena le será infligida en el más allá y que el suicida no formará parte del mundo venidero.

La tradición judía establece una gran diferencia entre el suicidio y el martirologio. Bajo ciertas circunstancias es preferible el martirio antes de transgredir las leyes cardinales del judaísmo -como lo son las prohibiciones de adulterio, del asesinato o de la idolatría-. De hecho, los suicidios en masa son uno de los capítulos más trágicos y sublimes de la historia judía. De acuerdo con la tradición talmúdica muchos sacerdotes se arrojaron al fuego cuando fue incendiado el primer Templo. Josefo, en La Guerra de los Judíos, relata cómo el pueblo hebreo, optó por suicidarse en Masada antes de caer en manos de los romanos. En la época de las Cruzadas y posteriormente durante las persecuciones perpetradas por las huestes cosacas de Chmielnicki en 1643, muchos judíos se suicidaron matando antes a sus familias. Durante la segunda guerra mundial hubo quienes llegaron a sobornar a los guardias de los campos de concentración para poder suicidarse, incapaces de seguir soportando los tormentos. Todos éstos son considerados actos de martirologio.

- *En el Islamismo*

El suicidio esta explícitamente prohibido en el Islam. El Corán prohíbe el suicidio de manera categórica. Nadie tiene el derecho de perjudicar a su vida puesto que su vida es un don de Dios.

Al igual que otras religiones abrahámicas, el Islam considera el suicidio como un pecado estrictamente y perjudicial para el viaje espiritual. Sin embargo, los seres humanos se dice que son susceptibles de cometer errores, por lo tanto, Dios perdona los pecados y

borra hacia fuera si el individuo es verdaderamente sincero el arrepentimiento, fiel a las causas y determinado en la intención.

En las leyes y reglas religiosas se hace hincapié en el respeto del derecho a la vida como parte intrínseca de la misma y eso se considera un punto del Islam que lo realza en comparación de derechos humanos que platean los occidentales. Para los musulmanes la vida tiene tanta importancia que no solo no se permite destruir la vida de los otros, sino que condena destruir la vida propia.

Los pensadores islámicos considerando que la vida es un depósito que ha dejado Dios en las manos del hombre, creen que el hombre debe preservar su vida. La vida, el cuerpo y el alma según el punto de vista islámico son depósitos divinos y nadie tiene permiso a destruirla, de ahí que el suicidio está condenado. En una parte de la aleya 195 de sura Baquare dice: "y no os entreguéis a la perdición".

Incluso en las situaciones difíciles tanto fisiológicas como psicológicas, el Islam no permite el suicidio ya que el hombre tiene la obligación de confiar en Dios para vencer los problemas.

Pero es posible que a veces el hombre pise un camino que al final lo conduce a la muerte, como cuando se defiende ante enemigo y hay muchos riegos de que muera. En este caso las leyes respetan la Yihad y la defensa no solo permite esta medida sino que la consideran buena. El Corán bien recuerda en la aleya 169 de la sura Al Imran (La Familia de Imran) a quienes luchan (hacen Yihad) en el camino de Dios y mueren y dice:

"Y no penséis que quienes han caído por Alá hayan muerto. ¡Al contrario! Están vivos y sustentados junto a su Señor"

En el Islam morir en el camino de Dios, en la lucha para preservar los elevados valores humanos e islámicos y para defender la vida, propiedad y honor y sobre todo por un mandato de Dios, es algo preciso

-En el Hinduismo

En el hinduismo , hay una serie de puntos de vista con respecto al suicidio. En general, suicidio se considera una violación del *Código de Ahimsa* (no-violencia) de ahí que sea igualmente pecaminoso como asesinar a otro. Algunas escrituras establecen que morir por suicidio (y por cualquier otro tipo de muerte violenta) se traduce en convertirse en un fantasma , vagando por la tierra hasta el que llegue el momento establecido para la muerte de manera natural, no habiendo cometido suicidio.

Aunque no está impuesta por ninguna escritura hindú; la práctica actualmente desaparecida y proscrita de *Sati* facilitó la auto-inmolación de las viudas en la pira de su marido en la Edad Media en la India.

Dentro de estos diferentes puntos de vista, el Hinduismo acepta el derecho de un hombre a poner fin a la propia vida a través de la práctica no violenta de agilizar su muerte, denominada *Prayopavesa* . Pero Prayopavesa está estrictamente limitado a las personas que no tienen ningún deseo o ambición en su vida y que se encuentran ya, sin responsabilidades en la misma.

-En el Cristianismo

El *Catecismo de la Iglesia Católica* nos instruye de la siguiente manera:

2280 Cada cual es responsable de su vida delante de Dios que se la ha dado. Él sigue siendo su soberano Dueño. Nosotros estamos obligados a recibirla con gratitud y a conservarla para su honor y para la salvación de nuestras almas. Somos administradores y no propietarios de la vida que Dios nos ha confiado. No disponemos de ella.

2281 El suicidio contradice la inclinación natural del ser humano a conservar y perpetuar su vida. Es gravemente contrario al justo amor de sí mismo. Ofende también al amor del prójimo porque rompe injustamente los lazos de solidaridad con las sociedades familiar, nacional y humana con las cuales estamos obligados. El suicidio es contrario al amor del Dios vivo.

2282 Si se comete con intención de servir de ejemplo, especialmente a los jóvenes, el suicidio adquiere además la gravedad del escándalo. La cooperación voluntaria al suicidio es contraria a la ley moral.

Trastornos psíquicos graves, la angustia, o el temor grave de la prueba, del sufrimiento o de la tortura, pueden disminuir la responsabilidad del suicida.

2283 No se debe desesperar de la salvación eterna de aquellas personas que se han dado muerte. Dios puede haberles facilitado por caminos que Él solo conoce la ocasión de un arrepentimiento salvador. La Iglesia ora por las personas que han atentado contra su vida.

PARTE II:
EL SUICIDIO Y LA IGLESIA CATÓLICA

11. Sentido y Fin de la Persona

"La persona no sólo es libre "de", sino "para". Este "para es el sentido y fin de su vida".

- *El Hombre: Creado por Dios y para Dios*

En la actualidad, hemos quitado a Dios de en medio, es un estorbo para que el hombre se "*realice plenamente"*. El hombre actual ya no hace referencia Dios, o si la hace es a "un dios a su medida".
Esto trae consigo que, el hombre ande perdido tanto en su esencia de la búsqueda de trascendencia de vida como en el reconocimiento de su dignidad de persona humana.
El hombre es teocéntrico por naturaleza, por tanto *no pierde nunca esta ordenación a Dios, aunque subjetivamente no pueda reconocerla.*
Por ser creado a imagen y semejanza de Dios, posee algo, en virtud de lo cual es diferente a cualquier otra cosa creada, que lo hace valer por sí mismo, por lo que es: la grandeza de ser humano, su dignidad humana, por la cual cada persona es única e irrepetible, aunado a que *"este carácter de imagen de Dios es el principio regulador de las relaciones entre los hombres". (Gen 9,3).*
Teniendo en cuenta lo que Dios da al hombre es mucho más que un existir en el tiempo. Es tensión hacia una plenitud de vida.
La razón última del valor y dignidad del hombre se encuentra, en *ser espíritu creado directamente por Dios.*
"El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y dicha que no cesa de buscar.
La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. *(GS 19,1)*
"La Vida humana es un don recibido de Dios, destinado a desarrollarse hasta alcanzar la vida eterna que llamó y llama al hombre a adherirse a Él en una inacabable comunión de la incorruptible vida divina, con la total plenitud de su naturaleza". (GS 18)

- *Sentido de la Vida Humana*

El sentido de la vida, para todo ser humano encuentra su fundamento en trascender, en la vivencia de ésta de cara a la eternidad, es pasar de lo material a lo espiritual, de lo inmediato a lo trascendente, de no vivir de lo inmediato sino ver lo eterno; elevarnos de lo mediocre a lo perfecto, de lo vulgar a lo sublime, de lo egoísta a lo altruista, de la apatía al entusiasmo.
Ciertamente, si Dios no existe, no vale la pena vivir. Porque, si todo termina con la muerte, ¿de qué sirve vivir unos años más o unos menos? En ese caso, el único sentido posible que podríamos dar a la vida sería el de gozar y divertirnos *(Jannis Joplin).*
Esta es una opinión muy difundida en el mundo actual, dado que mucha gente no cree en Dios o vive como si no existiera. No falta quien dice que Dios es un Dios demasiado

lejano, que nos ha dejado abandonados a nuestra suerte, como si fuera un Dios caprichoso que le gusta jugar con la vida de los hombres para divertirse a su costa *(Oscar Wilde y Bob Dylan),*

Hay quienes dicen que sólo vale la pena vivir, mientras se puede gozar de la vida, de otro modo, la única salida digna es el suicidio *(Frank Kafka, Sigmund Freud, Jean Paul Sartre)*.

Estos son los partidarios de la eutanasia. Para ellos el sentido de la vida está en el placer, de ahí que no tengan reparos en negar el derecho a vivir a los niños que van a nacer con limitaciones físicas o mentales o matar a quienes están en coma o con enfermedades terminales.

Victor Frankl, (psiquiatra austriaco) que, en las cámaras de gas de los campos nazis de exterminio perdió a su esposa, a su padre y madre y a sus hermanos, y que pudo sobrevivir él mismos a estos horrores dice que: "*el hombre es naturalmente religioso, es decir, que, en lo más profundo de su ser, hay un instinto religioso. Quien reprime éste instinto natural de creer en Dios, sentirá un vacío existencial, que puede degenerar en una neurosis por faltarle sentido a su vida".*

Hoy, que está de moda en algunos ambientes ser agnósticos o ateos, o simplemente vivir como si Dios no existiera. Muchos no quieren creer en dogmas ni en verdades religiosas, pero si creen fácilmente en toda clase de supersticiones y de ideas peregrinas de cualquier moderno científico. Por eso, Chesterton, el gran converso inglés decía: *"La desgracia del hombre de hoy no es no creer en nada; sino todo lo contrario, creérselo todo".*

Pero para llenar nuestra vida de plenitud de sentido, siempre será necesaria la creencia en Dios, que nos ama y nos espera. Esto quiere decir que el amar a Dios en los demás o amar a los demás por Dios, es una gran fuente de alegría y de sentido para vivir. Vale la pena vivir para hacer felices a los demás.

Pascal decía: *"Prefiero equivocarme, creyendo en un Dios que no existe, que equivocarme no creyendo en un Dios que sí existe. Si después de la muerte no hay nada, evidentemente nunca lo sabré, cuando me hunda en la nada eterna. Pero, si hay Alguien, tendré que darle cuenta de mi actitud de rechazo y habré perdido mi vida. O Dios existe o no existe. O existe el más allá o no existe. Tienes que apostar por una de ambas opciones. No puedes permanecer indeciso. Si no quieres apostar, ya estas apostando por el No. Piénsalo bien. Si pierdes (porque Dios no existe), no pierdes nada, pero si ganas (porque Dios existe), lo ganas todo: una eternidad feliz".*

- *Tener Sentido y Dar Sentido a la Vida Humana*

La cuestión del sentido de la vida humana implica dos aspectos.

Primero, si tiene un ***porqué***, es decir, si tiene una *causa eficiente*, si es inteligible; es la cuestión respecto a su verdad.

Segundo, si tiene un ***para qué***, una causa final, es decir, un fin, si representa un valor que interpela la responsabilidad; es la cuestión respecto a la libertad.

Sentido de la vida quiere decir por tanto *inteligibilidad y responsabilidad* inseparablemente unidos.

Tener sentido quiere decir que la vida lleva en sí estructuras que la hacen inteligibles.

Dar sentido a la vida quiere decir comprometer de hecho la libertad en el cumplimiento de la tarea configurada en las estructuras que fundan su inteligibilidad y su valor.
Tener sentido es por tanto anterior al ***dar sentido*** porque funda las condiciones necesarias para que el hombre pueda comprometerse responsablemente, es decir con una libertad fundada en la verdad.
La cuestión de *tener sentido*, es intrínseca a las estructuras de la vida humana que inteligible, es decir, *tiene sentido.*
Entre las estructuras de la vida humana que constituyen *su tener sentido* encuentra un puesto privilegiado la libertad y la conciencia: la vida del hombre tiene sentido; justamente porque el hombre es inteligente y libre; negar el sentido de la vida sería negar la inteligencia y la libertad en el hombre. Sólo un ser libre y consciente de sí tiene sentido. Sólo los *sujetos* y no los objetos pueden cuestionar el sentido de la propia existencia.
Tener sentido indica, por tanto, racionalidad, inteligibilidad, verdad.
Significa percibir las causas y preguntarse por "La Causa" de las causas. No hacerlo seria negarse a la inteligibilidad del mundo.
No se trata solamente de los *actos* que la persona realiza de forma consciente y libre, sino más bien del *ser mismo* de la vida personal, de su *naturaleza humana*.
Esta idea de inteligibilidad se entiende bien cuando se confronta con su negación; lo que no tiene sentido es algo irracional, absurdo y contradictorio, y por eso mismo imposible.
Sin embargo, en la vida humana hay dos realidades que parecen poner en crisis esta inteligibilidad, hasta el punto de aparecer contradictorias en la vida misma: el sufrimiento y la muerte.
No se trata aquí de la experiencia de determinadas personas que no alcanzan a *dar sentido* a su vida en estas situaciones conflictivas, sino del problema teórico que lo precede: ¿cómo puede *tener sentido* la vida humana si le es congénito el sufrimiento y está destinada a la muerte?
La ***muerte*** presenta de forma dramática el problema del sentido de la vida porque en ella se manifiesta la paradoja fundamental de la existencia humana: en la vida está implícita la muerte y en la muerte lo está la vida. De hecho entender que la vida *tiene un sentido*, significa pensarla siempre en relación con la muerte. ¿Cómo llamar a la vida, se pregunta San Agustín: "una vida mortal o una muerte vital"?
Si se ve la muerte como una dimensión intrínseca de la vida no puede verse como algo que llega sólo al final de la vida sino que está presente en cada instante, porque la muerte "muerde" cada instante de la vida.
Por mucho que sea misteriosa, dramática, desastrosa y aparentemente aniquiladora, la muerte es no obstante una estructura de la vida humana.
Esto invita, por lo menos a buscar el sentido de la muerte en referencia al sentido de la vida.
Por otra parte si se ven bien las cosas, la exclusión de la muerte y la certeza de no morir anularían la vida, la haría perder cualquier atractivo e interés.
Una vida intramundana perpetua dejaría de ser vida: viviríamos como muertos. ¿Por qué actuar hoy, si el tiempo es inextinguible? Un tiempo inextinguible es ya un tiempo extinguido.

El hombre muere y quiere morir porque sabe que su fin no es el tiempo. En caso de que el hombre no muriera, estaría encadenado a la perpetuidad temporal.
Por tanto, si la muerte es una estructura de la existencia humana y la vida *tiene sentido* en referencia a ella, surge la siguiente pregunta: ¿extingue totalmente la muerte la existencia humana?
Está claro que no es posible sostener que la vida *tiene un sentido* sin la afirmación de la inmortalidad personal como estructura intrínseca de la vida humana, no menos constitutiva que la misma muerte.
El ***sufrimiento***, físico o moral, exige en primer lugar, superarlo, suavizarlo y en la medida delo posible eliminarlo. Cuando la vida puede cambiarse, es necesario hacer todo lo posible para cambiarla.
Dicho claramente: El *sufrimiento* es un mal; su *pedagógica-salvífica*, en el sentido que sirve a descubrir y realizar otros valores, no lo transforma en un bien. Del mal se pueden obtener ciertamente bienes, pero el mal continúa siendo mal, no se debería hacer nunca y en la medida de lo posible se debería evitar.
El problema se plantea en los siguientes términos: cuando el sufrimiento ya no es superable, como en el caso de la muerte o de un mal incurable ¿es posible darle un sentido? ¿Cómo vivir una vida en el sufrimiento que y no puede evitarse?
El sentido el sufrimiento depende fundamentalmente de la *actitud* de la persona. Víctor Frankl dice: "*incluso en el sufrimiento hay una posibilidad de sentido".* Y para justificar esta afirmación tan fuerte dice: "*¿Con qué derecho nos atrevemos a decir que la vida nunca deja de tener un sentido para todos y cada uno?* Esta afirmación se basa en el hecho de que el hombre es capaz de transformar en servicio cualquier situación que, humanamente considerada, no tiene ninguna salida. De ahí que también el sufrimiento tiene una posibilidad de sentido".
La cuestión del sentido de la vida humana no se agota, sin embargo, en el *tener sentido*; implica también *dar sentido*, aspecto que se relaciona con la finalidad, que involucra la libertad responsable y apela al carácter dinámico del a persona. Éste es el aspecto más problemático y el que se pone en discusión cuando se habla de crisis de sentido…
El sentido de la vida no se *inventa*, sino que *se descubre*; *no es dado*, sino que es *encontrado.* Esto significa que el esfuerzo personal para *dar sentido* a la vida se funda sobre la realidad objetiva del *tener sentido*.
El sentido de la vida se descubre sobre la base ontológica previa de que la vida tiene un sentido y posee inteligibilidad. Existe una realidad objetiva sobre la cual se fundan; se *descubre* lo que existe. *Se da* lo que se posee. Si se niega el sentido de la vida es porque no se ha encontrado o se duda de poder encontrarlo, pero no porque ella no tenga sentido.
El sentido de la vida lo construye "*ex novo"* cada persona humana dada su individualidad y originalidad como persona pero no *"ex nihilo"*, porque en este caso no se daría, sino que se *crearía.*
El sentido se apoya sobre el ser del hombre, pero tiende hacia lo que debe ser, es decir, imprime en la vida una tendencia de perfección.
Dar sentido a la vida quiere decir tener la capacidad de saber distinguir la verdad de la falsedad, el bien del mal, lo esencial de lo que no lo es, lo permanente de lo pasajero.

No se da situación alguna en la que la vida pierda sentido, y no existe persona alguna para la que la vida no tenga sentido, porque la vida siempre lo tiene; el problema está en que es necesario dárselo, descubrirlo, y aquí se puede fallar.
El caso más paradójico, es el que nos ocupa, el suicidio, que es al mismo tiempo fracaso y confirmación del sentido de la vida.
¿Por qué el suicida pone fin a su vida? Porque no puede soportar una vida carente de sentido, porque no puede vivir en el total sin-*sentido*, en la total des-*esperanza.*
Con su gesto señala que si su vida no tiene sentido, no tiene caso vivirla.
Se esconde aquí una lógica tremenda. Si en la desesperación y en la persuasión de que su vida no tiene ya sentido, el suicida acaba violentamente su existencia, testifica de modo extremo que, sin esperanza de sentido, la vida es insoportable.
Está aquí la más enérgica protesta de que la vida debe tener absolutamente sentido: no se puede vivir en el absurdo de un total no sentido. Precisamente en el acto de su autodestrucción responsable el suicida obra en la esperanza equivocada, pero esperanza, de huir del insoportable no-sentido de la vida. "La desesperación no es posible sin la esperanza-esperante: quien desespera, es porque espera".
Victor Frankl ha sido capaz de mostrar que, más allá del freudiano "deseo de placer" existe en el hombre una tendencia todavía más radical y esta es la *voluntad de sentido*: "el cuidarse de averiguar el sentido a su existencia es lo que caracteriza justamente al hombre". *Dar sentido* a la vida quiere decir *voluntad de sentido* que significa que la vida humana busca el amor, la solidaridad, la felicidad.
El *amor* es el sentido de la vida. El hombre es creado por amor y para el amor.
Para el cristiano, el sufrimiento de Cristo es amor. Cristo. "*Cristo no ha venido al mundo para explicar o abolir el sufrimiento, sino para asumirlo y transformarlo en instrumento de salvación: Dios no ha venido a explicar, sino a llenar" (Paul Claudel)*.
Cristo no ha abolido el sufrimiento y no ha querido ni siquiera revelarnos enteramente el misterio: lo ha asumido sobre sí mismo, ha cargado la cruz sobre sí mismo, por nosotros y esto es suficiente para que comprendamos todo su precio.
Elie Wiesel en su novela *Night* , habla de su experiencia en un campo de concentración. Tres personas fueron ahorcadas, dos adultas, el tercero un niño. Los adultos expiraron rápidamente, el niño prolongó su agonía. Un prisionero preguntó: ¿dónde está Dios en éste momento? Del fondo del corazón Wiesel escuchó una voz que decía: ¿Dónde está Dios? Está ahí, colgado de esos maderos…

12. El Ser Humano ante la Muerte

¿Cómo puede morir de repente quien
desde que nace ve que va corriendo
por la vida y lleva consigo la muerte?
Francisco de Quevedo

- *¿Qué es la Muerte?*

En algún momento en nuestra vida hemos reflexionado sobre la muerte, y podemos apreciar que hay diferentes posturas desde las cuales se le concibe.

Desde el punto de vista biológico se le concibe como la "*cesación de la vida"*, desde el naturalista como *"el destino final definitivo"*; El platonismo, cartesianismo e idealismo la conciben como un *"mero accidente corporal"* y la filosofía como la *"carencia de vida de un ser vivo"*, entre muchas otras definiciones.

Tomando en cuenta que la persona humana es un ser unificado y estructurado y que esta naturaleza humana o esencia está compuesta por la *forma sustancial* (alma) y por la *materia prima* (cuerpo), y que la *forma sustancial* es el grado de perfección ontológica de la esencia, la cual está llamada a trascender y que la *materia prima* es la limitación de este grado ontológico a un individuo concreto, y que la corporeidad representa el modo específico de existir del espíritu humano: es decir, el cuerpo revela al hombre y manifiesta a la persona, *la muerte* se presenta como *pérdida de unidad y separación.*

A partir de esta reflexión, resulta que todo ser substancial material, está sujeto a la corrupción, es decir al cambio substancial: *separación de la forma substancial de la materia.* Las cusas materiales modifican las propiedades accidentales más allá del límite, las hacen incompatibles con la forma substancial, y provocan el aparecer de un nuevo ente substancial con nueva forma substancial.

El hombre es tal por la forma substancial humana: *el alma espiritual*; el cadáver no es hombre porque está informado por otra forma substancial que no es la del hombre, la forma substancial se ha separado de la materia prima.

Por tanto, la muerte es "*crisis"* de la unión substancial que es todo hombre; crisis dolorosa porque el cuerpo está connaturalizado con el alma.

Todo el hombre: cuerpo y espíritu, inteligencia y libertad, esfuerzo y amor, está involucrado en la muerte. La muerte toca al hombre en el corazón mismo de su vida personal e interpersonal. En este sentido la expresión tradicional de "muerte-separación" indica bien el fin dramático de la vida humana, en cuanto separación violenta del mundo humano (cuerpo) en el cual se vive, se espera, se ama; el alma –dada su incorruptibilidad o indestructibilidad- vive por un tiempo en espera, según la promesa divina de recuperar un día su cuerpo para poder entrar en la plenitud definitiva de la persona.

- *La Muerte como Condición de Vida*

La muerte es parte integrante de la vida, así como el dolor y su aspecto subjetivo, el sufrimiento. La muerte es el horizonte natural del proceso vital. Incierta en cuanto a cuándo y cómo ha de producirse y por lo tanto forma parte de nosotros porque afecta nuestra vida y la vida de quienes nos rodean y porque la actitud que adoptamos ante el hecho de que hemos de morir determina en parte cómo vivimos.

El dolor y la muerte no son obstáculos para la vida, sino dimensiones de ella. Obstáculo para la vida es la actitud de quien se niega a admitir la naturalidad de estos hechos constitutivos de toda vida sobre la tierra, intentando huir de ellos como si fueran evitables.

Esta negación de la propia realidad puede llegar a ser causa de deshumanización y frustración vital.

Vida y muerte son un binomio inseparable, no se explica una sin la otra.

- *El Hombre frente a la Muerte*

Generalmente tomamos una postura equivocada ante la muerte, queremos morir pero sin que la muerte nos amargue la vida, sin sufrir, sin que nos demos cuenta.
Tanatológicamente ésta actitud no sirve, no hay reflexión, no hay trabajos de muerte. Es necesario cambiar de actitud, el dolor y la muerte existen y no se gana nada negándolo.
Al rechazar el sufrimiento, nos privamos de la alegría que es compatible con el dolor y que es ingrediente de todo esfuerzo y superación.
Es necesario que los veamos como parte natural de la vida y entonces buscar su sentido. el sufrimiento innecesario es un absurdo, pero aquel que es necesario tiene sentido.
La muerte misma tiene un sentido, en cuanto a que le da sentido a la vida misma. Si no hubiese muerte el hombre podría aplazar indefinidamente todo. No habría compromiso ni responsabilidad de aprovechar el tiempo para realizar los valores y llenar de sentido la existencia.
El dolor que provoca la muerte de un ser querido o de uno mismo debe encararse, reconocerse y sufrirse, más que evitarlo. El no dar sentido al dolor, desune, desorienta, trae desolación, por el contrario, el dolo con sentido une, madura, redime y aún con dolor se puede ser felíz.

- *La Conciencia y la Experiencia de la Muerte*

A diferencia del animal, que sólo en algunos casos puede percibir la muerte, el hombre se da cuenta de la fragilidad de la vida y de que debe morir.
De algún modo, la certeza de la muerte está siempre presente en el horizonte de la vida: la conciencia de la vida es al mismo tiempo conciencia de la muerte.
Esta conciencia se puede presentar o como un conocimiento nocional o experiencial.

13. El Dolor y el Sufrimiento: Experiencia Humana

"*Serás doblemente desgraciado*
si no sabes sobrellevar tu
desgracia"
Blas de Prieta

- *La Experiencia Humana del Dolor y el Sufrimiento*

La persona humana, llena de virtudes pero también de defectos, con una naturaleza imperfecta, lleva inscrita en ella el dolor y el sufrimiento.
Es necesario hacer una distinción entre dolor y sufrimiento.

- El *sufrimiento* es una capacidad específicamente humana, porque sólo el ser humano se da cuenta del sufrimiento que implica sentir dolor. Es el único ser capaz de darse cuenta que se da cuenta, por tanto puede direccionar su sufrimiento y encontrarle un sentido. El *dolor espiritual* es sufrimiento, corresponde al espíritu, a la fuerza que nos distingue de todos los seres vivos.
- El *dolor* hace referencia a las sensaciones y podemos distinguir diversos tipos: a) el dolor del cuerpo es físico. b) dolor psicoafectivo: es tristeza, enojo, miedo,

frustración, culpa; así como todas aquellas emociones y sentimientos que experimentamos ante las pérdidas de la vida.

El sufrimiento nos permite descubrirnos vivos, humanos y dignos como personas.
Según Víctor Frankl, el sufrimiento implica:

- Sólo se puede enfrentar el sufrimiento, si sufro por un algo o un alguien.
- El sufrimiento no puede ser un fin en sí mismo.
- Sólo tiene sentido cuando se padece "por causa de".
- Apunta siempre más allá de sí mismo.
- El sufrimiento con plenitud de sentido es el *sacrificio.*
- El sufrimiento puede dar sentido a la misma muerte, mientras que el instinto de conservación es incapaz de dar sentido a la vida.
- A la hora de la muerte el hombre trata de convertir su sufrimiento y su muerte en un sacrificio.

El sufrimiento y el dolor llevan a tomar postura ante lo inevitable, ante las situaciones límite. Se presentan en la vida sin pedir permiso, llegan de repente, y se tiene que elegir la actitud con la cual se va a responder a la vida. Es una situación que *no se puede modificar.*
La manera más inteligente de enfrentar el sufrimiento es tratando de descubrir su sentido.
"*Aprender a ver con compasión nuestro propio sufrimiento hará nacer en nuestro corazón una compasión ilimitada ante el sufrimiento que experimentan los demás" Christine Longaker*

- *¿Tiene Sentido el Dolor y el Sufrimiento?*

Contrario a lo que una sociedad hedonista y utilitarista afirma sobre el dolor –hay que evitarlo a toda costa pues no tiene ningún sentido- también escuchamos hablar sobre el *sentido pedagógico del dolor* –el dolor y el sufrimiento siempre tienen algo que enseñarnos-.
El dolor nos hace reflexionar sobre nosotros mismos, nos hace que nos preguntemos sobre el sentido de la vida y de la muerte…nos hace conscientes de que al ser personas, somos seres vulnerables e imperfectos, a veces con impotencia descubrimos que no todo depende de nosotros y que por lo tanto no podemos controlarlo todo.
Después de una experiencia dolorosa, nunca seremos los mismos: el dolor es capaz de cambiarnos, para bien o para mal. El dolor "nos saca de nosotros mismos", de nuestra comodidad, de nuestra "zona de confort"; nos obliga a "desprendernos" de cosas, situaciones y personas; nos hace reflexionar, preguntar e investigar.
A pesar de que es capaz de hacernos crecer y madurar, en ocasiones no somos capaces de comprender en qué consiste esta pedagogía y este mismo dolor nos puede hundir, consumir o derrotar.
Ante el dolor se puede tener una respuesta positiva, de aceptación activa (trabajar con el dolor) o por el contrario, una respuesta negativa o de *resignación pasiva* (nos dejamos derrotar).

Cuando nos resignamos al dolor y/o no aceptamos el dolor como parte de nuestra condición humana, cuando nos resistimos al cambio, cuando nos volvemos intolerantes a la frustración, cuanto todo lo vemos –desde una perspectiva derrotista- entonces nuestras vidas se vuelven un drama, un sinsentido, una vida de aislamiento y desesperanza.
El sufrimiento de una oportunidad de crecimiento y de re-jerarquizar nuestros valores. En la prueba, surgen en nosotros virtudes que no conocíamos o que no creíamos que fuéramos capaces de vivir como la paciencia, la esperanza, el amor, la fortaleza, etc.
Para encontrarle sentido al dolor es necesario aceptarlo como parte de nuestra condición humana y tratar de NO buscar las causas del "por qué" del sufrimiento, sino la finalidad de éste; es cambiar nuestra pregunta del "*por qué"* al *"para qué"*. El dolor con sentido tiene un regalo inscrito en él.
Así como el dolor, la enfermedad y la muerte tienen un sentido pedagógico para quien lo sufre en persona también lo tiene para quienes ven sufrir o morir a los demás, porque al morir aquellos, muere en ellos una parte de sí.
El dolor también nos acerca a Dios. En él abrimos nuestro corazón y nos damos cuenta de que lo necesitamos y cuando "nos damos permiso" de buscarlo…es aquí cuando, si se lo permitimos, podemos sentir su cercanía y ayuda.
Para entender el sentido del dolor hace falta estar seguros de que algo existe y resiste más allá del dolor mismo y que en orden a un valor absoluto, el dolor es relativo.

- *"Dar Sentido" o el Actuar Responsable*

La cuestión del sentido de la vida humana no se agota, sin embargo en el *tener sentido;* implica también el *dar sentido*, aspecto que se relaciona con la finalidad, que involucra la libertad responsable y apela al carácter dinámico de la persona.
El sentido de la vida *no se inventa* sino que se *descubre,* no es *dado,* sino que es *encontrado.*
Esto significa que el esfuerzo personal para *dar sentido* a la vida se funda sobre la realidad objetiva del *tener sentido.* El sentido de la vida se descubre sobre la base ontológica previa de que la vida tiene un sentido y posee inteligibilidad.
Los términos *encontrar, descubrir, dar,* indican bien que existe una realidad objetiva sobre la cual se fundad.
Se *descubre* lo que existe, se *da* lo que se posee. Si se niega el sentido de la vida es porque no se ha encontrado o se duda poder encontrarlo, pero no porque ella no tenga sentido.
El sentido de la vida lo construye cada persona humana dada su individualidad y originalidad como persona. El sentido se apoya sobre el ser del hombre, pero tiende hacia lo que debe ser, es decir imprime en la vida una tendencia a la perfección.
No se da situación alguna en la que la vida pierda el sentido y no existe persona alguna para la que la vida no tenga sentido, porque la vida siempre lo tiene; el problema está en que es necesario dárselo, descubrirlo…y aquí se puede fallar.
El caso más paradójico es el que nos ocupa –el suicidio-, que es al mismo tiempo fracaso y confirmación del sentido de la vida. "¿Por qué el suicida pone fin a su vida? Porque no

puede soportar una vida carente de sentido, porque no puede vivir en el total no-sentido, en la total des-esperanza.
Su gesto proclama que si su vida está carente de sentido, *no vale la pena seguirla viviendo, no quiere morir…quiere matar la vida que vive.*
Se esconde aquí una lógica tremenda. Si en la desesperación y en la persuasión de que su vida no tiene ya sentido, el suicida acaba violentamente su existencia, testifica de modo extremo que, sin esperanza de sentido, la vida es insoportable.
Pero precisamente en el acto de autodestrucción responsable el suicida obra en la esperanza equivocada, pero esperanza al fin, de huir del insoportable no-sentido de la vida; pero en el fondo, huir del no-sentido es nostalgia de sentido.
Víctor Frankl ha demostrado que, más allá del freudiano "deseo del placer" existe en el hombre una tendencia todavía más radical, y ésta es la *voluntad de sentido*: "*El cuidarse de averiguar el sentido a su existencia es lo que caracteriza justamente al hombre en cuanto tal, (…) esto es lo más humano en el hombre".*
Dar sentido a la vida quiere decir "voluntad de sentido" que significa que la vida humana busca el amor, la solidaridad, la felicidad.

- *La Esperanza y El Sentido de la Vida*

El sentido de la vida está íntimamente unido a la esperanza. Cuanto más se avanza en años, tanto más se mira la vida hacia atrás. sin embargo la vida misma es mirar hacia adelante, hacia el futuro, y por tanto, está cargada de esperanza.
El hombre es un ser de futuro, de esperanza. Cuando uno está desconsolado, frecuentemente es porque está desanimado. *¿Es posible un humano vivir que no sea un esperar? ¿No es la función primaria y más esencial de la vida la expectativa y su más visceral órgano la esperanza?*
Ninguna obra humana, ni siquiera la más pequeña se emprende sin esperanza. Cuando no se espera nada, se está sentado al margen de la vida.
Se espera y se confía en los hombres, la confianza es parte substancial de la vida del hombre.
No hay que confundir *esperanza* con *espera*. En la *espera* el futuro no oculta novedades, está previsto, es ambigua, se refiere a "tener" o evitar algo, es pasiva respecto al futuro, es penosa, lenta y larga y está unida a la angustia, el miedo y es inquietante. La *esperanza* se orienta al futuro como lo porvenir, lo imprevisible, lo oculto y lo desconocido.
La *esperanza* no es pasividad, sino creadora de posibilidades siempre nuevas. Está ligada al tiempo.
La dimensión espacio-temporal de la vida humana nos lleva a otra consideración que toca la esperanza cristiana.
El cristianismo considera la vida corporal como el tiempo y el lugar de la propia realización, que alcanza su verdadero valor solamente cuando está comprometida en obtener la realización completa de la persona.
Vida humana y esperanza en el más allá no se contradicen sino que se complementa. "*Cada uno recibirá lo que haya hecho, bueno o malo, por el cuerpo". (2Cor 5,10)*

Por este motivo, el cristiano no debe pasar la vida vegetando, intentando satisfacer solamente los propios apetitos, sino por el contrario, viviendo realmente en profundidad para alcanzar la propia realización personal.
Lo más importante no es la cantidad de tiempo que se tiene a disposición; lo que es verdaderamente importante y urgente es el hecho de aprovecharlo y de hacerlo fructificar.
"Si existe un pecado contra la vida, seguramente no es tanto el de desesperar, como el de esperar otra vida y desentenderse de la implacable grandeza de ésta". Camus
El cristianismo en efecto, proclamando la encarnación de Dios, atribuye una "implacable grandeza a esta vida. Al cristiano no le es lícito sustraerse al compromiso de la solidaridad y del amor hacia los hermanos, porque si no se quiere ser "solitarios", es necesario ser "solidarios". *Camus*
Precisamente en nombre de su amor a Dios, el cristiano debe mostrar que su verdadera esperanza hacia el porvenir es dar todo en el presente.
La primera virtud cristiana es la Caridad, ejercida sobre todo con nuestros semejantes que no implica sólo la oración, sino también aquellos bienes materiales con los que podemos contribuir.
No se trata por tanto, de alimentar desprecio por la realidad de éste mundo. *"El mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo ni los lleva a despreocuparse del bien ajeno, sino que, al contrario, les impone como deber el hacerlo, así nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico; tanto que podemos afirmar también para conocer a Dios, es necesario conocer al hombre". Concilio Vaticano II-Pablo VI*

14. El Dolor y el Sufrimiento: Experiencia de Fe

"En esta última mirada me doy cuenta
de que esta escena fascinante y
misteriosa es un reflejo de la primera
y única luz…una invitación a la visión
del Sol invisible.
Pablo VI

- *Dios no es impasible ante el Dolor Humano*

El tema del dolor de Dios es antiguo y nuevo.
Juan Pablo II, en su encíclica *Dominum et vivificantem,* cita el dolor de Dios Padre: *"La concepción de Dios como ser necesariamente perfectísimo excluye ciertamente de Dios todo dolor derivado de limitaciones y heridas (…)*
Pero aún y cuando su perfección lo excluye de la experiencia del dolor, Dios está cerca del dolor, sea moral o físico, pues Él en Jesucristo también se quiso identificar con el sufrimiento humano, escogiendo la cruz para salvarnos. Por eso, el sufrimiento nos purifica, nos hace más agradables a Dios, nos educa en la recta apreciación de la vida humana y del sentido de la misma.

Quien sufre -y a todo hombre le llega su momento, porque el dolor es la herencia del pecado- puede afrontar su sufrimiento de diversas formas: desesperación, rabia, escepticismo, odio... Otros sencillamente se resignan sin comprender jamás ni el porqué ni el para qué de su sufrimiento. Y Cristo nos deja clara la razón: el dolor por obediencia redentora.

Si miramos sin fe la cruz de Cristo, como si miramos el dolor humano desde un punto de vista meramente natural, sólo hallaremos como respuesta el absurdo.

Pero muy por encima del existencialismo desesperado de la vida, brilla la luz del misterio. Nadie me arrebata mi vida, sino que la entrego yo mismo... Éste es el mandato que recibí de mi Padre *(Jn 10, 18)*. Ahí está la clave para comprender a Cristo crucificado y toda su doctrina y obra. Va al dolor y a la misma muerte con plena conciencia y con la más absoluta libertad. No ofrece una obediencia pasiva y resignada, "porque no hay otra alternativa", sino voluntaria y cumplida con perfección en el detalle: hasta sus últimas consecuencias. Y esto, a pesar de todo el dolor que le desgarra... Se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz *(Fil 2, 8).*

Sólo a la luz de esa obediencia amorosa se comprende la muerte de Cristo. Y porque ha obedecido, dirige la mirada a su Padre con confianza. Ha terminado su obra, ha llegado al final a pesar de todas las dificultades, a pesar de la cruz y de la muerte. Y en sus últimas palabras alcanzamos a percibir que es tal su amor, tanta la paz que invade su ser después de haber consumado la Redención, que el sufrimiento, el dolor y la muerte no tienen ya ningún poder sobre Él: En tus manos, Padre, encomiendo mi espíritu.

En ésta aceptación voluntaria del sufrimiento y la muerte, es donde se une al sufrimiento del hombre. Por ser Dios no tiene que padecerlos, pero lo hace por decisión libre. Y es aquí que en la medida de esta decisión, sufre con el hombre de la misma manera, con la misma profundidad.

Galot aborda el tema del sufrimiento de Dios, señalando que toda la Trinidad está implicada en la redención, el Padre entrega al Hijo y es el oferente, el Hijo revela el sufrimiento del Padre y en segundo lugar se oferta al mundo. Galot se atiene de modo pleno a la inmutabilidad de Dios y distingue la vida intratrinitaria a la que ningún dolor puede afectar y la libre decisión de las personas divinas por *puro amor a la creación*, a pesar de que el dolor puede afectarles. El dolor divino es una manifestación del *amor supremo.*

Dios es el primero que sufre sin culpa y la misma comunión entre las personas divinas es un éxtasis pero también una renuncia a la donación.

Nos dice Maritain que el pecado hace a Dios algo que le llega hasta su profundidad divina, no en el sentido que le haga sufrir algo causado por una criatura, sino en el sentido de que la criatura, en su relación con Dios, transfiere a la perfección de Dios algo de lo que es nuestro dolor y cuyo arquetipo está en Dios. Dios padece con nosotros y mucho más que nosotros, el co-padece mientras hay dolor en el mundo.

Para ver como se compaginan el amor y el dolor vamos a observar el misterio de Dios y de la redención desde distintos puntos de vista:

- *El primero es lo evidente del sufrimiento de Cristo:* experimenta el odio, la injusticia, la calumnia, el desprecio, la burla, el dolor físico hasta el límite y la muerte por amor en un sacrificio a costa de su vida. La comunicación entre la

naturaleza divina y humana de Jesús nos muestra que este dolor humano es dolor de la "persona" de Jesús. Separar lo humano y lo divino o decir que sufre por deficiencia nos llevaría a una herejía (*nestorianismo/arrianismo),* por lo tanto, su sufrimiento no puede entenderse más que como perfección del amor, que es motivo de la redención. Por tanto, Cristo sufre por amor.

- *El Espíritu Santo se contrista por el pecado*: El Espíritu Santo es el Espíritu del hijo, su amor y sufre con la misma causa que sufre el Hijo. Hay un intercambio mutuo. Por tanto, si el Hijo tiene dolor amoroso, el Espíritu Santo también participa de él.
- *El Padre también vive este intercambio como eterno Amante:* lo vive como que es el que es el origen del Hijo y como origen del amor redentor que quiere salvar la libertad pecadora del hombre. La voluntad de que sea el Hijo es porque los hombres hemos sido creados a imagen del Hijo y porque la restauración sería un rehacer la imagen del hijo en los hombres y un modo de elevar la naturaleza humana a una unión con la divinidad. La voluntad del Padre es obedecida por el Hijo como Dios y como hombre. El Padre experimenta un dolor que es una perfección del amor trinitario que en la creación y redención alcanza nuevos modos de manifestarse. La *perichóresis* (inhabitacion mutua) *trinitaria* revela un amor de donación total. Apreciar el dolor de Dios ayuda a conocer más a fondo la intimidad de Dios que ama sin detenerse ante nada.
- Además se da otro factor, *Dios es solidario con el hombre:* lo más íntimo del hombre es su ser que es participado del ser divino, Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos, luego nuestros amores y dolores afectan a Dios. Si añadimos la *solidaridad* por la gracia en la cual Dios está en el hombre y el hombre en Dios, la comunión de dolores y amores no puede ser menos que real.

Estas consideraciones nos llevan a profundizar en el amor infinito de Dios. Para Dios en sí, no habría dolor si no existiera el hombre, pero el hecho es que existimos y por tanto, Dios se ha comprometido con nosotros en nuestra existencia real. El hecho de que permita el mal muestra que la libertad para amar es superior a todos los dolores, cosa experimentada por el hombre.

- *¿Cómo Darle Sentido al Sufrimiento desde la Fe Católica?*

Hay muchas formas de sufrimiento que afectan al cuerpo. Sin embargo, los sufrimientos mayores son los del corazón: conflictos familiares, disgustos entre personas que se aman... Tarde o temprano todos sufrimos, todos tenemos así la oportunidad de ofrecernos a Dios en comunión con Cristo. Por eso los hermanos que están postrados por enfermedad pueden dar más fruto, salvar más almas y hacer más bien que muchos otros con numerosos apostolados activos pero con menos amor.

Jesucristo sufrió hasta el extremo en la cruz por amor a nosotros. Esta es la clave: ***POR AMOR***. Todo, absolutamente todo, hemos de vivirlo, de abrazarlo por amor. Así nos redimió Jesús. Es cierto que cada palabra y acción de Jesús es parte de su obra

salvadora. Pero fue especialmente por medio de sus sufrimientos en la Cruz que fuimos librados del pecado.

El sufrimiento es una oportunidad para unirnos a Cristo y cooperar en la redención del mundo. De nada vale el sufrimiento por sí mismo. Lo que vale es la entrega amorosa que hacemos de él a Dios. Es por eso que el sufrimiento es una gran oportunidad y sería terrible desperdiciarla.

La cruz, la señal del cristiano, es signo de nuestra entrega al sufrimiento por amor. Nos recuerda a Cristo, que se entregó por nuestra redención. Nosotros, siendo su Cuerpo, hemos de sufrir en unión a Él, que es nuestra Cabeza. Hacemos la señal de la cruz para recordar este compromiso. Todo lo que hacemos debe ser "En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" y todo por amor, abrazando nuestra cruz.

"Desde la cruz se contempla mejor el cielo" -Madre Adela Galindo

El sufrimiento tiene un gran valor cuando lo abrazamos por amor. Ante el dolor podemos unirnos a la cruz de Cristo o reaccionar con rebelión y culpar a Dios. El sufrimiento tiene un gran valor: expía el mal, une al sacrificio de Jesucristo como expresión de amor y confianza en El y ofrece a Dios un sacrificio de alabanza. El sufrimiento unido a los padecimientos de Cristo nos asemeja a Él, que libremente abrazó la cruz por amor: Solo a la luz de la fe podemos confiar en Dios y crecer en medio de los sufrimientos.
Le invito a meditar:
Sufrimientos abrazados libremente por amor: Frecuentemente el cristiano es llamado a tomar el camino que más cuesta, el camino donde hay sufrimiento. Lo motiva la fidelidad al amor y el compromiso al cumplimiento del deber. Amar siempre exige sufrimiento. Jesús escogió el amor hasta la muerte. Tenemos la opción de renunciar a esa exigencia pero entonces dejaríamos de amar. Podemos tomar el camino fácil del egoísmo y del placer o podemos optar o mejor yu ppor el camino del amor que requiere renunciar al pecado y a la mediocridad. El sufrimiento es entonces una libre opción tomada por amor. El camino del amor es estrecho y pocos van por el porqué no quieren sufrir. Es así que la mayoría abandona a Jesús.

"El amor que no puede sufrir no es digno de ese nombre" -Santa Clara.

El sufrimiento es uno de esos misterios que el ser humano está determinado a vivir, pero que a la vez nos une con el género humano, que nos lleva a compadecernos por el hermano y que hace relucir lo mejor del hombre en las peores circunstancias.
En síntesis: el dolor tiene su secreto y es que sólo da a conocer su sentido a quien lo acepta y une a Cristo. El hombre percibe su respuesta salvífica a medida que él mismo se convierte en partícipe de los sufrimientos de Cristo.

- *Encíclica Salvifici Doloris Ioannes Paulus PP.II (6,9,10,13,14,15,18,23)*

El 11 de enero de 1984, el Papa Juan Pablo II presentó la Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano.
En ella podremos encontrar, de manera más clara, cómo comprender y dar sentido a la presencia del sufrimiento y la muerte en la vida del hombre. *(ANEXOS)*

15. Magisterio de la Iglesia: Visión del Dolor, el Sufrimiento y la Muerte

"Aprender a ver con compasión nuestro propio sufrimiento hará nacer en nuestro corazón una compasión ilimitada ante el sufrimiento que experimentan los demás".
Christine Longaker

- *¿Qué nos dice el Magisterio sobre el Dolor y el Sufrimiento?*

El sufrimiento tanto físico como espiritual, es una realidad del ser humano. A la luz de la redención, nos purifica y es una exigencia para llegar al cielo: "Si *unimos nuestros sufrimientos a los de Cristo, como el cuerpo a su cabeza, sufrimos con Él para ser glorificados con Él".*
Aquel que sufre está llamado a completar en su carne lo que falta a los padecimientos de Cristo, a favor de su Cuerpo Místico que es la Iglesia. Con el dolor se pueden afianzar las almas vacilantes. Si el sufrimiento es aceptado y ofrecido generosamente junto con el de Cristo Crucificado colabora en la lucha y victoria del bien sobre el mal.
El sufrimiento es una realidad misteriosa y desconcertante, pero aquel que confía y cree en Dios, encuentra la fuerza para aceptar y vivir este misterio.
La fe en Cristo no suprime el sufrimiento, pero lo ilumina, lo eleva, lo purifica, lo sublima, lo vuelve válido para la eternidad.
La pedagogía dolor-alegría es una de las formas con las cuales Dios nos educa en el caminar. Cristo dispone para nuestro bien de un camino que, al ser recorrido con fe, esperanza y caridad, conduce a la "vida verdadera".
Pero debemos resaltar que Dios siempre cuenta con nuestra libertad personal, nos ofrece sabia y amorosamente un camino que, de seguirse conduce a la plena felicidad y de rechazarse, conduce a la frustración más profunda.
No todos los hombres están dispuestos a seguir este camino. Una de las razones por las cuales rechazan esta pedagogía es porque se quedan en "alegrías efímeras" e intentan escapar de la experiencia del dolor a como de lugar.
Sin embargo la cura del hombre no es esquivar el sufrimiento y huir ante el dolor, sino la capacidad de aceptar la tribulación, madurar en ella y encontrar en ella un sentido mediante la unión con Cristo, que ha sufrido con amor infinito. "*La grandeza de la humanidad está determinada esencialmente por su relación con el sufrimiento y con el que sufre" Benedicto XVI*

No hay cristianismo sin cruz, pero la cruz de Cristo conduce siempre a la resurrección. La alegría está latente ante el dolor patente de la cruz, y es necesario ser hombres y mujeres de fe para desentrañar ese sentido profundo y adherirse a él de corazón.
Sin sufrimiento no sería posible conocer lo que significa el amor de Dios por el hombre. El sufrimiento hace palpable el perdón, lo acerca a nuestra comprensión en un nivel vivencial, no teórico.
El sufrimiento nos conduce a vivir el amor de Dios por dos razones fundamentales:

- Porque nos permite vivir el perdón de Dios en carne propia.
- Porque nos permite comprender el significado de la Cruz, que nos revela la voluntad del Padre.

Si nunca hubiese existido pecado, ni dolor, ni sufrimiento, podríamos vivir el amor de Dios, pero no en la profundidad del dolor y del perdón. Dios ha sacado bien del mal. Ha dado sentido al sufrimiento.
Desde esta perspectiva el sufrimiento, si bien es difícil, es un don de Dios que nos permite entender su amor.

- *¿Qué nos dice el Magisterio sobre la Muerte?*

Para quien tiene fe, la muerte deja de ser un fantasma y se hace condición indispensable para el encuentro el hombre con Dios.
Para quien cree en Jesucristo, la muerte es el inicio de la felicidad eterna, liberación de todas las ligaduras que atan a nuestro cuerpo en la tierra.
El Magisterio de la Iglesia enseña que la muerte entró en el mundo a causa del pecado del hombre. Aunque el hombre poseyera una naturaleza mortal, Dios lo destinaba a no morir. Por tanto la muerte fue contraria a los designios de Dios Creador y entró al mundo como consecuencia del pecado.
"El máximo enigma de la vida humana es la muerte. El hombre sufre con el dolor y con la disolución progresiva del cuerpo. Pero su máximo tormento es el temor por la desaparición perpetua…El hombre ha sido creado por Dios para un destino feliz situado más allá de las fronteras de la miseria terrestre". Gaudium et Spes, 18. CVII

16. Magisterio de la Iglesia sobre el Suicidio

"Cuando mi voz calle con la muerte,
mi corazón te seguirá hablando".
Tagore

- *CEC*

El suicidio viola el derecho de Dios quien es el dueño exclusivo de la vida humana. Solo Dios puede dar y quitar la vida.
Sin embargo no podemos juzgar a ciencia cierta la condición mental de quien se suicida. Tampoco sabemos cual fuese el último pensamiento. ¿Se habrá arrepentido mientras estaba moribundo en el último instante de su vida?

El Catecismo de la Iglesia Católica (CEC) nos instruye de la siguiente manera:

2280 Cada uno es responsable de su vida delante de Dios que se la ha dado. El sigue siendo su soberano Dueño. Nosotros estamos obligados a recibirla con gratitud y preservarla para su honor y la salvación de nuestras almas. Somos administradores y no propietarios de la vida que Dios nos ha confiado. No disponemos de ella.

2281 El suicidio contradice la inclinación natural del ser humano a conservar y perpetuar su vida. Es gravemente contrario al justo amor de sí mismo. Ofende también al amor del prójimo porque rompe injustamente los lazos de solidaridad con las sociedades familiar, nacional y humana con las cuales estamos obligados. El suicidio es contrario al amor del Dios vivo.

2282 Si es cometido con intención de servir de ejemplo, especialmente a los jóvenes, el suicidio adquiere además la gravedad del escándalo. La cooperación voluntaria al suicidio es contraria a la ley moral. Trastornos síquicos graves, la angustia, o el temor grave de la prueba, del sufrimiento o de la tortura, pueden disminuir la responsabilidad del suicida.

2283 No se debe desesperar de la salvación eterna de aquellas personas que se han dado muerte. Dios puede haberles facilitado por vías que él solo conoce la ocasión de un arrepentimiento saludable. La Iglesia ora por las personas que han atentado contra su vida.

- *Suicidio en relación con la enfermedad*

"Ciertamente existe la obligación moral de curarse y hacerse curar, pero esta obligación se debe valorar según las situaciones concretas; es decir, hay que examinar si los medios terapéuticos a disposición son objetivamente proporcionados a las perspectivas de mejoría. La renuncia a medios extraordinarios o desproporcionados no equivale al suicidio o a la eutanasia; expresa más bien la aceptación de la condición humana ante al muerte." -*Evangelium Vitae #65*

... Hechas estas distinciones, de acuerdo con el Magisterio de mis Predecesores y en comunión con los Obispos de la Iglesia católica, *confirmo que la eutanasia es una grave violación de la Ley de Dios,* en cuanto eliminación deliberada y moralmente inaceptable de una persona humana. Esta doctrina se fundamenta en la ley natural y en la Palabra de Dios escrita; es transmitida por la Tradición de la Iglesia y enseñada por el Magisterio ordinario y universal. Semejante práctica conlleva, según las circunstancias, la malicia propia del suicidio o del homicidio. *-Evangelium Vitae #65*

66. Ahora bien, el suicidio es siempre moralmente inaceptable, al igual que el homicidio. La tradición de la Iglesia siempre lo ha rechazado como decisión gravemente mala.

83 Aunque determinados condicionamientos psicológicos, culturales y sociales puedan llevar a realizar un gesto que contradice tan radicalmente la inclinación innata de cada uno a la vida, atenuando o anulando la responsabilidad subjetiva, el *suicidio,* bajo el punto de vista objetivo, es un acto gravemente inmoral, porque comporta el rechazo del amor a sí mismo y la renuncia a los deberes de justicia y de caridad para con el prójimo, para con las distintas comunidades de las que se forma parte y para la sociedad en general.84 En su realidad más profunda, constituye un rechazo de la soberanía absoluta de Dios sobre la vida y sobre la muerte, proclamada así en la oración del antiguo sabio de Israel: « Tú tienes el poder sobre la vida y sobre la muerte, haces bajar a las puertas del Hades y de allí subir » *(Sb 16, 13; cf. Tb 13, 2).*

Compartir la intención suicida de otro y ayudarle a realizarla mediante el llamado « suicidio asistido » significa hacerse colaborador, y algunas veces autor en primera persona, de una injusticia que nunca tiene justificación, ni siquiera cuando es solicitada. « No es lícito —escribe con sorprendente actualidad san Agustín— matar a otro, aunque éste lo pida y lo quiera y no pueda ya vivir... para librar, con un golpe, el alma de aquellos dolores, que luchaba con las ligaduras del cuerpo y quería desasirse ».

85 La eutanasia, aunque no esté motivada por el rechazo egoísta de hacerse cargo de la existencia del que sufre, debe considerarse como una *falsa piedad,* más aún, como una preocupante « perversión » de la misma. En efecto, la verdadera « compasión » hace solidarios con el dolor de los demás, y no elimina a la persona cuyo sufrimiento no se puede soportar. El gesto de la eutanasia aparece aún más perverso si es realizado por quienes —como los familiares— deberían asistir con paciencia y amor a su allegado, o por cuantos —como los médicos—, por su profesión específica, deberían cuidar al enfermo incluso en las condiciones terminales más penosas. *-Evangelium Vitae #66*

17. Magisterio de la Iglesia sobre la Misericordia de Dios

“El amor misericordioso del Padre es
más fuerte que todo mal presente
en el mundo y que toda miseria
que lacera el alma”.
Cristo al Centro. 67

- *¿Pueden coexistir el Amor, la Misericordia y la Justicia?*

DIOS ES AMOR. En esto se manifestó entre nosotros el amor de Dios; en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como víctima de expiación por nuestros pecados.” *(Cf. 1 San Juan 4: 7-19)*

La “justicia” es la virtud moral que consiste en la constante y firme voluntad de dar a Dios y al prójimo lo que les es debido. La justicia para con Dios es llamada “la virtud de la

religión". Para con los hombres, la justicia dispone a respetar los derechos de cada uno y a establecer en las relaciones humanas la armonía que promueve la equidad respecto a las personas y al bien común. El hombre justo, evocado con frecuencia en las Sagradas Escrituras, se distingue por la rectitud habitual de sus pensamientos y de su conducta con el prójimo. (referirse al no. 1807 del Catecismo de la Iglesia Católica).

La "misericordia" es el atributo de Dios que extiende su compasión a aquellos en necesidad. Tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo Testamento ilustran que Dios desea mostrar su misericordia al pecador. Uno debe humildemente aceptar la misericordia; no puede ser ganada. Como Cristo ha sido misericordioso, también nosotros estamos llamados a ejercer compasión hacia otros, perdonando -como dicen las palabras de Jesús- "setenta veces siete" *(Mt 18:22).*

Revelada en Cristo, la verdad acerca de Dios como "Padre de la misericordia", nos permite verlo especialmente cercano al hombre, sobre todo cuando sufre, cuando está amenazado en el núcleo mismo de su existencia y de su dignidad. Cristo confiere un significado definitivo a toda la tradición de la misericordia divina. No sólo habla de ella y la explica usando semejanzas y parábolas, sino que además, y ante todo, Él mismo la encarna y personifica. Él mismo es, en cierto sentido, la misericordia.

Jesús, sobre todo con su estilo de vida y con sus acciones, ha demostrado cómo en el mundo en que vivimos está presente el amor, el amor operante, el amor que se dirige al hombre y abraza todo lo que forma su humanidad. Este amor se hace notar particularmente en el contacto con el sufrimiento, la injusticia, la pobreza; en contacto con toda la «condición humana» histórica, que de distintos modos manifiesta la limitación y la fragilidad del hombre, bien sea física, bien sea moral. Cabalmente el modo y el ámbito en que se manifiesta el amor es llamado «misericordia» en el lenguaje bíblico. *(Cf. Encíclica Dives in misericordia)*

Cristo revela a Dios que es Padre, que es "amor", que es "rico en misericordia". Hacer presente al Padre en cuanto amor y misericordia es en la conciencia de Cristo, es su misión fundamental de Mesías. (*Cf. Encíclica Dives in misericordia)*

La misericordia se manifiesta en su aspecto verdadero y propio, cuando revalida, promueve y extrae el bien de todas las formas del mal existentes en el mundo y en el hombre.

- *Carta Encíclica Dives in Misericordia Ioannes Paulus PP.II (5,6,7,8,14)* (Anexos)
- *Deus Caritas Est Benedicto XVI (17,18,19,26)* (Anexos)
- *Spe Salvi Benedicto XVI (1,2)* (Anexos)

18. El Cristo Tanatológico: ¿qué nos queda por hacer?

La idea de tratar éste tema al final de la presente tesina, es con el fin de comprender de manera sencilla como Cristo a lo largo de su vida nos habló en el Evangelio de la forma en laque Él actuó en su momento ante un enfermo, ante un moribundo, trabajando como lo haría un tanatólogo.

Cristo nos enseñó en su paso por la vida la forma de tratar a todo el que sufre y se encuentra débil.

La misericordia es el resultado del amor desinteresado e incondicional, es lo más cercano al amor de Dios que se manifiesta al valorar lo que representa, lo que es una persona que necesita la ayuda de alguno de nosotros.

El Evangelio del amor de Dios al hombre, es el evangelio de la dignidad de la persona y el evangelio de la vida que es único e indivisible. Por ello el hombre viviente constituye el camino primero y fundamental de la Iglesia *(Evangelio de la vida de JPII).*

Siempre ante alguien que sufre hay que tomar la actitud de Cristo, nunca olvidad que la persona es alguien, no algo, es el que es y ha sido siempre, tiene un pasado y un presente lleno de derechos y dignidad y por el hecho de ser hijo de Dios merece respeto.

Debemos estar atentos, activos y ser responsables con sus necesidades de cariño y afecto y no olvidar que para nuestros sufrientes es importante sentirse protegidos. "*Amarás a tu prójimo como a ti mismo".*

En el Evangelio de San Lucas en el Sermón de la Montaña se puede apreciar como Cristo muestra preferencia por las personas que sufren soledad y abandono. Los alienta a estar tranquilos en medio de s sufrimientos y esta es una verdadera enseñanza para todos nosotros.

Cuando se nos presente la oportunidad de dar este acompañamiento, en importante hacer ve lo importante y valiosa que es para Dios y para los hombres que aquella persona tenga fe, y brindarle paz y tranquilidad ante sus miedos y pérdidas.

Cristo se manifiesta simple ante la forma humilde y de verdadera preocupación y angustia de sus amados. Solo hay que reconocer el poder de Cristo que con una sola palabra sanará y hará el milagro. Esta es una prueba de cómo a través de la oración y sincera, Dios concede aquello que se le pide.

Durante este tiempo de espera, de sufrimiento, que solo Dios conoce, debe ser también tiempo de búsqueda en el amor de Dios, por lo que debemos ayudar nosotros para que este sufrimiento se convierta en purificación y redención. Donde crezca el espíritu y disminuya el cuerpo. Aquí es donde debe hacerse un trabajo de acompañamiento con aquel que sufre para lograr que se abandone a la voluntad de Dios.

Se necesita acción para que trascienda en los demás el tiempo de preparación acercándolos y acercándonos a la aceptación de s circunstancias en la esperanza y la entrega.

Cristo nos pide creer y hace suyas nuestras miserias. En la cruz tomó sobre sí todo el peso del mal y quitó el pecado del mundo, del que la enfermedad, el sufrimiento y la muerte no son sino consecuencias.

Se puede concluir diciendo que Cristo fue un sufriente, desde el punto de vista que sabía por qué iba a morir y era para salvarnos del pecado. Por su pasión y su muerte en la

Cruz, Cristo dio un sentido nuevo al sufrimiento: desde entonces éste nos configura con Él y nos une a su pasión redentora *(CEC 1505).*

CONCLUSIONES

El ser humano en el proceso de su actividad, conducta y manifestaciones, debe ser considerado en su conexión con la naturaleza y el medio social concreto en que se desenvuelve y en ese sentido puede ser caracterizado de la siguiente manera:

1. Por su condición de pertenecer a una naturaleza muy peculiar: la humana.
2. Por su condición de ser concreto, esto es, pertenecer a determinada cultura, clase social, grupo étnico, religioso, etc., cuya pertenencia no es casual, sino que integra su personalidad.
3. Por su condición de ser social, al vincularse con el conjunto de las relaciones que le son inherentes que es precisamente lo que define al ser humano como personalidad.
4. Por su condición de ser histórico, tanto en el sentido individual como en el sentido social.
5. Porque del medio social provienen los estímulos fundamentales para la organización de sus cualidades psicológicas.
6. Por el condicionamiento social del conocimiento que el hombre alcanza.
7. Porque el hombre es el único de los seres vivos que puede pensarse a sí mismo como objeto.
8. Porque la producción de bines materiales que el hombre realiza es el fundamento de la existencia de las relaciones humanas.

Estas características al actuar en calidad de premisas, favorecen el proceso de socialización que incluye el ingreso al medio social, la adaptación al mismo, la asimilación de determinados roles y funciones sociales, la asimilación y desarrollo de valores y el proceso de la actividad social; esto es lo que en lo fundamental repite cada individuo en la historia; pero cada uno de ellos, en su condición de persona, encuentra condiciones diferentes para su desarrollo más o menos positivas y tendrá mayor o menor éxito en el proceso de la socialización y en ello influirá también su mayor o menor preparación, determinación y fuerza personal para ajustarse a los mecanismos sociales vigentes.

La garantía de la funcionalidad de estas características de la interrelación individuo-sociedad, pueden desempeñar un importantísimo papel en la disminución de los factores de riesgo de la conducta suicida.

En este caso de lo que se trata , por una parte, es que el desarrollo social vaya creando las condiciones objetivas para el desarrollo libre y pleno de los individuos, tanto en el orden material como en el espiritual; que la sociedad, en su interrelación con los individuos, favorezca en alto grado el desarrollo de su conciencia y su responsabilidad social, lo que es al mismo tiempo un índice del desarrollo de la individualidad y de las condiciones históricas en que vive. De esa actitud consecuente, consciente y creadora, deberá dimanar necesariamente el reconocimiento formal, real y efectivo del individuo y de sus derechos por la sociedad.

En la formación armónica de la personalidad y en la búsqueda de condiciones para su propio desarrollo, el papel social no debe ser entendido de modo abstracto; si no en el modo concreto de su desarrollo, cuya influencia llegará al sujeto de modo consciente en dependencia de la actividad del mismo.

Esto significa que el sujeto, en su consideración individual, puede estar consciente de recibir de una forma o de otra la influencia de toda la sociedad, comprendida ésta como lo humano universal. Pero la forma más inmediata de esta influencia, demanda del colectivo familiar, escolar y laboral; cruzándose de una manera positiva o no con el resto del sistema de influencias. Todo esto constituye la situación real concreta o el conjunto de condiciones vitales de una persona, que provocan en ella en un momento determinado, la decisión de aprender una acción dada que puede ser positiva o negativa.

La situación vital es importante, porque a menudo se caracteriza por exigir del hombre una determinación en su línea de conducta presente o futura, en forma de resoluciones que sitúan al sujeto en una selección de valores que no siempre concuerdan con sus necesidades, intereses y fines individuales y que pueden conducir a la frustración de la personalidad.

Para una mejor comprensión será necesario tener en cuenta también, los elementos que debilitan o fortalecen la conducta de la persona; la fortaleza personal (grado de compromiso que los sujeto asumen al evaluar las dificultades concretas, rasgo que pone a prueba sus capacidades), la autoestima (juicio personal de valía, experiencia subjetiva que se trasmite en reportes verbales o conductas manifiestas), el control (expectativa o esquema cognitivo de eficacia que el sujeto se forma), el enfrentamiento (mecanismos de defensa: depresión, negación, intelectualización, etc., así como estrategias para afrontar los estados emocionales negativos y solucionar problemas), el apoyo social (valor de los contactos sociales como elemento protector para el ser humano), entre otros.

Por otra parte, desde el punto de vista de la antropología cristiana, es evidente que se trata de un tema de fundamental importancia que requiere, a partir de los datos ofrecidos por la ciencia, las consideraciones antropológicas y la reflexión ética, que se lleve a cabo la intervención tanatológica con un análisis igualmente riguroso, en atenta escucha del Magisterio de la Iglesia, invitándonos a perseverar en este compromiso por el auténtico bien del hombre, prevaleciendo el valor del bien fundamental de la vida humana.

ANEXOS

CARTA APOSTÓLICA
SALVIFICI DOLORIS
DEL SUMO PONTÍFICE
JUAN PABLO II
A LOS OBISPOS, SACERDOTES,
FAMILIAS RELIGIOSAS
Y FIELES DE LA IGLESIA CATÓLICA
SOBRE EL SENTIDO CRISTIANO
DEL SUFRIMIENTO HUMANO

Venerables Hermanos en el episcopado,
queridos hermanos y hermanas en Cristo:

I

INTRODUCCIÓN

1. « Suplo en mi carne —dice el apóstol Pablo, indicando el valor salvífico del sufrimiento— lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia ».(1)

Estas palabras parecen encontrarse al final del largo camino por el que discurre el sufrimiento presente en la historia del hombre e iluminado por la palabra de Dios. Ellas tienen el valor casi de un descubrimiento definitivo que va acompañado de alegría; por ello el Apóstol escribe: « Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros ». (2) La alegría deriva del descubrimiento del sentido del sufrimiento; tal descubrimiento, aunque participa en él de modo personalísimo Pablo de Tarso que escribe estas palabras, es a la vez válido para los demás. El Apóstol comunica el propio descubrimiento y goza por todos aquellos a quienes puede ayudar —como le ayudó a él mismo— a penetrar en *el sentido salvífico del sufrimiento.*

2. El tema del sufrimiento —precisamente bajo el aspecto de este sentido salvífico— parece estar profundamente inserto en el contexto del Año de la Redención como Jubileo extraordinario de la Iglesia; también esta circunstancia depone directamente en favor de la atención que debe prestarse a ello precisamente durante este período. Con independencia de este hecho, es un tema universal que acompaña al hombre a lo largo y ancho de la geografía. En cierto sentido coexiste con él en el mundo y por ello hay que volver sobre él constantemente. Aunque San Pablo ha escrito en la carta a los Romanos que « la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto »;(3) aunque el hombre conoce bien y tiene presentes los sufrimientos del mundo animal, sin embargo lo que expresamos con la palabra « sufrimiento » parece ser particularmente *esencial a la naturaleza del hombre.* Ello

es tan profundo como el hombre, precisamente porque manifiesta a su manera la profundidad propia del hombre y de algún modo la supera. El sufrimiento parece pertenecer a la trascendencia del hombre; es uno de esos puntos en los que el hombre está en cierto sentido « destinado » a superarse a sí mismo, y de manera misteriosa es llamado a hacerlo.

3. Si el tema del sufrimiento debe ser afrontado de manera particular en el contexto del Año de la Redención, esto sucede ante todo porque *la redención* se ha realizado *mediante la cruz de Cristo,* o sea mediante su *sufrimiento.* Y al mismo tiempo, en el Año de la Redención pensamos de nuevo en la verdad expresada en la Encíclica *Redemptor hominis:* en Cristo « cada hombre se convierte en camino de la Iglesia ».(4) Se puede decir que el hombre se convierte de modo particular en camino de la Iglesia, cuando en su vida entra el sufrimiento. Esto sucede, como es sabido, en diversos momentos de la vida; se realiza de maneras diferentes; asume dimensiones diversas; sin embargo, de una forma o de otra, el sufrimiento parece ser, y lo es, casi *inseparable de la existencia terrena del hombre.*

Dado pues que el hombre, a través de su vida terrena, camino en un modo o en otro por el camino del sufrimiento, la Iglesia debería —en todo tiempo, y quizá especialmente en el Año de la Redención— encontrarse con el hombre precisamente en este camino. La Iglesia, que nace del misterio de la redención en la cruz de Cristo, está obligada a *buscar el encuentro* con el hombre, de modo particular en el camino de su sufrimiento. En tal encuentro el hombre « se convierte en el camino de la Iglesia », y es este uno de los caminos más importantes.

4. De aquí deriva también esta reflexión, precisamente en el Año de la Redención: la reflexión sobre el sufrimiento. El sufrimiento humano suscita *compasión,* suscita también *respeto,* y a su manera *atemoriza.* En efecto, en él está contenida la grandeza de un misterio específico. Este particular respeto por todo sufrimiento humano debe ser puesto al principio de cuanto será expuesto a continuación desde la más profunda *necesidad del corazón,* y también desde el profundo imperativo de la fe. En el tema del sufrimiento, estos dos motivos parecen acercarse particularmente y unirse entre sí: la necesidad del corazón nos manda vencer la timidez, y el imperativo de la fe —formulado, por ejemplo, en las palabras de San Pablo recordadas al principio— brinda el contenido, en nombre y en virtud del cual osamos tocar lo que parece en todo hombre algo tan intangible; porque el hombre, en su sufrimiento, es un misterio intangible.

II

EL MUNDO DEL SUFRIMIENTO HUMANO

5. Aunque en su dimensión subjetiva, como hecho personal, encerrado en el concreto e irrepetible interior del hombre, el sufrimiento parece casi inefable e intransferible, quizá al mismo tiempo ninguna otra cosa exige —*en su « realidad objetiva »*— ser tratada, meditada, concebida en la forma de un explícito problema; y exige que en torno a él hagan preguntas de fondo y se busquen respuestas. Como se ve, no se trata aquí solamente de dar una

descripción del sufrimiento. Hay otros criterios, que van más allá de la esfera de la descripción y que hemos de tener en cuenta, cuando queremos penetrar en el mundo del sufrimiento humano.

Puede ser que *la medicina,* en cuanto ciencia y a la vez arte de curar, descubra en el vasto terreno del sufrimiento del hombre *el sector más conocido,* el identificado con mayor precisión y relativamente más compensado por los métodos del « reaccionar » (es decir, de la terapéutica). Sin embargo, éste es sólo un sector. El terreno del sufrimiento humano es mucho más vasto, mucho más variado y pluridimensional. El hombre sufre de modos diversos, no siempre considerados por la medicina, ni siquiera en sus más avanzadas ramificaciones. El sufrimiento es algo *todavía más amplio* que la enfermedad, más complejo y a la vez aún más profundamente enraizado en la humanidad misma. Una cierta idea de este problema nos viene de la distinción entre sufrimiento físico y sufrimiento moral. Esta distinción toma como fundamento la doble dimensión del ser humano, e indica el elemento corporal y espiritual como el inmediato o directo sujeto del sufrimiento. Aunque se puedan usar como sinónimos, hasta un cierto punto, las palabras « sufrimiento » y « dolor », *el sufrimiento físico* se da cuando de cualquier manera « duele el cuerpo », mientras que el *sufrimiento moral* es « dolor del alma ». Se trata, en efecto, del dolor de tipo espiritual, y no sólo de la dimensión « psíquica » del dolor que acompaña tanto el sufrimiento moral como el físico. La extensión y la multiformidad del sufrimiento moral no son ciertamente menores que las del físico; pero a la vez aquél aparece como menos identificado y menos alcanzable por la terapéutica.

6. La Sagrada Escritura es un gran *libro sobre el sufrimiento.* De los libros del Antiguo Testamento mencionaremos sólo algunos ejemplos de situaciones que llevan el signo del sufrimiento, ante todo moral: el peligro de muerte,(5) la muerte de los propios hijos,(6) y especialmente la muerte del hijo primogénito y único.(7) También la falta de prole,(8) la nostalgia de la patria,(9) la persecución y hostilidad del ambiente,(10) el escarnio y la irrisión hacia quien sufre,(11) la soledad y el abandono.(12) Y otros más, como el remordimiento de conciencia,(13) la dificultad en comprender por qué los malos prosperan y los justos sufren,(14) la infidelidad e ingratitud por parte de amigos y vecinos,(15) las desventuras de la propia nación.(l6)

El Antiguo Testamento, tratando al hombre como un « *conjunto » psicofísico,* une con frecuencia los sufrimientos « morales » con el dolor de determinadas partes del organismo: de los huesos,(17) de los riñones,(18) del hígado,(19) de las vísceras,(20) del corazón.(21) En efecto, no se puede negar que los sufrimientos morales tienen también una parte « física » o somática, y que con frecuencia se reflejan en el estado general del organismo.

7. Como se ve a través de los ejemplos aducidos, en la Sagrada Escritura encontramos un vasto elenco de situaciones dolorosas para el hombre por diversos motivos. Este elenco diversificado no agota ciertamente todo lo que sobre el sufrimiento ha dicho ya y repite constantemente el *libro de la historia del hombre* (éste es más bien un «libro no escrito»), y más todavía el libro de la historia de la humanidad, leído a través de la historia de cada

hombre.

Se puede decir que el hombre sufre, *cuando experimenta cualquier mal.* En el vocabulario del Antiguo Testamento, la relación entre sufrimiento y mal se pone en evidencia como identidad. Aquel vocabulario, en efecto, no poseía una palabra específica para indicar el «sufrimiento»; por ello definía como «mal» todo aquello que era sufrimiento.(22) Solamente la lengua griega y con ella el Nuevo Testamento (y las versiones griegas del Antiguo) se sirven del verbo «*pascho* estoy afectado por..., experimento una sensación, sufro», y gracias a él el sufrimiento no es directamente identificable con el mal (objetivo), sino que expresa una situación en la que el hombre prueba el mal, y probándolo, se hace sujeto de sufrimiento. Este, en verdad, tiene a la vez *carácter activo y pasivo* (de « patior »). Incluso cuando el hombre se procura por sí mismo un sufrimiento, cuando es el autor del mismo, ese sufrimiento queda como algo pasivo en su esencia metafísica.

Sin embargo, esto no quiere decir que el sufrimiento en sentido psicológico no esté marcado por una « *actividad » específica.* Esta es, efectivamente, aquella múltiple y subjetivamente diferenciada « actividad » de dolor, de tristeza, de desilusión, de abatimiento o hasta de desesperación, según la intensidad del sufrimiento, de su profundidad o indirectamente según toda la estructura del sujeto que sufre y de su específica sensibilidad. Dentro de lo que constituye la forma psicológica del sufrimiento, se halla siempre *una experiencia de mal,* a causa del cual el hombre sufre.

Así pues, la realidad del sufrimiento pone una pregunta sobre la esencia del mal: ¿qué es el mal?

Esta pregunta parece inseparable, en cierto sentido, del tema del sufrimiento. La respuesta cristiana a esa pregunta es distinta de la que dan algunas tradiciones culturales y religiosas, que creen que la existencia es un mal del cual hay que liberarse. El cristianismo proclama el esencial *bien de la existencia* y el bien de lo que existe, profesa la bondad del Creador y proclama el bien de las criaturas. El hombre sufre a causa del mal, que es una cierta falta, limitación o distorsión del bien. Se podría decir que el hombre sufre *a causa de un bien* del que él no participa, del cual es en cierto modo excluido o del que él mismo se ha privado. Sufre en particular cuando « debería » tener parte —en circunstancias normales— en este bien y no lo tiene.

Así pues, en el concepto cristiano la realidad del sufrimiento se explica por medio del mal que está siempre referido, de algún modo, a un bien.

8. El sufrimiento humano constituye en sí mismo casi un específico « mundo » que existe junto con el hombre, que aparece en él y pasa, o a veces no pasa, pero se consolida y se profundiza en él. Este mundo del sufrimiento, dividido en muchos y muy numerosos sujetos, existe *casi en la dispersión.* Cada hombre, mediante su sufrimiento personal, constituye no sólo una pequeña parte de ese « mundo », sino que a la vez aquel « mundo » está en él como una entidad finita e irrepetible. Unida a ello está, sin embargo, la dimensión

interpersonal y social. El mundo del sufrimiento posee como una cierta *compactibilidad propia.* Los hombres que sufren se hacen semejantes entre sí a través de la analogía de la situación, la prueba del destino o mediante la necesidad de comprensión y atenciones; quizá sobre todo mediante la persistente pregunta acerca del sentido de tal situación. Por ello, aunque el mundo del sufrimiento exista en la dispersión, al mismo tiempo contiene en sí un singular desafío *a la comunión y la solidaridad.* Trataremos de seguir también esa llamada en estas reflexiones.

Pensando en el mundo del sufrimiento en su sentido personal y a la vez colectivo, no es posible, finalmente, dejar de notar que tal mundo, en algunos períodos de tiempo y en algunos espacios de la existencia humana, *parece que se hace particularmente denso.* Esto sucede, por ejemplo, en casos de calamidades naturales, de epidemias, de catástrofes y cataclismos o de diversos flagelos sociales. Pensemos, por ejemplo, en el caso de una mala cosecha y, como consecuencia del mismo —o de otras diversas causas—, en el drama del hambre.

Pensemos, finalmente, en la guerra. Hablo de ella de modo especial. Habla de las dos últimas guerras mundiales, de las que la segunda ha traído consigo un cúmulo todavía mayor de muerte y un pesado acervo de sufrimientos humanos. A su vez, la segunda mitad de nuestro siglo —*como en proporción con los errores y trasgresiones* de nuestra civilización contemporánea— lleva en sí una amenaza tan horrible de guerra nuclear, que no podemos pensar en este período sino en términos de un *incomparable acumularse de sufrimientos,* hasta llegar a la posible autodestrucción de la humanidad. De esta manera ese mundo de sufrimiento, que en definitiva tiene su sujeto en cada hombre, parece transformarse en nuestra época —quizá más que en cualquier otro momento— en un particular « sufrimiento del mundo »; del mundo que ha sido transformado, como nunca antes, por el progreso realizado por el hombre y que, a la vez, está en peligro más que nunca, a causa de los errores y culpas del hombre.

III

A LA BÚSQUEDA DE UNA RESPUESTA A LA PREGUNTA SOBRE EL SENTIDO DEL SUFRIMIENTO

9. Dentro de cada sufrimiento experimentado por el hombre, y también en lo profundo del mundo del sufrimiento, aparece inevitablemente *la pregunta: ¿por qué?* Es una pregunta acerca de la causa, la razón; una pregunta acerca de la finalidad (para qué); en definitiva, acerca del sentido. Esta no sólo acompaña el sufrimiento humano, sino que parece determinar incluso el contenido humano, eso por lo que el sufrimiento es propiamente sufrimiento humano.

Obviamente el dolor, sobre todo el físico, está ampliamente difundido en el mundo de los animales. Pero solamente el hombre, cuando sufre, sabe que sufre y se pregunta por qué; y

sufre de manera humanamente aún más profunda, si no encuentra una respuesta satisfactoria. Esta es *una pregunta difícil,* como lo es otra, muy afín, es decir, la que se refiere al mal: ¿Por qué el mal? ¿Por qué el mal en el mundo? Cuando ponemos la pregunta de esta manera, hacemos siempre, al menos en cierta medida, una pregunta también sobre el sufrimiento.

Ambas preguntas son difíciles cuando las hace el hombre al hombre, los hombres a los hombres, como también cuando el hombre *las hace a Dios.* En efecto, el hombre no hace esta pregunta al mundo, aunque muchas veces el sufrimiento provenga de él, sino que la hace a Dios como Creador y Señor del mundo.

Y es bien sabido que en la línea de esta pregunta se llega no sólo a múltiples frustraciones y conflictos en la relación del hombre con Dios, sino que sucede incluso que se llega *a la negación misma de Dios.* En efecto, si la existencia del mundo abre casi la mirada del alma humana a la existencia de Dios, a su sabiduría, poder y magnificencia, el mal y el sufrimiento parecen ofuscar esta imagen, a veces de modo radical, tanto más en el drama diario de tantos sufrimientos sin culpa y de tantas culpas sin una adecuada pena. Por ello, esta circunstancia —tal vez más aún que cualquier otra— indica cuán importante es *la pregunta sobre el sentido del sufrimiento y* con qué agudeza es preciso tratar tanto la pregunta misma como las posibles respuestas a dar.

10. El hombre puede dirigir tal pregunta a Dios con toda la conmoción de su corazón y con la mente llena de asombro y de inquietud; Dios espera la pregunta y la escucha, como podemos ver en la Revelación del Antiguo Testamento. En el libro de Job la pregunta ha encontrado su expresión más viva.

Es conocida la historia de este hombre justo, que sin ninguna culpa propia es probado por innumerables sufrimientos. Pierde sus bienes, los hijos e hijas, y finalmente él mismo padece una grave enfermedad. En esta horrible situación se presentan en su casa tres viejos amigos, los cuales —cada uno con palabras distintas— tratan de convencerlo de que, habiendo sido afectado por tantos y tan terribles sufrimientos, *debe haber cometido alguna culpa grave.* En efecto, el sufrimiento —dicen— se abate siempre sobre el hombre como pena por el reato; es mandado por Dios que es absolutamente justo y encuentra la propia motivación en la justicia. Se diría que los viejos amigos de Job quieren no sólo *convencerlo* de la justificación moral del mal, sino que, en cierto sentido, tratan de *defender* el sentido moral del sufrimiento ante sí mismos. El sufrimiento, para ellos, puede tener sentido exclusivamente como pena por el pecado y, por tanto, sólo en el campo de la justicia de Dios, que paga bien con bien y mal con mal.

Su punto de referencia en este caso es la doctrina expresada en otros libros del Antiguo Testamento, que nos muestran el sufrimiento como pena infligida por Dios a causa del pecado de los hombres. El Dios de la Revelación es *Legislador y Juez* en una medida tal que ninguna autoridad temporal puede hacerlo. El Dios de la Revelación, en efecto, es ante todo *el Creador,* de quien, junto con la existencia, proviene el bien esencial de la creación. Por

tanto, también la violación consciente y libre de este bien por parte del hombre es no sólo una transgresión de la ley, sino, a la vez, una ofensa al Creador, que es el Primer Legislador. Tal transgresión tiene carácter de pecado, según el sentido exacto, es decir, bíblico y teológico de esta palabra. *Al mal moral del pecado corresponde el castigo,* que garantiza el orden moral en el mismo sentido trascendente, en el que este orden es establecido por la voluntad del Creador y Supremo Legislador. De ahí deriva también una de las verdades fundamentales de la fe religiosa, basada asimismo en la Revelación: o sea que Dios es un juez justo, que premia el bien y castiga el mal: « (Señor) eres justo en cuanto has hecho con nosotros, y todas tus obras son verdad, y rectos tus caminos, y justos todos tus juicios. Y has juzgado con justicia en todos tus juicios, en todo lo que has traído sobre nosotros ... con juicio justo has traído todos estos males a causa de nuestros pecados ».(23)

En la opinión manifestada por los amigos de Job, se expresa una convicción que se encuentra también en la conciencia moral de la humanidad: el orden moral objetivo requiere una pena por la transgresión, por el pecado y por el reato. El sufrimiento aparece, bajo este punto de vista, como un « mal justificado ». La convicción de quienes explican el sufrimiento como castigo del pecado, halla su apoyo en el orden de la justicia, y corresponde con la opinión expresada por uno de los amigos de Job: « Por lo que siempre vi, los que aran la iniquidad y siembran la desventura, la cosechan ».(24)

11. Job, sin embargo, contesta la verdad del principio que identifica el sufrimiento con el castigo del pecado y lo hace en base a su propia experiencia. En efecto, él es consciente de no haber merecido tal castigo, más aún, expone el bien que ha hecho a lo largo de su vida. Al final Dios mismo reprocha a los amigos de Job por sus acusaciones y reconoce que Job no es culpable. El suyo es el sufrimiento de un inocente; debe ser aceptado como un misterio que el hombre no puede comprender a fondo con su inteligencia.

El libro de Job no desvirtúa las bases del orden moral trascendente, fundado en la justicia, como las propone toda la Revelación en la Antigua y en la Nueva Alianza. Pero, a la vez, el libro demuestra con toda claridad que los principios de este orden no se pueden aplicar de manera exclusiva y superficial. Si es verdad que el sufrimiento tiene un sentido como castigo cuando está unido a la culpa, *no es verdad,* por el contrario, que *todo sufrimiento sea consecuencia de la culpa y tenga carácter de castigo.* La figura del justo Job es una prueba elocuente en el Antiguo Testamento. La Revelación, palabra de Dios mismo, pone con toda claridad el problema del sufrimiento del hombre inocente: el sufrimiento sin culpa. Job no ha sido castigado, no había razón para infligirle una pena, aunque haya sido sometido a una prueba durísima. En la introducción del libro aparece que Dios permitió esta prueba por provocación de Satanás. Este, en efecto, puso en duda ante el Señor la justicia de Job: « ¿Acaso teme Job a Dios en balde?... Has bendecido el trabajo de sus manos, y sus ganados se esparcen por el país. Pero extiende tu mano y tócalo en lo suyo, (veremos) si no te maldice en tu rostro ».(25) Si el Señor consiente en probar a Job con el sufrimiento, lo hace *para demostrar su justicia.* El sufrimiento tiene carácter de prueba.

El libro de Job no es la última palabra de la Revelación sobre este tema. En cierto modo es

un anuncio de la pasión de Cristo. Pero ya en sí mismo es un *argumento suficiente* para que la respuesta a la pregunta sobre el sentido del sufrimiento no esté unida sin reservas al orden moral, basado sólo en la justicia. Si tal respuesta tiene una fundamental y transcendente razón y validez, a la vez se presenta no sólo como insatisfactoria en casos semejantes al del sufrimiento del justo Job, sino que más bien parece rebajar y empobrecer *el concepto de justicia,* que encontramos en la Revelación.

12. El libro de Job pone de modo perspicaz el « por qué » del sufrimiento; muestra también que éste alcanza al inocente, pero no da todavía la solución al problema.

Ya en el Antiguo Testamento notamos una orientación que tiende a superar el concepto según el cual el sufrimiento tiene sentido únicamente como castigo por el pecado, en cuanto se subraya a la vez el valor educativo de la pena sufrimiento. Así pues, en los sufrimientos infligidos por Dios al Pueblo elegido está presente una invitación de su misericordia, la cual corrige para llevar a la conversión: « Los castigos no vienen para la destrucción sino para la corrección de nuestro pueblo ».(26)

Así se afirma la dimensión personal de la pena. Según esta dimensión, la pena tiene sentido no sólo porque sirve para pagar el mismo mal objetivo de la transgresión con otro mal, sino ante todo porque crea la posibilidad de reconstruir el bien en el mismo sujeto que sufre.

Este es un aspecto importantísimo del sufrimiento. Está arraigado profundamente en toda la Revelación de la Antigua y, sobre todo, de la Nueva Alianza. El sufrimiento debe servir *para la conversión,* es decir, *para la reconstrucción del bien* en el sujeto, que puede reconocer la misericordia divina en esta llamada a la penitencia. La penitencia tiene como finalidad superar el mal, que bajo diversas formas está latente en el hombre, y consolidar el bien tanto en uno mismo como en su relación con los demás y, sobre todo, con Dios.

13. Pero para poder percibir la verdadera respuesta al « por qué » del sufrimiento, tenemos que volver nuestra mirada a la revelación del amor divino, fuente última del sentido de todo lo existente. El amor es también la fuente más rica sobre el sentido del sufrimiento, que es siempre un misterio; somos conscientes de la insuficiencia e inadecuación de nuestras explicaciones. Cristo nos hace entrar en el misterio y nos hace descubrir el « por qué » del sufrimiento, en cuanto somos capaces de comprender la sublimidad del amor divino.

Para hallar el sentido profundo del sufrimiento, siguiendo la Palabra revelada de Dios, hay que abrirse ampliamento al sujeto humano en sús múltiples potencialidades, sobre todo, hay que acoger la luz de la Revelación, no sólo en cuanto expresa el orden transcendente de la justicia, sino en cuanto ilumina este orden con el Amor como fuente definitiva de todo lo que existe. El Amor es también la fuente más plena de la respuesta a la pregunta sobre el sentido del sufrimiento. Esta pregunta ha sido dada por Dios al hombre en la cruz de Jesucristo.

IV

JESUCRISTO:

EL SUFRIMIENTO VENCIDO POR EL AMOR

14. « Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga la vida eterna ».(27) Estas palabras, pronunciadas por Cristo en el coloquio con Nicodemo, nos introducen al centro mismo *de la acción salvífica de Dios.* Ellas manifiestan también la esencia misma de la soterología cristiana, es decir, de la teología de la salvación. Salvación significa liberación del mal, y por ello está en estrecha relación con el problema del sufrimiento. Según las palabras dirigidas a Nicodemo, Dios da su Hijo al « mundo » para librar al hombre del mal, que lleva en sí la definitiva y absoluta perspectiva del sufrimiento. Contemporáneamente, la misma *palabra « da »* (« dio ») indica que esta liberación debe ser realizada por el Hijo unigénito mediante su propio sufrimiento. Y en ello se manifiesta el amor, el amor infinito, tanto de ese Hijo unigénito como del Padre, que por eso « da » a su Hijo. Este es el amor hacia el hombre, el amor por el « mundo »: el amor salvífico.

Nos encontramos aquí —hay que darse cuenta claramente en nuestra reflexión común sobre este problema— ante una dimensión completamente nueva de nuestro tema. Es una dimensión diversa de la que determinaba y en cierto sentido encerraba la búsqueda del significado del sufrimiento dentro de los límites de la justicia. Esta es *la dimensión de la redención,* a la que en el Antiguo Testamento ya parecían ser un preludio las palabras del justo Job, al menos según la Vulgata: « Porque yo sé que mi Redentor vive, y al fin... yo veré a Dios ».(28) Mientras hasta ahora nuestra consideración se ha concentrado ante todo, y en cierto modo exclusivamente, en el sufrimiento en su múltiple dimensión temporal, (como sucedía igualmente con los sufrimientos del justo Job), las palabras antes citadas del coloquio de Jesús con Nicodemo se refieren *al sufrimiento en su sentido fundamental y definitivo.* Dios da su Hijo unigénito, para que el hombre « no muera »; y el significado del « no muera » está precisado claramente en las palabras que siguen: « sino que tenga la vida eterna ».

El hombre « muere », cuando pierde « la vida eterna ». Lo contrario de la salvación no es, pues, solamente el sufrimiento temporal, cualquier sufrimiento, sino el sufrimiento definitivo: la pérdida de la vida eterna, el ser rechazados por Dios, la condenación. El Hijo unigénito ha sido dado a la humanidad para proteger al hombre, ante todo, de este mal definitivo y del *sufrimiento definitivo.* En su misión salvífica Él debe, por tanto, tocar el mal en sus mismas raíces transcendentales, en las que éste se desarrolla en la historia del hombre. Estas raíces transcendentales del mal están fijadas en el pecado y en la muerte: en efecto, éstas se encuentran en la base de la pérdida de la vida eterna. La misión del Hijo unigénito consiste en *vencer el pecado y la muerte.* Él vence el pecado con su obediencia hasta la muerte, y vence la muerte con su resurrección.

15. Cuando se dice que Cristo con su misión toca el mal en sus mismas raíces, nosotros pensamos no sólo en el mal y el sufrimiento definitivo, escatológico (para que el hombre « no

muera, sino que tenga la vida eterna »), sino también —al menos indirectamente— *en el mal y el sufrimiento* en su *dimensión temporal e histórica.* El mal, en efecto, está vinculado al pecado y a la muerte. Y aunque se debe juzgar con gran cautela el sufrimiento del hombre como consecuencia de pecados concretos (esto indica precisamente el ejemplo del justo Job), sin embargo, éste no puede separarse del pecado de origen, de lo que en San Juan se llama « el pecado del mundo»,(29) del *trasfondo pecaminoso* de las acciones personales y de los procesos sociales en la historia del hombre. Si no es lícito aplicar aquí el criterio restringido de la dependencia directa (como hacían los tres amigos de Job), sin embargo no se puede ni siquiera renunciar al criterio de que, en la base de los sufrimientos humanos, hay una implicación múltiple con el pecado.

De modo parecido sucede cuando se trata de la *muerte.* Esta muchas veces es esperada incluso como una liberación de los sufrimientos de esta vida. Al mismo tiempo, no es posible dejar de reconocer que ella constituye casi una síntesis definitiva de la acción destructora tanto en el organismo corpóreo como en la psique. Pero ante todo la muerte comporta la *disociación* de toda la personalidad psicofísica del hombre. El alma sobrevive y subsiste separada del cuerpo, mientras el cuerpo es sometido a una gradual descomposición según las palabras del Señor Dios, pronunciadas después del pecado cometido por el hombre al comienzo de su historia terrena: « Polvo eres, y al polvo volverás ».(30) Aunque la muerte no es pues un sufrimiento en el sentido temporal de la palabra, aunque *en un cierto modo* se encuentra *más allá de todos los sufrimientos,* el mal que el ser humano experimenta contemporáneamente con ella, tiene un carácter definitivo y totalizante. Con su obra salvífica el Hijo unigénito libera al hombre del pecado y de la muerte. Ante todo Él *borra* de la historia del hombre *el dominio del pecado,* que se ha radicado bajo la influencia del espíritu maligno, partiendo del pecado original, y da luego al hombre la posibilidad de vivir en la gracia santificante. En línea con la victoria sobre el pecado, Él quita también el dominio *de la muerte,* abriendo con su resurrección el camino a la futura resurrección de los cuerpos. Una y otra son condiciones esenciales de la « vida eterna », es decir, de la felicidad definitiva del hombre en unión con Dios; esto quiere decir, para los salvados, que en la perspectiva escatológica el sufrimiento es totalmente cancelado.

Como resultado de la obra salvífica de Cristo, el hombre existe sobre la tierra *con la esperanza* de la vida y de la santidad eternas. Y aunque la victoria sobre el pecado y la muerte, conseguida por Cristo con su cruz y resurrección no suprime los sufrimientos temporales de la vida humana, ni libera del sufrimiento toda la dimensión histórica de la existencia humana, sin embargo, sobre toda esa dimensión y sobre cada sufrimiento esta victoria *proyecta una luz nueva,* que es la luz de la salvación. Es la luz del Evangelio, es decir, de la Buena Nueva. En el centro de esta luz se encuentra la verdad propuesta en el coloquio con Nicodemo: « Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo ».(31) Esta verdad cambia radicalmente el cuadro de la historia del hombre y su situación terrena. A pesar del pecado que se ha enraizado en esta historia como herencia original, como « pecado del mundo » y como suma de los pecados personales, Dios Padre ha amado a su Hijo unigénito, es decir, lo ama de manera duradera; y luego, precisamente por este amor que supera todo, Él « entrega » este Hijo, a fin de que toque las raíces mismas del mal

humano y así se aproxime de manera salvífica al mundo entero del sufrimiento, del que el hombre es partícipe.

16. En su actividad mesiánica en medio de Israel, Cristo se acercó incesantemente *al mundo del sufrimiento humano.* «Pasó haciendo bien »,(32) y este obrar suyo se dirigía, ante todo, a los enfermos y a quienes esperaban ayuda. Curaba los enfermos, consolaba a los afligidos, alimentaba a los hambrientos, liberaba a los hombres de la sordera, de la ceguera, de la lepra, del demonio y de diversas disminuciones físicas; tres veces devolvió la vida a los muertos. Era sensible a todo sufrimiento humano, tanto al del cuerpo como al del alma. Al mismo tiempo instruía, poniendo en el centro de su enseñanza *las ocho bienaventuranzas,* que son dirigidas a los hombres probados por diversos sufrimientos en su vida temporal. Estos son los « pobres de espíritu », « los que lloran », « los que tienen hambre y sed de justicia », « los que padecen persecución por la justicia », cuando los insultan, los persiguen y, con mentira, dicen contra ellos todo género de mal por Cristo...(33) Así según Mateo. Lucas menciona explícitamente a los que ahora padecen hambre.(34)

De todos modos Cristo se acercó sobre todo al mundo del sufrimiento humano por el hecho de haber asumido *este sufrimiento en sí mismo.* Durante su actividad pública probó no sólo la fatiga, la falta de una casa, la incomprensión incluso por parte de los más cercanos; pero sobre todo fue rodeado cada vez más herméticamente por un círculo de hostilidad y se hicieron cada vez más palpables los preparativos para quitarlo de entre los vivos. Cristo era consciente de esto y muchas veces hablaba a sus discípulos de los sufrimientos y de la muerte que le esperaban: « Subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre *será entregado* a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas, que lo condenarán a muerte y le entregarán a los gentiles, y se burlarán de Él y le escupirán, y le azotarán y le darán muerte, pero a los tres dias resucitará ».(35) Cristo va hacia su pasión y muerte con toda la conciencia de la misión que ha de realizar de este modo. Precisamente *por medio de este sufrimiento suyo* hace posible « que el hombre no muera, sino que tenga la vida eterna ». Precisamente por medio de su cruz debe tocar las raíces del mal, plantadas en la historia del hombre y en las almas humanas. Precisamente por medio de su cruz debe cumplir *la obra de la salvación.* Esta obra, en el designio del amor eterno, tiene un carácter redentor.

Por eso Cristo reprende severamente a Pedro, cuando quiere hacerle abandonar los pensamientos sobre el sufrimiento y sobre la muerte de cruz.(36) y cuando el mismo Pedro, durante la captura en Getsemaní, intenta defenderlo con la espada, Cristo le dice: « Vuelve tu espada a su lugar ... ¿Cómo *van a cumplirse las Escrituras,* de *que así conviene que sea?* ».(37) Y además añade: *«El cáliz que me dio mi Padre,* ¿no he de beberlo? ».(38) Esta respuesta —como otras que encontramos en diversos puntos del Evangelio— muestra cuán profundamente Cristo estaba convencido de lo que había expresado en la conversación con Nicodemo: « Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga la vida eterna ».(39) Cristo se encamina hacia su propio sufrimiento, consciente de su fuerza salvífica; va obediente hacia el Padre, pero ante todo está *unido al Padre en el amor* con el cual Él ha amado el mundo y al hombre en el

mundo. Por esto San Pablo escribirá de Cristo: « Me amó y se entregó por mí ».(40)

17. Las Escrituras tenían que cumplirse. Eran muchos los testigos mesiánicos del Antiguo Testamento que anunciaban los sufrimientos del futuro Ungido de Dios. Particularmente conmovedor entre todos es el que solemos llamar *el cuarto Poema del Siervo de Yavé,* contenido en el Libro de Isaías. El profeta, al que justamente se le llama « el quinto evangelista », presenta en este Poema la imagen de los sufrimientos del Siervo con un realismo tan agudo como si lo viera con sus propios ojos: con los del cuerpo y del espíritu. La pasión de Cristo resulta, a la luz de los versículos de Isaías, casi aún más expresivos y conmovedores que en las descripciones de los mismos evangelistas. He aquí cómo se presenta ante nosotros el verdadero Varón de dolores:

« No hay en él parecer, no hay hermosura
para que le miremos...
Despreciado y abandonado de los hombres,
varón de dolores y familiarizado con el sufrimiento,
y como uno ante el cual se oculta el rostro,
menospreciado sin que le tengamos en cuenta.
Pero fue él ciertamente quien soportó nuestros sufrimientos
y cargó con nuestros dolores,
mientras que nosotros le tuvimos por castigado,
herido por Dios y abatido.
Fue traspasado por nuestras iniquidades
y molido por nuestros pecados.
El castigo de nuestra paz fue sobre él,
y en sus llagas hemos sido curados.
Todos nosotros andábamos errantes como ovejas,
siguiendo cada uno su camino,
y Yavé cargó sobre él
la iniquidad de todos nosotros ».(41)

El Poema del Siervo doliente contiene una descripción en la que se pueden identificar, en un cierto sentido, los momentos de la pasión de Cristo en sus diversos particulares: la detención, la humillación, las bofetadas, los salivazos, el vilipendio de la dignidad misma del prisionero, el juicio injusto, la flagelación, la coronación de espinas y el escarnio, el camino con la cruz, la crucifixión y la agonía.

Más aún que esta descripción de la pasión nos impresiona en las palabras del profeta *la profundidad del sacrificio de Cristo.* Él, aunque inocente, se carga con los sufrimientos de todos los hombres, porque se carga con los pecados de todos. « Yavé cargó sobre él la iniquidad de todos »: *todo* el pecado del hombre en su extensión y profundidad es la verdadera causa del sufrimiento del Redentor. Si el sufrimiento « es medido » con el mal sufrido, entonces las palabras del profeta permiten comprender *la medida de este mal y* de este sufrimiento, con el que Cristo se cargó. Puede decirse que éste es sufrimiento «

sustitutivo »; pero sobre todo es « redentor ». El Varón de dolores de aquella profecía es verdaderamente aquel « cordero de Dios, que quita el pecado del mundo ».(42) En su sufrimiento los pecados son borrados precisamente porque Él únicamente, como Hijo unigénito, pudo cargarlos sobre sí, asumirlos *con aquel amor hacia el Padre que supera* el mal de todo pecado; en un cierto senfido aniquila este mal en el ámbito espiritual de las relaciones entre Dios y la humanidad, y llena este espacio con el bien.

Encontramos aquí la dualidad de naturaleza de un único sujeto personal del sufrimiento redentor. Aquél que con su pasión y muerte en la cruz realiza la Redención, es el Hijo unigénito que Dios « dio ». Y al mismo tiempo este *Hijo de la misma naturaleza que el Padre, sufre como hombre.* Su sufrimiento tiene dimensiones humanas, tiene también una profundidad e intensidad —únicas en la historia de la humanidad— que, aun siendo humanas, pueden tener también una incomparable profundidad e intensidad de sufrimiento, en cuanto que el Hombre que sufre es en persona el mismo Hijo unigénito: « Dios de Dios ». Por lo tanto, solamente Él —el Hijo unigénito— es capaz de abarcar la medida del mal contenida en el pecado del hombre: en cada pecado y en el pecado « total », según las dimensiones de la existencia histórica de la humanidad sobre la tierra.

18. Puede afirmarse que las consideraciones anteriores nos llevan ya directamente a Getsemaní y al Gólgota, donde se cumplió el Poema del Siervo doliente, contenido en el Libro de Isaías. Antes de llegar allí, leamos los versículos sucesivos del Poema, que dan una anticipación profética de la pasión del Getsemaní y del Gólgota. El Siervo doliente —y esto a su vez es esencial para un análisis de la pasión de Cristo— *se carga* con aquellos sufrimientos, de los que se ha hablado, *de un modo completamente voluntario:*

« Maltratado, mas él se sometió,
no abrió la boca,
como cordero llevado al matadero,
como oveja muda ante los trasquiladores.
Fue arrebatado por un juicio inicuo,
sin que nadie defendiera su causa,
pues fue arrancado de la tierra de los vivientes
y herido de muerte por el crimen de su pueblo.
Dispuesta estaba entra los impíos su sepultura,
y fue en la muerte igualado a los malhechores,
a pesar de no haber cometido maldad
ni haber mentira en su boca ».(43)

Cristo sufre voluntariamente y sufre inocentemente. Acoge con su sufrimiento aquel interrogante que, puesto muchas veces por los hombres, ha sido expresado, en un cierto sentido, de manera radical en el Libro de Job. Sin embargo, Cristo no sólo lleva consigo la misma pregunta (y esto de una manera todavía más radical, ya que Él no es sólo un hombre como Job, sino el unigénito Hijo de Dios), pero lleva también *el máximo de la posible respuesta a este interrogante.* La respuesta emerge, se podría decir, de la misma materia de

la que está formada la pregunta. Cristo da la respuesta al interrogante sobre el sufrimiento y sobre el sentido del mismo, no sólo con sus enseñanzas, es decir, con la Buena Nueva, sino ante todo con su propio sufrimiento, el cual está integrado de una manera orgánica e indisoluble con las enseñanzas de la Buena Nueva. Esta es la palabra *última* y sintética de esta *enseñanza*: « la doctrina de la Cruz », como dirá un día San Pablo.(44)

Esta « doctrina de la Cruz » llena con una realidad definitiva la imagen de la antigua profecía. Muchos lugares, muchos discursos durante la predicación pública de Cristo atestiguan cómo Él acepta ya desde el inicio este sufrimiento, que es la voluntad del Padre para la salvación del mundo. Sin embargo, *la oración en Getsemaní* tiene aquí una importancia decisiva. Las palabras: « Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz; sin embargo, no se haga como yo quiero, sino como quieres tú »; (45) y a continuación: « Padre mío, si esto no puede pasar sin que yo lo beba, hágase tu voluntad »,(46) tienen una pluriforme elocuencia. Prueban la verdad de aquel amor, que el Hijo unigénito da al Padre en su obediencia. Al mismo tiempo, demuestran la verdad de su sufrimiento. Las palabras de la oración de Cristo en Getsemaní prueban *la verdad del amor mediante la verdad del sufrimiento.* Las palabras de Cristo confirman con toda sencillez esta verdad humana del sufrimiento hasta lo más profundo: el sufrimiento es padecer el mal, ante el que el hombre se estremece. Él dice: « pase de mí », precisamente como dice Cristo en Getsemaní.

Sus palabras demuestran a la vez esta única e incomparable profundidad e intensidad del sufrimiento, que pudo experimentar solamente el Hombre que es el Hijo unigénito; demuestran *aquella profundidad e intensidad* que las palabras proféticas antes citadas ayudan, a su manera, a comprender. No ciertamente hasta lo más profundo (para esto se debería entender el misterio divino-humano del Sujeto), sino al menos para percibir la diferencia (y a la vez semejanza) que se verifica entre todo posible sufrimiento del hombre y el del Dios-Hombre. Getsemaní es el lugar en el que precisamente este sufrimiento, expresado en toda su verdad por el profeta sobre el mal padecido en el mismo, *se ha revelado casi definitivamente ante los ojos de Cristo.*

Después de las palabras en Getsemaní vienen las pronunciadas en el Gólgota, que atestiguan esta profundidad —única en la historia del mundo— del mal del sufrimiento que se padece. Cuando Cristo dice: « Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? », sus palabras no son sólo expresión de aquel abandono que varias veces se hacía sentir en el Antiguo Testamento, especialmente en los Salmos y concretamente en el Salmo 22 [21], del que proceden las palabras citadas.(47) Puede decirse que estas palabras sobre el abandono nacen en el terreno de la inseparable unión del Hijo con el Padre, y nacen porque el Padre « cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros » (48) y sobre la idea de lo que dirá San Pablo: « A quien no conoció el pecado, le hizo pecado por nosotros ».(49) Junto con este horrible *peso, midiendo « todo » el mal de dar las espaldas a Dios,* contenido en el pecado, Cristo, mediante la profundidad divina de la unión filial con el Padre, percibe de manera humanamente inexplicable *este sufrimiento que es la separación,* el rechazo *del Padre,* la ruptura con Dios. Pero precisamente mediante tal sufrimiento Él realiza la Redención, y

expirando puede decir: « Todo está acabado ».(50)

Puede decirse también que se ha cumplido la Escritura, que han sido definitivamente hechas realidad las palabras del citado Poema del Siervo doliente: « Quiso Yavé quebrantarlo con padecimientos ».(51) El sufrimiento humano ha alcanzado su culmen en la pasión de Cristo. Y a la vez ésta ha entrado en una dimensión completamente nueva y en un orden nuevo: *ha sido unida al amor,* a aquel amor del que Cristo hablaba a Nicodemo, a aquel amor que crea el bien, sacándolo incluso del mal, sacándolo por medio del sufrimiento, así como el bien supremo de la redención del mundo ha sido sacado de la cruz de Cristo, y de ella toma constantemente su arranque. La cruz de Cristo se ha convertido en una fuente de la que brotan ríos de agua viva.(52) En ella debemos plantearnos también el interrogante sobre el sentido del sufrimiento, y leer hasta el final la respuesta a tal interrogante.

V

PARTÍCIPES EN LOS SUFRIMIENTOS DE CRISTO

19. El mismo Poema del Siervo doliente del libro de Isaías nos conduce precisamente, a través de los versículos sucesivos, en la dirección de este interrogante y de esta respuesta:

« Ofreciendo su vida en sacrificio por el pecado,
verá descendencia que prolongará sus días
y el deseo de Yavé prosperará en sus manos.
Por la fatiga de su alma verá
y se saciará de su conocimiento.
El justo, mi siervo, *justificará a muchos,*
y cargará con las iniquidades de ellos.
Por eso yo le daré por parte suya muchedumbres,
y dividirá la presa con los poderosos
por haberse entregado a la muerte
y haber sido contado entra los pecadores,
llevando sobre sí los pecados de muchos
e intercediendo por los pecadores ».(53)

Puede afirmarse que junto con la pasión de Cristo todo sufrimiento humano se ha encontrado en una nueva situación.

Parece como si Job la hubiera presentido cuando dice: « Yo sé en efecto que mi Redentor vive ... »; (54) y como si hubiese encaminado hacia ella su propio sufrimiento, el cual, sin la redención, no hubiera podido revelarle la plenitud de su significado. En la cruz de Cristo no sólo se ha cumplido la redención mediante el sufrimiento, sino que el *mismo sufrimiento humano ha quedado redimido.* Cristo —sin culpa alguna propia— cargó sobre sí « el mal total del pecado ». La experiencia de este mal determinó la medida incomparable de sufrimiento de Cristo que se convirtió *en el precio de la redención.* De esto habla el Poema

del Siervo doliente en Isaías. De esto hablarán a su tiempo los testigos de la Nueva Alianza, estipulada en la Sangre de Cristo. He aquí las palabras del apóstol Pedro, en su primera carta: « Habéis sido rescatados no con plata y oro, corruptibles, sino *con la sangre preciosa de Cristo,* como cordero sin defecto ni mancha ».(55) Y el apóstol Pablo dirá en la carta a los Gálatas: « Se entregó por nuestros pecados para liberarnos de este siglo malo »; (56) y en la carta a los Corintios: « Habéis sido comprados a precio. Glorificad pues a Dios en vuestro cuerpo ».(57)

Con éstas y con palabras semejantes los testigos de la Nueva Alianza hablan de la grandeza de la redención, que se lleva a cabo mediante el sufrimiento de Cristo. El Redentor ha sufrido en vez del hombre y por el hombre. *Todo hombre tiene su participación en la redención.* Cada uno está *llamado también a participar en ese sufrimiento* mediante el cual se ha llevado a cabo la redención. Está llamado a participar en ese sufrimiento por medio del cual todo sufrimiento humano ha sido también redimido. Llevando a efecto la redención mediante el sufrimiento, Cristo *ha elevado* juntamente *el sufrimiento humano a nivel de redención.* Consiguientemente, todo hombre, en su sufrimiento, puede hacerse también partícipe del sufrimiento redentor de Cristo.

20. Los textos del Nuevo Testamento expresan en muchos puntos este concepto. En la segunda carta a los Corintios escribe el Apóstol: « En todo apremiados, pero no acosados; perplejos, pero no desconcertados; perseguidos, pero no abandonados; abatidos, pero no aniquilados, *llevando* siempre *en el cuerpo* la muerte de Cristo, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro tiempo. Mientras vivimos estamos siempre entregados a la muerte por amor de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal... sabiendo que quien resucitó al Señor Jesús, también con Jesús nos resucitará...».(58)

San Pablo habla de diversos sufrimientos y en particular de los que se hacían partícipes los primeros cristianos « a causa de Jesús ». Tales sufrimientos permiten a los destinatarios de la Carta participar en la obra de la redención, llevada a cabo mediante los sufrimientos y la muerte del Redentor. *La elocuencia de la cruz y de la muerte* es completada, no obstante, por *la elocuencia de la resurrección.* El hombre halla en la resurrección una luz completamente nueva, que lo ayuda a abrirse camino a través de la densa oscuridad de las humillaciones, de las dudas, de la desesperación y de la persecución. De ahí que el Apóstol escriba también en la misma carta a los Corintios: « Porque así como *abundan en nosotros los padecimientos de Cristo,* así por Cristo abunda nuestra consolación ».(59) En otros lugares se dirige a sus destinatarios con palabras de ánimo: « El Señor enderece vuestros corazones en la caridad de Dios y en la paciencia de Cristo ».(60) Y en la carta a los Romanos: « Os ruego, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que *ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva,* santa y grata a Dios: este es vuestro culto racional ».(61)

La participación misma en los padecimientos de Cristo halla en estas expresiones apostólicas casi una doble dimensión. Si un hombre se hace partícipe de los sufrimientos de Cristo, esto acontece porque Cristo *ha abierto su sufrimiento al hombre* porque Él mismo en su sufrimiento redentor se ha hecho en cierto sentido partícipe de todos los sufrimientos

humanos. El hombre, al descubrir por la fe el sufrimiento redentor de Cristo, descubre al mismo tiempo en él sus propios sufrimientos, *los revive mediante la fe,* enriquecidos con un nuevo contenido y con un nuevo significado.

Este descubrimiento dictó a san Pablo palabras particularmente fuertes en la carta a los Gálatas: « Estoy crucificado con Cristo y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí ».(62) La fe permite al autor de estas palabras conocer el amor que condujo a Cristo a la cruz. Y si amó de este modo, sufriendo y muriendo, entonces por su padecimiento y su muerte *vive en aquél al que amó así,* vive en el hombre: en Pablo. Y viviendo en él —a medida que Pablo, consciente de ello mediante la fe, responde con el amor a su amor — Cristo *se une* asimismo de modo especial *al hombre,* a Pablo, *mediante la cruz.* Esta unión ha sugerido a Pablo, en la misma carta a los Gálatas, palabras no menos fuertes: « Cuanto a mí, jamás me *gloriaré* a no ser en la *cruz* de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo ». (63)

21. La cruz de Cristo arroja de modo muy penetrante luz salvífica sobre la vida del hombre y, concretamente, sobre su sufrimiento, porque mediante la fe lo alcanza *junto con la resurrección:* el misterio de la pasión está incluido en el misterio pascual. Los testigos de la pasión de Cristo son a la vez testigos de su resurrección. Escribe San Pablo: « Para conocerle a Él y el poder de su resurrección y la participación en sus padecimientos, conformándome a Él en su muerte por si logro alcanzar la resurrección de los muertos ».(64)

Verdaderamente el Apóstol experimentó antes « la fuerza de la resurrección » de Cristo en el camino de Damasco, y sólo después, en esta luz pascual, llegó a la « participación en sus padecimientos », de la que habla, por ejemplo, en la carta a los Gálatas. La vía de Pablo es claramente pascual: *la participación en la cruz* de Cristo se realiza *a través de la experiencia del Resucitado, y* por tanto mediante una especial participación en la resurrección. Por esto, incluso en la expresión del Apóstol sobre el tema del sufrimiento aparece a menudo el motivo de la gloria, a la que da inicio la cruz de Cristo.

Los testigos de la cruz y de la resurrección estaban convencidos de que « por muchas tribulaciones nos es preciso entrar en el reino de Dios ».(65) Y Pablo, escribiendo a los Tesalonicenses, dice: « Nos gloriamos nosotros mismos de vosotros... por vuestra paciencia y vuestra fe en todas vuestras persecuciones y en las tribulaciones que soportáis. Todo esto es prueba del justo juicio de Dios, para que seáis tenidos por *dignos del reino de Dios,* por el cual padecéis ».(66) Así pues, la participación en los sufrimientos de Cristo es, al mismo tiempo, sufrimiento por el reino de Dios. A los ojos del Dios justo, ante su juicio, cuantos participan en los sufrimientos de Cristo se hacen dignos de este reino. Mediante sus sufrimientos, éstos devuelven en un cierto sentido el infinito precio de la pasión y de la muerte de Cristo, que fue el precio de nuestra redención: con este precio el reino de Dios ha sido nuevamente consolidado en la historia del hombre, llegando a ser la perspectiva definitiva de su existencia terrena. Cristo nos ha introducido en este reino mediante su sufrimiento. Y también mediante el sufrimiento *maduran* para el mismo reino los hombres,

envueltos en el misterio de la redención de Cristo.

22. A la perspectiva del reino de Dios está unida la esperanza de aquella gloria, cuyo comienzo está en la cruz de Cristo. La resurrección ha revelado esta gloria —la gloria escatológica— que en la cruz de Cristo estaba completamente ofuscada por la inmensidad del sufrimiento. Quienes participan en los sufrimientos de Cristo están también llamados, mediante sus propios sufrimientos, a tomar parte en la *gloria.* Pablo expresa esto en diversos puntos. Escribe a los Romanos: « Somos... coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con Él para ser con Él glorificados. Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros ».(67) En la segunda carta a los Corintios leemos: « Pues por la momentánea y ligera tribulación nos prepara un peso eterno de gloria incalculable, y no ponemos los ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles ».(68) El apóstol Pedro expresará esta verdad en las siguientes palabras de su primera carta: « Antes habéis de alegraros en la medida en que participáis en los padecimientos de Cristo, para que en la revelación de su gloria exultéis de gozo ». (69)

El motivo *del sufrimiento y de la gloria* tiene una característica estrictamente evangélica, que se aclara mediante la referencia a la cruz y a la resurrección. La resurrección es ante todo la manifestación de la gloria, que corresponde a la elevación de Cristo por medio de la cruz. En efecto, si la cruz ha sido a los ojos de los hombres *la expoliación* de Cristo, al mismo tiempo ésta ha sido a los ojos de Dios su *elevación.* En la cruz Cristo ha alcanzado y realizado con teda plenitud su misión: cumpliendo la voluntad del Padre, se realizó a la vez a sí mismo. En la debilidad manifestó su *poder,*y en la humillación *toda su grandeza mesiánica.* ¿No son quizás una prueba de esta grandeza todas las palabras pronunciadas durante la agonía en el Gólgota y, especialmente, las referidas a los autores de la crucifixión: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen »?(70) A quienes participan de los sufrimientos de Cristo estas palabras se imponen con la fuerza de un ejempló supremo El sufrimiento es también una llamada a manifestar la grandeza moral del hombre, su *madurez espiritual.* De esto han dado prueba, en las diversas generaciones, los mártires y confesores de Cristo, fieles a las palabras: « No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que el alma no pueden matarla ».(71)

La resurrección de Cristo ha revelado « la gloria del siglo futuro » y, contemporáneamente, ha confirmado « el honor de la Cruz »: aquella *gloria que está contenida en el sufrimiento mismo* de Cristo, y que muchas veces se ha reflejado y se refleja en el sufrimiento del hombre, como expresión de su grandeza espiritual. Hay que reconocer el testimonio glorioso no sólo de los mártires de la fe, sino también de otros numerosos hombres que a veces, aun sin la fe en Cristo, sufren y dan la vida por la verdad y por una justa causa. En los sufrimientos de todos éstos es confirmada de modo particular la gran dignidad del hombre.

23. El sufrimiento, en efecto, es siempre *una prueba* —a veces una prueba bastante dura—, a la que es sometida la humanidad. Desde las páginas de las cartas de San Pablo nos habla con frecuencia aquella *paradoja* evangélica *de la debilidad y de la fuerza,* experimentada de

manera particular por el Apóstol mismo y que, junto con él, prueban todos aquellos que participan en los sufrimientos de Cristo. Él escribe en la segunda carta a los Corintios: « Muy gustosamente, pues, continuaré gloriándome en mis debilidades para que habite en mí la fuerza de Cristo ».(72) En la segunda carta a Timoteo leemos: « Por esta causa sufro, pero no me avergüenza, porque sé a quién me he confiado ».(73) Y en la carta a los Filipenses dirá incluso: « *Todo lo puedo en aquél* que me conforta ».(74)

Quienes participan en los sufrimientos de Cristo tienen ante los ojos el misterio pascual de la cruz y de la resurrección, en la que Cristo desciende, en una primera fase, hasta el extremo de la debilidad y de la impotencia humana; en efecto, Él muere clavado en la cruz. Pero si al mismo tiempo en esta *debilidad* se cumple su *elevación,* confirmada con la fuerza de la resurrección, esto significa que las debilidades de todos los sufrimientos humanos pueden ser penetrados por la misma fuerza de Dios, que se ha manifestado en la cruz de Cristo. En esta concepción *sufrir significa* hacerse particularmente *receptivos,* particularmente *abiertos a la acción de las fuerzas salvíficas de Dios,* ofrecidas a la humanidad en Cristo. En Él Dios ha demostrado querer actuar especialmente por medio del sufrimiento, que es la debilidad y la expoliación del hombre, y querer precisamente manifestar su fuerza en esta debilidad y en esta expoliación. Con esto se puede explicar también la recomendación de la primera carta de Pedro: « Mas si por cristiano padece, no se avergüence, antes glorifique a Dios en este nombre ».(75)

En la carta a los Romanos el apóstol Pablo se pronuncia todavía más ampliamente sobre el tema de este « nacer de la fuerza en la debilidad », del *vigorizarse espiritualmente* del hombre en medio de las pruebas y tribulaciones, que es la vocación especial de quienes participan en los sufrimientos de Cristo. « Nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabedores de que la tribulación produce la paciencia; la paciencia, una virtud probada, y la virtud probada, la esperanza. Y la esperanza no quedará confundida, pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado ».(76) En el sufrimiento está como contenida una particular *llamada a la virtud,* que el hombre debe ejercitar por su parte. Esta es la virtud de la perseverancia al soportar lo que molesta y hace daño. Haciendo esto, el hombre hace brotar la esperanza, que mantiene en él la convicción de que el sufrimiento no prevalecerá sobre él, no lo privará de su propia dignidad unida a la conciencia del sentido de la vida. Y así, este sentido se manifiesta junto con *la acción del amor de Dios,* que es el don supremo del Espíritu Santo. A medida que participa de este amor, el hombre se encuentra hasta el fondo en el sufrimiento: reencuentra « el alma », que le parecía haber « perdido » (77) a causa del sufrimiento.

24. Sin embargo, la experiencia del Apóstol, partícipe de los sufrimientos de Cristo, va más allá. En la carta a los Colosenses leemos las palabras que constituyen casi la última etapa del itinerario espiritual respecto al sufrimiento. San Pablo escribe: « Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros y *suplo* en mi carne *lo que falta a las tribulaciones* de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia ».(78) Y él mismo, en otra Carta, pregunta a los destinatarios: « ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ».(79)

En el misterio pascual Cristo ha dado comienzo *a la unión con el hombre en la comunidad de la Iglesia.* El misterio de la Iglesia se expresa en esto: que ya en el momento del Bautismo, que configura con Cristo, y después a través de su Sacrificio —sacramentalmente mediante la Eucaristía— la Iglesia se edifica espiritualmente de modo continuo como cuerpo de Cristo. En este cuerpo Cristo quiere estar unido con todos los hombres, y de modo particular está unido a los que sufren. Las palabras citadas de la carta a los Colosenses testimonian el carácter excepcional de esta unión. En efecto, *el que sufre en unión con Cristo* —como en unión con Cristo soporta sus « tribulaciones » el apóstol Pablo— no sólo saca de Cristo aquella fuerza, de la que se ha hablado precedentemente, sino que « completa » con su sufrimiento lo que falta a los padecimientos de Cristo. En este marco evangelico se pone de relieve, de modo particular, la verdad *sobre el carácter creador del sufrimiento.* El sufrimiento de Cristo ha creado el bien de la redención del mundo. Este bien es en sí mismo inagotable e infinito. Ningún hombre puede añadirle nada. Pero, a la vez, en el misterio de la Iglesia como cuerpo suyo, Cristo en cierto sentido ha abierto el propio sufrimiento redentor a todo sufrimiento del hombre. En cuanto el hombre se convierte en partícipe de los sufrimientos de Cristo —en cualquier lugar del mundo y en cualquier tiempo de la historia—, en tanto *a su manera completa* aquel sufrimiento, mediante el cual Cristo ha obrado la redención del mundo.

¿Esto quiere decir que la redención realizada por Cristo no es completa? No. Esto significa únicamente que la redención, obrada en virtud del amor satisfactorio, permanece *constantemente abierta a todo amor* que se expresa *en el sufrimiento humano.* En esta dimensión —en la dimensión del amor— la redención ya realizada plenamente, se realiza, en cierto sentido, constantemente. Cristo ha obrado la redención completamente y hasta el final; pero, al mismo tiempo, no la ha cerrado. En este sufrimiento redentor, a través del cual se ha obrado la redención del mundo, Cristo se ha abierto desde el comienzo, y constantemente se abre, a cada sufrimiento humano. Sí, parece que forma parte *de la esencia misma del sufrimiento redentor de Cristo* el hecho de que haya de ser completado sin cesar.

De este modo, con tal apertura a cada sufrimiento humano, Cristo ha obrado con su sufrimiento la redención del mundo. Al mismo tiempo, esta redención, aunque realizada plenamente con el sufrimiento de Cristo, vive y se desarrolla a su manera en la historia del hombre. Vive y se desarrolla como cuerpo de Cristo, o sea la Iglesia, y en esta dimensión cada sufrimiento humano, en virtud de la unión en el amor con Cristo, completa el sufrimiento de Cristo. Lo completa *como la Iglesia completa la obra redentora de Cristo.* El misterio de la Iglesia —de aquel cuerpo que completa en sí también el cuerpo crucificado y resucitado de Cristo— indica contemporáneamente aquel espacio, en el que los sufrimientos humanos completan los de Cristo. Sólo en este marco y en esta dimensión de la Iglesia cuerpo de Cristo, que se desarrolla continuamente en el espacio y en el tiempo, se puede pensar y hablar de « lo que falta a los padecimientos de Cristo ». El Apóstol, por lo demás, lo pone claramente de relieve, cuando habla de completar lo que falta a los sufrimientos de Cristo, en favor de su cuerpo, que es la Iglesia.

Precisamente *la Iglesia,* que aprovecha sin cesar los infinitos recursos de la redención,

introduciéndola en la vida de la humanidad, *es la dimensión* en la que el sufrimiento redentor de Cristo puede ser completado constantemente por el sufrimiento del hombre. Con esto se pone de relieve la naturaleza divino-humana de la Iglesia. El sufrimiento parece participar en cierto modo de las características de esta naturaleza. Por eso, tiene igualmente un valor especial ante la Iglesia. Es un bien ante el cual la Iglesia se inclina con veneración, con toda la profundidad de su fe en la redención. Se inclina, juntamente con toda la profundidad de aquella fe, con la que abraza en sí misma el inefable misterio del Cuerpo de Cristo.

VI

EL EVANGELIO DEL SUFRIMIENTO

25. Los testigos de la cruz y de la resurrección de Cristo han transmitido a la Iglesia y a la humanidad un específico Evangelio del sufrimiento. El mismo Redentor ha escrito este Evangelio ante todo con el propio sufrimiento asumido por amor, para que el hombre « no perezca, sino que tenga la vida eterna ».(80) Este sufrimiento, junto con la palabra viva de su enseñanza, se ha convertido en un rico manantial para cuantos han participado en los sufrimientos de Jesús en la primera generación de sus discípulos y confesores y luego en las que se han ido sucediendo a lo largo de los siglos.

Es ante todo consolador —como es evangélica e históricamente exacto— notar que al lado de Cristo, en primerísimo y muy destacado lugar junto a Él está siempre su Madre Santísima por el testimonio ejemplar que *con su vida entera* da a este particular Evangelio del sufrimiento. En Ella los numerosos e intensos sufrimientos se acumularon en una tal conexión y relación, que si bien fueron prueba de su fe inquebrantable, fueron también una contribución a la redención de todos. En realidad, desde el antiguo coloquio tenido con el ángel, Ella entrevé en su misión de madre el « destino » a compartir de manera única e irrepetible la misión misma del Hijo. Y la confirmación de ello le vino bastante pronto, tanto de los acontecimientos que acompañaron el nacimiento de Jesús en Belén, cuanto del anuncio formal del anciano Simeón, que habló de una espada muy aguda que le traspasaría el alma, así como de las ansias y estrecheces de la fuga precipitada a Egipto, provocada por la cruel decisión de Herodes.

Más aún, después de los acontecimientos de la vida oculta y pública de su Hijo, indudablemente compartidos por Ella con aguda sensibilidad, fue en el Calvario donde el sufrimiento de María Santísima, junto al de Jesús, alcanzó un vértice ya difícilmente imaginable en su profundidad desde el punto de vista humano, pero ciertamente misterioso y sobrenaturalmente fecundo para los fines de la salvación universal. Su subida al Calvario, su « estar » a los pies de la cruz junto con el discípulo amado, fueron una participación del todo especial en la muerte redentora del Hijo, como por otra parte las palabras que pudo escuchar de sus labios, fueron como una entrega solemne de este típico Evangelio que hay que anunciar a toda la comunidad de los creyentes.

Testigo de la pasión de su Hijo con su *presencia y* partícipe de la misma con su *compasión,*

María Santísima ofreció una aportación singular al Evangelio del sufrimiento, realizando por adelantado la expresión paulina citada al comienzo. Ciertamente Ella tiene títulos especialísimos para poder afirmar lo de completar en su carne —como también en su corazón— lo que falta a la pasión de Cristo.

A la luz del incomparable ejemplo de Cristo, reflejado con singular evidencia en la vida de su Madre, el Evangelio del sufrimiento, a través de la experiencia y la palabra de los Apóstoles, se convierte en fuente inagotable *para las generaciones siempre nuevas* que se suceden en la historia de la Iglesia. El Evangelio del sufrimiento significa no sólo la presencia del sufrimiento en el Evangelio, como uno de los temas de la Buena Nueva, sino además la revelación *de la fuerza salvadora y del significado salvífico* del sufrimiento en la misión mesiánica de Cristo y luego en la misión y en la vocación de la Iglesia.

Cristo *no escondía* a sus oyentes *la necesidad del sufrimiento.* Decía muy claramente: « Si alguno quiere venir en pos de mí... tome cada día su cruz »,(81) y a sus discípulos ponía unas exigencias de naturaleza moral, cuya realización es posible sólo a condición de que « se nieguen a sí mismos ».(82) La senda que lleva al Reino de los cielos es « estrecha y angusta », y Cristo la contrapone a la senda « ancha y espaciosa » que, sin embargo, « lleva a la perdición ».(83) Varias veces dijo también Cristo que sus discípulos y confesores *encontrarían múltiples persecuciones;* esto —como se sabe— se verificó no sólo en los primeros siglos de la vida de la Iglesia bajo el imperio romano, sino que se ha realizado y se realiza en diversos períodos de la historia y en diferentes lugares de la tierra, aun en nuestros días.

He aquí algunas frases de Cristo sobre este tema: « Pondrán sobre vosotros las manos y os perseguirán, entregándoos a las sinagogas y metiéndoos en prisión, conduciéndoos ante los reyes y gobernadores por amor de mi nombre. Será para vosotros ocasión *de dar testimonio.* Haced propósito de no preocuparos de vuestra defensa, porque yo os daré un lenguaje y una sabiduría a la que no podrán resistir ni contradecir todos vuestros adversarios. Seréis entregados aun por los padres, por los hermanos, por los parientes y por los amigos, y harán morir a muchos de vosotros, y seréis aborrecidos de todos *a causa de mi nombre.* Pero no se perderá ni un solo cabello de vuestra cabeza. Con vuestra paciencia compraréis (la salvación) de vuestras almas ».(84)

El Evangelio del sufrimiento habla ante todo, en diversos puntos, del sufrimiento «por Cristo», « a causa de Cristo », y esto lo hace con las palabras mismas de Cristo, o bien con las palabras de sus Apóstoles. El Maestro no esconde a sus discípulos y seguidores la perspectiva de tal sufrimiento; al contrario lo revela con toda franqueza, indicando contemporáneamente las fuerzas sobrenaturales que les acompañarán en medio de las persecuciones y tribulaciones « por su nombre ». Estas serán en conjunto como *una verificación especial* de la semejanza a Cristo y de la unión con Él. « Si el mundo os aborrece, sabed que me aborreció a mí primero que a vosotros... pero porque no sois del mundo, sino que yo os escogí del mundo, por esto el mundo os aborrece... No es el siervo mayor que su señor. Si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán... Pero

todas estas cosas haránlas con vosotros por causa de mi nombre, porque no conocen al que me ha enviado ».(85) « Esto os lo he dicho para que tengáis paz en mí; en el mundo habéis de tener tribulación; pero confiad: yo he vencido al mundo ».(86)

Este primer capítulo del Evangelio del sufrimiento, que habla de las persecuciones, o sea de las tribulaciones por causa de Cristo, contiene en sí una *llamada especial al valor y a la fortaleza,* sostenida por la elocuencia de la resurrección. Cristo ha vencido definitivamente al mundo con su resurrección; sin embargo, gracias a su relación con la pasión y la muerte, ha vencido al mismo tiempo este mundo con su sufrimiento. Sí, el sufrimiento ha sido incluido de modo singular en aquella victoria sobre el mundo, que se ha manifestado en la resurrección. Cristo conserva en su cuerpo resucitado las señales de las heridas de la cruz en sus manos, en sus pies y en el costado. A través de la resurrección manifiesta *la fuerza victoriosa del sufrimiento, y* quiere infundir la convicción de esta fuerza en el corazón de los que escogió como sus Apóstoles y de todos aquellos que continuamente elige y envía. El apóstol Pablo dirá: « Y todos los que aspiran a vivir piadosamente en Cristo Jesús sufrirán persecuciones ».(87)

26. Si el primer gran capítulo del Evangelio del sufrimiento está escrito, a lo largo de las generaciones, por aquellos que sufren persecuciones por Cristo, igualmente se desarrolla a través de la historia otro gran capítulo de este Evangelio. Lo escriben todos los *que sufren con Cristo,* uniendo los propios sufrimientos humanos a su sufrimiento salvador. En ellos se realiza lo que los primeros testigos de la pasión y resurrección han dicho y escrito sobre la participación en los sufrimientos de Cristo. Por consiguiente, en ellos se cumple el Evangelio del sufrimiento y, a la vez, cada uno de ellos continúa en cierto modo a escribirlo; lo escribe y lo proclama al mundo, lo anuncia en su ambiente y a los hombres contemporáneos.

A través de los siglos y generaciones se ha constatado que *en el sufrimiento se esconde* una particular *fuerza que acerca* interiormente el hombre *a Cristo,* una gracia especial. A ella deben su profunda conversión muchos santos, como por ejemplo San Francisco de Asís, San Ignacio de Loyola, etc. Fruto de esta conversión es no sólo el hecho de que el hombre descubre el sentido salvífico del sufrimiento, sino sobre todo que en el sufrimiento llega a ser un hombre completamente nuevo. Halla como una nueva dimensión de *toda su vida y de su vocación.* Este descubrimiento es una confirmación particular de la grandeza espiritual que en el hombre supera el cuerpo de modo un tanto incomprensible. Cuando este cuerpo está gravemente enfermo, totalmente inhábil y el hombre se siente como incapaz de vivir y de obrar, tanto más se ponen en evidencia la *madurez* interior y la *grandeza espiritual,* constituyendo una lección conmovedora para los hombres sanos y normales.

Esta madurez interior y grandeza espiritual en el sufrimiento, ciertamente son *fruto* de una particular *conversión y* cooperación con la gracia del Redentor crucificado. Él mismo es quien actúa en medio de los sufrimientos humanos por medio de su Espíritu de Verdad, por medio del Espíritu Consolador. Él es quien transforma, en cierto sentido, la esencia misma de la vida espiritual, indicando al hombre que sufre un lugar cercano a sí. *Él* es —como Maestro y Guía interior— *quien enseña* al hermano y a la hermana que sufren este intercambio

admirable, colocado en lo profundo del misterio de la redención. El sufrimiento es, en sí mismo, probar el mal. Pero Cristo ha hecho de él la más sólida base del bien definitivo, o sea del bien de la salvación eterna. Cristo con su sufrimiento en la cruz ha tocado las raíces mismas del mal: las del pecado y las de la muerte. Ha vencido al artífice del mal, que es Satanás, y su rebelión permanente contra el Creador. Ante el hermano o la hermana que sufren, Cristo *abre y* despliega gradualmente *los horizontes del Reino de Dios,* de un mundo convertido al Creador, de un mundo liberado del pecado, que se está edificando sobre el poder salvífico del amor. Y, de una forma lenta pero eficaz, Cristo introduce en este mundo, en este Reino del Padre al hombre que sufre, en cierto modo a través de lo intimo de su sufrimiento. En efecto, el sufrimiento no puede ser *transformado y* cambiado con una gracia exterior, sino *interior.* Cristo, mediante su propio sufrimiento salvífico, se encuentra muy dentro de todo sufrimiento humano, y puede actuar desde el interior del mismo con el poder de su Espíritu de Verdad, de su Espíritu Consolador.

No basta. El divino Redentor quiere penetrar en el ánimo de todo paciente a través del corazón de su Madre Santísima, primicia y vértice de todos los redimidos. Como continuación de la maternidad que por obra del Espíritu Santo le había dado la vida, Cristo moribundo confirió a la siempre Virgen María *una nueva maternidad* —espiritual y universal— hacia todos los hombres, a fin de que cada uno, en la peregrinación de la fe, quedara, junto con María, estrechamente unido a Él hasta la cruz, y cada sufrimiento, regenerado con la fuerza de esta cruz, se convirtiera, desde la debilidad del hombre, en fuerza de Dios.

Pero este proceso interior no se desarrolla siempre de igual manera. A menudo comienza y se instaura con dificultad. El punto mismo de partida es ya diverso; diversa es la disposición, que el hombre lleva en su sufrimiento. Se puede sin embargo decir que casi siempre cada uno entra en el sufrimiento con una protesta *típicamente humana y con la pregunta del « por qué ».* Se pregunta sobre el sentido del sufrimiento y busca una respuesta a esta pregunta a nivel humano. Ciertamente pone muchas veces esta pregunta también a Dios, al igual que a Cristo. Además, no puede dejar de notar que Aquel, a quien pone su pregunta, sufre Él mismo, y por consiguiente quiere *responderle* desde la cruz, *desde el centro de su propio sufrimiento.* Sin embargo a veces se requiere tiempo, hasta mucho tiempo, para que esta respuesta comience a ser interiormente perceptible. En efecto, Cristo no responde directamente ni en abstracto a esta pregunta humana sobre el sentido del sufrimiento. El hombre percibe su respuesta salvífica a medida que él mismo se convierte en partícipe de los sufrimientos de Cristo.

La respuesta que llega mediante esta participación, a lo largo del camino del encuentro interior con el Maestro, es a su vez algo más que *una mera respuesta abstracta* a la pregunta acerca del significado del sufrimiento. Esta es, en efecto, ante todo una llamada. Es una vocación. Cristo no explica abstractamente las razones del sufrimiento, sino que ante todo dice: « Sígueme », « Ven », toma parte con tu sufrimiento en esta obra de salvación del mundo, que se realiza a través de mi sufrimiento. Por medio de mi cruz. A medida *que el hombre toma su cruz,* uniéndose espiritualmente a la cruz de Cristo, se revela ante él el sentido salvífico del sufrimiento. El hombre no descubre este sentido a nivel humano, sino a

nivel del sufrimiento de Cristo. Pero al mismo tiempo, de este nivel de Cristo aquel sentido salvífico del sufrimiento *desciende al nivel humano y* se hace, en cierto modo, su respuesta personal. Entonces el hombre encuentra en su sufrimiento la paz interior e incluso la alegría espiritual.

27. De esta alegría habla el Apóstol en la carta a los Colosenses: «Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros ».(88) Se convierte en fuente de alegría *la superación del sentido de inutilidad* del sufrimiento, sensación que a veces está arraigada muy profundamente en el sufrimiento humano. Este no sólo consuma al hombre dentro de sí mismo, sino que parece convertirlo en una carga para los demás. El hombre se siente condenado a recibir ayuda y asistencia por parte de los demás y, a la vez, se considera a sí mismo inútil. El descubrimiento del sentido salvífico del sufrimiento en unión con Cristo *transforma esta sensación deprimente.* La fe en la participación en los sufrimientos de Cristo lleva consigo la certeza interior de que el hombre que sufre « completa lo que falta a los padecimientos de Cristo »; que en la dimensión espiritual de la obra de la redención *sirve,* como Cristo, *para la salvación de sus hermanos y hermanas.* Por lo tanto, no sólo es útil a los demás, sino que realiza incluso un servicio insustituible. En el cuerpo de Cristo, que crece incesantemente desde la cruz del Redentor, precisamente el sufrimiento, penetrado por el espíritu del sacrificio de Cristo, es *el mediador insustituible y autor de los bienes* indispensables para la salvación del mundo. El sufrimiento, más que cualquier otra cosa, es el que abre el camino a la gracia que transforma las almas. El sufrimiento, más que todo lo demás, hace presente en la historia de la humanidad la fuerza de la Redención. En la lucha « cósmica » entra las fuerzas espirituales del bien y las del mal, de las que habla la carta a los Efesios,(89) los sufrimientos humanos, unidos al sufrimiento redentor de Cristo, *constituyen un particular apoyo a las fuerzas del bien,* abriendo el camino a la victoria de estas fuerzas salvíficas.

Por esto, la Iglesia ve en todos los hermanos y hermanas de Cristo que sufren como un *sujeto múltiple de su fuerza sobrenatural.* ¡Cuán a menudo los pastores de la Iglesia recurren precisamente a ellos, y concretamente en ellos buscan ayuda y apoyo! El Evangelio del sufrimiento se escribe continuamente, y continuamente habla con las palabras de esta extraña paradoja. Los manantiales de la fuerza divina brotan precisamente en medio de la debilidad humana. Los que participan en los sufrimientos de Cristo conservan en sus sufrimientos una especialísima *partícula del tesoro infinito* de la redención del mundo, y pueden compartir este tesoro con los demás. El hombre, cuanto más se siente amenazado por el pecado, cuanto más pesadas son las estructuras del pecado que lleva en sí el mundo de hoy, tanto más grande es la elocuencia que posee en sí el sufrimiento humano. Y tanto más la Iglesia siente la necesidad de recurrir al valor de los sufrimientos humanos para la salvación del mundo.

VII

EL BUEN SAMARITANO

28. Pertenece también al Evangelio del sufrimiento —y de modo orgánico— la parábola del

buen Samaritano. Mediante esta parábola Cristo quiso responder a la pregunta « ¿Y quién es mi prójimo? ».(90) En efecto, entra los tres que viajaban a lo largo de la carretera de Jerusalén a Jericó, donde estaba tendido en tierra medio muerto un hombre robado y herido por los ladrones, precisamente el Samaritano demostró ser *verdaderamente* el « *prójimo »* para aquel infeliz. « Prójimo » quiere decir también aquél que cumplió el mandamiento del amor al prójimo. Otros dos hombres recorrían el mismo camino; uno era sacerdote y el otro levita, pero cada uno « lo vio y pasó de largo ». En cambio, el Samaritano « lo vio y tuvo compasión... Acercóse, le vendó las heridas », a continuación « le condujo al mesón y cuidó de él ».(91) y al momento de partir confió el cuidado del hombre herido al mesonero, comprometiéndose a abonar los gastos correspondientes.

La parábola del buen Samaritano pertenece al Evangelio del sufrimiento. Indica, en efecto, cuál debe ser la relación de cada uno de nosotros con el prójimo que sufre. No nos está permitido « pasar de largo », con indiferencia, sino que debemos « pararnos » junto a él. Buen Samaritano es *todo hombre, que se para junto al sufrimiento de otro hombre* de cualquier género que ése sea. Esta parada no significa curiosidad, sino más bien disponibilidad. Es como el abrirse de una determinada disposición interior del corazón, que tiene también su expresión emotiva. Buen Samaritano es *todo hombre sensible al sufrimiento ajeno,* el hombre que « se conmueve » ante la desgracia del prójimo. Si Cristo, conocedor del interior del hombre, subraya esta conmoción, quiere decir que es importante para toda nuestra actitud frente al sufrimiento ajeno. Por lo tanto, es necesario cultivar en sí mismo esta sensibilidad del corazón, que testimonia la *compasión* hacia el que sufre. A veces esta compasión es la única o principal manifestación de nuestro amor y de nuestra solidaridad hacia el hombre que sufre.

Sin embargo, el buen Samaritano de la parábola de Cristo no se queda en la mera conmoción y compasión. Estas se convierten para él en estímulo a la acción que tiende a ayudar al hombre herido. Por consiguiente, es en definitiva buen Samaritano *el que ofrece ayuda en el sufrimiento,* de cualquier clase que sea. Ayuda, dentro de lo posible, eficaz. En ella pone todo su corazón y no ahorra ni siquiera medios materiales. Se puede afirmar que se da a sí mismo, su propio « yo », abriendo este « yo » al otro. Tocamos aquí uno de los puntos clave de toda la antropología cristiana. El hombre no puede « encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás »,(92) Buen Samaritano es *el hombre capaz* precisamente de *ese don de sí mismo.*

29. Siguiendo la parábola evangélica, se podría decir que el sufrimiento, que bajo tantas formas diversas está presente en el mundo humano, está también presente para irradiar el amor al hombre, precisamente ese desinteresado don del propio « yo » en favor de los demás hombres, de los hombres que sufren. Podría decirse que el mundo del sufrimiento humano invoca sin pausa otro mundo: el del amor humano; y aquel amor desinteresado, que brota en su corazón y en sus obras, el hombre lo debe de algún modo al sufrimiento. No puede el hombre « prójimo » pasar con desinterés ante el sufrimiento ajeno, en nombre de la fundamental solidaridad humana; y mucho menos en nombre del amor al prójimo. Debe « pararse », « conmoverse », actuando como el Samaritano de la parábola evangélica. La

parábola en sí expresa *una verdad profundamente cristiana,* pero a la vez tan universalmente humana. No sin razón, aun en el lenguaje habitual se llama obra « de buen samaritano » toda actividad en favor de los hombres que sufren y de todos los necesitados de ayuda.

Esta *actividad* asume, en el transcurso de los siglos, *formas institucionales* organizadas y constituye un terreno de trabajo en las respectivas *profesiones.* ¡Cuánto tiene « de buen samaritano » la profesión del médico, de la enfermera, u otras similares! Por razón del contenido « evangélico », encerrado en ella, nos inclinamos a pensar más bien en una vocación que en una profesión. Y las instituciones que, a lo largo de las generaciones, han realizado un servicio « de samaritano » se han desarrollado y especializado todavía más en nuestros días. Esto prueba indudablemente que el hombre de hoy se para con cada vez mayor atención y perspicacia junto a los sufrimientos del prójimo, intenta comprenderlos y prevenirlos cada vez con mayor precisión. Posee una capacidad y especialización cada vez mayores en este sector. Viendo todo esto, podemos decir que la parábola del Samaritano del Evangelio se ha convertido en *uno de los elementos esenciales de la cultura moral y de la civilización universalmente humana.* Y pensando en todos los hombres, que con su ciencia y capacidad prestan tantos servicios al prójimo que sufre, no podemos menos de dirigirles unas palabras de aprecio y gratitud.

Estas se extienden a todos los que ejercen de manera desinteresada el propio servicio al prójimo que sufre, *empeñándose voluntariamente en la ayuda «* como buenos samaritanos », y destinando a esta causa todo el tiempo y las fuerzas que tienen a su disposición fuera del trabajo profesional. Esta espontánea actividad « de buen samaritano » o caritativa, puede llamarse actividad social, puede también definirse como *apostolado,* siempre que se emprende por motivos auténticamente evangélicos, sobre todo si esto ocurre en unión con la Iglesia o con otra Comunidad cristiana. La actividad voluntaria « de buen samaritano » se realiza a través de *instituciones* adecuadas o también por medio de *organizaciones* creadas para esta finalidad. Actuar de esta manera tiene una gran importancia, especialmente si se trata de asumir tareas más amplias, que exigen la cooperación y el uso de medios técnicos. No es menos preciosa también la actividad individual, especialmente por parte de las personas que están mejor preparadas para ella, teniendo en cuenta las diversas clases de sufrimiento humano a las que la ayuda no puede ser llevada sino individual o personalmente. Ayuda *familiar,* por su parte, significa tanto los actos de amor al prójimo hechos a las personas pertenecientes a la misma familia, como la ayuda recíproca entra las familias.

Es difícil enumerar aquí todos los tipos y ámbitos de la actividad « como samaritano » que existen en la Iglesia y en la sociedad. Hay que reconocer que son muy numerosos, y expresar también alegría porque, gracias a ellos, los *valores morales fundamentales,* como el valor de la solidaridad humana, el valor del amor cristiano al prójimo, forman el marco de la vida social y de las relaciones interpersonales, combatiendo en este frente las diversas formas de odio, violencia, crueldad, desprecio por el hombre, o las de la mera « insensibilidad », o sea la indiferencia hacia el prójimo y sus sufrimientos.

Es enorme *el significado de las actitudes oportunas que deben emplearse en la educación.*

La familia, la escuela, las demás instituciones educativas, aunque sólo sea por motivos humanitarios, deben trabajar con perseverancia para despertar y afinar esa sensibilidad hacia el prójimo y su sufrimiento, del que es un simbolo la figura del Samaritano evangélico. La Iglesia obviamente debe hacer lo mismo, profundizando aún más intensamente —dentro de lo posible— en los motivos que Cristo ha recogido en su parábola y en todo el Evangelio. La elocuencia de la parábola del buen Samaritano, como también la de todo el Evangelio, es concretamente ésta: el hombre debe sentirse *llamado personalmente* a testimoniar el amor en el sufrimiento. Las instituciones son muy importantes e indispensables; sin embargo, ninguna institución puede de suyo sustituir el corazón humano, la compasión humana, el amor humano, la iniciativa humana, cuando se trata de salir al encuentro del sufrimiento ajeno. Esto se refiere a los sufrimientos físicos, pero vale todavía más si se trata de los múltiples sufrimientos morales, y cuando la que sufre es ante todo el alma.

30. La parábola del buen Samaritano, que —como hemos dicho— pertenece al Evangelio del sufrimiento, camina con él a lo largo de la historia de la Iglesia y del cristianismo, a lo largo de la historia del hombre y de la humanidad. Testimonia que la revelación por parte de Cristo del sentido salvífico del sufrimiento no *se identifica de ningún modo con una actitud de pasividad.* Es todo lo contrario. El Evangelio es la negación de la pasividad ante el sufrimiento. El mismo Cristo, en este aspecto, es sobre todo activo. De este modo realiza el programa mesiánico de su misión, según las palabras del profeta: « El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres; me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos, para anunciar un año de gracia del Señor ».(93) Cristo realiza con sobreabundancia este *programa mesiánico* de su misión: Él pasa « haciendo el bien »,(94) y el bien de sus obras destaca sobre todo ante el sufrimiento humano. La parábola del buen Samaritano está en profunda armonía con el comportamiento de Cristo mismo.

Esta parábola entrará, finalmente, por su contenido esencial, en aquellas desconcertantes palabras sobre el juicio final, que Mateo ha recogido en su Evangelio: « Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; preso, y vinisteis a verme ».(95) A los justos que pregunten cuándo han hecho precisamente esto, el Hijo del Hombre responderá: « En verdad os digo *que cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis ».*(96) La sentencia contraria tocará a los que se comportaron diversamente: « En verdad os diga que cuando dejasteis de hacer eso con uno de estos pequeñuelos, conmigo dejasteis de hacerlo ».(97)

Se podría ciertamente alargar la lista de los sufrimientos que han encontrado la sensibilidad humana, la compasión, la ayuda, o que no las han encontrado. La primera y la segunda parte de la declaración de Cristo sobre el juicio final indican sin ambigüedad cuán esencial es, en la perspectiva de la vida eterna de cada hombre, el « pararse », como hizo el buen Samaritano, junto al sufrimiento de su prójimo, el tener « compasión », y finalmente el dar ayuda. En el programa mesiánico de Cristo, que es a la vez el programa *del reino de Dios,* el sufrimiento está presente en el mundo para provocar amor, para hacer nacer obras de amor

al prójimo, para transformar toda la civilización humana en la « civilización del amor ». En este amor el significado salvífico del sufrimiento se realiza totalmente y alcanza su dimensión definitiva. Las palabras de Cristo sobre el juicio final permiten comprender esto con toda la sencillez y claridad evangélica.

Estas palabras sobre el amor, sobre los actos de amor relacionados con el sufrimiento humano, nos permiten una vez más descubrir, en la raíz de todos *los sufrimientos humanos, el mismo sufrimiento redentor de Cristo.* Cristo dice: « A mí me lo hicisteis ». Él mismo es el que en cada uno experimenta el amor; Él mismo es el que recibe ayuda, cuando esto se hace a cada uno que sufre sin excepción. Él mismo está presente en quien sufre, porque su sufrimiento salvífico se ha abierto de una vez para siempre a todo sufrimiento humano. Y todos los que sufren han sido llamados de una vez para siempre a ser partícipes « de los sufrimientos de Cristo ».(98) Así como todos son llamados a « completar » con el propio sufrimiento « lo que falta a los padecimientos de Cristo ».(99) Cristo al mismo tiempo ha enseñado al hombre *a hacer bien con el sufrimiento y a hacer bien a quien sufre.* Bajo este doble aspecto ha manifestado cabalmente el sentido del sufrimiento.

VIII

CONCLUSIÓN

31. Este es el sentido del sufrimiento, verdaderamente sobrenatural y a la vez humano. Es *sobrenatural,* porque se arraiga en el misterio divino de la redención del mundo, y es también profundamente *humano,* porque en él el hombre se encuentra a sí mismo, su propia humanidad, su propia dignidad y su propia misión.

El sufrimiento ciertamente pertenece al misterio del hombre. Quizás no está rodeado, como está el mismo hombre, por ese misterio que es particularmente impenetrable. El Concilio Vaticano II ha expresado esta verdad: « En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque ... *Cristo,* el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, *manifiesta plenamente el hombre al hombre y* le descubre la sublimidad de su vocación ».(100) Si estas palabras se refieren a todo lo que contempla el misterio del hombre, entonces ciertamente se refieren de modo muy particular *al sufrimiento humano.* Precisamente en este punto el « manifestar el hombre al hombre y descubrirle la sublimidad de su vocación » es particularmente *indispensable.* Sucede también —como lo prueba la experiencia— que esto es particularmente *dramático.* Pero cuando se realiza en plenitud y se convierte en luz para la vida humana, esto es también particularmente alegre. « Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte ».(101)

Concluimos las presentes consideraciones sobre el sufrimiento en el año en el que la Iglesia vive el Jubileo extraordinario relacionado con el aniversario de la Redención.

El misterio de la redención del mundo está *arraigado en el sufrimiento* de modo maravilloso,

y éste a su vez encuentra en ese misterio su supremo y más seguro punto de referencia.

Deseamos vivir este Año de la Redención unidos especialmente a todos los que sufren. Es menester pues que a la cruz del Calvario acudan idealmente todos los creyentes que sufren en Cristo —especialmente cuantos sufren a causa de su fe en El Crucificado y Resucitado— para que el ofrecimiento de sus sufrimientos acelere el cumplimiento de la plegaria del mismo Salvador por la unidad de todos.(102) Acudan también allí los hombres de buena voluntad, porque en la cruz está el « Redentor del hombre », el Varón de dolores, que ha asumido en sí mismo los sufrimientos físicos y morales de los hombres de todos los tiempos, para que *en el amor* puedan encontrar el sentido salvífico de su dolor y las respuestas válidas a todas sus preguntas.

Con María, Madre de Cristo, que estaba *junto a la Cruz,* (103) nos detenemos ante todas las cruces del hombre de hoy.

Invoquemos a todos *los Santos* que a lo largo de los siglos fueron especialmente partícipes de los sufrimientos de Cristo. Pidámosles que nos sostengan.

Y os pedimos a todos los que sufrís, que nos ayudéis. Precisamente a vosotros, que sois débiles, pedimos que seáis *una fuente de fuerza* para la Iglesia y para la humanidad. En la terrible batalla entre las fuerzas del bien y del mal, que nos presenta el mundo contemporáneo, venza vuestro sufrimiento en unión con la cruz de Cristo.

A todos, queridos hermanos y hermanas, os envío mi Bendición Apostólica.

Dado en Roma, junto a San Pedro, en la memoria litúrgica de Nuestra Señora de Lourdes, el día 11 de febrero del año 1984, sexto de mi Pontificado.

Copyright © Libreria Editrice Vaticana

Ioannes Paulus PP. II
Dives in misericordia
sobre la Misericordia Divina

1980.11.30

BENDICIÓN

Venerables Hermanos,
amadísimos Hijos e Hijas:
¡salud y Bendición Apostólica!

I. QUIEN ME VE A MI, VE AL PADRE (cfr. Jn 14, 9)

1. Revelación de la misericordia

« Dios rico en misericordia » [1] es el que Jesucristo nos ha revelado como Padre; cabalmente su Hijo, en sí mismo, nos lo ha manifestado y nos lo ha hecho conocer.[2] A este respecto, es digno de recordar aquel momento en que Felipe, uno de los doce apóstoles, dirigiéndose a Cristo, le dijo: « Señor, muéstranos al Padre y nos basta »; Jesús le respondió: « ¿Tanto tiempo ha que estoy con vosotros y no me habéis conocido? El que me ha visto a mí ha visto al Padre ».[3] Estas palabras fueron pronunciadas en el discurso de despedida, al final de la cena pascual, a la que siguieron los acontecimientos de aquellos días santos, en que debía quedar corroborado de una vez para siempre el hecho de que « Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dio vida por Cristo ».[4]

Siguiendo las enseñanzas del Concilio Vaticano II y en correspondencia con las necesidades particulares de los tiempos en que vivimos, he dedicado la Encíclica *Redemptor Hominis* a la verdad sobre el hombre, verdad que nos es revelada en Cristo, en toda su plenitud y profundidad. Una exigencia de no menor importancia, en estos tiempos críticos y nada fáciles, me impulsa a descubrir una vez más en el mismo Cristo el rostro del Padre, que es « misericordioso y Dios de todo consuelo ».[5] Efectivamente, en la Constitución *Gaudium et*

Spes leemos: « Cristo, el nuevo Adán..., manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación »: y esto lo hace « en la misma *revelación del misterio del Padre y de su amor* ».[6] Las palabras citadas son un claro testimonio de que la manifestación del hombre en la plena dignidad de su naturaleza no puede tener lugar sin la referencia —no sólo conceptual, sino también íntegramente existencial— a Dios. El hombre y su vocación suprema se desvelan en Cristo *mediante* la revelación del misterio del Padre y de su amor.

Por esto mismo, es conveniente ahora que volvamos la mirada a este misterio: lo están sugiriendo múltiples experiencias de la Iglesia y del hombre contemporáneo; lo exigen también las invocaciones de tantos corazones humanos, con sus sufrimientos y esperanzas, sus angustias y expectación. Si es verdad que todo hombre es en cierto sentido la vía de la Iglesia —como dije en la encíclica *Redemptor Hominis—,* al mismo tiempo el Evangelio y toda la Tradición nos están indicando constantemente que hemos de recorrer esta vía con todo hombre, tal como *Cristo la ha trazado,* revelando en sí mismo al Padre junto con su amor.[7] En Cristo Jesús, toda vía hacia el hombre, cual le ha sido confiado de una vez para siempre a la Iglesia en el mutable contexto de los tiempos, es simultáneamente un caminar al encuentro con el Padre y su amor. El Concilio Vaticano II ha confirmado esta verdad según las exigencias de nuestros tiempos.

Cuanto más se centre en el hombre la misión desarrollada por la Iglesia; cuanto más sea, por decirlo así, antropocéntrica, tanto más debe corroborarse y realizarse teocéntricamente, esto es, orientarse al Padre en Cristo Jesús. Mientras las diversas corrientes del pasado y presente del pensamiento humano han sido y siguen siendo propensas a dividir e incluso contraponer el teocentrismo y el antropocentrismo, la Iglesia en cambio, siguiendo a Cristo, trata de unirlas en la historia del hombre de manera orgánica y profunda. Este es también uno de los principios fundamentales, y quizás el más importante, del Magisterio del último Concilio. Si pues en la actual fase de la historia de la Iglesia nos proponemos como cometido preeminente *actuar la doctrina* del gran Concilio, debemos en consecuencia volver sobre este principio con fe, con mente abierta y con el corazón. Ya en mi citada encíclica he tratado de poner de relieve que el ahondar y enriquecer de múltiples formas la conciencia de la Iglesia, fruto del mismo Concilio, debe abrir más ampliamente nuestra inteligencia y nuestro corazón a Cristo mismo. Hoy quiero añadir que la apertura a Cristo, que en cuanto Redentor del mundo « revela plenamente el hombre al mismo hombre », no puede llevarse a efecto más que a través de una referencia cada vez más madura al Padre y a su amor.

2. Encarnación de la misericordia

Dios, que « habita una luz inaccesible »,[8] habla a la vez al hombre con el lenguaje de todo el cosmos: « en efecto, desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las obras ».[9] Este conocimiento indirecto e imperfecto,

obra del entendimiento que busca a Dios por medio de las criaturas a través del mundo visible, no es aún « visión del Padre ». « A Dios nadie lo ha visto », escribe San Juan para dar mayor relieve a la verdad, según la cual « precisamente el Hijo unigénito que está en el seno del Padre, ése le ha dado a conocer ».[10] Esta « revelación » manifiesta a Dios en el insondable misterio de su ser —uno y trino— rodeado de « luz inaccesible ».[11] No obstante, mediante esta « revelación » de Cristo conocemos a Dios, sobre todo en su relación de amor hacia el hombre: en su « filantropía ».[12] Es justamente ahí donde « sus perfecciones invisibles » se hacen de modo especial « visibles », incomparablemente más visibles que a través de todas las demás « obras realizadas por él »: tales perfecciones se hacen *visibles en Cristo y por Cristo,* a través de sus acciones y palabras y, finalmente, mediante su muerte en la cruz y su resurrección.

De este modo en Cristo y por Cristo, se hace también particularmente visible Dios en su misericordia, esto es, se pone de relieve el atributo de la divinidad, que ya el Antiguo Testamento, sirviéndose de diversos conceptos y términos, definió « *misericordia ».* Cristo confiere un significado definitivo a toda la tradición veterotestamentaria de la misericordia divina. No sólo habla de ella y la explica usando semejanzas y parábolas, sino que además, y ante todo, *él mismo la encarna y personifica. El mismo es, en cierto sentido, la misericordia. A* quien la ve y la encuentra en él, Dios se hace concretamente « visible » como Padre « rico en misericordia ».[13]

La mentalidad contemporánea, quizás en mayor medida que la del hombre del pasado, parece oponerse al Dios de la misericordia y tiende además a orillar de la vida y arrancar del corazón humano la idea misma de la misericordia. La palabra y el concepto de « misericordia » parecen producir una cierta desazón en el hombre, quien, gracias a los adelantos tan enormes de la ciencia y de la técnica, como nunca fueron conocidos antes en la historia, se ha hecho dueño y ha dominado la tierra mucho más que en el pasado.[14] Tal dominio sobre la tierra, entendido tal vez unilateral y superficialmente, parece no dejar espacio a la misericordia. A este respecto, podemos sin embargo recurrir de manera provechosa a la imagen « de la condición del hombre en el mundo contemporáneo », tal cual es delineada al comienzo de la Constitución *Gaudium et Spes.* Entre otras, leemos allí las siguientes frases: « De esta forma, el mundo moderno aparece a la vez poderoso y débil, capaz de lo mejor y lo peor, pues tiene abierto el camino para optar por la libertad y la esclavitud, entre el progreso o el retroceso, entre la fraternidad o el odio. El hombre sabe muy bien que está en su mano el dirigir correctamente las fuerzas que él ha desencadenado , y que pueden aplastarle o salvarle ».[15]

La situación del mundo contemporáneo pone de manifiesto no sólo transformaciones tales que hacen esperar *en un futuro mejor del hombre sobre la tierra,* sino que revela también múltiples *amenazas,* que sobrepasan con mucho las hasta ahora conocidas. Sin cesar de denunciar tales amenazas en diversas circunstancias (como en las intervenciones ante la ONU, la UNESCO, la FAO y en otras partes) la Iglesia debe examinarlas al mismo tiempo a la luz de la verdad recibida de Dios.

Revelada en Cristo, la verdad acerca de Dios como « Padre de la misericordia »,[16] nos permite « verlo » especialmente cercano al hombre, sobre todo cuando sufre, cuando está amenazado en el núcleo mismo de su existencia y de su dignidad. Debido a esto, en la situación actual de la Iglesia y del mundo, muchos hombres y muchos ambientes guiados por un vivo sentido de fe se dirigen, yo diría casi espontáneamente, a la misericordia de Dios. Ellos son ciertamente impulsados a hacerlo por Cristo mismo, el cual, mediante su Espíritu, actúa en lo íntimo de los corazones humanos. En efecto, revelado por El, el misterio de Dios « Padre de la misericordia » constituye, en el contexto de las actuales amenazas contra el hombre, como una llamada singular dirigida a la Iglesia.

En la presente Encíclica deseo acoger esta llamada; deseo recurrir al lenguaje eterno —y al mismo tiempo incomparable por su sencillez y profundidad— de la revelación y de la fe, para expresar precisamente con él una vez más, ante Dios y ante los hombres, las grandes preocupaciones de nuestro tiempo.

En efecto, la revelación y la fe nos enseñan no tanto a meditar en abstracto el misterio de Dios, como « Padre de la misericordia », cuanto a recurrir a esta misma misericordia en el nombre de Cristo y en unión con El ¿No ha dicho quizá Cristo que nuestro Padre, que « ve en secreto »,[17] espera, se diría que continuamente, que nosotros, recurriendo a El en toda necesidad, escrutemos cada vez más su misterio: el misterio del Padre y de su amor? [18]

Deseo pues que estas consideraciones hagan más cercano a todos tal misterio y que sean al mismo tiempo una vibrante llamada de la Iglesia a la misericordia, de la que el hombre y el mundo contemporáneo tienen tanta necesidad. Y tienen necesidad, aunque con frecuencia no lo saben.

II. MENSAJE MESIÁNICO

3. Cuando Cristo comenzó a obrar y enseñar

Ante sus conciudadanos en Nazaret, Cristo hace alusión a las palabras del profeta Isaías: « El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres; me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos, para anunciar un año de gracia del Señor ».[19] Estas frases, según san Lucas, *son su primera declaración mesiánica,* a la que siguen los hechos y palabras conocidos a través del Evangelio. Mediante tales hechos y palabras, Cristo hace presente al Padre entre los hombres. Es altamente significativo que estos hombres sean en primer lugar los pobres, carentes de medios de subsistencia, los privados de libertad, los ciegos que no ven la belleza de la creación, los que viven en aflicción de corazón o sufren a causa de la injusticia social, y finalmente los pecadores. Con relación a éstos especialmente, Cristo se

convierte sobre todo en signo legible de Dios que es amor; se hace signo del Padre. En tal signo visible, al igual que los hombres de aquel entonces, también los hombres de nuestros tiempos pueden ver al Padre.

Es significativo que, cuando los mensajeros enviados por Juan Bautista llegaron donde estaba Jesús para preguntarle: « ¿Eres tú el que ha de venir o tenemos que esperar a otro? »,[20] El, recordando el mismo testimonio con que había inaugurado sus enseñanzas en Nazaret, haya respondido: « Id y comunicad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados », para concluir diciendo: « y bienaventurado quien no se escandaliza de mí ».[21]

Jesús, sobre todo con su estilo de vida y con sus acciones, ha demostrado cómo *en el mundo* en que vivimos *está presente el amor,* el amor operante, el amor que se dirige al hombre y abraza todo lo que forma su humanidad. Este amor se hace notar particularmente en el contacto con el sufrimiento, la injusticia, la pobreza; en contacto con toda la « condición humana » histórica, que de distintos modos manifiesta la limitación y la fragilidad del hombre, bien sea física, bien sea moral. Cabalmente el modo y el ámbito en que se manifiesta el amor es llamado « misericordia » en el lenguaje bíblico.

Cristo pues revela a Dios que es Padre, que es « amor », como dirá san Juan en su primera Carta;[22] revela a Dios « rico de misericordia », como leemos en san Pablo.[23] Esta verdad, más que tema de enseñanza, constituye una realidad que Cristo nos ha hecho presente. *Hacer presente al Padre en cuanto amor y misericordia* es en la conciencia de Cristo mismo la prueba fundamental de su misión de Mesías; lo corroboran las palabras pronunciadas por El primeramente en la sinagoga de Nazaret y más tarde ante sus discípulos y antes los enviados por Juan Bautista.

En base a tal modo de manifestar la presencia de Dios que es padre, amor y misericordia, Jesús hace de la misma misericordia uno de los *temas* principales de su *predicación.* Como de costumbre, también aquí enseña preferentemente « en parábolas », debido a que éstas expresan mejor la esencia misma de las cosas. Baste recordar la parábola del hijo pródigo [24] o la del buen Samaritano [25] y también —como contraste— la parábola del siervo inicuo.[26] Son muchos los pasos de las enseñanzas de Cristo que ponen de manifiesto el amor-misericordia bajo un aspecto siempre nuevo. Basta tener ante los ojos al Buen Pastor en busca de la oveja extraviada [27] o la mujer que barre la casa buscando la dracma perdida.[28] El evangelista que trata con detalle estos temas en las enseñanzas de Cristo es san Lucas, cuyo evangelio ha merecido ser llamado « el evangelio de la misericordia ».

Cuando se habla de la predicación, se plantea un problema de capital importancia por lo que se refiere al significado de los términos y al contenido del concepto, sobre todo *del concepto de* «*misericordia* » (*en su relación con el concepto de* «*amor* »). Comprender esos contenidos es la clave para entender la realidad misma de la misericordia. Y es esto lo que realmente nos importa. No obstante, antes de dedicar ulteriormente una parte de nuestras

consideraciones a este tema, es decir, antes de establecer el significado de los vocablos y el contenido propio del concepto de « misericordia », es necesario constatar que Cristo, al revelar el amor-misericordia de Dios, *exigía* al mismo tiempo *a los hombres* que a su vez se dejasen guiar en su vida por el amor y la misericordia. Esta exigencia forma parte del núcleo mismo del mensaje mesiánico y constituye la esencia del *ethos* evangélico. El Maestro lo expresa bien sea a través del mandamiento definido por él como « el más grande »,[29] bien en forma de bendición, cuando en el discurso de la montaña proclama: « Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia ».[30]

De este modo, el mensaje mesiánico acerca de la misericordia conserva una particular dimensión divino-humana. Cristo —en cuanto cumplimiento de las profecías mesiánicas—, al convertirse en la encarnación del amor que se manifiesta con peculiar fuerza respecto a los que sufren, a los infelices y a los pecadores, hace presente y revela de este modo más plenamente al Padre, que es Dios « rico en misericordia ». Asimismo, al convertirse para los hombres en modelo del amor misericordioso hacia los demás, Cristo proclama con las obras, más que con las palabras, la apelación a la misericordia que es una de las componentes esenciales del *ethos* evangélico. En este caso no se trata sólo de cumplir un mandamiento o una exigencia de naturaleza ética, sino también de satisfacer una condición de capital importancia, a fin de que Dios pueda revelarse en su misericordia hacia el hombre: ...los misericordiosos... alcanzarán misericordia.

III. EL ANTIGUO TESTAMENTO

4. El concepto de « misericordia » en el Antiguo Testamento

El concepto de « misericordia » tiene en el Antiguo Testamento una larga y rica historia. Debemos remontarnos hasta ella para que resplandezca más plenamente la misericordia revelada por Cristo. Al revelarla con sus obras y sus enseñanzas, El se estaba dirigiendo a hombres, que no sólo conocían el concepto de misericordia, sino que además, *en cuanto pueblo de Dios de la Antigua Alianza,* habían sacado de su historia plurisecular *una experiencia peculiar de la misericordia de Dios.* Esta experiencia era social y comunitaria, como también individual e interior.

Efectivamente, Israel fue el pueblo de la alianza con Dios, alianza que rompió muchas veces. Cuando a su vez adquiría conciencia de la propia infidelidad —y a lo largo de la historia de Israel no faltan profetas y hombres que despiertan tal conciencia— se apelaba a la misericordia. A este respecto los Libros del Antiguo Testamento nos ofrecen muchísimos testimonios. Entre los hechos y textos de mayor relieve se pueden recordar: el comienzo de la historia de los Jueces,[31] la oración de Salomón al inaugurar el Templo,[32] una parte de la

intervención profética de Miqueas,[33] las consoladoras garantías ofrecidas por Isaías,[34] la súplica de los hebreos desterrados,[35] la renovación de la alianza después de la vuelta del exilio.[36]

Es significativo que los profetas en su predicación pongan la misericordia, a la que recurren con frecuencia debido a los pecados del pueblo, en conexión con la imagen incisiva del amor por parte de Dios. El Señor ama a Israel con el amor de una peculiar elección, semejante al amor de un esposo,[37] y por esto perdona sus culpas e incluso sus infidelidades y traiciones. Cuando se ve de cara a la penitencia, a la conversión auténtica, devuelve de nuevo la gracia a su pueblo.[38] En la predicación de los profetas *la misericordia significa una potencia especial del amor,* que *prevalece sobre el pecado y la infidelidad* del pueblo elegido.

En este amplio contexto « social », la misericordia aparece como elemento correlativo de la experiencia interior de las personas en particular, que versan en estado de culpa o padecen toda clase de sufrimientos y desventuras. *Tanto el mal físico como el mal moral o pecado hacen* que los hijos e hijas de Israel se dirijan al Señor recurriendo a su misericordia. Así lo hace David, con la conciencia de la gravedad de su culpa.[39] Y así lo hace también Job, después de sus rebeliones, en medio de su tremenda desventura.[40] A él se dirige igualmente Ester, consciente de la amenaza mortal a su pueblo.[41] En los Libros del Antiguo Testamento podemos ver otros muchos ejemplos.[42]

En el origen de esta multiforme convicción comunitaria y personal, como puede comprobarse por todo el Antiguo Testamento a lo largo de los siglos, se coloca la experiencia fundamental del pueblo elegido, vivida en tiempos del éxodo: el Señor vio la miseria de su pueblo, reducido a la esclavitud, oyó su grito, conoció sus angustias y decidió liberarlo.[43] En este acto de salvación llevado a cabo por el Señor, el profeta supo individuar su amor y compasión.[44] Es aquí precisamente donde radica la seguridad que abriga todo el pueblo y cada uno de sus miembros en la misericordia divina, que se puede invocar en circunstancias dramáticas.

A esto se añade el hecho de que la miseria del hombre es también su pecado. El pueblo de la Antigua Alianza conoció esta miseria desde los tiempos del éxodo, cuando levantó el becerro de oro. Sobre este gesto de ruptura de la alianza, triunfó el Señor mismo, manifestándose solemnemente a Moisés como « Dios de ternura y de gracia, lento a la ira y rico en misericordia y fidelidad ».[45] Es en esta revelación central donde el pueblo elegido y cada uno de sus miembros encontrarán, después de toda culpa, la fuerza y la razón para dirigirse al Señor con el fin de recordarle lo que El había revelado de sí mismo [46] y para implorar su perdón.

Y así, tanto en sus hechos como en sus palabras, el Señor ha revelado su misericordia desde los comienzos del pueblo que escogió para sí y, a lo largo de la historia, este pueblo se ha confiado continuamente, tanto en las desgracias como en la toma de conciencia de su pecado, al Dios de las misericordias. Todos los matices del amor se manifiestan en la misericordia del Señor para con los suyos: él es su padre,[47] ya que Israel es su hijo primogénito;[48] él es también esposo de la que el profeta anuncia con un nombre nuevo,

ruhama, «*muy amada* »*,* porque será tratada con misericordia.[49]

Incluso cuando, exasperado por la infidelidad de su pueblo, el Señor decide acabar con él, siguen siendo la ternura y el amor generoso para con el mismo lo que le hace superar su cólera.[50] Es fácil entonces comprender por qué los Salmistas, cuando desean cantar las alabanzas más sublimes del Señor, entonan himnos al Dios del amor, de la ternura, de la misericordia y de la fidelidad.[51]

De todo esto se deduce que la misericordia no pertenece únicamente al concepto de Dios, sino que es algo que caracteriza la vida de todo el pueblo de Israel y también de sus propios hijos e hijas: *es el contenido de la intimidad con su Señor,* el contenido de su diálogo con El. Bajo este aspecto precisamente la misericordia es expresada en los Libros del Antiguo Testamento con una gran riqueza de expresiones. Sería quizá difícil buscar en estos Libros una respuesta puramente teórica a la pregunta sobre en qué consiste la misericordia en sí misma. No obstante, ya la *terminología* que en ellos se utiliza, puede decirnos mucho a tal respecto.[52]

El Antiguo Testamento proclama la misericordia del Señor sirviéndose de múltiples términos de significado afín entre ellos; se diferencian en su contenido peculiar, *pero tienden — podríamos decir— desde angulaciones diversas hacia un único contenido fundamental* para expresar su riqueza trascendental y al mismo tiempo acercarla al hombre bajo distintos aspectos. El Antiguo Testamento anima a los hombres desventurados, en primer lugar a quienes versan bajo el peso del pecado —al igual que a todo Israel que se había adherido a la alianza con Dios— *a recurrir a la misericordia* y les concede contar con ella: la recuerda en los momentos de caída y de desconfianza. Seguidamente, *de gracias y gloria* cada vez que se ha manifestado y cumplido, bien sea en la vida del pueblo, bien en la vida de cada individuo.

De este modo, la misericordia se contrapone en cierto sentido a la justicia divina y se revela en multitud de casos no sólo más poderosa, sino también más profunda que ella. Ya el Antiguo Testamento enseña que, si bien la justicia es auténtica virtud en el hombre y, en Dios, significa la más « grande » que ella: es superior en el sentido de que es primario y fundamental. El amor, por así decirlo, condiciona a la justicia y en definitiva la justicia es servidora de la caridad. La primacía y la superioridad del amor respecto a la justicia (lo cual es característico de toda la revelación) *se manifiestan* precisamente a través de la *misericordia.* Esto pareció tan claro a los Salmistas y a los Profetas que el término mismo de *justicia* terminó por significar la salvación llevada a cabo por el Señor y su misericordia.[53] *La misericordia difiere de la justicia pero no está en contraste con ella,* siempre que admitamos en la historia del hombre —como lo hace el Antiguo Testamento— la presencia de Dios, el cual ya en cuanto creador se ha vinculado con especial amor a su criatura. El amor, por su naturaleza, excluye el odio y el deseo de mal, respecto a aquel que una vez ha hecho donación de sí mismo: *nihil odisti eorum quae fecisti:* « nada aborreces de lo que has hecho ».[54] Estas palabras indican el fundamento profundo de la relación entre la justicia y la misericordia en Dios, en sus relaciones con el hombre y con el mundo. Nos están diciendo

que debemos buscar las raíces vivificantes y las razones íntimas de esta relación, remontándonos al « principio », *en el misterio mismo de la creación.* Ya en el contexto de la Antigua Alianza anuncian de antemano la plena revelación de Dios que « es amor ».[55]

Con el misterio de la creación está vinculado *el misterio de la elección,* que ha plasmado de manera peculiar la historia del pueblo, cuyo padre espiritual es Abraham en virtud de su fe. Sin embargo, mediante este pueblo que camina a lo largo de la historia, tanto de la Antigua como de la Nueva Alianza, ese misterio de la elección se refiere a cada hombre, a toda la gran familia humana: « Con amor eterno te amé, por eso te he mantenido mi favor ».[56] « Aunque se retiren los montes..., no se apartará de ti mi amor, ni mi alianza de paz vacilará ».[57] Esta verdad, anunciada un día a Israel, lleva dentro de sí la perspectiva de la historia entera del hombre: *perspectiva* que es a la vez *temporal y escatológica.*[58] Cristo revela al Padre en la misma perspectiva y sobre un terreno ya preparado, como lo demuestran amplias páginas de los escritos del Antiguo Testamento. Al final de tal revelación, en la víspera de su muerte, dijo El al apóstol Felipe estas memorables palabras: « ¿Tanto tiempo ha que estoy con vosotros y no me habéis conocido? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre ».[59]

IV. LA PARÁBOLA DEL HIJO PRODIGO

5. Analogía

Ya en los umbrales del Nuevo Testamento resuena en el evangelio de san Lucas una correspondencia singular entre dos términos referentes a la misericordia divina, en los que se refleja intensamente toda la tradición veterotestamentaria. Aquí hallan expresión aquellos contenidos semánticos vinculados a la terminología diferenciada de los Libros Antiguos. He ahí a *María* que, entrando en casa de Zacarías, *proclama* con toda su alma la *grandeza* del Señor « *por su misericordia* », de la que « *de generación en generación* » se hacen partícipes los hombres que viven en el temor de Dios. Poco después, recordando la elección de Israel, ella proclama la misericordia, de la que « se recuerda » desde siempre el que la escogió a ella.[60] Sucesivamente, al nacer Juan Bautista, en la misma casa su padre *Zacarías,* bendiciendo al Dios de Israel, glorifica la misericordia que ha concedido « a nuestros padres *y se ha recordado de su santa alianza* ».[61] *En las enseñanzas de Cristo mismo,* esta imagen heredada del Antiguo Testamento *se simplifica y* a la vez *se profundiza.* Esto se ve quizá con más evidencia en la parábola del hijo pródigo,[62] donde la esencia de la misericordia divina, aunque la palabra « misericordia » no se encuentre allí, es expresada de manera particularmente límpida. A ello contribuye no sólo la terminología, como en los libros veterotestamentarios, sino la analogía que permite comprender más plenamente el misterio mismo de la misericordia en cuanto drama profundo, que se desarrolla entre el amor del

padre y la prodigalidad y el pecado del hijo.

Aquel hijo, que recibe del padre la parte de patrimonio que le corresponde y abandona la casa para malgastarla en un país lejano, « viviendo disolutamente », es en cierto sentido el hombre de todos los tiempos, comenzando por aquél que primeramente perdió la herencia de la gracia y de la justicia original. La analogía en este punto es muy amplia. La parábola toca indirectamente toda clase de rupturas de la alianza de amor, toda pérdida de la gracia, todo pecado. En esta analogía se pone menos de relieve la infidelidad del pueblo de Israel, respecto a cuanto ocurría en la tradición profética, aunque también a esa infidelidad se puede aplicar la *analogía del hijo pródigo.* Aquel hijo, « cuando hubo gastado todo..., comenzó a sentir necesidad », tanto más cuanto que sobrevino una gran carestía « en el país », al que había emigrado después de abandonar la casa paterna. En este estado de cosas « hubiera querido saciarse » con algo, incluso « con las bellotas que comían los puercos » que él mismo pastoreaba por cuenta de « uno de los habitantes de aquella región ». Pero también esto le estaba prohibido.

La analogía se desplaza claramente hacia el interior del hombre. El patrimonio que aquel tal había recibido de su padre era un recurso de bienes materiales, pero más importante que estos bienes materiales era *su dignidad de hijo en la casa paterna.* La situación en que llegó a encontrarse cuando ya había perdido los bienes materiales, le debía hacer consciente, por necesidad, de la pérdida de esa dignidad. El no había pensado en ello anteriormente, cuando pidió a su padre que le diese la parte de patrimonio que le correspondía, con el fin de marcharse. Y parece que tampoco sea consciente ahora, cuando se dice a sí mismo: « ¡Cuántos asalariados en casa de mi padre tienen pan en abundancia y yo aquí me muero de hambre! ». El se mide a sí mismo con el metro de los bienes que había perdido y que ya « no posee », mientras que los asalariados en casa de su padre los « poseen ». Estas palabras se refieren ante todo a una relación con los bienes materiales. No obstante, bajo estas palabras se esconde el drama de la dignidad perdida, la conciencia de la filiación echada a perder.

Es entonces cuando toma la decisión: « Me levantaré e *iré a mi padre y le diré: Padre, he pecado,* contra el cielo y contra ti; ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo. Trátame como a uno de tus jornaleros ».[63] Palabras, éstas, que revelan más a fondo el problema central. A través de la compleja situación material, en que el hijo pródigo había llegado a encontrarse debido a su ligereza, a causa del pecado, había ido madurando el sentido de la dignidad perdida. Cuando él decide volver a la casa paterna y pedir a su padre que lo acoja —no ya en virtud del derecho de hijo, sino en condiciones de mercenario— parece externamente que obra por razones del hambre y de la miseria en que ha caído; pero este motivo está impregnado por la conciencia de una pérdida más profunda: ser *un jornalero en la casa del propio padre* es ciertamente una gran humillación y vergüenza. No obstante, el hijo pródigo está dispuesto a afrontar tal humillación y vergüenza. Se da cuenta de que ya no tiene ningún otro derecho, sino el de ser mercenario en la casa de su padre. Su decisión es tomada en plena conciencia de lo que merece y de aquello a lo que puede aún tener derecho según las normas de la justicia. Precisamente este razonamiento demuestra que, en el centro de la conciencia del hijo pródigo, emerge el sentido de la dignidad perdida, de aquella

dignidad que brota de la relación del hijo con el padre. Con esta decisión emprende el camino.

En la parábola del hijo pródigo no se utiliza, ni siquiera una sola vez, el término « justicia »; como tampoco, en el texto original, se usa la palabra « misericordia »; sin embargo, *la relación de la justicia con el amor, que se manifiesta como misericordia* está inscrito con gran precisión en el contenido de la parábola evangélica. Se hace más obvio que el amor se transforma en misericordia, cuando hay que superar la norma precisa de la justicia: precisa y a veces demasiado estrecha. El hijo pródigo, consumadas las riquezas recibidas de su padre, merece —a su vuelta— ganarse la vida trabajando como jornalero en la casa paterna y eventualmente conseguir poco a poco una cierta provisión de bienes materiales; pero quizá nunca en tanta cantidad como había malgastado. Tales serían las exigencias del orden de la justicia; tanto más cuanto que aquel hijo no sólo había disipado la parte de patrimonio que le correspondía, sino que además *había tocado en lo más vivo y había ofendido a su padre* con su conducta. Esta, que a su juicio le había desposeído de la dignidad filial, no podía ser indiferente a su padre; debía hacerle sufrir y en algún modo incluso implicarlo. Pero en fin de cuentas se trataba del propio hijo y tal relación no podía ser alienada, ni destruida por ningún comportamiento. El hijo pródigo era consciente de ello y es precisamente tal conciencia lo que le muestra con claridad la dignidad perdida y lo que le hace valorar con rectitud el puesto que podía corresponderle aún en casa de su padre.

6. Reflexión particular sobre la dignidad humana

Esta *imagen concreta del estado de ánimo del hijo pródigo nos permite comprender* con exactitud *en qué consiste la misericordia divina.* No hay lugar a dudas de que en esa analogía sencilla pero penetrante la figura del progenitor nos revela a Dios como Padre. El comportamiento del padre de la parábola, su modo de obrar que pone de manifiesto su actitud interior, nos permite hallar cada uno de los hilos de la visión veterotestamentaria de la misericordia, en una síntesis completamente nueva, llena de sencillez y de profundidad. El padre del hijo pródigo *es fiel a su paternidad, fiel al amor* que desde siempre sentía por su hijo. Tal fidelidad se expresa en la parábola no sólo con la inmediata prontitud en acogerlo cuando vuelve a casa después de haber malgastado el patrimonio; se expresa aún más plenamente con aquella alegría, con aquella festosidad tan generosa respecto al disipador después de su vuelta, de tal manera que suscita contrariedad y envidia en el hermano mayor, quien no se había alejado nunca del padre ni había abandonado la casa.

La fidelidad a sí mismo por parte del padre —un comportamiento ya conocido por el término veterotestamentario « *hesed* »— es expresada al mismo tiempo de manera singularmente impregnada de amor. Leemos en efecto que cuando el padre divisó de lejos al hijo pródigo que volvía a casa, « le salió *conmovido* al encuentro, le echó los brazos al cuello y lo besó ».[64] Está obrando ciertamente a impulsos de un profundo afecto, lo cual explica también su

generosidad hacia el hijo, aquella generosidad que indignará tanto al hijo mayor. Sin embargo las causas de la conmoción hay que buscarlas más en profundidad. Sí, el padre es consciente de que se ha salvado un bien fundamental: el bien de la humanidad de su hijo. Si bien éste había malgastado el patrimonio, *no obstante ha quedado a salvo su humanidad. Es* más, *ésta ha sido de algún modo encontrada* de nuevo. Lo dicen las palabras dirigidas por el padre al hijo mayor: « Había que hacer fiesta y alegrarse porque este hermano tuyo había muerto y ha resucitado, se había perdido y ha sido hallado ».[65] En el mismo capítulo XV del evangelio de san Lucas, leemos la parábola de la oveja extraviada [66] y sucesivamente de la dracma perdida.[67] Se pone siempre de relieve la misma alegría, presente en el caso del hijo pródigo. La fidelidad del padre a sí mismo está totalmente centrada en la humanidad del hijo perdido, en su dignidad. Así se explica ante todo la alegre conmoción por su vuelta a casa.

Prosiguiendo, se puede decir por tanto que el amor hacia el hijo, el amor que brota de la esencia misma de la paternidad, obliga en cierto sentido al padre a tener solicitud por la dignidad del hijo. Esta solicitud constituye la medida de su amor, como escribirá san Pablo: « La caridad es paciente, es benigna..., no es interesada, no se irrita..., no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad..., todo lo espera, todo lo tolera » y « no pasa jamás ».[68] La misericordia —tal como Cristo nos la ha presentado en la parábola del hijo pródigo— *tiene la forma interior del amor,* que en el Nuevo Testamento se llama *agapé.* Tal amor es capaz de inclinarse hacia todo hijo pródigo, toda miseria humana y singularmente hacia toda miseria moral o pecado. Cuando esto ocurre, el que es objeto de misericordia no se siente humillado, sino como hallado de nuevo y « revalorizado ». El padre le manifiesta, particularmente, su alegría por haber sido « hallado de nuevo » y por « haber resucitado ». Esta alegría indica un bien inviolado: un hijo, por más que sea pródigo, no deja de ser hijo real de su padre; indica además un bien hallado de nuevo, que en el caso del hijo pródigo fue la vuelta a la verdad de sí mismo.

Lo que ha ocurrido en la relación del padre con el hijo, en la parábola de Cristo, no se puede valorar « desde fuera ». Nuestros prejuicios en torno al tema de la misericordia son a lo más el resultado de una valoración exterior. Ocurre a veces que, siguiendo tal sistema de valoración, *percibimos principalmente en la misericordia una relación de desigualdad* entre el que la ofrece y el que la recibe. Consiguientemente estamos dispuestos a deducir que la misericordia difama a quien la recibe y ofende la dignidad del hombre. La parábola del hijo pródigo demuestra cuán *diversa es* la realidad: la relación de misericordia se funda en la común experiencia de aquel bien que es el hombre, sobre la común experiencia de la dignidad que le es propia. Esta experiencia común hace que el hijo pródigo comience a verse a sí mismo y sus acciones con toda verdad (semejante visión en la verdad es auténtica humildad); en cambio para el padre, y precisamente por esto, el hijo se convierte en un bien particular: el padre ve el bien que se ha realizado con una claridad tan límpida, gracias a una irradiación misteriosa de la verdad y del amor, que parece olvidarse de todo el mal que el hijo había cometido.

La parábola del hijo pródigo expresa de manera sencilla, pero profunda *la realidad de la conversión.* Esta es la expresión más concreta de la obra del amor y de la presencia de la

misericordia en el mundo humano. El significado verdadero y propio de la misericordia en el mundo no consiste únicamente en la mirada, aunque sea la más penetrante y compasiva, dirigida al mal moral, físico o material: la misericordia se manifiesta en su aspecto verdadero y propio, cuando revalida, promueve y *extrae el bien de todas las formas de mal* existentes en el mundo y en el hombre. Así entendida, constituye el contenido fundamental del mensaje mesiánico de Cristo y la fuerza constitutiva de su misión. Así entendían también y practicaban la misericordia sus discípulos y seguidores. Ella no cesó nunca de revelarse en sus corazones y en sus acciones, como una prueba singularmente creadora del amor que no se deja « vencer por el mal », sino que « vence con el bien al mal »,[69]

Es necesario que el rostro genuino de la misericordia sea siempre desvelado de nuevo. No obstante múltiples prejuicios, ella se presenta particularmente necesaria en nuestros tiempos.

V. EL MISTERIO PASCUAL

7. Misericordia revelada en la cruz y en la resurrección

El mensaje mesiánico de Cristo y su actividad entre los hombres terminan con la cruz y la resurrección. Debemos penetrar hasta lo hondo en este acontecimiento final que, de modo especial en el lenguaje conciliar, es definido *mysterium paschale,* si queremos expresar profundamente la verdad de la misericordia, tal como ha sido hondamente revelada en la historia de nuestra salvación. En este punto de nuestras consideraciones, tendremos que acercarnos más aún al contenido de la Encíclica *Redemptor Hominis.* En efecto, si la realidad de la redención, en su dimensión humana desvela la grandeza inaudita del hombre, *que mereció tener tan gran Redentor,*[70] al mismo tiempo yo diría que la *dimensión divina de la redención* nos permite, en el momento más empírico e « histórico », desvelar la profundidad de aquel amor que no se echa atrás ante el extraordinario sacrificio del Hijo, para colmar la fidelidad del Creador y Padre respecto a los hombres creados a su imagen y ya desde el « principio » elegidos, en este Hijo, para la gracia y la gloria.

Los acontecimientos del Viernes Santo y, aun antes, la oración en Getsemaní, introducen en todo el curso de la revelación del amor y de la misericordia, en la misión mesiánica de Cristo, un cambio fundamental. El que « pasó haciendo el bien y sanando »,[71] « curando toda clase de dolencias y enfermedades »,[72] él mismo parece merecer ahora la más grande misericordia y *apelarse a la misericordia* cuando es arrestado, ultrajado, condenado, flagelado, coronado de espinas; cuando es clavado en la cruz y expira entre terribles tormentos.[73] Es entonces cuando merece de modo particular la misericordia de los hombres, a quienes ha hecho el bien, y no la recibe. Incluso aquellos que están más cercanos a El, no saben protegerlo y arrancarlo de las manos de los opresores. En esta etapa final de la

función mesiánica se cumplen en Cristo las palabras pronunciadas por los profetas, sobre todo Isaías, acerca del Siervo de Yahvé: « por sus llagas hemos sido curados ».[74]

Cristo, en cuanto hombre que sufre realmente y de modo terrible en el Huerto de los Olivos y en el Calvario, se dirige al Padre, a aquel Padre, cuyo amor ha predicado a los hombres, cuya misericordia ha testimoniado con todas sus obras. Pero no le es ahorrado —precisamente a él— el tremendo sufrimiento de la muerte en cruz: « *a quien no conoció el pecado, Dios le hizo pecado por nosotros* »,[75] escribía san Pablo, resumiendo en pocas palabras toda la profundidad del misterio de la cruz y a la vez la dimensión divina de la realidad de la redención. Justamente esta redención es la revelación última y definitiva de la santidad de Dios, que es la plenitud absoluta de la perfección: plenitud de la justicia y del amor, ya que la justicia se funda sobre el amor, mana de él y tiende hacia él. En la pasión y muerte de Cristo —en el hecho de que el Padre no perdonó la vida a su Hijo, sino que lo « hizo pecado por nosotros » [76]— se expresa la justicia absoluta, porque Cristo sufre la pasión y la cruz a causa de los pecados de la humanidad. Esto es incluso una « sobreabundancia » de la justicia, ya que los pecados del hombre son « compensados » por el sacrificio del Hombre-Dios. Sin embargo, tal justicia, que es propiamente justicia « a medida » de Dios, nace toda ella del amor: del amor del Padre y del Hijo, y fructifica toda ella en el amor. Precisamente por esto la justicia divina, revelada en la cruz de Cristo, es « a medida » de Dios, porque nace del amor y se completa en el amor, generando frutos de salvación. *La dimensión divina de la redención* no se actúa solamente haciendo justicia del pecado, sino restituyendo al amor su fuerza creadora en el interior del hombre, gracias a la cual él tiene acceso de nuevo a la plenitud de vida y de santidad, que viene de Dios. De este modo la redención comporta la revelación de la misericordia en su plenitud

El misterio pascual es el culmen de esta revelación y actuación de la misericordia, que es capaz de justificar al hombre, de restablecer la justicia en el sentido del orden salvífico querido por Dios desde el principio para el hombre y, mediante el hombre, en el mundo. Cristo que sufre, habla sobre todo al hombre, y no solamente al creyente. También el hombre no creyente podrá descubrir en El la elocuencia de la solidaridad con la suerte humana, como también la armoniosa plenitud de una dedicación desinteresada a la causa del hombre, a la verdad y al amor. La dimensión divina del misterio pascual llega sin embargo a mayor profundidad aún. *La cruz* colocada sobre el Calvario, donde Cristo tiene su último diálogo con el Padre, *emerge del núcleo mismo de aquel amor,* del que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, ha sido gratificado según el eterno designio divino. Dios, tal como Cristo ha revelado, no permanece solamente en estrecha vinculación con el mundo, en cuanto Creador y fuente última de la existencia. El es además Padre: con el hombre, llamado por El a la existencia en el mundo visible, está unido por un vínculo más profundo aún que el de Creador. Es el amor, que no sólo crea el bien, sino que hace participar en la vida misma de Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo. En efecto el que ama desea darse a sí mismo.

La Cruz de Cristo sobre el Calvario surge *en el camino* de aquel *admirabile commercium,* de aquel *admirable comunicarse de Dios al hombre* en el que está contenida a su vez *la llamada* dirigida al hombre, a fin de que, donándose a sí mismo a Dios y donando consigo mismo

todo el mundo visible, participe en la vida divina, y para que como hijo adoptivo se haga partícipe de la verdad y del amor que está en Dios y proviene de Dios. Justamente en el camino de la elección eterna del hombre a la dignidad de hijo adoptivo de Dios, se alza en la historia la Cruz de Cristo, Hijo unigénito que, en cuanto « luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero »,[77] ha venido para dar el testimonio último de la admirable *alianza de Dios con la humanidad, de Dios con el hombre,* con todo hombre. Esta alianza tan antigua como el hombre —se remonta al misterio mismo de la creación— restablecida posteriormente en varias ocasiones con un único pueblo elegido, es asimismo la alianza nueva y definitiva, establecida allí, en el Calvario, y no limitada ya a un único pueblo, a Israel, sino abierta a todos y cada uno.

¿Qué nos está diciendo pues la cruz de Cristo, que es en cierto sentido la última palabra de su mensaje y de su misión mesiánica? Y sin embargo ésta no es aún la última palabra del Dios de la alianza: esa palabra será pronunciada en aquella alborada, cuando las mujeres primero y los Apóstoles después, venidos al sepulcro de Cristo crucificado, verán la tumba vacía y proclamarán por vez primera: « Ha resucitado ». Ellos lo repetirán a los otros y serán testigos de Cristo resucitado. No obstante, también en esta glorificación del hijo de Dios sigue estando presente la cruz, la cual —a través de todo el testimonio mesiánico del Hombre-Hijo— que sufrió en ella la muerte, *habla y no cesa nunca de decir que Dios-Padre, que es absolutamente fiel a su eterno amor por el hombre,* ya que « tanto amó al mundo —por tanto al hombre en el mundo— que le dio a su Hijo unigénito, para que quien crea en él no muera, sino que tenga la vida eterna ».[78] Creer en el Hijo crucificado significa « ver al Padre »,[79] significa creer que el amor está presente en el mundo y que este amor es más fuerte que toda clase de mal, en que el hombre, la humanidad, el mundo están metidos. Creer en ese amor significa *creer en la misericordia.* En efecto, es ésta la dimensión indispensable del amor, es como su segundo nombre y a la vez el modo específico de su revelación y actuación respecto a la realidad del mal presente en el mundo que afecta al hombre y lo asedia, que se insinúa asimismo en su corazón y puede hacerle « perecer en la gehenna ».[80]

8. Amor mas fuerte que la muerte mas fuerte que el pecado

La cruz de Cristo en el Calvario es asimismo testimonio de la fuerza del mal contra el mismo Hijo de Dios, contra aquél que, único entre los hijos de los hombres, era por su naturaleza absolutamente inocente y libre de pecado, y cuya venida al mundo estuvo exenta de la desobediencia de Adán y de la herencia del pecado original. Y he ahí que, precisamente en El, en Cristo, se hace justicia del pecado a precio de su sacrificio, de su obediencia « hasta la muerte »,[81] Al que estaba sin pecado, « Dios lo hizo pecado en favor nuestro ».[82] Se hace también justicia de la muerte que, desde los comienzos de la historia del hombre, se había aliado con el pecado. Este hacer justicia de la muerte se lleva a cabo bajo el precio de la muerte del que estaba sin pecado y del único que podía —mediante la propia muerte—

infligir la muerte a la misma muerte.[83] De este modo *la cruz de Cristo,* sobre la cual el Hijo, consubstancial al Padre, *hace plena justicia a Dios,* es también *una revelación radical de la misericordia,* es decir, del amor que sale al encuentro de lo que constituye la raíz misma del mal en la historia del hombre: al encuentro del pecado y de la muerte.

La cruz es la inclinación más profunda de la Divinidad hacia el hombre y todo lo que el hombre —de modo especial en los momentos difíciles y dolorosos— llama su infeliz destino. La cruz es como un toque del amor eterno sobre las heridas más dolorosas de la existencia terrena del hombre, es el cumplimiento, hasta el final, del programa mesiánico que Cristo formuló una vez en la sinagoga de Nazaret [84] y repitió más tarde ante los enviados de Juan Bautista.[85] Según las palabras ya escritas en la profecía de Isaías,[86] tal programa consistía en la revelación del amor misericordioso a los pobres, los que sufren, los prisioneros, los ciegos, los oprimidos y los pecadores. En el misterio pascual es superado el límite del mal múltiple, del que se hace partícipe el hombre en su existencia terrena: la cruz de Cristo, en efecto, nos hace comprender las raíces más profundas del mal que ahondan en el pecado y en la muerte; y así la cruz se convierte en un signo escatológico Solamente en el cumplimiento escatológico y en la renovación definitiva del mundo, *el amor vencerá en todos los elegidos las fuentes más profundas del mal,* dando como fruto plenamente maduro el reino de la vida, de la santidad y de la inmortalidad gloriosa. El fundamento de tal cumplimiento escatológico está encerrado ya en la cruz de Cristo y en su muerte. El hecho de que Cristo « ha resucitado al tercer día » [87] constituye el signo final de la misión mesiánica, signo que corona la entera revelación del amor misericordioso en el mundo sujeto al mal. Esto constituye a la vez el signo que preanuncia « un cielo nuevo y una tierra nueva »,[88] cuando Dios « enjugará las lágrimas de nuestros ojos; no habrá ya muerte, ni luto, ni llanto, ni afán, porque las cosas de antes han pasado ».[89]

En el cumplimiento escatológico, la misericordia se revelará como amor, mientras que en la temporalidad, en la historia del hombre —que es a la vez historia de pecado y de muerte— el amor debe revelarse ante todo como misericordia y actuarse en cuanto tal. El programa mesiánico de Cristo, —programa de misericordia— se convierte en el programa de su pueblo, el de su Iglesia. Al centro del mismo está siempre la cruz, ya que en ella la revelación del amor misericordioso alcanza su punto culminante. Mientras « las cosas de antes no hayan pasado »,[90] la cruz permanecerá como ese « lugar », al que aún podrían referirse otras palabras del Apocalipsis de Juan: « Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno escucha mi voz y abre la puerta, yo entraré a él y cenaré con él y él conmigo ».[91] De manera particular Dios revela asimismo su misericordia, *cuando invita al hombre a la* « *misericordia* » *hacia su Hijo, hacia el Crucificado.*

Cristo, en cuanto crucificado, es el Verbo que no pasa;[92] es el que está a la puerta y llama al corazón de todo hombre,[93] sin coartar su libertad, tratando de sacar de esa misma libertad el amor que es no solamente un acto de solidaridad con el Hijo del Hombre que sufre, sino también, en cierto modo, « misericordia » manifestada por cada uno de nosotros al Hijo del Padre eterno. En este programa mesiánico de Cristo, en toda la revelación de la misericordia mediante la cruz, ¿cabe quizá la posibilidad de que sea mayormente respetada y elevada la

dignidad del hombre, dado que él, experimentando la misericordia, es también en cierto sentido el que « manifiesta contemporáneamente la misericordia »?

En definitiva, ¿no toma quizá Cristo tal posición respecto al hombre, cuando dice: « cada vez que habéis hecho estas cosas a uno de éstos..., lo habéis hecho a mí »?[94] Las palabras del sermón de la montaña: « Bienaventurados los misericordiosos porque alcanzarán misericordia »,[95] ¿no constituyen en cierto sentido una síntesis de toda la Buena Nueva, de todo el « cambio admirable » (*admirabile commercium*) en ella encerrado, que es una ley sencilla, fuerte y « dulce » a la vez *de la misma economía de la salvación*? Estas palabras del sermón de la montaña, al hacer ver las posibilidades del « corazón humano » en su punto de partida (« ser misericordiosos »), ¿no revelan quizá, dentro de la misma perspectiva, el misterio profundo de Dios: la inescrutable unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en la que el amor, conteniendo la justicia, abre el camino a la misericordia, que a su vez revela la perfección de la justicia?

El misterio pascual es Cristo en el culmen de la revelación del inescrutable misterio de Dios. Precisamente entonces se cumplen hasta lo último las palabras pronunciadas en el Cenáculo: « Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre ».[96] Efectivamente, Cristo, a quien el Padre « no perdonó » [97] en bien del hombre y que en su pasión así como en el suplicio de la cruz no encontró misericordia humana, en su resurrección ha revelado la plenitud del amor que el Padre nutre por El y, en El, por todos los hombres. « No es un Dios de muertos, sino de vivos ».[98] En su resurrección Cristo *ha revelado al Dios de amor misericordioso,* precisamente porque *ha aceptado la cruz* como *vía hacia la resurrección.* Por esto —cuando recordamos la cruz de Cristo, su pasión y su muerte— nuestra fe y nuestra esperanza se centran en el Resucitado: en Cristo que « la tarde de aquel mismo día, el primero después del sábado... se presentó en medio de ellos » en el Cenáculo, « donde estaban los discípulos,... alentó sobre ellos y les dijo: recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonéis los pecados les serán perdonados y a quienes los retengáis les serán retenidos ».[99]

Este es el Hijo de Dios que en su resurrección ha experimentado de manera radical en sí mismo la misericordia, es decir, el amor del Padre que es *más fuerte que la muerte.* Y es también el mismo Cristo, Hijo de Dios, quien al término —y en cierto sentido, más allá del término— de su misión mesiánica, se revela a sí mismo como fuente inagotable de la misericordia, del mismo amor que, en la perspectiva ulterior de la historia de la salvación en la Iglesia, debe confirmarse perennemente *más fuerte que el pecado.* El Cristo pascual es la encarnación definitiva de la misericordia, su signo viviente: histórico-salvífico y a la vez escatológico. En el mismo espíritu, la liturgia del tiempo pascual pone en nuestros labios las palabras del salmo: « Cantaré eternamente las misericordias del Señor ».[100]

9. La Madre de la Misericordia

En estas palabras pascuales de la Iglesia resuenan en la plenitud de su contenido profético las ya pronunciadas por María durante la visita hecha a Isabel, mujer de Zacarías: « Su misericordia de generación en generación ».[101] Ellas, ya desde el momento de la encarnación, abren una nueva perspectiva en la historia de la salvación. Después de la resurrección de Cristo, esta perspectiva se hace nueva en el aspecto histórico y, a la vez, lo es en sentido escatológico. Desde entonces se van sucediendo siempre nuevas generaciones de hombres dentro de la inmensa familia humana, en dimensiones crecientes; se van sucediendo además nuevas generaciones del Pueblo de Dios, marcadas por el estigma de la cruz y de la resurrección, « selladas » [102] a su vez con el signo del misterio pascual de Cristo, revelación absoluta de la misericordia proclamada por María en el umbral de la casa de su pariente: « su misericordia de generación en generación ».[103]

Además María es la que de manera singular y excepcional ha experimentado —como nadie— la misericordia y, también de manera excepcional, ha hecho posible con el sacrificio de su corazón la propia participación en la revelación de la misericordia divina. Tal sacrificio está estrechamente vinculado con la cruz de su Hijo, a cuyos pies ella se encontraría en el Calvario. Este sacrificio suyo es una participación singular en la revelación de la misericordia, es decir, en la absoluta fidelidad de Dios al propio amor, a la alianza querida por El desde la eternidad y concluida en el tiempo con el hombre, con el pueblo, con la humanidad; es la participación en la revelación definitivamente cumplida a través de la cruz. *Nadie ha experimentado, como la Madre del Crucificado* el misterio de la cruz, el pasmoso encuentro de la trascendente justicia divina con el amor: el « beso » dado por la misericordia a la justicia.[104] Nadie como ella, María, ha acogido de corazón ese misterio: aquella dimensión verdaderamente divina de la redención, llevada a efecto en el Calvario mediante la muerte de su Hijo, junto con el sacrificio de su corazón de madre, junto con su « fiat » definitivo.

María pues es la que *conoce más a fondo el misterio de la misericordia divina.* Sabe su precio y sabe cuán alto es. En este sentido la llamamos también *Madre de la misericordia*: Virgen de la misericordia o Madre de la divina misericordia; en cada uno de estos títulos se encierra un profundo significado teológico, porque expresan la preparación particular de su alma, de toda su personalidad, sabiendo ver primeramente a través de los complicados acontecimientos de Israel, y de todo hombre y de la humanidad entera después, aquella misericordia de la que « por todas la generaciones » [105] nos hacemos partícipes según el eterno designio de la Santísima Trinidad.

Los susodichos títulos que atribuimos a la Madre de Dios nos hablan no obstante de ella, por encima de todo, como Madre del Crucificado y del Resucitado; como de *aquella que, habiendo experimentado la misericordia de modo excepcional,* « *merece* » de igual manera *tal misericordia* a lo largo de toda su vida terrena, en particular a los pies de la cruz de su Hijo; finalmente, como de aquella que a través de la participación escondida y, al mismo tiempo, incomparable en la misión mesiánica de su Hijo ha sido llamada singularmente a acercar los hombres al amor que El había venido a revelar: amor que halla su expresión más concreta en aquellos que sufren, en los pobres, los prisioneros, los que no ven, los oprimidos y los pecadores, tal como habló de ellos Cristo, siguiendo la profecía de Isaías, primero en la

sinagoga de Nazaret [106] y más tarde en respuesta a la pregunta hecha por los enviados de Juan Bautista.[107]

Precisamente, en este amor « misericordioso », manifestado ante todo en contacto con el mal moral y físico, participaba de manera singular y excepcional el corazón de la que fue Madre del Crucificado y del Resucitado —participaba María—. En ella y por ella, tal amor no cesa de revelarse en la historia de la Iglesia y de la humanidad. Tal revelación es especialmente fructuosa, porque se funda, por parte de la Madre de Dios, sobre el tacto singular de su corazón materno, sobre su sensibilidad particular, sobre su especial aptitud para llegar a todos aquellos que *aceptan más fácilmente el amor misericordioso de parte de una madre.* Es éste uno de los misterios más grandes y vivificantes del cristianismo, tan íntimamente vinculado con el misterio de la encarnación.

« Esta maternidad de María en la economía de la gracia —tal como se expresa el Concilio Vaticano II— perdura sin cesar desde el momento del asentimiento que prestó fielmente en la Anunciación, y que mantuvo sin vacilar al pie de la cruz hasta la consumación perpetua de todos los elegidos. Pues asunta a los cielos, no ha dejado esta misión salvadora, sino que con su múltiple intercesión continúa obteniéndonos los dones de la salvación eterna. Con su amor materno cuida a los hermanos de su Hijo, que todavía peregrinan y se hallan en peligros y ansiedad hasta que sean conducidos a la patria bienaventurada ».[108]

VI. « MISERICORDIA... DE GENERACIÓN EN GENERACIÓN »

10. Imagen de nuestra generación

Tenemos pleno derecho a creer que también nuestra generación está comprendida en las palabras de la Madre de Dios, cuando glorificaba la misericordia, de la que « de generación en generación » son partícipes cuantos se dejan guiar por el temor de Dios. Las palabras del *Magnificat* mariano tienen un contenido profético, que afecta no sólo al pasado de Israel, sino también al futuro del Pueblo de Dios sobre la tierra. *Somos* en efecto todos nosotros, los que vivimos hoy en la tierra, *la generación* que es consciente del aproximarse del tercer milenio y que *siente* profundamente *el cambio* que se está verificando en la historia.

La presente generación se siente privilegiada porque el progreso le ofrece tantas posibilidades, insospechadas hace solamente unos decenios. La actividad creadora del hombre, su inteligencia y su trabajo, han provocado cambios profundos, tanto en el dominio de la ciencia y de la técnica como en la vida social y cultural. El hombre ha extendido su poder sobre la naturaleza; ha adquirido un conocimiento más profundo de las leyes de su comportamiento social. Ha visto derrumbarse o atenuarse los obstáculos y distancias que separan hombres y naciones por un sentido acrecentado de lo universal, por una conciencia

más clara de la unidad del género humano, por la aceptación de la dependencia recíproca dentro de una solidaridad auténtica, finalmente por el deseo —y la posibilidad— de entrar en contacto con sus hermanos y hermanas por encima de las divisiones artificiales de la geografía o las fronteras nacionales o raciales. Los jóvenes de hoy día, sobre todo, saben que los progresos de la ciencia y de la técnica son capaces de aportar no sólo nuevos bienes materiales, sino también una participación más amplia a su conocimiento.

El desarrollo de la informática, por ejemplo, multiplicará la capacidad creadora del hombre y le permitirá el acceso a las riquezas intelectuales y culturales de otros pueblos. Las nuevas técnicas de la comunicación favorecerán una mayor participación en los acontecimientos y un intercambio creciente de las ideas. Las adquisiciones de la ciencia biológica, psicológica o social ayudarán al hombre a penetrar mejor en la riqueza de su propio ser. Y si es verdad que ese progreso sigue siendo todavía muy a menudo el privilegio de los países industrializados, no se puede negar que la perspectiva de hacer beneficiarios a todos los pueblos y a todos los países no es ya una simple utopía, dado que existe una real voluntad política a este respecto.

Pero al lado de todo esto —o más bien *en* todo esto— existen al mismo tiempo dificultades que se manifiestan en todo crecimiento. Existen inquietudes e imposibilidades que atañen a la respuesta profunda que el hombre sabe que debe dar. El panorama del mundo contemporáneo presenta también sombras y desequilibrios no siempre superficiales. La Constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II no es ciertamente el único documento que trata de la vida de la generación contemporánea, pero es un documento de particular importancia. « En verdad, los desequilibrios que sufre el mundo moderno —leemos en ella— están conectados con ese otro desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano. Son muchos los elementos que se combaten en el propio interior del hombre. A fuer de criatura, el hombre experimenta múltiples limitaciones; se siente sin embargo ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior. Atraído por muchas solicitaciones tiene que elegir y renunciar. Más aún, como enfermo y pecador, no raramente hace lo que no quiere y deja de hacer lo que querría llevar a cabo. Por ello siente en sí mismo la división que tantas y tan graves discordias provoca en la sociedad ».[109]

Hacia el final de la exposición introductoria de la misma, leemos: « ... ante la actual evolución del mundo, son cada día más numerosos los que se plantean o los que acometen con nueva penetración las cuestiones más fundamentales: ¿qué es el hombre? *¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que,* a pesar de tantos progresos hechos, *subsisten todavía?* ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ».[110]

En el marco de estos quince años, a partir de la conclusión del Concilio Vaticano II, ¿se ha hecho quizá menos inquietante aquel cuadro de tensiones y de amenazas propias de nuestra época? Parece que no. Al contrario, las tensiones y amenazas que en el documento conciliar parecían solamente delinearse y no manifestar hasta el fondo todo el peligro que escondían dentro de sí, en el espacio de estos años se han ido revelando mayormente, han confirmado

aquel peligro y no permiten nutrir las ilusiones de un tiempo.

11. Fuentes de inquietud

De ahí que aumente en nuestro mundo la sensación de amenaza. Aumenta el temor existencial ligado sobre todo —como ya insinué en la Encíclica *Redemptor Hominis*— a la perspectiva de un conflicto que, teniendo en cuenta los actuales arsenales atómicos, podría significar la autodestrucción parcial de la humanidad. Sin embargo, la amenaza no concierne únicamente a lo que los hombres pueden hacer a los hombres, valiéndose de los medios de la técnica militar; afecta también a otros muchos peligros, que son el producto de una civilización materialística, la cual —no obstante declaraciones « humanísticas »— acepta la primacía de las cosas sobre la persona. El hombre contemporáneo tiene pues miedo de que con el uso de los medios inventados por este tipo de civilización, *cada individuo*, lo mismo que los ambientes, las comunidades, las sociedades, las naciones, *pueda ser víctima del* atropello de *otros* individuos, ambientes, sociedades. La historia de nuestro siglo ofrece abundantes ejemplos. A pesar de todas las declaraciones sobre los derechos del hombre en su dimensión integral, esto es, en su existencial corporal y espiritual, no podemos decir que estos ejemplos sean solamente cosa del pasado.

El hombre tiene precisamente miedo de ser víctima de una opresión que lo prive de la libertad interior, de la posibilidad de manifestar exteriormente la verdad de la que está convencido, de la fe que profesa, de la facultad de obedecer a la voz de la conciencia que le indica la recta vía a seguir. Los medios técnicos a disposición de la civilización actual, ocultan, en efecto, no sólo la posibilidad de una auto-destrucción por vía de un conflicto militar, sino también la *posibilidad de una subyugación* « pacífica » *de los individuos*, *de los ambientes de vida*, de sociedades enteras y de naciones, que por cualquier motivo pueden resultar incómodos a quienes disponen de medios suficientes y están dispuestos a servirse de ellos sin escrúpulos. Se piense también en la tortura, todavía existente en el mundo, ejercida sistemáticamente por la autoridad como instrumento de dominio y de atropello político, y practicada impunemente por los subalternos.

Así pues, junto a la conciencia de la amenaza biológica, crece la conciencia de otra amenaza, que destruye aún más lo que es esencialmente humano, lo que está en conexión íntima con la dignidad de la persona, con su derecho a la verdad y a la libertad.

Todo esto se desarrolla *sobre el fondo de un gigantesco remordimiento* constituido por el hecho de que, al lado de los hombres y de las sociedades bien acomodadas y saciadas, que viven en la abundancia, sujetas al consumismo y al disfrute, no faltan dentro de la misma familia humana individuos ni grupos sociales *que sufren el hambre.* No faltan niños que mueren de hambre a la vista de sus madres. No faltan en diversas partes del mundo, en diversos sistemas socioeconómicos, áreas enteras de miseria, de deficiencia y de

subdesarrollo. Este hecho es universalmente conocido. *El estado de desigualdad* entre hombres y pueblos no sólo perdura, sino que va en aumento. Sucede todavía que, al lado de los que viven acomodados y en la abundancia, existen otros que viven en la indigencia, sufren la miseria y con frecuencia mueren incluso de hambre; y su número alcanza decenas y centenares de millones. Por esto, la inquietud moral está destinada a hacerse más profunda. Evidentemente, un defecto fundamental o más bien un conjunto de defectos, más aún, un mecanismo defectuoso está en la base de la economía contemporánea y de la civilización materialista, que no permite a la familia humana alejarse, yo diría, de situaciones tan radicalmente injustas

Esta imagen del mundo de hoy, donde existe tanto mal físico y moral como para hacer de él un mundo enredado en contradicciones y tensiones y, al mismo tiempo, lleno de amenazas dirigidas contra la libertad humana, la conciencia y la religión, explica la inquietud a la que está sujeto el hombre contemporáneo Tal inquietud es experimentada no sólo por quienes son marginados u oprimidos, sino también por quienes disfrutan de los privilegios de la riqueza, del progreso, del poder. Y. si bien no faltan tampoco quienes buscan poner al descubierto las causas de tales inquietudes o reaccionar con medios inmediatos puestos a su alcance por la técnica, la riqueza o el poder, sin embargo en lo más profundo del ánimo humano *esa inquietud supera todos los medios provisionales.* Afecta —como han puesto justamente de relieve los análisis del Concilio Vaticano II— los problemas fundamentales de toda la existencia humana Esta inquietud está vinculada con el sentido mismo de la existencia del hombre en el mundo; es inquietud para el futuro del hombre y de toda la humanidad, y exige resoluciones decisivas que ya parecen imponerse al género humano

12. ¿ Basta la justicia ?

No es difícil constatar que *el sentido de la justicia* se ha despertado a gran escala en el mundo contemporáneo; sin duda, ello pone mayormente de relieve lo que está en contraste con la justicia tanto en las relaciones entre los hombres, los grupos sociales o las « clases », como entre cada uno de los pueblos y estados, y entre los sistemas políticos, más aún, entre los diversos mundos Esta corriente profunda y multiforme, en cuya base la conciencia humana contemporánea ha situado la justicia, atestigua el carácter ético de las tensiones y de las luchas que invaden el mundo

La Iglesia comparte con los hombres de nuestro tiempo este profundo y ardiente deseo de una vida justa bajo todos los aspectos y no se abstiene ni siquiera de someter a reflexión los diversos aspectos de la justicia, tal como lo exige la vida de los hombres y de las sociedades Prueba de ello es el campo de la doctrina social católica ampliamente desarrollada en el arco del último siglo. Siguiendo las huellas de tal enseñanza procede la educación y la formación de las conciencias humanas en el espíritu de la justicia, lo mismo que las iniciativas concretas, sobre todo en el ámbito del apostolado de los seglares, que se van desarrollando

en tal sentido

No obstante, sería difícil no darse uno cuenta de que no raras veces *los programas que parten de la idea de justicia* y que deben servir a ponerla en práctica en la convivencia de los hombres, de los grupos y de las sociedades humanas, *en la práctica sufren deformaciones.* Por más que sucesivamente recurran a la misma idea de justicia, sin embargo la experiencia demuestra que otras fuerzas negativas, como son el rencor, el odio e incluso la crueldad han tomado la delantera a la justicia. En tal caso el ansia de aniquilar al enemigo, de limitar su libertad y hasta de imponerle una dependencia total, se convierte en el motivo fundamental de la acción; esto contrasta con la esencia de la justicia, la cual tiende por naturaleza a establecer la igualdad y la equiparación entre las partes en conflicto. Esta especie de abuso de la idea de justicia y la alteración práctica de ella atestiguan hasta qué punto la acción humana puede *alejarse* de la misma *justicia,* por más que se haya emprendido en su nombre. No en vano Cristo contestaba a sus oyentes, fieles a la doctrina del Antiguo Testamento, la actitud que ponían de manifiesto las palabras: « Ojo por ojo y diente por diente ».[111] Tal era la forma de alteración de la justicia en aquellos tiempos; las formas de hoy día siguen teniendo en ella su modelo. En efecto, es obvio que, en nombre de una presunta justicia (histórica o de clase, por ejemplo), tal vez se aniquila al prójimo, se le mata, se le priva de la libertad, se le despoja de los elementales derechos humanos. La experiencia del pasado y de nuestros tiempos demuestra que la justicia por si sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma, si no se le permite *a esa forma más profunda que es el amor* plasmar la vida humana en sus diversas dimensiones. Ha sido ni más ni menos la experiencia histórica la que entre otras cosas ha llevado a formular esta aserción: *summum ius, summa iniuria.* Tal afirmación no disminuye el valor de la justicia ni atenúa el significado del orden instaurado sobre ella; indica solamente, en otro aspecto, la necesidad de recurrir a las fuerzas del espíritu, más profundas aún, que condicionan el orden mismo de la justicia.

Teniendo a la vista la imagen de la generación a la que pertenecemos, *la Iglesia comparte la inquietud de tantos hombres contemporáneos.* Por otra parte, debemos preocuparnos también por *el ocaso* de tantos valores fundamentales que constituyen un bien indiscutible no sólo de la moral cristiana, sino simplemente *de la moral humana,* de la *cultura moral,* como el respeto a la vida humana desde el momento de la concepción, el respeto al matrimonio en su unidad indisoluble, el respeto a la estabilidad de la familia. El permisivismo moral afecta sobre todo a este ámbito más sensible de la vida y de la convivencia humana. A él van unidas la crisis de la verdad en las relaciones interhumanas, la falta de responsabilidad al hablar, la relación meramente utilitaria del hombre con el hombre, la disminución del sentido del auténtico bien común y la facilidad con que éste es enajenado. Finalmente, existe la desacralización que a veces se transforma en « deshumanización »: el hombre y la sociedad para quienes nada es « sacro » van decayendo moralmente, a pesar de las apariencias.

VII. LA MISERICORDIA DE DIOS EN LA MISIÓN DE LA IGLESIA

En relación con esta imagen de nuestra generación, que no deja de suscitar una profunda inquietud, vienen a la mente las palabras que, con motivo de la encarnación del Hijo de Dios, resonaron en el *Magnificat* de María y que cantan la misericordia... de generación en generación ». Conservando siempre en el corazón la elocuencia de estas palabras inspiradas y aplicándolas a las experiencias y sufrimientos propios de la gran familia humana, es menester que la Iglesia de nuestro tiempo adquiera conciencia más honda y concreta de la necesidad de *dar testimonio de la misericordia de Dios* en toda su misión, siguiendo las huellas de la tradición de la Antigua y Nueva Alianza, en primer lugar del mismo Cristo y de sus Apóstoles. La Iglesia debe dar testimonio de la misericordia de Dios revelada en Cristo, en toda su misión de Mesías, *profesándola* principalmente como verdad salvífica de fe necesaria para una vida coherente con la misma fe, *tratando después de introducirla y encarnarla en la vida* bien sea de sus fieles, bien sea—en cuanto posible—en la de todos los hombres de buena voluntad. Finalmente, la Iglesia—profesando la misericordia y permaneciendo siempre fiel a ella—tiene el derecho y el deber de recurrir a la misericordia de Dios, *implorándola* frente a todos los fenómenos del mal físico y moral, ante todas las amenazas que pesan sobre el entero horizonte de la vida de la humanidad contemporánea.

13. La Iglesia profesa la misericordia de Dios y la proclama

La Iglesia debe *profesar y proclamar la misericordia divina en toda su verdad,* cual nos ha sido transmitida por la revelación. En las páginas precedentes de este documento hemos tratado de delinear al menos el perfil de esta verdad que encuentra tan rica expresión en toda la Sagrada Escritura y en la Tradición. En la vida cotidiana de la Iglesia la verdad acerca de la misericordia de Dios, expresada en la Biblia, resuena cual eco perenne a través de numerosas lecturas de la Sagrada Liturgia. La percibe el auténtico sentido de la fe del Pueblo de Dios, como atestiguan varias expresiones de la piedad personal y comunitaria. Sería ciertamente difícil enumerarlas y resumirlas todas, ya que la mayor parte de ellas están vivamente inscritas en lo íntimo de los corazones y de las conciencias humanas. Si algunos teólogos afirman que la misericordia es el más grande entre los atributos y las perfecciones de Dios, la Biblia, la Tradición y toda la vida de fe del Pueblo de Dios dan testimonios exhaustivos de ello. No se trata aquí de la perfección de la inescrutable esencia de Dios dentro del misterio de la misma divinidad, sino de la perfección y del atributo con que el hombre, en la verdad intima de su existencia, se encuentra particularmente cerca y no raras veces con el Dios vivo. Conforme a las palabras dirigidas por Cristo a Felipe,[112] « la visión del Padre »—visión de Dios mediante la fe—halla precisamente en el encuentro con su misericordia un momento singular de sencillez interior y de verdad, semejante a la que encontramos en la parábola del hijo pródigo.

« Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre ».[113] La Iglesia profesa la misericordia de Dios, la

Iglesia vive de ella en su amplia experiencia de fe y también en sus enseñanzas, contemplando constantemente a Cristo, concentrándose en EL, en su vida y en su evangelio, en su cruz y en su resurrección, en su misterio entero. Todo esto que forma la « visión » de Cristo en la fe viva y en la enseñanza de la Iglesia nos acerca a la « visión del Padre » en la santidad de su misericordia. La Iglesia parece profesar de manera particular la misericordia de Dios y venerarla dirigiéndose al corazón de Cristo. En efecto, precisamente el acercarnos a Cristo en el misterio de su corazón, nos permite detenernos en este punto en un cierto sentido y al mismo tiempo accesible en el plano humano—de la revelación del amor misericordioso del Padre, que ha constituido el núcleo central de la misión mesiánica del Hijo del Hombre.

La Iglesia vive una vida auténtica, cuando *profesa y proclama la misericordia*—el atributo más estupendo del Creador y del Redentor—y cuando acerca a los hombres a las fuentes de la misericordia del Salvador, de las que es depositaria y dispensadora. En este ámbito tiene un gran significado la meditación constante de la palabra de Dios, y sobre todo la participación consciente y madura *en la Eucaristía y en el sacramento de la penitencia o reconciliación.* La Eucaristía nos acerca siempre a aquel *amor* que es más fuerte que la muerte: en efecto, « cada vez que comemos de este pan o bebemos de este cáliz », no sólo anunciamos la muerte del Redentor, sino que además proclamamos su resurrección, mientras esperamos su venida en la gloria.[114] El mismo rito eucarístico, celebrado en memoria de quien en su misión mesiánica nos ha revelado al Padre, por medio de la palabra y de la cruz, atestigua el *amor inagotable,* en virtud del cual desea siempre El unirse e identificarse con nosotros, saliendo al encuentro de todos los corazones humanos. Es el sacramento de la penitencia o reconciliación el que allana el camino a cada uno, incluso cuando se siente bajo el peso de grandes culpas. En este sacramento cada hombre puede experimentar de manera singular la misericordia, es decir, el amor que es más fuerte que el pecado. Se ha hablado ya de ello en la encíclica *Redemptor Hominis;* convendrá sin embargo volver una vez más sobre este tema fundamental.

Precisamente porque existe el pecado en el mundo, al que « Dios amó tanto.. que lo dio su Hijo unigénito »,[115] Dios que « es amor » [116] *no puede revelarse de otro modo si* no es como misericordia. Esta corresponde no sólo con la verdad más profunda de ese amor que es Dios, sino también con la verdad interior del hombre y del mundo que es su patria temporal.

La misericordia en sí misma, en cuanto perfección de Dios infinito es también infinita. Infinita pues e inagotable es la prontitud del Padre en acoger a los hijos pródigos que vuelven a casa. *Son infinitas la prontitud y la fuerza del perdón* que brotan continuamente del valor admirable del sacrificio de su Hijo. No hay pecado humano que prevalezca por encima de esta fuerza y ni siquiera que la limite. Por parte del hombre puede limitarla únicamente la falta de buena voluntad, la falta de prontitud en la conversión y en la penitencia, es decir, su perdurar en la obstinación, oponiéndose a la gracia y a la verdad especialmente frente al testimonio de la cruz y de la resurrección de Cristo.

Por tanto, la Iglesia profesa y proclama la conversión. La conversión a Dios consiste siempre

en *descubrir su misericordia,* es decir, ese amor que es paciente y benigno [117] a medida del Creador y Padre: el amor, al que « Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo » [118] es fiel hasta las últimas consecuencias en la historia de la alianza con el hombre: hasta la cruz, hasta la muerte y la resurrección de su Hijo. La conversión a Dios es siempre fruto del « reencuentro » de este Padre, rico en misericordia.

El auténtico conocimiento de Dios, Dios de la misericordia y del amor benigno, es una constante e inagotable fuente de conversión, no solamente como momentáneo acto interior, sino también como disposición estable, como estado de ánimo. Quienes llegan a conocer de este modo a Dios, quienes lo « ven » así, no pueden vivir sino convirtiéndose sin cesar a El. Viven pues *in statu conversionis;* es este estado el que traza la componente más profunda de la peregrinación de todo hombre por la tierra *in statu viatoris.* Es evidente que la Iglesia profesa la misericordia de Dios, revelada en Cristo crucificado y resucitado, no sólo con la palabra de sus enseñanzas, sino, por encima de todo, con la más profunda pulsación de la vida de todo el Pueblo de Dios. Mediante este testimonio de vida, la Iglesia cumple la propia misión del Pueblo de Dios, misión que es participación y, en cierto sentido, continuación de la misión mesiánica del mismo Cristo.

La Iglesia contemporánea es altamente consciente de que únicamente sobre la base de la misericordia de Dios podrá hacer realidad los cometidos que brotan de la doctrina del Concilio Vaticano II, en primer lugar el cometido ecuménico que tiende a unir a todos los que confiesan a Cristo. Iniciando múltiples esfuerzos en tal dirección, la Iglesia confiesa con humildad que solo ese *amor,* más fuerte que la debilidad de las divisiones humanas, *puede realizar definitivamente la unidad* por la que oraba Cristo al Padre y que el Espíritu no cesa de pedir para nosotros « con gemidos inenarrables ».[119]

14. La Iglesia trata de practicar la misericordia

Jesucristo ha enseñado que el hombre no sólo recibe y experimenta la misericordia de Dios, sino que está llamado a « usar misericordia » con los demás: « Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia ».[120] La Iglesia ve en estas palabras una llamada a la acción y se esfuerza por practicar la misericordia. Si todas las bienaventuranzas del sermón de la montaña indican el camino de la conversión y del cambio de vida, la que se refiere a los misericordiosos es a este respecto particularmente elocuente. El hombre alcanza el amor misericordioso de Dios, su misericordia, en cuanto él mismo interiormente se transforma en el espíritu de tal amor hacia el prójimo.

Este proceso auténticamente evangélico no es sólo una transformación espiritual realizada de una vez para siempre, sino que constituye todo un estilo de vida, una característica esencial y continua de la vocación cristiana. Consiste en el descubrimiento constante y en la actuación perseverante del *amor en cuanto fuerza unificante y a la vez elevante:* —a pesar

de todas las dificultades de naturaleza psicológica o social—se trata, en efecto, de un *amor misericordioso* que por su esencia es amor creador. El amor misericordioso, en las relaciones recíprocas entre los hombres, no es nunca un acto o un proceso unilateral. Incluso en los casos en que todo parecería indicar que sólo una parte es la que da y ofrece, mientras la otra sólo recibe y toma (por ejemplo, en el caso del médico que cura, del maestro que enseña, de los padres que mantienen y educan a los hijos, del benefactor que ayuda a los menesterosos), sin embargo en realidad, también aquel que da, queda siempre beneficiado. En todo caso, también éste puede encontrarse fácilmente en la posición del que recibe, obtiene un beneficio, prueba el amor misericordioso, o se encuentra en estado de ser objeto de misericordia.

Cristo crucificado, en este sentido, es para nosotros el modelo, la inspiración y el impulso más grande. Basándonos en este *desconcertante modelo,* podemos con toda humildad manifestar misericordia a los demás, sabiendo que la recibe como demostrada a sí mismo.[121] Sobre la base de este modelo, debemos purificar también continuamente todas nuestras acciones y todas nuestras intenciones, allí donde la misericordia es entendida y practicada de manera unilateral, como bien hecho a los demás. Sólo entonces, en efecto, es realmente un acto de amor misericordioso: cuando, practicándola, nos convencemos profundamente de que al mismo tiempo la experimentamos por parte de quienes la aceptan de nosotros. Si falta esta bilateralidad, esta reciprocidad, entonces nuestras acciones no son aún auténticos actos de misericordia, ni se ha cumplido plenamente en nosotros la conversión, cuyo camino nos ha sido manifestado por Cristo con la palabra y con el ejemplo hasta la cruz, ni tampoco participamos completamente *en la magnífica fuente del amor misericordioso* que nos ha sido revelada por El.

Así pues, el camino que Cristo nos ha manifestado en el sermón de la montaña con la bienaventuranza de los misericordiosos, es mucho más rico de lo que podemos observar a veces en los comunes juicios humanos sobre el tema de la misericordia. Tales juicios consideran la misericordia como un acto o proceso unilateral que presupone y mantiene las distancias entre el que usa misericordia y el que es gratificado, entre el que hace el bien y el que lo recibe. Deriva de ahí la pretensión de liberar de la misericordia las relaciones interhumanas y sociales, y basarlas únicamente en la justicia. No obstante, tales juicios acerca de la misericordia no descubren la vinculación fundamental entre la misericordia y la justicia, de que habla toda la tradición bíblica, y en particular la misión mesiánica de Jesucristo. *La auténtica misericordia es por decirlo así la fuente más profunda de la justicia. Si* ésta última es de por sí apta para servir de « árbitro » entre los hombres en la recíproca repartición de los bienes objetivos según una medida adecuada el amor en cambio, y solamente el amor, (también ese amor benigno que llamamos « misericordia ») es capaz de restituir el hombre a sí mismo.

La misericordia auténticamente cristiana es también, en cierto sentido, *la más perfecta encarnación* de la « igualdad » entre los hombres y por consiguiente también la encarnación más perfecta de la *justicia,* en cuanto también ésta, dentro de su ámbito, mira al mismo resultado. La igualdad introducida mediante la justicia se limita, sin embargo al ámbito de los

bienes objetivos y extrínsecos, mientras el amor y la misericordia logran que los hombres se encuentren entre sí en ese valor que es el mismo hombre, con la dignidad que le es propia. Al mismo tiempo, la « igualdad » de los hombres mediante el amor « paciente y benigno » [122] no borra las diferencias: el que da se hace más generoso, cuando se siente contemporáneamente gratificado por el que recibe su don; viceversa, el que sabe recibir el don con la conciencia de que también él, acogiéndolo, hace el bien, sirve por su parte a la gran causa de la dignidad de la persona y esto contribuye a unir a los hombres entre si de manera más profunda.

Así pues, la misericordia se hace elemento indispensable para *plasmar* las relaciones mutuas entre los hombres, en el espíritu del más profundo respeto de lo que es humano y de la recíproca fraternidad. Es imposible lograr establecer este vínculo entre los hombres si se quiere regular las mutuas relaciones únicamente con la medida de la justicia. Esta, en todas las esferas de las relaciones interhumanas, debe experimentar *por decirlo así, una notable « corrección »* por parte del amor que—como proclama san Pablo—es « paciente » y « benigno », o dicho en otras palabras lleva en sí los caracteres del amor *misericordioso* tan esenciales al evangelio y al cristianismo. Recordemos además que el *amor misericordioso* indica también esa cordial *ternura y sensibilidad,* de que tan elocuentemente nos habla la parábola del hijo pródigo [123] o la de la oveja extraviada o la de la dracma perdida.[124] Por tanto, el amor misericordioso es sumamente indispensable entre aquellos que están más cercanos: entre los esposos, entre padres e hijos, entre amigos; es también indispensable en la educación y en la pastoral.

Su radio de acción, no obstante, no halla aquí su término. Si Pablo VI indicó en más de una ocasión la « civilización del amor » [125] como fin al que deben tender todos los esfuerzos en campo social y cultural, lo mismo que económico y político, hay que añadir que este fin no se conseguirá nunca, si en nuestras concepciones y actuaciones, relativas a las amplias y complejas esferas de la convivencia humana, nos detenemos en el criterio del « ojo por ojo, diente por diente » [126] y no tendemos en cambio a transformarlo esencialmente, superándolo con otro espíritu. Ciertamente, en tal dirección nos conduce también el Concilio Vaticano II cuando hablando repetidas veces de la necesidad de *hacer el mundo más humano,*[127] individúa la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo precisamente en la realización de tal cometido. El mundo de los hombres puede hacerse cada vez más humano, únicamente si introducimos en el ámbito pluriforme de las relaciones humanas y sociales, junto con la justicia, el « amor misericordioso » que constituye el mensaje mesiánico del evangelio.

El mundo de los hombres puede hacerse « cada vez más humano », solamente si en todas las relaciones recíprocas que plasman su rostro moral introducimos el momento del perdón, tan esencial al evangelio. El perdón atestigua que en el mundo está presente el *amor más fuerte que el pecado.* El perdón es además la condición fundamental de la reconciliación, no sólo en la relación de Dios con el nombre, sino también en las recíprocas relaciones entre los hombres. Un mundo, del que se eliminase el perdón, sería solamente un mundo de justicia fría e irrespetuosa, en nombre de la cual cada uno reivindicaría sus propios derechos

respecto a los demás; así los egoísmos de distintos géneros, adormecidos en el hombre, podrían transformar la vida y la convivencia humana en un sistema de opresión de los más débiles por parte de los más fuertes o en una arena de lucha permanente de los unos contra los otros.

Por esto, la Iglesia debe considerar como uno de sus deberes principales—en cada etapa de la historia y especialmente en la edad contemporánea—*el de proclamar e introducir en la vida* el misterio de la misericordia, revelado en sumo grado en Cristo Jesús. Este misterio, no sólo para la misma Iglesia en cuanto comunidad de creyentes, sino también en cierto sentido para todos los hombres, es *fuente* de una vida diversa de la que el hombre, expuesto a las fuerzas prepotentes de la triple concupiscencia que obran en él,[128] está en condiciones de construir. Precisamente en nombre de este misterio Cristo nos enseña a perdonar siempre. ¡Cuántas veces repetimos las palabras de la oración que El mismo nos enseñó, pidiendo: « *perdónanos* nuestras deudas *como nosotros perdonamos* a nuestros deudores », es decir, a aquellos que son culpables de algo respecto a nosotros![129] Es en verdad difícil expresar el valor profundo de la actitud que tales palabras trazan e inculcan. ¡Cuántas cosas dicen estas palabras a todo hombre acerca de su semejante y también acerca de sí mismo! La conciencia de ser deudores unos de otros va pareja con la llamada a la solidaridad fraterna que san Pablo ha expresado en la invitación concisa a soportarnos « mutuamente con amor »,[130] ¡Qué lección de humildad se encierra aquí respecto del hombre, del prójimo y de sí mismo a la vez! ¡Qué escuela de buena voluntad para la convivencia de cada día, en las diversas condiciones de nuestra existencia! Si desatendiéramos esta lección, ¿qué quedaría de cualquier programa « humanístico » de la vida y de la educación?

Cristo subraya con tanta insistencia la necesidad de perdonar a los demás que a Pedro, el cual le había preguntado cuántas veces debería perdonar al prójimo, le indicó la cifra simbólica de « setenta veces siete »,[131] queriendo decir con ello que debería saber perdonar a todos y siempre. Es obvio que una exigencia tan grande de *perdonar no anula* las objetivas *exigencias de la justicia.* La justicia rectamente entendida constituye por así decirlo la finalidad del perdón. En ningún paso del mensaje evangélico el perdón, y ni siquiera la misericordia como su fuente, significan indulgencia para con el mal, para con el escándalo, la injuria, el ultraje cometido. En todo caso, la reparación del mal o del escándalo, el resarcimiento por la injuria, la satisfacción del ultraje son condición del perdón.

Así pues la estructura fundamental de la justicia penetra siempre en el campo de la misericordia. Esta, sin embargo, tiene la fuerza de conferir a la justicia un contenido nuevo que se expresa de la manera más sencilla y plena en el perdón. Este en efecto manifiesta que, además del proceso de « compensación » y de « tregua » que es específico de la justicia, es necesario el amor, para que el hombre se corrobore como tal. El cumplimiento de las condiciones de la justicia es indispensable, sobre todo, a fin de que el amor pueda revelar el propio rostro. Al analizar la parábola del hijo pródigo, hemos llamado ya la atención sobre el hecho de que *aquél que perdona y aquél que es perdonado* se encuentran en un punto esencial, que es la dignidad, es decir, el valor esencial del hombre que no puede dejarse

perder y cuya afirmación o cuyo reencuentro es fuente de la más grande alegría.[132]

La Iglesia considera justamente como propio deber, como finalidad de la propia misión, *custodiar la autenticidad del perdón,* tanto en la vida y en el comportamiento como en la educación y en la pastoral. Ella no la protege de otro modo más que custodiando la *fuente,* esto es, el misterio de la misericordia de Dios mismo, revelado en Jesucristo.

En la base de la misión de la Iglesia, en todas las esferas de que hablan numerosas indicaciones del reciente Concilio y la plurisecular experiencia del apostolado, no hay más que el « sacar de las fuentes del Salvador »:[133] es esto lo que traza múltiples orientaciones a la misión de la Iglesia en la vida de cada uno de los cristianos, de las comunidades y también de todo el Pueblo de Dios. Este « sacar de las fuentes del Salvador » no puede ser realizado de otro modo, si no es en el espíritu de aquella pobreza a la que nos ha llamado el Señor con la palabra y el ejemplo: « lo que habéis recibido gratuitamente, dadlo gratuitamente ».[134] Así, en todos los cambios de la vida y del ministerio de la Iglesia—a través de la pobreza evangélica de los ministros y dispensadores, y del pueblo entero que da testimonio « de todas las obras del Señor »—se ha manifestado aún mejor el Dios « rico en misericordia ».

VIII. ORACIÓN DE LA IGLESIA DE NUESTROS TIEMPOS

15. La Iglesia recurre a la misericordia divina

La Iglesia proclama la verdad de la misericordia de Dios, revelada en Cristo crucificado y resucitado, y la profesa de varios modos. Además, trata de practicar la misericordia para con los hombres a través de los hombres, viendo en ello una condición indispensable de la solicitud por un mundo mejor y « más humano », hoy y mañana. Sin embargo, en ningún momento y en ningún período histórico —especialmente en una época tan crítica como la nuestra—la Iglesia puede olvidar *la oración que es un grito a la misericordia de Dios* ante las múltiples formas de mal que pesan sobre la humanidad y la amenazan. Precisamente éste es el fundamental derecho-deber de la Iglesia en Jesucristo: es el derecho-deber de la Iglesia para con Dios y para con los hombres. La conciencia humana, cuanto más pierde el sentido del significado mismo de la palabra « misericordia », sucumbiendo a la secularización; cuanto más se distancia del misterio de la misericordia alejándose de Dios, tanto más *la Iglesia tiene el derecho y el deber* de recurrir al Dios de la misericordia « con poderosos clamores ».[135] Estos poderosos clamores deben estar presentes en la Iglesia de nuestros tiempos, dirigidos a Dios, para implorar su misericordia, cuya manifestación ella profesa y proclama en cuanto realizada en Jesús crucificado y resucitado, esto es, en el misterio pascual. Es este misterio el que lleva en sí la más completa revelación de la misericordia, es decir, del amor que es más fuerte que la muerte, más fuerte que el pecado y que todo mal, del amor que eleva al

hombre de las caídas graves y lo libera de las más grandes amenazas.

El hombre contemporáneo siente estas amenazas. Lo que, a este respecto, ha sido dicho más arriba es solamente un simple esbozo. El hombre contemporáneo se interroga con frecuencia, con ansia profunda, sobre la solución de las terribles tensiones que se han acumulado sobre el mundo y que se entrelazan en medio de los hombres. Y si tal vez no tiene *la valentía de pronunciar la palabra « misericordia »,* o en su conciencia privada de todo contenido religioso no encuentra su equivalente, *tanto más se hace necesario que la Iglesia pronuncie esta palabra,* no sólo en nombre propio sino también en nombre de todos los hombres contemporáneos .

Es pues necesario que todo cuanto he dicho en el presente documento sobre la misericordia *se transforme continuamente en una ferviente plegaria:* en un grito que implore la misericordia en conformidad con las necesidades del hombre en el mundo contemporáneo. Que este *grito condense toda la verdad sobre la misericordia,* que ha hallado tan rica expresión en la Sagrada Escritura y en la Tradición, así como en la auténtica vida de fe de tantas generaciones del Pueblo de Dios. Con tal grito nos volvemos, como todos los escritores sagrados, al Dios que no puede despreciar nada de lo que ha creado,[136] al Dios que es fiel a sí mismo, a su paternidad y a su amor. Y al igual que los profetas, recurramos al amor que tiene características maternas y, a semejanza de una madre, sigue a cada uno de sus hijos, a toda oveja extraviada, aunque hubiese millones de extraviados, aunque en el mundo la iniquidad prevaleciese sobre la honestidad, aunque la humanidad contemporánea mereciese por sus pecados un nuevo « diluvio », como lo mereció en su tiempo la generación de Noé. Recurramos al amor paterno que Cristo nos ha revelado en su misión mesiánica y que alcanza su culmen en la cruz, en su muerte y resurrección. Recurramos a Dios mediante Cristo, recordando las palabras del *Magnificat* de María, que proclama la misericordia « de generación en generación ». Imploremos la misericordia divina para la generación contemporánea. La Iglesia que, siguiendo el ejemplo de María, trata de ser también madre de los hombres en Dios, exprese en esta plegaria su materna solicitud y al mismo tiempo su amor confiado, del que nace la más ardiente necesidad de la oración.

Elevemos nuestras *súplicas, guiados por la fe, la esperanza, la caridad* que Cristo ha injertado en nuestros corazones. Esta actitud es asimismo amor hacia Dios, a quien a veces el hombre contemporáneo ha alejado de sí ha hecho ajeno a sí, proclamando de diversas maneras que es algo « superfluo ». Esto es pues *amor a Dios,* cuya ofensa-rechazo por parte del hombre contemporáneo sentimos profundamente, dispuestos a gritar con Cristo en la cruz: « Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen ».[137] Esto es al mismo tiempo *amor a los hombres,* a todos los hombres sin excepción y división alguna: sin diferencias de raza, cultura, lengua, concepción del mundo, sin distinción entre amigos y enemigos. Esto es amor a los hombres que desea todo bien verdadero a cada uno y a toda la comunidad humana, a toda familia, nación, grupo social; a los jóvenes, los adultos, los padres, los ancianos, los enfermos: es amor a todos, sin excepción. Esto es amor, es decir, solicitud premurosa para garantizar a cada uno todo bien auténtico y alejar y conjurar el mal.

Y si alguno de los contemporáneos no comparte la fe y la esperanza que me inducen, en cuanto siervo de Cristo y ministro de los misterios de Dios,[138] a implorar en esta hora de la historia la misericordia de Dios en favor de la humanidad, que trate al menos de comprender *el motivo de esta premura. Está dictada por el amor al hombre,* a todo lo que es humano y que, según la intuición de gran parte de los contemporáneos, está amenazado por un peligro inmenso. El misterio de Cristo que, desvelándonos la gran vocación del hombre, me ha impulsado a confirmar en la Encíclica *Redemptor Hominis* su incomparable dignidad, me obliga al mismo tiempo a proclamar la misericordia como amor compasivo de Dios, revelado en el mismo misterio de Cristo, Ello me obliga también a recurrir a tal misericordia y a implorarla en esta difícil, crítica fase de la historia de la Iglesia y del mundo, mientras nos encaminamos al final del segundo Milenio.

En el nombre de Jesucristo, crucificado y resucitado, en el espíritu de su misión mesiánica, que permanece en la historia de la humanidad, *elevemos nuestra voz y supliquemos* que en esta etapa de la historia se revele una vez más aquel Amor que está en el Padre y que por obra del Hijo y del Espíritu Santo se haga presente en el mundo contemporáneo como más fuerte que el mal: más fuerte que el pecado y la muerte. Supliquemos por intercesión de Aquella que no cesa de proclamar « la misericordia de generación en generación », y también de aquellos en quienes se han cumplido hasta el final las palabras del sermón de la montaña: « Bienaventurados los misericordiosos porque ellos alcanzarán misericordia ».[139]

Al continuar el gran cometido de actuar el Concilio Vaticano II, en el que podemos ver justamente una nueva fase de la autorrealización de la Iglesia—a medida de la época en que nos ha tocado vivir—la *Iglesia* misma debe guiarse por la plena conciencia de que en esta obra no le es lícito, en modo alguno, replegarse sobre sí misma. La *razón* de su *ser* es en efecto la de *revelar a Dios,* esto es, al Padre que nos permite « verlo » en Cristo.[140] Por muy fuerte que pueda ser la resistencia de la historia humana; por muy marcada que sea la heterogeneidad de la civilización contemporánea; por muy grande que sea la negación de Dios en el mundo, tanto más grande debe ser la proximidad a ese misterio que, escondido desde los siglos en Dios, ha sido después realmente participado al hombre en el tiempo mediante Jesucristo.

Con mi Bendición Apostólica.

Dado en Roma, junto a San Pedro, el día 30 de noviembre, primer domingo de Adviento, del año 1980, tercero de mi Pontificado.

CARTA ENCÍCLICA
DEUS CARITAS EST
DEL SUMO PONTÍFICE
BENEDICTO XVI
A LOS OBISPOS
A LOS PRESBÍTEROS Y DIÁCONOS
A LAS PERSONAS CONSAGRADAS
Y A TODOS LOS FIELES LAICOS
SOBRE EL AMOR CRISTIANO

INTRODUCCIÓN

1. « Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él » *(1 Jn 4, 16)*. Estas palabras de la *Primera carta de Juan* expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino. Además, en este mismo versículo, Juan nos ofrece, por así decir, una formulación sintética de la existencia cristiana: « Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él ».

Hemos creído en el amor de Dios: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva. En su Evangelio, Juan había expresado este acontecimiento con las siguientes palabras: « Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna » *(cf. 3, 16).* La fe cristiana, poniendo el amor en el centro, ha asumido lo que era el núcleo de la fe de Israel, dándole al mismo tiempo una nueva profundidad y amplitud. En efecto, el israelita creyente reza cada día con las palabras del *Libro del Deuteronomio* que, como bien sabe, compendian el núcleo de su existencia: « Escucha, Israel: El Señor nuestro Dios es solamente uno. Amarás al Señor con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas » (6, 4-5). Jesús, haciendo de ambos un único precepto, ha unido este mandamiento del amor a Dios con el del amor al prójimo, contenido en el *Libro del Levítico*: « Amarás a tu prójimo como a ti mismo » *(19, 18; cf. Mc 12, 29- 31).* Y, puesto que es Dios quien nos ha amado primero *(cf. 1 Jn 4, 10)*, ahora el amor ya no es sólo un « mandamiento », sino la respuesta al don del amor, con el cual viene a nuestro encuentro.

En un mundo en el cual a veces se relaciona el nombre de Dios con la venganza o incluso con la obligación del odio y la violencia, éste es un mensaje de gran actualidad y con un significado muy concreto. Por eso, en mi primera Encíclica deseo hablar del amor, del cual Dios nos colma, y que nosotros debemos comunicar a los demás. Quedan así delineadas las dos grandes partes de esta Carta, íntimamente relacionadas entre sí. La primera tendrá un carácter más especulativo, puesto que en ella quisiera precisar —al comienzo de mi pontificado— algunos puntos esenciales sobre el amor que Dios, de

manera misteriosa y gratuita, ofrece al hombre y, a la vez, la relación intrínseca de dicho amor con la realidad del amor humano. La segunda parte tendrá una índole más concreta, pues tratará de cómo cumplir de manera eclesial el mandamiento del amor al prójimo. El argumento es sumamente amplio; sin embargo, el propósito de la Encíclica no es ofrecer un tratado exhaustivo. Mi deseo es insistir sobre algunos elementos fundamentales, para suscitar en el mundo un renovado dinamismo de compromiso en la respuesta humana al amor divino.

PRIMERA PARTE

LA UNIDAD DEL AMOR EN LA CREACIÓN Y EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

Un problema de lenguaje

2. El amor de Dios por nosotros es una cuestión fundamental para la vida y plantea preguntas decisivas sobre quién es Dios y quiénes somos nosotros. A este respecto, nos encontramos de entrada ante un problema de lenguaje. El término « amor » se ha convertido hoy en una de las palabras más utilizadas y también de las que más se abusa, a la cual damos acepciones totalmente diferentes. Aunque el tema de esta Encíclica se concentra en la cuestión de la comprensión y la praxis del amor en la Sagrada Escritura y en la Tradición de la Iglesia, no podemos hacer caso omiso del significado que tiene este vocablo en las diversas culturas y en el lenguaje actual.

En primer lugar, recordemos el vasto campo semántico de la palabra « amor »: se habla de amor a la patria, de amor por la profesión o el trabajo, de amor entre amigos, entre padres e hijos, entre hermanos y familiares, del amor al prójimo y del amor a Dios. Sin embargo, en toda esta multiplicidad de significados destaca, como arquetipo por excelencia, el amor entre el hombre y la mujer, en el cual intervienen inseparablemente el cuerpo y el alma, y en el que se le abre al ser humano una promesa de felicidad que parece irresistible, en comparación del cual palidecen, a primera vista, todos los demás tipos de amor. Se plantea, entonces, la pregunta: todas estas formas de amor ¿se unifican al final, de algún modo, a pesar de la diversidad de sus manifestaciones, siendo en último término uno solo, o se trata más bien de una misma palabra que utilizamos para indicar realidades totalmente diferentes?

« Eros » y « agapé », diferencia y unidad

3. Los antiguos griegos dieron el nombre de *eros* al amor entre hombre y mujer, que no nace del pensamiento o la voluntad, sino que en cierto sentido se impone al ser humano. Digamos de antemano que el Antiguo Testamento griego usa sólo dos veces la palabra *eros*, mientras que el Nuevo Testamento nunca la emplea: de los tres términos griegos relativos al amor —*eros*, *philia* (amor de amistad) y *agapé*—, los escritos neotestamentarios prefieren este último, que en el lenguaje griego estaba dejado de lado.

El amor de amistad (*philia*), a su vez, es aceptado y profundizado en el *Evangelio de Juan* para expresar la relación entre Jesús y sus discípulos. Este relegar la palabra *eros*, junto con la nueva concepción del amor que se expresa con la palabra *agapé*, denota sin duda algo esencial en la novedad del cristianismo, precisamente en su modo de entender el amor. En la crítica al cristianismo que se ha desarrollado con creciente radicalismo a partir de la Ilustración, esta novedad ha sido valorada de modo absolutamente negativo. El cristianismo, según Friedrich Nietzsche, habría dado de beber al *eros* un veneno, el cual, aunque no le llevó a la muerte, le hizo degenerar en vicio.[1] El filósofo alemán expresó de este modo una apreciación muy difundida: la Iglesia, con sus preceptos y prohibiciones, ¿no convierte acaso en amargo lo más hermoso de la vida? ¿No pone quizás carteles de prohibición precisamente allí donde la alegría, predispuesta en nosotros por el Creador, nos ofrece una felicidad que nos hace pregustar algo de lo divino?

4. Pero, ¿es realmente así? El cristianismo, ¿ha destruido verdaderamente el *eros*? Recordemos el mundo precristiano. Los griegos —sin duda análogamente a otras culturas— consideraban el *eros* ante todo como un arrebato, una « locura divina » que prevalece sobre la razón, que arranca al hombre de la limitación de su existencia y, en este quedar estremecido por una potencia divina, le hace experimentar la dicha más alta. De este modo, todas las demás potencias entre cielo y tierra parecen de segunda importancia: *« Omnia vincit amor »*, dice Virgilio en las *Bucólicas* —el amor todo lo vence—, y añade: *« et nos cedamus amori »*, rindámonos también nosotros al amor.[2] En el campo de las religiones, esta actitud se ha plasmado en los cultos de la fertilidad, entre los que se encuentra la prostitución « sagrada » que se daba en muchos templos. El *eros* se celebraba, pues, como fuerza divina, como comunión con la divinidad.

A esta forma de religión que, como una fuerte tentación, contrasta con la fe en el único Dios, el Antiguo Testamento se opuso con máxima firmeza, combatiéndola como perversión de la religiosidad. No obstante, en modo alguno rechazó con ello el *eros* como tal, sino que declaró guerra a su desviación destructora, puesto que la falsa divinización del *eros* que se produce en esos casos lo priva de su dignidad divina y lo deshumaniza. En efecto, las prostitutas que en el templo debían proporcionar el arrobamiento de lo divino, no son tratadas como seres humanos y personas, sino que sirven sólo como instrumentos para suscitar la « locura divina »: en realidad, no son diosas, sino personas humanas de las que se abusa. Por eso, el *eros* ebrio e indisciplinado no es elevación, « éxtasis » hacia lo divino, sino caída, degradación del hombre. Resulta así evidente que el *eros* necesita disciplina y purificación para dar al hombre, no el placer de un instante, sino un modo de hacerle pregustar en cierta manera lo más alto de su existencia, esa felicidad a la que tiende todo nuestro ser.

5. En estas rápidas consideraciones sobre el concepto de *eros* en la historia y en la actualidad sobresalen claramente dos aspectos. Ante todo, que entre el amor y lo divino existe una cierta relación: el amor promete infinidad, eternidad, una realidad más grande y completamente distinta de nuestra existencia cotidiana. Pero, al mismo tiempo, se constata que el camino para lograr esta meta no consiste simplemente en dejarse

dominar por el instinto. Hace falta una purificación y maduración, que incluyen también la renuncia. Esto no es rechazar el *eros* ni « envenenarlo », sino sanearlo para que alcance su verdadera grandeza.

Esto depende ante todo de la constitución del ser humano, que está compuesto de cuerpo y alma. El hombre es realmente él mismo cuando cuerpo y alma forman una unidad íntima; el desafío del *eros* puede considerarse superado cuando se logra esta unificación. Si el hombre pretendiera ser sólo espíritu y quisiera rechazar la carne como si fuera una herencia meramente animal, espíritu y cuerpo perderían su dignidad. Si, por el contrario, repudia el espíritu y por tanto considera la materia, el cuerpo, como una realidad exclusiva, malogra igualmente su grandeza. El epicúreo Gassendi, bromeando, se dirigió a Descartes con el saludo: « ¡Oh Alma! ». Y Descartes replicó: « ¡Oh Carne! ».[3] Pero ni la carne ni el espíritu aman: es el hombre, la persona, la que ama como criatura unitaria, de la cual forman parte el cuerpo y el alma. Sólo cuando ambos se funden verdaderamente en una unidad, el hombre es plenamente él mismo. Únicamente de este modo el amor —el *eros*— puede madurar hasta su verdadera grandeza.

Hoy se reprocha a veces al cristianismo del pasado haber sido adversario de la corporeidad y, de hecho, siempre se han dado tendencias de este tipo. Pero el modo de exaltar el cuerpo que hoy constatamos resulta engañoso. El *eros*, degradado a puro « sexo », se convierte en mercancía, en simple « objeto » que se puede comprar y vender; más aún, el hombre mismo se transforma en mercancía. En realidad, éste no es propiamente el gran sí del hombre a su cuerpo. Por el contrario, de este modo considera el cuerpo y la sexualidad solamente como la parte material de su ser, para emplearla y explotarla de modo calculador. Una parte, además, que no aprecia como ámbito de su libertad, sino como algo que, a su manera, intenta convertir en agradable e inocuo a la vez. En realidad, nos encontramos ante una degradación del cuerpo humano, que ya no está integrado en el conjunto de la libertad de nuestra existencia, ni es expresión viva de la totalidad de nuestro ser, sino que es relegado a lo puramente biológico. La aparente exaltación del cuerpo puede convertirse muy pronto en odio a la corporeidad. La fe cristiana, por el contrario, ha considerado siempre al hombre como uno en cuerpo y alma, en el cual espíritu y materia se compenetran recíprocamente, adquiriendo ambos, precisamente así, una nueva nobleza. Ciertamente, el *eros* quiere remontarnos « en éxtasis » hacia lo divino, llevarnos más allá de nosotros mismos, pero precisamente por eso necesita seguir un camino de ascesis, renuncia, purificación y recuperación.

6. ¿Cómo hemos de describir concretamente este camino de elevación y purificación? ¿Cómo se debe vivir el amor para que se realice plenamente su promesa humana y divina? Una primera indicación importante podemos encontrarla en uno de los libros del Antiguo Testamento bien conocido por los místicos, el *Cantar de los Cantares*. Según la interpretación hoy predominante, las poesías contenidas en este libro son originariamente cantos de amor, escritos quizás para una fiesta nupcial israelita, en la que se debía exaltar el amor conyugal. En este contexto, es muy instructivo que a lo largo del libro se encuentren dos términos diferentes para indicar el « amor ». Primero, la palabra *« dodim*

», un plural que expresa el amor todavía inseguro, en un estadio de búsqueda indeterminada. Esta palabra es reemplazada después por el término *« ahabá »*, que la traducción griega del Antiguo Testamento denomina, con un vocablo de fonética similar, *« agapé »*, el cual, como hemos visto, se convirtió en la expresión característica para la concepción bíblica del amor. En oposición al amor indeterminado y aún en búsqueda, este vocablo expresa la experiencia del amor que ahora ha llegado a ser verdaderamente descubrimiento del otro, superando el carácter egoísta que predominaba claramente en la fase anterior. Ahora el amor es ocuparse del otro y preocuparse por el otro. Ya no se busca a sí mismo, sumirse en la embriaguez de la felicidad, sino que ansía más bien el bien del amado: se convierte en renuncia, está dispuesto al sacrificio, más aún, lo busca.

El desarrollo del amor hacia sus más altas cotas y su más íntima pureza conlleva el que ahora aspire a lo definitivo, y esto en un doble sentido: en cuanto implica exclusividad —sólo esta persona—, y en el sentido del « para siempre ». El amor engloba la existencia entera y en todas sus dimensiones, incluido también el tiempo. No podría ser de otra manera, puesto que su promesa apunta a lo definitivo: el amor tiende a la eternidad. Ciertamente, el amor es « éxtasis », pero no en el sentido de arrebato momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios: « El que pretenda guardarse su vida, la perderá; y el que la pierda, la recobrará » (Lc 17, 33), dice Jesús en una sentencia suya que, con algunas variantes, se repite en los Evangelios *(cf. Mt 10, 39; 16, 25; Mc 8, 35; Lc 9, 24; Jn 12, 25)*. Con estas palabras, Jesús describe su propio itinerario, que a través de la cruz lo lleva a la resurrección: el camino del grano de trigo que cae en tierra y muere, dando así fruto abundante. Describe también, partiendo de su sacrificio personal y del amor que en éste llega a su plenitud, la esencia del amor y de la existencia humana en general.

7. Nuestras reflexiones sobre la esencia del amor, inicialmente bastante filosóficas, nos han llevado por su propio dinamismo hasta la fe bíblica. Al comienzo se ha planteado la cuestión de si, bajo los significados de la palabra amor, diferentes e incluso opuestos, subyace alguna unidad profunda o, por el contrario, han de permanecer separados, uno paralelo al otro. Pero, sobre todo, ha surgido la cuestión de si el mensaje sobre el amor que nos han transmitido la Biblia y la Tradición de la Iglesia tiene algo que ver con la común experiencia humana del amor, o más bien se opone a ella. A este propósito, nos hemos encontrado con las dos palabras fundamentales: *eros* como término para el amor « mundano » y *agapé* como denominación del amor fundado en la fe y plasmado por ella. Con frecuencia, ambas se contraponen, una como amor « ascendente », y como amor « descendente » la otra. Hay otras clasificaciones afines, como por ejemplo, la distinción entre amor posesivo y amor oblativo (*amor concupiscentiae – amor benevolentiae*), al que a veces se añade también el amor que tiende al propio provecho.

A menudo, en el debate filosófico y teológico, estas distinciones se han radicalizado hasta el punto de contraponerse entre sí: lo típicamente cristiano sería el amor descendente, oblativo, el *agapé* precisamente; la cultura no cristiana, por el contrario, sobre todo la

griega, se caracterizaría por el amor ascendente, vehemente y posesivo, es decir, el *eros*. Si se llevara al extremo este antagonismo, la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana y constituiría un mundo del todo singular, que tal vez podría considerarse admirable, pero netamente apartado del conjunto de la vida humana. En realidad, *eros* y *agapé* —amor ascendente y amor descendente— nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general. Si bien el *eros* inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente —fascinación por la gran promesa de felicidad—, al aproximarse la persona al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará « ser para » el otro. Así, el momento del *agapé* se inserta en el *eros* inicial; de otro modo, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza. Por otro lado, el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don. Es cierto —como nos dice el Señor— que el hombre puede convertirse en fuente de la que manan ríos de agua viva *(cf. Jn 7, 37-38).* No obstante, para llegar a ser una fuente así, él mismo ha de beber siempre de nuevo de la primera y originaria fuente que es Jesucristo, de cuyo corazón traspasado brota el amor de Dios *(cf. Jn 19, 34).*

En la narración de la escalera de Jacob, los Padres han visto simbolizada de varias maneras esta relación inseparable entre ascenso y descenso, entre el *eros* que busca a Dios y el *agapé* que transmite el don recibido. En este texto bíblico se relata cómo el patriarca Jacob, en sueños, vio una escalera apoyada en la piedra que le servía de cabezal, que llegaba hasta el cielo y por la cual subían y bajaban los ángeles de Dios *(cf. Gn 28, 12; Jn 1, 51)*. Impresiona particularmente la interpretación que da el Papa Gregorio Magno de esta visión en su *Regla pastoral*. El pastor bueno, dice, debe estar anclado en la contemplación. En efecto, sólo de este modo le será posible captar las necesidades de los demás en lo más profundo de su ser, para hacerlas suyas: *« per pietatis viscera in se infirmitatem caeterorum transferat »*.[4] En este contexto, san Gregorio menciona a san Pablo, que fue arrebatado hasta el tercer cielo, hasta los más grandes misterios de Dios y, precisamente por eso, al descender, es capaz de hacerse todo para todos *(cf. 2 Co 12, 2-4; 1 Co 9, 22).* También pone el ejemplo de Moisés, que entra y sale del tabernáculo, en diálogo con Dios, para poder de este modo, partiendo de Él, estar a disposición de su pueblo. « Dentro [del tabernáculo] se extasía en la contemplación, fuera [del tabernáculo] se ve apremiado por los asuntos de los afligidos: *intus in contemplationem rapitur, foris infirmantium negotiis urgetur* ».[5]

8. Hemos encontrado, pues, una primera respuesta, todavía más bien genérica, a las dos preguntas formuladas antes: en el fondo, el « amor » es una única realidad, si bien con diversas dimensiones; según los casos, una u otra puede destacar más. Pero cuando las dos dimensiones se separan completamente una de otra, se produce una caricatura o, en todo caso, una forma mermada del amor. También hemos visto sintéticamente que la fe bíblica no construye un mundo paralelo o contrapuesto al fenómeno humano originario del

amor, sino que asume a todo el hombre, interviniendo en su búsqueda de amor para purificarla, abriéndole al mismo tiempo nuevas dimensiones. Esta novedad de la fe bíblica se manifiesta sobre todo en dos puntos que merecen ser subrayados: la imagen de Dios y la imagen del hombre.

La novedad de la fe bíblica

9. Ante todo, está la nueva imagen de Dios. En las culturas que circundan el mundo de la Biblia, la imagen de dios y de los dioses, al fin y al cabo, queda poco clara y es contradictoria en sí misma. En el camino de la fe bíblica, por el contrario, resulta cada vez más claro y unívoco lo que se resume en las palabras de la oración fundamental de Israel, la *Sh^{e}ma*: « Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es solamente uno » (*Dt* 6, 4). Existe un solo Dios, que es el Creador del cielo y de la tierra y, por tanto, también es el Dios de todos los hombres. En esta puntualización hay dos elementos singulares: que realmente todos los otros dioses no son Dios y que toda la realidad en la que vivimos se remite a Dios, es creación suya. Ciertamente, la idea de una creación existe también en otros lugares, pero sólo aquí queda absolutamente claro que no se trata de un dios cualquiera, sino que el único Dios verdadero, Él mismo, es el autor de toda la realidad; ésta proviene del poder de su Palabra creadora. Lo cual significa que estima a esta criatura, precisamente porque ha sido Él quien la ha querido, quien la ha « hecho ». Y así se pone de manifiesto el segundo elemento importante: este Dios ama al hombre. La potencia divina a la cual Aristóteles, en la cumbre de la filosofía griega, trató de llegar a través de la reflexión, es ciertamente objeto de deseo y amor por parte de todo ser —como realidad amada, esta divinidad mueve el mundo[6]—, pero ella misma no necesita nada y no ama, sólo es amada. El Dios único en el que cree Israel, sin embargo, ama personalmente. Su amor, además, es un amor de predilección: entre todos los pueblos, Él escoge a Israel y lo ama, aunque con el objeto de salvar precisamente de este modo a toda la humanidad. Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *agapé*.[7]

Los profetas Oseas y Ezequiel, sobre todo, han descrito esta pasión de Dios por su pueblo con imágenes eróticas audaces. La relación de Dios con Israel es ilustrada con la metáfora del noviazgo y del matrimonio; por consiguiente, la idolatría es adulterio y prostitución. Con eso se alude concretamente —como hemos visto— a los ritos de la fertilidad con su abuso del *eros*, pero al mismo tiempo se describe la relación de fidelidad entre Israel y su Dios. La historia de amor de Dios con Israel consiste, en el fondo, en que Él le da la *Torah*, es decir, abre los ojos de Israel sobre la verdadera naturaleza del hombre y le indica el camino del verdadero humanismo. Esta historia consiste en que el hombre, viviendo en fidelidad al único Dios, se experimenta a sí mismo como quien es amado por Dios y descubre la alegría en la verdad y en la justicia; la alegría en Dios que se convierte en su felicidad esencial: « ¿No te tengo a ti en el cielo?; y contigo, ¿qué me importa la tierra?... Para mí lo bueno es estar junto a Dios » *(Sal 73 [72], 25. 28).*

10. El *eros* de Dios para con el hombre, como hemos dicho, es a la vez *agapé*. No sólo porque se da del todo gratuitamente, sin ningún mérito anterior, sino también porque es amor que perdona. Oseas, de modo particular, nos muestra la dimensión del *agapé* en el amor de Dios por el hombre, que va mucho más allá de la gratuidad. Israel ha cometido « adulterio », ha roto la Alianza; Dios debería juzgarlo y repudiarlo. Pero precisamente en esto se revela que Dios es Dios y no hombre: « ¿Cómo voy a dejarte, Efraím, cómo entregarte, Israel?... Se me revuelve el corazón, se me conmueven las entrañas. No cederé al ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraím; que yo soy Dios y no hombre, santo en medio de ti » *(Os 11, 8-9).* El amor apasionado de Dios por su pueblo, por el hombre, es a la vez un amor que perdona. Un amor tan grande que pone a Dios contra sí mismo, su amor contra su justicia. El cristiano ve perfilarse ya en esto, veladamente, el misterio de la Cruz: Dios ama tanto al hombre que, haciéndose hombre él mismo, lo acompaña incluso en la muerte y, de este modo, reconcilia la justicia y el amor.

El aspecto filosófico e histórico-religioso que se ha de subrayar en esta visión de la Biblia es que, por un lado, nos encontramos ante una imagen estrictamente metafísica de Dios: Dios es en absoluto la fuente originaria de cada ser; pero este principio creativo de todas las cosas —el *Logos*, la razón primordial— es al mismo tiempo un amante con toda la pasión de un verdadero amor. Así, el *eros* es sumamente ennoblecido, pero también tan purificado que se funde con el *agapé*. Por eso podemos comprender que la recepción del *Cantar de los Cantares* en el canon de la Sagrada Escritura se haya justificado muy pronto, porque el sentido de sus cantos de amor describe en el fondo la relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios. De este modo, tanto en la literatura cristiana como en la judía, el *Cantar de los Cantares* se ha convertido en una fuente de conocimiento y de experiencia mística, en la cual se expresa la esencia de la fe bíblica: se da ciertamente una unificación del hombre con Dios —sueño originario del hombre—, pero esta unificación no es un fundirse juntos, un hundirse en el océano anónimo del Divino; es una unidad que crea amor, en la que ambos —Dios y el hombre— siguen siendo ellos mismos y, sin embargo, se convierten en una sola cosa: « El que se une al Señor, es un espíritu con él », dice san Pablo *(1 Co 6, 17).*

11. La primera novedad de la fe bíblica, como hemos visto, consiste en la imagen de Dios; la segunda, relacionada esencialmente con ella, la encontramos en la imagen del hombre. La narración bíblica de la creación habla de la soledad del primer hombre, Adán, al cual Dios quiere darle una ayuda. Ninguna de las otras criaturas puede ser esa ayuda que el hombre necesita, por más que él haya dado nombre a todas las bestias salvajes y a todos los pájaros, incorporándolos así a su entorno vital. Entonces Dios, de una costilla del hombre, forma a la mujer. Ahora Adán encuentra la ayuda que precisa: « ¡Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! » *(Gn 2, 23).* En el trasfondo de esta narración se pueden considerar concepciones como la que aparece también, por ejemplo, en el mito relatado por Platón, según el cual el hombre era originariamente esférico, porque era completo en sí mismo y autosuficiente. Pero, en castigo por su soberbia, fue dividido en dos por Zeus, de manera que ahora anhela siempre su otra mitad y está en camino hacia ella para recobrar su integridad.[8] En la narración bíblica no se habla de castigo; pero sí

aparece la idea de que el hombre es de algún modo incompleto, constitutivamente en camino para encontrar en el otro la parte complementaria para su integridad, es decir, la idea de que sólo en la comunión con el otro sexo puede considerarse « completo ». Así, pues, el pasaje bíblico concluye con una profecía sobre Adán: « Por eso abandonará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne » *(Gn 2, 24).*

En esta profecía hay dos aspectos importantes: el *eros* está como enraizado en la naturaleza misma del hombre; Adán se pone a buscar y « abandona a su padre y a su madre » para unirse a su mujer; sólo ambos conjuntamente representan a la humanidad completa, se convierten en « una sola carne ». No menor importancia reviste el segundo aspecto: en una perspectiva fundada en la creación, el *eros* orienta al hombre hacia el matrimonio, un vínculo marcado por su carácter único y definitivo; así, y sólo así, se realiza su destino íntimo. A la imagen del Dios monoteísta corresponde el matrimonio monógamo. El matrimonio basado en un amor exclusivo y definitivo se convierte en el icono de la relación de Dios con su pueblo y, viceversa, el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano. Esta estrecha relación entre *eros* y matrimonio que presenta la Biblia no tiene prácticamente paralelo alguno en la literatura fuera de ella.

Jesucristo, el amor de Dios encarnado

12. Aunque hasta ahora hemos hablado principalmente del Antiguo Testamento, ya se ha dejado entrever la íntima compenetración de los dos Testamentos como única Escritura de la fe cristiana. La verdadera originalidad del Nuevo Testamento no consiste en nuevas ideas, sino en la figura misma de Cristo, que da carne y sangre a los conceptos: un realismo inaudito. Tampoco en el Antiguo Testamento la novedad bíblica consiste simplemente en nociones abstractas, sino en la actuación imprevisible y, en cierto sentido inaudita, de Dios. Este actuar de Dios adquiere ahora su forma dramática, puesto que, en Jesucristo, el propio Dios va tras la « oveja perdida », la humanidad doliente y extraviada. Cuando Jesús habla en sus parábolas del pastor que va tras la oveja descarriada, de la mujer que busca el dracma, del padre que sale al encuentro del hijo pródigo y lo abraza, no se trata sólo de meras palabras, sino que es la explicación de su propio ser y actuar. En su muerte en la cruz se realiza ese ponerse Dios contra sí mismo, al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es amor en su forma más radical. Poner la mirada en el costado traspasado de Cristo, del que habla Juan *(cf. 19, 37),* ayuda a comprender lo que ha sido el punto de partida de esta Carta encíclica: « Dios es amor » *(1 Jn 4, 8)*. Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad. Y a partir de allí se debe definir ahora qué es el amor. Y, desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amar.

13. Jesús ha perpetuado este acto de entrega mediante la institución de la Eucaristía durante la Última Cena. Ya en aquella hora, Él anticipa su muerte y resurrección, dándose a sí mismo a sus discípulos en el pan y en el vino, su cuerpo y su sangre como nuevo maná (cf. *Jn* 6, 31-33). Si el mundo antiguo había soñado que, en el fondo, el verdadero alimento del hombre —aquello por lo que el hombre vive— era el *Logos*, la sabiduría

eterna, ahora este *Logos* se ha hecho para nosotros verdadera comida, como amor. La Eucaristía nos adentra en el acto oblativo de Jesús. No recibimos solamente de modo pasivo el *Logos* encarnado, sino que nos implicamos en la dinámica de su entrega. La imagen de las nupcias entre Dios e Israel se hace realidad de un modo antes inconcebible: lo que antes era estar frente a Dios, se transforma ahora en unión por la participación en la entrega de Jesús, en su cuerpo y su sangre. La « mística » del Sacramento, que se basa en el abajamiento de Dios hacia nosotros, tiene otra dimensión de gran alcance y que lleva mucho más alto de lo que cualquier elevación mística del hombre podría alcanzar.

14. Pero ahora se ha de prestar atención a otro aspecto: la « mística » del Sacramento tiene un carácter social, porque en la comunión sacramental yo quedo unido al Señor como todos los demás que comulgan: « El pan es uno, y así nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo, porque comemos todos del mismo pan », dice san Pablo *(1 Co 10, 17)*. La unión con Cristo es al mismo tiempo unión con todos los demás a los que él se entrega. No puedo tener a Cristo sólo para mí; únicamente puedo pertenecerle en unión con todos los que son suyos o lo serán. La comunión me hace salir de mí mismo para ir hacia Él, y por tanto, también hacia la unidad con todos los cristianos. Nos hacemos « un cuerpo », aunados en una única existencia. Ahora, el amor a Dios y al prójimo están realmente unidos: el Dios encarnado nos atrae a todos hacia sí. Se entiende, pues, que el *agapé* se haya convertido también en un nombre de la Eucaristía: en ella el *agapé* de Dios nos llega corporalmente para seguir actuando en nosotros y por nosotros. Sólo a partir de este fundamento cristológico-sacramental se puede entender correctamente la enseñanza de Jesús sobre el amor. El paso desde la Ley y los Profetas al doble mandamiento del amor de Dios y del prójimo, el hacer derivar de este precepto toda la existencia de fe, no es simplemente moral, que podría darse autónomamente, paralelamente a la fe en Cristo y a su actualización en el Sacramento: fe, culto y *ethos* se compenetran recíprocamente como una sola realidad, que se configura en el encuentro con el *agapé* de Dios. Así, la contraposición usual entre culto y ética simplemente desaparece. En el « culto » mismo, en la comunión eucarística, está incluido a la vez el ser amados y el amar a los otros. Una Eucaristía que no comporte un ejercicio práctico del amor es fragmentaria en sí misma. Viceversa —como hemos de considerar más detalladamente aún—, el « mandamiento » del amor es posible sólo porque no es una mera exigencia: el amor puede ser « mandado » porque antes es dado.

15. Las grandes parábolas de Jesús han de entenderse también a partir de este principio. El rico epulón (cf. *Lc* 16, 19-31) suplica desde el lugar de los condenados que se advierta a sus hermanos de lo que sucede a quien ha ignorado frívolamente al pobre necesitado. Jesús, por decirlo así, acoge este grito de ayuda y se hace eco de él para ponernos en guardia, para hacernos volver al recto camino. La parábola del buen Samaritano (cf. *Lc* 10, 25-37) nos lleva sobre todo a dos aclaraciones importantes. Mientras el concepto de « prójimo » hasta entonces se refería esencialmente a los conciudadanos y a los extranjeros que se establecían en la tierra de Israel, y por tanto a la comunidad compacta de un país o de un pueblo, ahora este límite desaparece. Mi prójimo es cualquiera que

tenga necesidad de mí y que yo pueda ayudar. Se universaliza el concepto de prójimo, pero permaneciendo concreto. Aunque se extienda a todos los hombres, el amor al prójimo no se reduce a una actitud genérica y abstracta, poco exigente en sí misma, sino que requiere mi compromiso práctico aquí y ahora. La Iglesia tiene siempre el deber de interpretar cada vez esta relación entre lejanía y proximidad, con vistas a la vida práctica de sus miembros. En fin, se ha de recordar de modo particular la gran parábola del Juicio final *(cf. Mt 25, 31-46),* en el cual el amor se convierte en el criterio para la decisión definitiva sobre la valoración positiva o negativa de una vida humana. Jesús se identifica con los pobres: los hambrientos y sedientos, los forasteros, los desnudos, enfermos o encarcelados. « Cada vez que lo hicisteis con uno de estos mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis » *(Mt 25, 40).* Amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí: en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios.

Amor a Dios y amor al prójimo

16. Después de haber reflexionado sobre la esencia del amor y su significado en la fe bíblica, queda aún una doble cuestión sobre cómo podemos vivirlo: ¿Es realmente posible amar a Dios aunque no se le vea? Y, por otro lado: ¿Se puede mandar el amor? En estas preguntas se manifiestan dos objeciones contra el doble mandamiento del amor. Nadie ha visto a Dios jamás, ¿cómo podremos amarlo? Y además, el amor no se puede mandar; a fin de cuentas es un sentimiento que puede tenerse o no, pero que no puede ser creado por la voluntad. La Escritura parece respaldar la primera objeción cuando afirma: « Si alguno dice: ‘‘amo a Dios", y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve » *(1 Jn 4, 20).* Pero este texto en modo alguno excluye el amor a Dios, como si fuera un imposible; por el contrario, en todo el contexto de la *Primera carta de Juan* apenas citada, el amor a Dios es exigido explícitamente. Lo que se subraya es la inseparable relación entre amor a Dios y amor al prójimo. Ambos están tan estrechamente entrelazados, que la afirmación de amar a Dios es en realidad una mentira si el hombre se cierra al prójimo o incluso lo odia. El versículo de Juan se ha de interpretar más bien en el sentido de que el amor del prójimo es un camino para encontrar también a Dios, y que cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también en ciegos ante Dios.

17. En efecto, nadie ha visto a Dios tal como es en sí mismo. Y, sin embargo, Dios no es del todo invisible para nosotros, no ha quedado fuera de nuestro alcance. Dios nos ha amado primero, dice la citada *Carta de Juan (cf. 4, 10)*, y este amor de Dios ha aparecido entre nosotros, se ha hecho visible, pues « Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él » *(1 Jn 4, 9)*. Dios se ha hecho visible: en Jesús podemos ver al Padre *(cf. Jn 14, 9).* De hecho, Dios es visible de muchas maneras. En la historia de amor que nos narra la Biblia, Él sale a nuestro encuentro, trata de atraernos, llegando hasta la Última Cena, hasta el Corazón traspasado en la cruz, hasta las apariciones del Resucitado y las grandes obras mediante las que Él, por la acción de los Apóstoles, ha guiado el caminar de la Iglesia naciente. El Señor tampoco ha estado ausente en la historia sucesiva de la Iglesia: siempre viene a nuestro encuentro a través de los hombres

en los que Él se refleja; mediante su Palabra, en los Sacramentos, especialmente la Eucaristía. En la liturgia de la Iglesia, en su oración, en la comunidad viva de los creyentes, experimentamos el amor de Dios, percibimos su presencia y, de este modo, aprendemos también a reconocerla en nuestra vida cotidiana. Él nos ha amado primero y sigue amándonos primero; por eso, nosotros podemos corresponder también con el amor. Dios no nos impone un sentimiento que no podamos suscitar en nosotros mismos. Él nos ama y nos hace ver y experimentar su amor, y de este « antes » de Dios puede nacer también en nosotros el amor como respuesta.

En el desarrollo de este encuentro se muestra también claramente que el amor no es solamente un sentimiento. Los sentimientos van y vienen. Pueden ser una maravillosa chispa inicial, pero no son la totalidad del amor. Al principio hemos hablado del proceso de purificación y maduración mediante el cual el *eros* llega a ser totalmente él mismo y se convierte en amor en el pleno sentido de la palabra. Es propio de la madurez del amor que abarque todas las potencialidades del hombre e incluya, por así decir, al hombre en su integridad. El encuentro con las manifestaciones visibles del amor de Dios puede suscitar en nosotros el sentimiento de alegría, que nace de la experiencia de ser amados. Pero dicho encuentro implica también nuestra voluntad y nuestro entendimiento. El reconocimiento del Dios viviente es una vía hacia el amor, y el sí de nuestra voluntad a la suya abarca entendimiento, voluntad y sentimiento en el acto único del amor. No obstante, éste es un proceso que siempre está en camino: el amor nunca se da por « concluido » y completado; se transforma en el curso de la vida, madura y, precisamente por ello, permanece fiel a sí mismo. *Idem velle, idem nolle*,[9] querer lo mismo y rechazar lo mismo, es lo que los antiguos han reconocido como el auténtico contenido del amor: hacerse uno semejante al otro, que lleva a un pensar y desear común. La historia de amor entre Dios y el hombre consiste precisamente en que esta comunión de voluntad crece en la comunión del pensamiento y del sentimiento, de modo que nuestro querer y la voluntad de Dios coinciden cada vez más: la voluntad de Dios ya no es para mí algo extraño que los mandamientos me imponen desde fuera, sino que es mi propia voluntad, habiendo experimentado que Dios está más dentro de mí que lo más íntimo mío.[10] Crece entonces el abandono en Dios y Dios es nuestra alegría *(cf. Sal 73 [72], 23-28).*

18. De este modo se ve que es posible el amor al prójimo en el sentido enunciado por la Biblia, por Jesús. Consiste justamente en que, en Dios y con Dios, amo también a la persona que no me agrada o ni siquiera conozco. Esto sólo puede llevarse a cabo a partir del encuentro íntimo con Dios, un encuentro que se ha convertido en comunión de voluntad, llegando a implicar el sentimiento. Entonces aprendo a mirar a esta otra persona no ya sólo con mis ojos y sentimientos, sino desde la perspectiva de Jesucristo. Su amigo es mi amigo. Más allá de la apariencia exterior del otro descubro su anhelo interior de un gesto de amor, de atención, que no le hago llegar solamente a través de las organizaciones encargadas de ello, y aceptándolo tal vez por exigencias políticas. Al verlo con los ojos de Cristo, puedo dar al otro mucho más que cosas externas necesarias: puedo ofrecerle la mirada de amor que él necesita. En esto se manifiesta la imprescindible interacción entre amor a Dios y amor al prójimo, de la que habla con tanta insistencia la

Primera carta de Juan. Si en mi vida falta completamente el contacto con Dios, podré ver siempre en el prójimo solamente al otro, sin conseguir reconocer en él la imagen divina. Por el contrario, si en mi vida omito del todo la atención al otro, queriendo ser sólo « piadoso » y cumplir con mis « deberes religiosos », se marchita también la relación con Dios. Será únicamente una relación « correcta », pero sin amor. Sólo mi disponibilidad para ayudar al prójimo, para manifestarle amor, me hace sensible también ante Dios. Sólo el servicio al prójimo abre mis ojos a lo que Dios hace por mí y a lo mucho que me ama. Los Santos —pensemos por ejemplo en la beata Teresa de Calcuta— han adquirido su capacidad de amar al prójimo de manera siempre renovada gracias a su encuentro con el Señor eucarístico y, viceversa, este encuentro ha adquirido realismo y profundidad precisamente en su servicio a los demás. Amor a Dios y amor al prójimo son inseparables, son un único mandamiento. Pero ambos viven del amor que viene de Dios, que nos ha amado primero. Así, pues, no se trata ya de un « mandamiento » externo que nos impone lo imposible, sino de una experiencia de amor nacida desde dentro, un amor que por su propia naturaleza ha de ser ulteriormente comunicado a otros. El amor crece a través del amor. El amor es « divino » porque proviene de Dios y a Dios nos une y, mediante este proceso unificador, nos transforma en un Nosotros, que supera nuestras divisiones y nos convierte en una sola cosa, hasta que al final Dios sea « todo para todos » *(cf. 1 Co 15, 28).*

SEGUNDA PARTE

CARITAS

EL EJERCICIO DEL AMOR POR PARTE DE LA IGLESIA COMO « COMUNIDAD DE AMOR »

La caridad de la Iglesia como manifestación del amor trinitario

19. « Ves la Trinidad si ves el amor », escribió san Agustín.[11] En las reflexiones precedentes hemos podido fijar nuestra mirada sobre el Traspasado *(cf. Jn 19, 37; Za 12, 10),* reconociendo el designio del Padre que, movido por el amor *(cf. Jn 3, 16),* ha enviado el Hijo unigénito al mundo para redimir al hombre. Al morir en la cruz —como narra el evangelista—, Jesús « entregó el espíritu » *(cf. Jn 19, 30)*, preludio del don del Espíritu Santo que otorgaría después de su resurrección *(cf. Jn 20, 22)*. Se cumpliría así la promesa de los « torrentes de agua viva » que, por la efusión del Espíritu, manarían de las entrañas de los creyentes *(cf. Jn 7, 38-39).* En efecto, el Espíritu es esa potencia interior que armoniza su corazón con el corazón de Cristo y los mueve a amar a los hermanos como Él los ha amado, cuando se ha puesto a lavar los pies de sus discípulos (*cf. Jn 13, 1-13)* y, sobre todo, cuando ha entregado su vida por todos *(cf. Jn 13, 1; 15, 13).*

El Espíritu es también la fuerza que transforma el corazón de la Comunidad eclesial para que sea en el mundo testigo del amor del Padre, que quiere hacer de la humanidad, en su

Hijo, una sola familia. Toda la actividad de la Iglesia es una expresión de un amor que busca el bien integral del ser humano: busca su evangelización mediante la Palabra y los Sacramentos, empresa tantas veces heroica en su realización histórica; y busca su promoción en los diversos ámbitos de la actividad humana. Por tanto, el amor es el servicio que presta la Iglesia para atender constantemente los sufrimientos y las necesidades, incluso materiales, de los hombres. Es este aspecto, este *servicio de la caridad*, al que deseo referirme en esta parte de la Encíclica.

La caridad como tarea de la Iglesia

20. El amor al prójimo enraizado en el amor a Dios es ante todo una tarea para cada fiel, pero lo es también para toda la comunidad eclesial, y esto en todas sus dimensiones: desde la comunidad local a la Iglesia particular, hasta abarcar a la Iglesia universal en su totalidad. También la Iglesia en cuanto comunidad ha de poner en práctica el amor. En consecuencia, el amor necesita también una organización, como presupuesto para un servicio comunitario ordenado. La Iglesia ha sido consciente de que esta tarea ha tenido una importancia constitutiva para ella desde sus comienzos: « Los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común; vendían sus posesiones y bienes y lo repartían entre todos, según la necesidad de cada uno » *(Hch 2, 44-45).* Lucas nos relata esto relacionándolo con una especie de definición de la Iglesia, entre cuyos elementos constitutivos enumera la adhesión a la « enseñanza de los Apóstoles », a la « comunión » (*koinonia*), a la « fracción del pan » y a la « oración » (cf. *Hch* 2, 42). La « comunión » (*koinonia*), mencionada inicialmente sin especificar, se concreta después en los versículos antes citados: consiste precisamente en que los creyentes tienen todo en común y en que, entre ellos, ya no hay diferencia entre ricos y pobres *(cf. también Hch 4, 32-37).* A decir verdad, a medida que la Iglesia se extendía, resultaba imposible mantener esta forma radical de comunión material. Pero el núcleo central ha permanecido: en la comunidad de los creyentes no debe haber una forma de pobreza en la que se niegue a alguien los bienes necesarios para una vida decorosa.

21. Un paso decisivo en la difícil búsqueda de soluciones para realizar este principio eclesial fundamental se puede ver en la elección de los siete varones, que fue el principio del ministerio diaconal *(cf. Hch 6, 5-6).* En efecto, en la Iglesia de los primeros momentos, se había producido una disparidad en el suministro cotidiano a las viudas entre la parte de lengua hebrea y la de lengua griega. Los Apóstoles, a los que estaba encomendado sobre todo « la oración » (Eucaristía y Liturgia) y el « servicio de la Palabra », se sintieron excesivamente cargados con el « servicio de la mesa »; decidieron, pues, reservar para sí su oficio principal y crear para el otro, también necesario en la Iglesia, un grupo de siete personas. Pero este grupo tampoco debía limitarse a un servicio meramente técnico de distribución: debían ser hombres « llenos de Espíritu y de sabiduría » (*cf. Hch 6, 1-6)*. Lo cual significa que el servicio social que desempeñaban era absolutamente concreto, pero sin duda también espiritual al mismo tiempo; por tanto, era un verdadero oficio espiritual el suyo, que realizaba un cometido esencial de la Iglesia, precisamente el del amor bien ordenado al prójimo. Con la formación de este grupo de los Siete, la « diaconía » —el

servicio del amor al prójimo ejercido comunitariamente y de modo orgánico— quedaba ya instaurada en la estructura fundamental de la Iglesia misma.

22. Con el paso de los años y la difusión progresiva de la Iglesia, el ejercicio de la caridad se confirmó como uno de sus ámbitos esenciales, junto con la administración de los Sacramentos y el anuncio de la Palabra: practicar el amor hacia las viudas y los huérfanos, los presos, los enfermos y los necesitados de todo tipo, pertenece a su esencia tanto como el servicio de los Sacramentos y el anuncio del Evangelio. La Iglesia no puede descuidar el servicio de la caridad, como no puede omitir los Sacramentos y la Palabra. Para demostrarlo, basten algunas referencias. El mártir Justino († ca. 155), en el contexto de la celebración dominical de los cristianos, describe también su actividad caritativa, unida con la Eucaristía misma. Los que poseen, según sus posibilidades y cada uno cuanto quiere, entregan sus ofrendas al Obispo; éste, con lo recibido, sustenta a los huérfanos, a las viudas y a los que se encuentran en necesidad por enfermedad u otros motivos, así como también a los presos y forasteros.[12] El gran escritor cristiano Tertuliano († después de 220), cuenta cómo la solicitud de los cristianos por los necesitados de cualquier tipo suscitaba el asombro de los paganos.[13] Y cuando Ignacio de Antioquía († ca. 117) llamaba a la Iglesia de Roma como la que « preside en la caridad (*agapé*) »,[14] se puede pensar que con esta definición quería expresar de algún modo también la actividad caritativa concreta.

23. En este contexto, puede ser útil una referencia a las primitivas estructuras jurídicas del servicio de la caridad en la Iglesia. Hacia la mitad del siglo IV, se va formando en Egipto la llamada *« diaconía »*; es la estructura que en cada monasterio tenía la responsabilidad sobre el conjunto de las actividades asistenciales, el servicio de la caridad precisamente. A partir de esto, se desarrolla en Egipto hasta el siglo VI una corporación con plena capacidad jurídica, a la que las autoridades civiles confían incluso una cantidad de grano para su distribución pública. No sólo cada monasterio, sino también cada diócesis llegó a tener su *diaconía*, una institución que se desarrolla sucesivamente, tanto en Oriente como en Occidente. El Papa Gregorio Magno († 604) habla de la *diaconía* de Nápoles; por lo que se refiere a Roma, las *diaconías* están documentadas a partir del siglo VII y VIII; pero, naturalmente, ya antes, desde los comienzos, la actividad asistencial a los pobres y necesitados, según los principios de la vida cristiana expuestos en los *Hechos de los Apóstoles*, era parte esencial en la Iglesia de Roma. Esta función se manifiesta vigorosamente en la figura del diácono Lorenzo († 258). La descripción dramática de su martirio fue conocida ya por san Ambrosio († 397) y, en lo esencial, nos muestra seguramente la auténtica figura de este Santo. A él, como responsable de la asistencia a los pobres de Roma, tras ser apresados sus compañeros y el Papa, se le concedió un cierto tiempo para recoger los tesoros de la Iglesia y entregarlos a las autoridades. Lorenzo distribuyó el dinero disponible a los pobres y luego presentó a éstos a las autoridades como el verdadero tesoro de la Iglesia.[15] Cualquiera que sea la fiabilidad histórica de tales detalles, Lorenzo ha quedado en la memoria de la Iglesia como un gran exponente de la caridad eclesial.

24. Una alusión a la figura del emperador Juliano el Apóstata († 363) puede ilustrar una vez más lo esencial que era para la Iglesia de los primeros siglos la caridad ejercida y organizada. A los seis años, Juliano asistió al asesinato de su padre, de su hermano y de otros parientes a manos de los guardias del palacio imperial; él imputó esta brutalidad —con razón o sin ella— al emperador Constancio, que se tenía por un gran cristiano. Por eso, para él la fe cristiana quedó desacreditada definitivamente. Una vez emperador, decidió restaurar el paganismo, la antigua religión romana, pero también reformarlo, de manera que fuera realmente la fuerza impulsora del imperio. En esta perspectiva, se inspiró ampliamente en el cristianismo. Estableció una jerarquía de metropolitas y sacerdotes. Los sacerdotes debían promover el amor a Dios y al prójimo. Escribía en una de sus cartas [16] que el único aspecto que le impresionaba del cristianismo era la actividad caritativa de la Iglesia. Así pues, un punto determinante para su nuevo paganismo fue dotar a la nueva religión de un sistema paralelo al de la caridad de la Iglesia. Los « Galileos » —así los llamaba— habían logrado con ello su popularidad. Se les debía emular y superar. De este modo, el emperador confirmaba, pues, cómo la caridad era una característica determinante de la comunidad cristiana, de la Iglesia.

25. Llegados a este punto, tomamos de nuestras reflexiones dos datos esenciales:

a) La naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios (*kerygma-martyria*), celebración de los Sacramentos (*leiturgia*) y servicio de la caridad (*diakonia*). Son tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra. Para la Iglesia, la caridad no es una especie de actividad de asistencia social que también se podría dejar a otros, sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia.[17]

b) La Iglesia es la familia de Dios en el mundo. En esta familia no debe haber nadie que sufra por falta de lo necesario. Pero, al mismo tiempo, la *caritas-agapé* supera los confines de la Iglesia; la parábola del buen Samaritano sigue siendo el criterio de comportamiento y muestra la universalidad del amor que se dirige hacia el necesitado encontrado « casualmente » *(cf. Lc 10, 31)*, quienquiera que sea. No obstante, quedando a salvo la universalidad del amor, también se da la exigencia específicamente eclesial de que, precisamente en la Iglesia misma como familia, ninguno de sus miembros sufra por encontrarse en necesidad. En este sentido, siguen teniendo valor las palabras de la *Carta a los Gálatas*: « Mientras tengamos oportunidad, hagamos el bien a todos, pero especialmente a nuestros hermanos en la fe » *(6, 10).*

Justicia y caridad

26. Desde el siglo XIX se ha planteado una objeción contra la actividad caritativa de la Iglesia, desarrollada después con insistencia sobre todo por el pensamiento marxista. Los pobres, se dice, no necesitan obras de caridad, sino de justicia. Las obras de caridad —la limosna— serían en realidad un modo para que los ricos eludan la instauración de la justicia y acallen su conciencia, conservando su propia posición social y despojando a los pobres de sus derechos. En vez de contribuir con obras aisladas de caridad a mantener

las condiciones existentes, haría falta crear un orden justo, en el que todos reciban su parte de los bienes del mundo y, por lo tanto, no necesiten ya las obras de caridad. Se debe reconocer que en esta argumentación hay algo de verdad, pero también bastantes errores. Es cierto que una norma fundamental del Estado debe ser perseguir la justicia y que el objetivo de un orden social justo es garantizar a cada uno, respetando el principio de subsidiaridad, su parte de los bienes comunes. Eso es lo que ha subrayado también la doctrina cristiana sobre el Estado y la doctrina social de la Iglesia. La cuestión del orden justo de la colectividad, desde un punto de vista histórico, ha entrado en una nueva fase con la formación de la sociedad industrial en el siglo XIX. El surgir de la industria moderna ha desbaratado las viejas estructuras sociales y, con la masa de los asalariados, ha provocado un cambio radical en la configuración de la sociedad, en la cual la relación entre el capital y el trabajo se ha convertido en la cuestión decisiva, una cuestión que, en estos términos, era desconocida hasta entonces. Desde ese momento, los medios de producción y el capital eran el nuevo poder que, estando en manos de pocos, comportaba para las masas obreras una privación de derechos contra la cual había que rebelarse.

27. Se debe admitir que los representantes de la Iglesia percibieron sólo lentamente que el problema de la estructura justa de la sociedad se planteaba de un modo nuevo. No faltaron pioneros: uno de ellos, por ejemplo, fue el Obispo Ketteler de Maguncia († 1877). Para hacer frente a las necesidades concretas surgieron también círculos, asociaciones, uniones, federaciones y, sobre todo, nuevas Congregaciones religiosas, que en el siglo XIX se dedicaron a combatir la pobreza, las enfermedades y las situaciones de carencia en el campo educativo. En 1891, se interesó también el magisterio pontificio con la Encíclica *Rerum novarum* de León XIII. Siguió con la Encíclica de Pío XI *Quadragesimo anno*, en 1931. En 1961, el beato Papa Juan XXIII publicó la Encíclica *Mater et Magistra*, mientras que Pablo VI, en la Encíclica *Populorum progressio* (1967) y en la Carta apostólica *Octogesima adveniens* (1971), afrontó con insistencia la problemática social que, entre tanto, se había agudizado sobre todo en Latinoamérica. Mi gran predecesor Juan Pablo II nos ha dejado una trilogía de Encíclicas sociales: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) y *Centesimus annus* (1991). Así pues, cotejando situaciones y problemas nuevos cada vez, se ha ido desarrollando una doctrina social católica, que en 2004 ha sido presentada de modo orgánico en el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia,* redactado por el Consejo Pontificio *Iustitia et Pax*. El marxismo había presentado la revolución mundial y su preparación como la panacea para los problemas sociales: mediante la revolución y la consiguiente colectivización de los medios de producción —se afirmaba en dicha doctrina— todo iría repentinamente de modo diferente y mejor. Este sueño se ha desvanecido. En la difícil situación en la que nos encontramos hoy, a causa también de la globalización de la economía, la doctrina social de la Iglesia se ha convertido en una indicación fundamental, que propone orientaciones válidas mucho más allá de sus confines: estas orientaciones —ante el avance del progreso— se han de afrontar en diálogo con todos los que se preocupan seriamente por el hombre y su mundo.

28. Para definir con más precisión la relación entre el compromiso necesario por la justicia y el servicio de la caridad, hay que tener en cuenta dos situaciones de hecho:

a) El orden justo de la sociedad y del Estado es una tarea principal de la política. Un Estado que no se rigiera según la justicia se reduciría a una gran banda de ladrones, dijo una vez Agustín: *« Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? »*.[18] Es propio de la estructura fundamental del cristianismo la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios *(cf. Mt 22, 21),* esto es, entre Estado e Iglesia o, como dice el Concilio Vaticano II, el reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales.[19] El Estado no puede imponer la religión, pero tiene que garantizar su libertad y la paz entre los seguidores de las diversas religiones; la Iglesia, como expresión social de la fe cristiana, por su parte, tiene su independencia y vive su forma comunitaria basada en la fe, que el Estado debe respetar. Son dos esferas distintas, pero siempre en relación recíproca.

La justicia es el objeto y, por tanto, también la medida intrínseca de toda política. La política es más que una simple técnica para determinar los ordenamientos públicos: su origen y su meta están precisamente en la justicia, y ésta es de naturaleza ética. Así, pues, el Estado se encuentra inevitablemente de hecho ante la cuestión de cómo realizar la justicia aquí y ahora. Pero esta pregunta presupone otra más radical: ¿qué es la justicia? Éste es un problema que concierne a la razón práctica; pero para llevar a cabo rectamente su función, la razón ha de purificarse constantemente, porque su ceguera ética, que deriva de la preponderancia del interés y del poder que la deslumbran, es un peligro que nunca se puede descartar totalmente.

En este punto, política y fe se encuentran. Sin duda, la naturaleza específica de la fe es la relación con el Dios vivo, un encuentro que nos abre nuevos horizontes mucho más allá del ámbito propio de la razón. Pero, al mismo tiempo, es una fuerza purificadora para la razón misma. Al partir de la perspectiva de Dios, la libera de su ceguera y la ayuda así a ser mejor ella misma. La fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio. En este punto se sitúa la doctrina social católica: no pretende otorgar a la Iglesia un poder sobre el Estado. Tampoco quiere imponer a los que no comparten la fe sus propias perspectivas y modos de comportamiento. Desea simplemente contribuir a la purificación de la razón y aportar su propia ayuda para que lo que es justo, aquí y ahora, pueda ser reconocido y después puesto también en práctica.

La doctrina social de la Iglesia argumenta desde la razón y el derecho natural, es decir, a partir de lo que es conforme a la naturaleza de todo ser humano. Y sabe que no es tarea de la Iglesia el que ella misma haga valer políticamente esta doctrina: quiere servir a la formación de las conciencias en la política y contribuir a que crezca la percepción de las verdaderas exigencias de la justicia y, al mismo tiempo, la disponibilidad para actuar conforme a ella, aun cuando esto estuviera en contraste con situaciones de intereses personales. Esto significa que la construcción de un orden social y estatal justo, mediante el cual se da a cada uno lo que le corresponde, es una tarea fundamental que debe afrontar de nuevo cada generación. Tratándose de un quehacer político, esto no puede

ser un cometido inmediato de la Iglesia. Pero, como al mismo tiempo es una tarea humana primaria, la Iglesia tiene el deber de ofrecer, mediante la purificación de la razón y la formación ética, su contribución específica, para que las exigencias de la justicia sean comprensibles y políticamente realizables.

La Iglesia no puede ni debe emprender por cuenta propia la empresa política de realizar la sociedad más justa posible. No puede ni debe sustituir al Estado. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia. Debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que siempre exige también renuncias, no puede afirmarse ni prosperar. La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia, sino de la política. No obstante, le interesa sobremanera trabajar por la justicia esforzándose por abrir la inteligencia y la voluntad a las exigencias del bien.

b) El amor —*caritas*— siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa. No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor. Quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre. Siempre habrá sufrimiento que necesite consuelo y ayuda. Siempre habrá soledad. Siempre se darán también situaciones de necesidad material en las que es indispensable una ayuda que muestre un amor concreto al prójimo.[20] El Estado que quiere proveer a todo, que absorbe todo en sí mismo, se convierte en definitiva en una instancia burocrática que no puede asegurar lo más esencial que el hombre afligido —cualquier ser humano— necesita: una entrañable atención personal. Lo que hace falta no es un Estado que regule y domine todo, sino que generosamente reconozca y apoye, de acuerdo con el principio de subsidiaridad, las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales y que unen la espontaneidad con la cercanía a los hombres necesitados de auxilio. La Iglesia es una de estas fuerzas vivas: en ella late el dinamismo del amor suscitado por el Espíritu de Cristo. Este amor no brinda a los hombres sólo ayuda material, sino también sosiego y cuidado del alma, un ayuda con frecuencia más necesaria que el sustento material. La afirmación según la cual las estructuras justas harían superfluas las obras de caridad, esconde una concepción materialista del hombre: el prejuicio de que el hombre vive « sólo de pan » *(Mt 4, 4; cf. Dt 8, 3)*, una concepción que humilla al hombre e ignora precisamente lo que es más específicamente humano.

29. De este modo podemos ahora determinar con mayor precisión la relación que existe en la vida de la Iglesia entre el empeño por el orden justo del Estado y la sociedad, por un lado y, por otro, la actividad caritativa organizada. Ya se ha dicho que el establecimiento de estructuras justas no es un cometido inmediato de la Iglesia, sino que pertenece a la esfera de la política, es decir, de la razón auto-responsable. En esto, la tarea de la Iglesia es mediata, ya que le corresponde contribuir a la purificación de la razón y reavivar las fuerzas morales, sin lo cual no se instauran estructuras justas, ni éstas pueden ser operativas a largo plazo.

El deber inmediato de actuar en favor de un orden justo en la sociedad es más bien propio de los fieles laicos. Como ciudadanos del Estado, están llamados a participar en primera persona en la vida pública. Por tanto, no pueden eximirse de la « multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el *bien común* ».[21] La misión de los fieles es, por tanto, configurar rectamente la vida social, respetando su legítima autonomía y cooperando con los otros ciudadanos según las respectivas competencias y bajo su propia responsabilidad.[22] Aunque las manifestaciones de la caridad eclesial nunca pueden confundirse con la actividad del Estado, sigue siendo verdad que la caridad debe animar toda la existencia de los fieles laicos y, por tanto, su actividad política, vivida como « caridad social ».[23]

Las organizaciones caritativas de la Iglesia, sin embargo, son un *opus proprium* suyo, un cometido que le es congenial, en el que ella no coopera colateralmente, sino que actúa como sujeto directamente responsable, haciendo algo que corresponde a su naturaleza. La Iglesia nunca puede sentirse dispensada del ejercicio de la caridad como actividad organizada de los creyentes y, por otro lado, nunca habrá situaciones en las que no haga falta la caridad de cada cristiano individualmente, porque el hombre, más allá de la justicia, tiene y tendrá siempre necesidad de amor.

Las múltiples estructuras de servicio caritativo en el contexto social actual

30. Antes de intentar definir el perfil específico de la actividad eclesial al servicio del hombre, quisiera considerar ahora la situación general del compromiso por la justicia y el amor en el mundo actual.

a) Los medios de comunicación de masas han como empequeñecido hoy nuestro planeta, acercando rápidamente a hombres y culturas muy diferentes. Si bien este « estar juntos » suscita a veces incomprensiones y tensiones, el hecho de que ahora se conozcan de manera mucho más inmediata las necesidades de los hombres es también una llamada sobre todo a compartir situaciones y dificultades. Vemos cada día lo mucho que se sufre en el mundo a causa de tantas formas de miseria material o espiritual, no obstante los grandes progresos en el campo de la ciencia y de la técnica. Así pues, el momento actual requiere una nueva disponibilidad para socorrer al prójimo necesitado. El Concilio Vaticano II lo ha subrayado con palabras muy claras: « Al ser más rápidos los medios de comunicación, se ha acortado en cierto modo la distancia entre los hombres y todos los habitantes del mundo [...]. La acción caritativa puede y debe abarcar hoy a todos los hombres y todas sus necesidades ».[24]

Por otra parte —y éste es un aspecto provocativo y a la vez estimulante del proceso de globalización—, ahora se puede contar con innumerables medios para prestar ayuda humanitaria a los hermanos y hermanas necesitados, como son los modernos sistemas para la distribución de comida y ropa, así como también para ofrecer alojamiento y acogida. La solicitud por el prójimo, pues, superando los confines de las comunidades

nacionales, tiende a extender su horizonte al mundo entero. El Concilio Vaticano II ha hecho notar oportunamente que « entre los signos de nuestro tiempo es digno de mención especial el creciente e inexcusable sentido de solidaridad entre todos los pueblos ».[25] Los organismos del Estado y las asociaciones humanitarias favorecen iniciativas orientadas a este fin, generalmente mediante subsidios o desgravaciones fiscales en un caso, o poniendo a disposición considerables recursos, en otro. De este modo, la solidaridad expresada por la sociedad civil supera de manera notable a la realizada por las personas individualmente.

b) En esta situación han surgido numerosas formas nuevas de colaboración entre entidades estatales y eclesiales, que se han demostrado fructíferas. Las entidades eclesiales, con la transparencia en su gestión y la fidelidad al deber de testimoniar el amor, podrán animar cristianamente también a las instituciones civiles, favoreciendo una coordinación mutua que seguramente ayudará a la eficacia del servicio caritativo.[26] También se han formado en este contexto múltiples organizaciones con objetivos caritativos o filantrópicos, que se esfuerzan por lograr soluciones satisfactorias desde el punto de vista humanitario a los problemas sociales y políticos existentes. Un fenómeno importante de nuestro tiempo es el nacimiento y difusión de muchas formas de voluntariado que se hacen cargo de múltiples servicios.[27] A este propósito, quisiera dirigir una palabra especial de aprecio y gratitud a todos los que participan de diversos modos en estas actividades. Esta labor tan difundida es una escuela de vida para los jóvenes, que educa a la solidaridad y a estar disponibles para dar no sólo algo, sino a sí mismos. De este modo, frente a la anticultura de la muerte, que se manifiesta por ejemplo en la droga, se contrapone el amor, que no se busca a sí mismo, sino que, precisamente en la disponibilidad a « perderse a sí mismo » *(cf. Lc 17, 33 y par.)* en favor del otro, se manifiesta como cultura de la vida.

También en la Iglesia católica y en otras Iglesias y Comunidades eclesiales han aparecido nuevas formas de actividad caritativa y otras antiguas han resurgido con renovado impulso. Son formas en las que frecuentemente se logra establecer un acertado nexo entre evangelización y obras de caridad. Deseo corroborar aquí expresamente lo que mi gran predecesor Juan Pablo II dijo en su Encíclica *Sollicitudo rei socialis*,[28] cuando declaró la disponibilidad de la Iglesia católica a colaborar con las organizaciones caritativas de estas Iglesias y Comunidades, puesto que todos nos movemos por la misma motivación fundamental y tenemos los ojos puestos en el mismo objetivo: un verdadero humanismo, que reconoce en el hombre la imagen de Dios y quiere ayudarlo a realizar una vida conforme a esta dignidad. La Encíclica *Ut unum sint* destacó después, una vez más, que para un mejor desarrollo del mundo es necesaria la voz común de los cristianos, su compromiso « para que triunfe el respeto de los derechos y de las necesidades de todos, especialmente de los pobres, los marginados y los indefensos ».[29] Quisiera expresar mi alegría por el hecho de que este deseo haya encontrado amplio eco en numerosas iniciativas en todo el mundo.

El perfil específico de la actividad caritativa de la Iglesia

31. En el fondo, el aumento de organizaciones diversificadas que trabajan en favor del hombre en sus diversas necesidades, se explica por el hecho de que el imperativo del amor al prójimo ha sido grabado por el Creador en la naturaleza misma del hombre. Pero es también un efecto de la presencia del cristianismo en el mundo, que reaviva continuamente y hace eficaz este imperativo, a menudo tan empañado a lo largo de la historia. La mencionada reforma del paganismo intentada por el emperador Juliano el Apóstata, es sólo un testimonio inicial de dicha eficacia. En este sentido, la fuerza del cristianismo se extiende mucho más allá de las fronteras de la fe cristiana. Por tanto, es muy importante que la actividad caritativa de la Iglesia mantenga todo su esplendor y no se diluya en una organización asistencial genérica, convirtiéndose simplemente en una de sus variantes. Pero, ¿cuáles son los elementos que constituyen la esencia de la caridad cristiana y eclesial?

a) Según el modelo expuesto en la parábola del buen Samaritano, la caridad cristiana es ante todo y simplemente la respuesta a una necesidad inmediata en una determinada situación: los hambrientos han de ser saciados, los desnudos vestidos, los enfermos atendidos para que se recuperen, los prisioneros visitados, etc. Las organizaciones caritativas de la Iglesia, comenzando por *Cáritas* (diocesana, nacional, internacional), han de hacer lo posible para poner a disposición los medios necesarios y, sobre todo, los hombres y mujeres que desempeñan estos cometidos. Por lo que se refiere al servicio que se ofrece a los que sufren, es preciso que sean competentes profesionalmente: quienes prestan ayuda han de ser formados de manera que sepan hacer lo más apropiado y de la manera más adecuada, asumiendo el compromiso de que se continúe después las atenciones necesarias. Un primer requisito fundamental es la competencia profesional, pero por sí sola no basta. En efecto, se trata de seres humanos, y los seres humanos necesitan siempre algo más que una atención sólo técnicamente correcta. Necesitan humanidad. Necesitan atención cordial. Cuantos trabajan en las instituciones caritativas de la Iglesia deben distinguirse por no limitarse a realizar con destreza lo más conveniente en cada momento, sino por su dedicación al otro con una atención que sale del corazón, para que el otro experimente su riqueza de humanidad. Por eso, dichos agentes, además de la preparación profesional, necesitan también y sobre todo una « formación del corazón »: se les ha de guiar hacia ese encuentro con Dios en Cristo, que suscite en ellos el amor y abra su espíritu al otro, de modo que, para ellos, el amor al prójimo ya no sea un mandamiento por así decir impuesto desde fuera, sino una consecuencia que se desprende de su fe, la cual actúa por la caridad *(cf. Ga 5, 6).*

b) La actividad caritativa cristiana ha de ser independiente de partidos e ideologías. No es un medio para transformar el mundo de manera ideológica y no está al servicio de estrategias mundanas, sino que es la actualización aquí y ahora del amor que el hombre siempre necesita. Los tiempos modernos, sobre todo desde el siglo XIX, están dominados por una filosofía del progreso con diversas variantes, cuya forma más radical es el marxismo. Una parte de la estrategia marxista es la teoría del empobrecimiento: quien en una situación de poder injusto ayuda al hombre con iniciativas de caridad —afirma— se pone de hecho al servicio de ese sistema injusto, haciéndolo aparecer soportable, al

menos hasta cierto punto. Se frena así el potencial revolucionario y, por tanto, se paraliza la insurrección hacia un mundo mejor. De aquí el rechazo y el ataque a la caridad como un sistema conservador del *statu quo*. En realidad, ésta es una filosofía inhumana. El hombre que vive en el presente es sacrificado al *Moloc* del futuro, un futuro cuya efectiva realización resulta por lo menos dudosa. La verdad es que no se puede promover la humanización del mundo renunciando, por el momento, a comportarse de manera humana. A un mundo mejor se contribuye solamente haciendo el bien ahora y en primera persona, con pasión y donde sea posible, independientemente de estrategias y programas de partido. El programa del cristiano —el programa del buen Samaritano, el programa de Jesús— es un « corazón que ve ». Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia. Obviamente, cuando la actividad caritativa es asumida por la Iglesia como iniciativa comunitaria, a la espontaneidad del individuo debe añadirse también la programación, la previsión, la colaboración con otras instituciones similares.

c) Además, la caridad no ha de ser un medio en función de lo que hoy se considera proselitismo. El amor es gratuito; no se practica para obtener otros objetivos.[30] Pero esto no significa que la acción caritativa deba, por decirlo así, dejar de lado a Dios y a Cristo. Siempre está en juego todo el hombre. Con frecuencia, la raíz más profunda del sufrimiento es precisamente la ausencia de Dios. Quien ejerce la caridad en nombre de la Iglesia nunca tratará de imponer a los demás la fe de la Iglesia. Es consciente de que el amor, en su pureza y gratuidad, es el mejor testimonio del Dios en el que creemos y que nos impulsa a amar. El cristiano sabe cuándo es tiempo de hablar de Dios y cuándo es oportuno callar sobre Él, dejando que hable sólo el amor. Sabe que Dios es amor (*1 Jn* 4, 8) y que se hace presente justo en los momentos en que no se hace más que amar. Y, sabe —volviendo a las preguntas de antes— que el desprecio del amor es vilipendio de Dios y del hombre, es el intento de prescindir de Dios. En consecuencia, la mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor. Las organizaciones caritativas de la Iglesia tienen el cometido de reforzar esta conciencia en sus propios miembros, de modo que a través de su actuación —así como por su hablar, su silencio, su ejemplo— sean testigos creíbles de Cristo.

Los responsables de la acción caritativa de la Iglesia

32. Finalmente, debemos dirigir nuestra atención a los responsables de la acción caritativa de la Iglesia ya mencionados. En las reflexiones precedentes se ha visto claro que el verdadero sujeto de las diversas organizaciones católicas que desempeñan un servicio de caridad es la Iglesia misma, y eso a todos los niveles, empezando por las parroquias, a través de las Iglesias particulares, hasta llegar a la Iglesia universal. Por esto fue muy oportuno que mi venerado predecesor Pablo VI instituyera el Consejo Pontificio *Cor unum* como organismo de la Santa Sede responsable para la orientación y coordinación entre las organizaciones y las actividades caritativas promovidas por la Iglesia católica. Además, es propio de la estructura episcopal de la Iglesia que los obispos, como sucesores de los Apóstoles, tengan en las Iglesias particulares la primera responsabilidad de cumplir, también hoy, el programa expuesto en los *Hechos de los*

Apóstoles (cf. 2, 42-44): la Iglesia, como familia de Dios, debe ser, hoy como ayer, un lugar de ayuda recíproca y al mismo tiempo de disponibilidad para servir también a cuantos fuera de ella necesitan ayuda. Durante el rito de la ordenación episcopal, el acto de consagración propiamente dicho está precedido por algunas preguntas al candidato, en las que se expresan los elementos esenciales de su oficio y se le recuerdan los deberes de su futuro ministerio. En este contexto, el ordenando promete expresamente que será, en nombre del Señor, acogedor y misericordioso para con los más pobres y necesitados de consuelo y ayuda.[31] El *Código de Derecho Canónico*, en los cánones relativos al ministerio episcopal, no habla expresamente de la caridad como un ámbito específico de la actividad episcopal, sino sólo, de modo general, del deber del Obispo de coordinar las diversas obras de apostolado respetando su propia índole.[32] Recientemente, no obstante, el *Directorio para el ministerio pastoral de los obispos* ha profundizado más concretamente el deber de la caridad como cometido intrínseco de toda la Iglesia y del Obispo en su diócesis,[33] y ha subrayado que el ejercicio de la caridad es una actividad de la Iglesia como tal y que forma parte esencial de su misión originaria, al igual que el servicio de la Palabra y los Sacramentos.[34]

33. Por lo que se refiere a los colaboradores que desempeñan en la práctica el servicio de la caridad en la Iglesia, ya se ha dicho lo esencial: no han de inspirarse en los esquemas que pretenden mejorar el mundo siguiendo una ideología, sino dejarse guiar por la fe que actúa por el amor (cf. *Ga* 5, 6). Han de ser, pues, personas movidas ante todo por el amor de Cristo, personas cuyo corazón ha sido conquistado por Cristo con su amor, despertando en ellos el amor al prójimo. El criterio inspirador de su actuación debería ser lo que se dice en la *Segunda carta a los Corintios*: « Nos apremia el amor de Cristo » (5, 14). La conciencia de que, en Él, Dios mismo se ha entregado por nosotros hasta la muerte, tiene que llevarnos a vivir no ya para nosotros mismos, sino para Él y, con Él, para los demás. Quien ama a Cristo ama a la Iglesia y quiere que ésta sea cada vez más expresión e instrumento del amor que proviene de Él. El colaborador de toda organización caritativa católica quiere trabajar con la Iglesia y, por tanto, con el Obispo, con el fin de que el amor de Dios se difunda en el mundo. Por su participación en el servicio de amor de la Iglesia, desea ser testigo de Dios y de Cristo y, precisamente por eso, hacer el bien a los hombres gratuitamente.

34. La apertura interior a la dimensión católica de la Iglesia ha de predisponer al colaborador a sintonizar con las otras organizaciones en el servicio a las diversas formas de necesidad; pero esto debe hacerse respetando la fisonomía específica del servicio que Cristo pidió a sus discípulos. En su himno a la caridad *(cf. 1 Co 13),* san Pablo nos enseña que ésta es siempre algo más que una simple actividad: « Podría repartir en limosnas todo lo que tengo y aun dejarme quemar vivo; si no tengo amor, de nada me sirve » (v. 3). Este himno debe ser la *Carta Magna* de todo el servicio eclesial; en él se resumen todas las reflexiones que he expuesto sobre el amor a lo largo de esta Carta encíclica. La actuación práctica resulta insuficiente si en ella no se puede percibir el amor por el hombre, un amor que se alimenta en el encuentro con Cristo. La íntima participación personal en las necesidades y sufrimientos del otro se convierte así en un darme a mí

mismo: para que el don no humille al otro, no solamente debo darle algo mío, sino a mí mismo; he de ser parte del don como persona.

35. Éste es un modo de servir que hace humilde al que sirve. No adopta una posición de superioridad ante el otro, por miserable que sea momentáneamente su situación. Cristo ocupó el último puesto en el mundo —la cruz—, y precisamente con esta humildad radical nos ha redimido y nos ayuda constantemente. Quien es capaz de ayudar reconoce que, precisamente de este modo, también él es ayudado; el poder ayudar no es mérito suyo ni motivo de orgullo. Esto es gracia. Cuanto más se esfuerza uno por los demás, mejor comprenderá y hará suya la palabra de Cristo: « Somos unos pobres siervos » (*Lc* 17,10). En efecto, reconoce que no actúa fundándose en una superioridad o mayor capacidad personal, sino porque el Señor le concede este don. A veces, el exceso de necesidades y lo limitado de sus propias actuaciones le harán sentir la tentación del desaliento. Pero, precisamente entonces, le aliviará saber que, en definitiva, él no es más que un instrumento en manos del Señor; se liberará así de la presunción de tener que mejorar el mundo —algo siempre necesario— en primera persona y por sí solo. Hará con humildad lo que le es posible y, con humildad, confiará el resto al Señor. Quien gobierna el mundo es Dios, no nosotros. Nosotros le ofrecemos nuestro servicio sólo en lo que podemos y hasta que Él nos dé fuerzas. Sin embargo, hacer todo lo que está en nuestras manos con las capacidades que tenemos, es la tarea que mantiene siempre activo al siervo bueno de Jesucristo: « Nos apremia el amor de Cristo » *(2 Co 5, 14).*

36. La experiencia de la inmensa necesidad puede, por un lado, inclinarnos hacia la ideología que pretende realizar ahora lo que, según parece, no consigue el gobierno de Dios sobre el mundo: la solución universal de todos los problemas. Por otro, puede convertirse en una tentación a la inercia ante la impresión de que, en cualquier caso, no se puede hacer nada. En esta situación, el contacto vivo con Cristo es la ayuda decisiva para continuar en el camino recto: ni caer en una soberbia que desprecia al hombre y en realidad nada construye, sino que más bien destruye, ni ceder a la resignación, la cual impediría dejarse guiar por el amor y así servir al hombre. La oración se convierte en estos momentos en una exigencia muy concreta, como medio para recibir constantemente fuerzas de Cristo. Quien reza no desperdicia su tiempo, aunque todo haga pensar en una situación de emergencia y parezca impulsar sólo a la acción. La piedad no escatima la lucha contra la pobreza o la miseria del prójimo. La beata Teresa de Calcuta es un ejemplo evidente de que el tiempo dedicado a Dios en la oración no sólo deja de ser un obstáculo para la eficacia y la dedicación al amor al prójimo, sino que es en realidad una fuente inagotable para ello. En su carta para la Cuaresma de 1996 la beata escribía a sus colaboradores laicos: « Nosotros necesitamos esta unión íntima con Dios en nuestra vida cotidiana. Y ¿cómo podemos conseguirla? A través de la oración ».

37. Ha llegado el momento de reafirmar la importancia de la oración ante el activismo y el secularismo de muchos cristianos comprometidos en el servicio caritativo. Obviamente, el cristiano que reza no pretende cambiar los planes de Dios o corregir lo que Dios ha previsto. Busca más bien el encuentro con el Padre de Jesucristo, pidiendo que esté

presente, con el consuelo de su Espíritu, en él y en su trabajo. La familiaridad con el Dios personal y el abandono a su voluntad impiden la degradación del hombre, lo salvan de la esclavitud de doctrinas fanáticas y terroristas. Una actitud auténticamente religiosa evita que el hombre se erija en juez de Dios, acusándolo de permitir la miseria sin sentir compasión por sus criaturas. Pero quien pretende luchar contra Dios apoyándose en el interés del hombre, ¿con quién podrá contar cuando la acción humana se declare impotente?

38. Es cierto que Job puede quejarse ante Dios por el sufrimiento incomprensible y aparentemente injustificable que hay en el mundo. Por eso, en su dolor, dice: « ¡Quién me diera saber encontrarle, poder llegar a su morada!... Sabría las palabras de su réplica, comprendería lo que me dijera. ¿Precisaría gran fuerza para disputar conmigo?... Por eso estoy, ante él, horrorizado, y cuanto más lo pienso, más me espanta. Dios me ha enervado el corazón, el Omnipotente me ha aterrorizado » *(23, 3.5-6.15-16).* A menudo no se nos da a conocer el motivo por el que Dios frena su brazo en vez de intervenir. Por otra parte, Él tampoco nos impide gritar como Jesús en la cruz: « Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? » *(Mt 27, 46).* Deberíamos permanecer con esta pregunta ante su rostro, en diálogo orante: « ¿Hasta cuándo, Señor, vas a estar sin hacer justicia, tú que eres santo y veraz? » *(cf. Ap 6, 10).* San Agustín da a este sufrimiento nuestro la respuesta de la fe: *« Si comprehendis, non est Deus »*, si lo comprendes, entonces no es Dios.[35] Nuestra protesta no quiere desafiar a Dios, ni insinuar en Él algún error, debilidad o indiferencia. Para el creyente no es posible pensar que Él sea impotente, o bien que « tal vez esté dormido » *(1 R 18, 27).* Es cierto, más bien, que incluso nuestro grito es, como en la boca de Jesús en la cruz, el modo extremo y más profundo de afirmar nuestra fe en su poder soberano. En efecto, los cristianos siguen creyendo, a pesar de todas las incomprensiones y confusiones del mundo que les rodea, en la « bondad de Dios y su amor al hombre » *(Tt 3, 4).* Aunque estén inmersos como los demás hombres en las dramáticas y complejas vicisitudes de la historia, permanecen firmes en la certeza de que Dios es Padre y nos ama, aunque su silencio siga siendo incomprensible para nosotros.

39. Fe, esperanza y caridad están unidas. La esperanza se relaciona prácticamente con la virtud de la paciencia, que no desfallece ni siquiera ante el fracaso aparente, y con la humildad, que reconoce el misterio de Dios y se fía de Él incluso en la oscuridad. La fe nos muestra a Dios que nos ha dado a su Hijo y así suscita en nosotros la firme certeza de que realmente es verdad que Dios es amor. De este modo transforma nuestra impaciencia y nuestras dudas en la esperanza segura de que el mundo está en manos de Dios y que, no obstante las oscuridades, al final vencerá Él, como luminosamente muestra el Apocalipsis mediante sus imágenes sobrecogedoras. La fe, que hace tomar conciencia del amor de Dios revelado en el corazón traspasado de Jesús en la cruz, suscita a su vez el amor. El amor es una luz —en el fondo la única— que ilumina constantemente a un mundo oscuro y nos da la fuerza para vivir y actuar. El amor es posible, y nosotros podemos ponerlo en práctica porque hemos sido creados a imagen de Dios. Vivir el amor y, así, llevar la luz de Dios al mundo: a esto quisiera invitar con esta Encíclica.

CONCLUSIÓN

40. Contemplemos finalmente a los Santos, a quienes han ejercido de modo ejemplar la caridad. Pienso particularmente en Martín de Tours († 397), que primero fue soldado y después monje y obispo: casi como un icono, muestra el valor insustituible del testimonio individual de la caridad. A las puertas de Amiens compartió su manto con un pobre; durante la noche, Jesús mismo se le apareció en sueños revestido de aquel manto, confirmando la perenne validez de las palabras del Evangelio: « Estuve desnudo y me vestisteis... Cada vez que lo hicisteis con uno de estos mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis » *(Mt 25, 36. 40)*.[36] Pero ¡cuántos testimonios más de caridad pueden citarse en la historia de la Iglesia! Particularmente todo el movimiento monástico, desde sus comienzos con san Antonio Abad († 356), muestra un servicio ingente de caridad hacia el prójimo. Al confrontarse « cara a cara » con ese Dios que es Amor, el monje percibe la exigencia apremiante de transformar toda su vida en un servicio al prójimo, además de servir a Dios. Así se explican las grandes estructuras de acogida, hospitalidad y asistencia surgidas junto a los monasterios. Se explican también las innumerables iniciativas de promoción humana y de formación cristiana destinadas especialmente a los más pobres de las que se han hecho cargo las Órdenes monásticas y Mendicantes primero, y después los diversos Institutos religiosos masculinos y femeninos a lo largo de toda la historia de la Iglesia. Figuras de Santos como Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Juan de Dios, Camilo de Lelis, Vicente de Paúl, Luisa de Marillac, José B. Cottolengo, Juan Bosco, Luis Orione, Teresa de Calcuta —por citar sólo algunos nombres— siguen siendo modelos insignes de caridad social para todos los hombres de buena voluntad. Los Santos son los verdaderos portadores de luz en la historia, porque son hombres y mujeres de fe, esperanza y amor.

41. Entre los Santos, sobresale María, Madre del Señor y espejo de toda santidad. El *Evangelio de Lucas* la muestra atareada en un servicio de caridad a su prima Isabel, con la cual permaneció « unos tres meses » *(1, 56)* para atenderla durante el embarazo. *« Magnificat anima mea Dominum »*, dice con ocasión de esta visita —« proclama mi alma la grandeza del Señor »— *(Lc 1, 46),* y con ello expresa todo el programa de su vida: no ponerse a sí misma en el centro, sino dejar espacio a Dios, a quien encuentra tanto en la oración como en el servicio al prójimo; sólo entonces el mundo se hace bueno. María es grande precisamente porque quiere enaltecer a Dios en lugar de a sí misma. Ella es humilde: no quiere ser sino la sierva del Señor *(cf. Lc 1, 38. 48).* Sabe que contribuye a la salvación del mundo, no con una obra suya, sino sólo poniéndose plenamente a disposición de la iniciativa de Dios. Es una mujer de esperanza: sólo porque cree en las promesas de Dios y espera la salvación de Israel, el ángel puede presentarse a ella y llamarla al servicio total de estas promesas. Es una mujer de fe: « ¡Dichosa tú, que has creído! », le dice Isabel *(Lc 1, 45).* El *Magníficat* —un retrato de su alma, por decirlo así— está completamente tejido por los hilos tomados de la Sagrada Escritura, de la Palabra de Dios. Así se pone de relieve que la Palabra de Dios es verdaderamente su propia casa,

de la cual sale y entra con toda naturalidad. Habla y piensa con la Palabra de Dios; la Palabra de Dios se convierte en palabra suya, y su palabra nace de la Palabra de Dios. Así se pone de manifiesto, además, que sus pensamientos están en sintonía con el pensamiento de Dios, que su querer es un querer con Dios. Al estar íntimamente penetrada por la Palabra de Dios, puede convertirse en madre de la Palabra encarnada. María es, en fin, una mujer que ama. ¿Cómo podría ser de otro modo? Como creyente, que en la fe piensa con el pensamiento de Dios y quiere con la voluntad de Dios, no puede ser más que una mujer que ama. Lo intuimos en sus gestos silenciosos que nos narran los relatos evangélicos de la infancia. Lo vemos en la delicadeza con la que en Caná se percata de la necesidad en la que se encuentran los esposos, y lo hace presente a Jesús. Lo vemos en la humildad con que acepta ser como olvidada en el período de la vida pública de Jesús, sabiendo que el Hijo tiene que fundar ahora una nueva familia y que la hora de la Madre llegará solamente en el momento de la cruz, que será la verdadera hora de Jesús *(cf. Jn 2, 4; 13, 1).* Entonces, cuando los discípulos hayan huido, ella permanecerá al pie de la cruz *(cf. Jn 19, 25-27);* más tarde, en el momento de Pentecostés, serán ellos los que se agrupen en torno a ella en espera del Espíritu Santo *(cf. Hch 1, 14).*

42. La vida de los Santos no comprende sólo su biografía terrena, sino también su vida y actuación en Dios después de la muerte. En los Santos es evidente que, quien va hacia Dios, no se aleja de los hombres, sino que se hace realmente cercano a ellos. En nadie lo vemos mejor que en María. La palabra del Crucificado al discípulo —a Juan y, por medio de él, a todos los discípulos de Jesús: « Ahí tienes a tu madre » (*Jn* 19, 27)— se hace de nuevo verdadera en cada generación. María se ha convertido efectivamente en Madre de todos los creyentes. A su bondad materna, así como a su pureza y belleza virginal, se dirigen los hombres de todos los tiempos y de todas las partes del mundo en sus necesidades y esperanzas, en sus alegrías y contratiempos, en su soledad y en su convivencia. Y siempre experimentan el don de su bondad; experimentan el amor inagotable que derrama desde lo más profundo de su corazón. Los testimonios de gratitud, que le manifiestan en todos los continentes y en todas las culturas, son el reconocimiento de aquel amor puro que no se busca a sí mismo, sino que sencillamente quiere el bien. La devoción de los fieles muestra al mismo tiempo la intuición infalible de cómo es posible este amor: se alcanza merced a la unión más íntima con Dios, en virtud de la cual se está embargado totalmente de Él, una condición que permite a quien ha bebido en el manantial del amor de Dios convertirse a sí mismo en un manantial « del que manarán torrentes de agua viva » *(Jn 7, 38).* María, la Virgen, la Madre, nos enseña qué es el amor y dónde tiene su origen, su fuerza siempre nueva. A ella confiamos la Iglesia, su misión al servicio del amor:

Santa María, Madre de Dios,
tú has dado al mundo la verdadera luz,
Jesús, tu Hijo, el Hijo de Dios.
Te has entregado por completo
a la llamada de Dios
y te has convertido así en fuente

de la bondad que mana de Él.
Muéstranos a Jesús. Guíanos hacia Él.
Enséñanos a conocerlo y amarlo,
para que también nosotros
podamos llegar a ser capaces
de un verdadero amor
y ser fuentes de agua viva
en medio de un mundo sediento.

Dado en Roma, junto a San Pedro, 25 de diciembre, solemnidad de la Natividad del Señor, del año 2005, primero de mi Pontificado.

BENEDICTO XVI

CARTA ENCÍCLICA
SPE SALVI
DEL SUMO PONTÍFICE
BENEDICTO XVI
A LOS OBISPOS
A LOS PRESBÍTEROS Y DIÁCONOS
A LAS PERSONAS CONSAGRADAS
Y A TODOS LOS FIELES LAICOS
SOBRE LA ESPERANZA CRISTIANA

Introducción

1. « *SPE SALVI facti sumus* » – en esperanza fuimos salvados, dice san Pablo a los Romanos y también a nosotros *(Rm 8,24)*. Según la fe cristiana, la « redención », la salvación, no es simplemente un dato de hecho. Se nos ofrece la salvación en el sentido de que se nos ha dado la esperanza, una esperanza fiable, gracias a la cual podemos afrontar nuestro presente: el presente, aunque sea un presente fatigoso, se puede vivir y aceptar si lleva hacia una meta, si podemos estar seguros de esta meta y si esta meta es tan grande que justifique el esfuerzo del camino. Ahora bien, se nos plantea inmediatamente la siguiente pregunta: pero, ¿de qué género ha de ser esta esperanza para poder justificar la afirmación de que a partir de ella, y simplemente porque hay esperanza, somos redimidos por ella? Y, ¿de qué tipo de certeza se trata?

La fe es esperanza

2. Antes de ocuparnos de estas preguntas que nos hemos hecho, y que hoy son percibidas de un modo particularmente intenso, hemos de escuchar todavía con un poco más de atención el testimonio de la Biblia sobre la esperanza. En efecto, « esperanza » es una palabra central de la fe bíblica, hasta el punto de que en muchos pasajes las palabras « fe » y « esperanza » parecen intercambiables. Así, la *Carta a los Hebreos* une estrechamente la « plenitud de la fe » *(10,22)* con la « firme confesión de la esperanza » *(10,23).* También cuando la *Primera Carta de Pedro* exhorta a los cristianos a estar siempre prontos para dar una respuesta sobre el *logos* –el sentido y la razón– de su esperanza *(cf. 3,15)*, « esperanza » equivale a « fe ». El haber recibido como don una esperanza fiable fue determinante para la conciencia de los primeros cristianos, como se pone de manifiesto también cuando la existencia cristiana se compara con la vida anterior a la fe o con la situación de los seguidores de otras religiones. Pablo recuerda a los Efesios cómo antes de su encuentro con Cristo no tenían en el mundo « ni esperanza ni Dios » *(Ef 2,12).* Naturalmente, él sabía que habían tenido dioses, que habían tenido una religión, pero sus dioses se habían demostrado inciertos y de sus mitos contradictorios no surgía esperanza alguna. A pesar de los dioses, estaban « sin Dios » y, por consiguiente, se hallaban en un mundo oscuro, ante un futuro sombrío. « *In nihil ab nihilo quam cito recidimus* » (en la

nada, de la nada, qué pronto recaemos)[1], dice un epitafio de aquella época, palabras en las que aparece sin medias tintas lo mismo a lo que Pablo se refería. En el mismo sentido les dice a los Tesalonicenses: « No os aflijáis como los hombres sin esperanza » *(1 Ts 4,13).* En este caso aparece también como elemento distintivo de los cristianos el hecho de que ellos tienen un futuro: no es que conozcan los pormenores de lo que les espera, pero saben que su vida, en conjunto, no acaba en el vacío. Sólo cuando el futuro es cierto como realidad positiva, se hace llevadero también el presente. De este modo, podemos decir ahora: el cristianismo no era solamente una « buena noticia », una comunicación de contenidos desconocidos hasta aquel momento. En nuestro lenguaje se diría: el mensaje cristiano no era sólo « informativo », sino « performativo ». Eso significa que el Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida. La puerta oscura del tiempo, del futuro, ha sido abierta de par en par. Quien tiene esperanza vive de otra manera; se le ha dado una vida nueva.

3. Pero ahora se plantea la pregunta: ¿en qué consiste esta esperanza que, en cuanto esperanza, es « redención »? Pues bien, el núcleo de la respuesta se da en el pasaje antes citado de la *Carta a los Efesios*: antes del encuentro con Cristo, los Efesios estaban sin esperanza, porque estaban en el mundo « sin Dios ». Llegar a conocer a Dios, al Dios verdadero, eso es lo que significa recibir esperanza. Para nosotros, que vivimos desde siempre con el concepto cristiano de Dios y nos hemos acostumbrado a él, el tener esperanza, que proviene del encuentro real con este Dios, resulta ya casi imperceptible. El ejemplo de una santa de nuestro tiempo puede en cierta medida ayudarnos a entender lo que significa encontrar por primera vez y realmente a este Dios. Me refiero a la africana Josefina Bakhita, canonizada por el Papa Juan Pablo II. Nació aproximadamente en 1869 –ni ella misma sabía la fecha exacta– en Darfur, Sudán. Cuando tenía nueve años fue secuestrada por traficantes de esclavos, golpeada y vendida cinco veces en los mercados de Sudán. Terminó como esclava al servicio de la madre y la mujer de un general, donde cada día era azotada hasta sangrar; como consecuencia de ello le quedaron 144 cicatrices para el resto de su vida. Por fin, en 1882 fue comprada por un mercader italiano para el cónsul italiano Callisto Legnani que, ante el avance de los mahdistas, volvió a Italia. Aquí, después de los terribles « dueños » de los que había sido propiedad hasta aquel momento, Bakhita llegó a conocer un « dueño » totalmente diferente –que llamó « paron » en el dialecto veneciano que ahora había aprendido–, al Dios vivo, el Dios de Jesucristo. Hasta aquel momento sólo había conocido dueños que la despreciaban y maltrataban o, en el mejor de los casos, la consideraban una esclava útil. Ahora, por el contrario, oía decir que había un « Paron » por encima de todos los dueños, el Señor de todos los señores, y que este Señor es bueno, la bondad en persona. Se enteró de que este Señor también la conocía, que la había creado también a ella; más aún, que la quería. También ella era amada, y precisamente por el « Paron » supremo, ante el cual todos los demás no son más que míseros siervos. Ella era conocida y amada, y era esperada. Incluso más: este Dueño había afrontado personalmente el destino de ser maltratado y ahora la esperaba « a la derecha de Dios Padre ». En este momento tuvo « esperanza »; no sólo la pequeña esperanza de encontrar dueños menos crueles, sino la

gran esperanza: yo soy definitivamente amada, suceda lo que suceda; este gran Amor me espera. Por eso mi vida es hermosa. A través del conocimiento de esta esperanza ella fue « redimida », ya no se sentía esclava, sino hija libre de Dios. Entendió lo que Pablo quería decir cuando recordó a los Efesios que antes estaban en el mundo sin esperanza y sin Dios; sin esperanza porque estaban sin Dios. Así, cuando se quiso devolverla a Sudán, Bakhita se negó; no estaba dispuesta a que la separaran de nuevo de su « Paron ». El 9 de enero de 1890 recibió el Bautismo, la Confirmación y la primera Comunión de manos del Patriarca de Venecia. El 8 de diciembre de 1896 hizo los votos en Verona, en la Congregación de las hermanas Canosianas, y desde entonces –junto con sus labores en la sacristía y en la portería del claustro– intentó sobre todo, en varios viajes por Italia, exhortar a la misión: sentía el deber de extender la liberación que había recibido mediante el encuentro con el Dios de Jesucristo; que la debían recibir otros, el mayor número posible de personas. La esperanza que en ella había nacido y la había « redimido » no podía guardársela para sí sola; esta esperanza debía llegar a muchos, llegar a todos.

El concepto de esperanza basada en la fe en el Nuevo Testamento y en la Iglesia primitiva.

4. Antes de abordar la cuestión sobre si el encuentro con el Dios que nos ha mostrado su rostro en Cristo, y que ha abierto su Corazón, es para nosotros no sólo « informativo », sino también « performativo », es decir, si puede transformar nuestra vida hasta hacernos sentir redimidos por la esperanza que dicho encuentro expresa, volvamos de nuevo a la Iglesia primitiva. Es fácil darse cuenta de que la experiencia de la pequeña esclava africana Bakhita fue también la experiencia de muchas personas maltratadas y condenadas a la esclavitud en la época del cristianismo naciente. El cristianismo no traía un mensaje socio-revolucionario como el de Espartaco que, con luchas cruentas, fracasó. Jesús no era Espartaco, no era un combatiente por una liberación política como Barrabás o Bar-Kokebá. Lo que Jesús había traído, habiendo muerto Él mismo en la cruz, era algo totalmente diverso: el encuentro con el Señor de todos los señores, el encuentro con el Dios vivo y, así, el encuentro con una esperanza más fuerte que los sufrimientos de la esclavitud, y que por ello transformaba desde dentro la vida y el mundo. La novedad de lo ocurrido aparece con máxima claridad en la *Carta* de san Pablo a *Filemón*. Se trata de una carta muy personal, que Pablo escribe en la cárcel, enviándola con el esclavo fugitivo, Onésimo, precisamente a su dueño, Filemón. Sí, Pablo devuelve el esclavo a su dueño, del que había huido, y no lo hace mandando, sino suplicando: « Te recomiendo a Onésimo, mi hijo, a quien he engendrado en la prisión [...]. Te lo envío como algo de mis entrañas [...]. Quizás se apartó de ti para que le recobres ahora para siempre; y no como esclavo, sino mucho mejor: como hermano querido » *(Flm 10-16)*. Los hombres que, según su estado civil se relacionan entre sí como dueños y esclavos, en cuanto miembros de la única Iglesia se han convertido en hermanos y hermanas unos de otros: así se llamaban mutuamente los cristianos. Habían sido regenerados por el Bautismo, colmados del mismo Espíritu y recibían juntos, unos al lado de otros, el Cuerpo del Señor. Aunque las estructuras externas permanecieran igual, esto cambiaba la sociedad desde dentro. Cuando la *Carta a los Hebreos* dice que los cristianos son huéspedes y peregrinos en la

tierra, añorando la patria futura *(cf. Hb 11,13-16; Flp 3,20),* no remite simplemente a una perspectiva futura, sino que se refiere a algo muy distinto: los cristianos reconocen que la sociedad actual no es su ideal; ellos pertenecen a una sociedad nueva, hacia la cual están en camino y que es anticipada en su peregrinación.

5. Hemos de añadir todavía otro punto de vista. La *Primera Carta a los Corintios (1,18-31)* nos muestra que una gran parte de los primeros cristianos pertenecía a las clases sociales bajas y, precisamente por eso, estaba preparada para la experiencia de la nueva esperanza, como hemos visto en el ejemplo de Bakhita. No obstante, hubo también desde el principio conversiones en las clases sociales aristocráticas y cultas. Precisamente porque éstas también vivían en el mundo « sin esperanza y sin Dios ». El mito había perdido su credibilidad; la religión de Estado romana se había esclerotizado convirtiéndose en simple ceremonial, que se cumplía escrupulosamente pero ya reducido sólo a una « religión política ». El racionalismo filosófico había relegado a los dioses al ámbito de lo irreal. Se veía lo divino de diversas formas en las fuerzas cósmicas, pero no existía un Dios al que se pudiera rezar. Pablo explica de manera absolutamente apropiada la problemática esencial de entonces sobre la religión cuando a la vida « según Cristo » contrapone una vida bajo el señorío de los « elementos del mundo » (cf. *Col* 2,8). En esta perspectiva, hay un texto de san Gregorio Nacianceno que puede ser muy iluminador. Dice que en el mismo momento en que los Magos, guiados por la estrella, adoraron al nuevo rey, Cristo, llegó el fin para la astrología, porque desde entonces las estrellas giran según la órbita establecida por Cristo[2]. En efecto, en esta escena se invierte la concepción del mundo de entonces que, de modo diverso, también hoy está nuevamente en auge. No son los elementos del cosmos, las leyes de la materia, lo que en definitiva gobierna el mundo y el hombre, sino que es un Dios personal quien gobierna las estrellas, es decir, el universo; la última instancia no son las leyes de la materia y de la evolución, sino la razón, la voluntad, el amor: una Persona. Y si conocemos a esta Persona, y ella a nosotros, entonces el inexorable poder de los elementos materiales ya no es la última instancia; ya no somos esclavos del universo y de sus leyes, ahora somos libres. Esta toma de conciencia ha influenciado en la antigüedad a los espíritus genuinos que estaban en búsqueda. El cielo no está vacío. La vida no es el simple producto de las leyes y de la casualidad de la materia, sino que en todo, y al mismo tiempo por encima de todo, hay una voluntad personal, hay un Espíritu que en Jesús se ha revelado como Amor[3].

6. Los sarcófagos de los primeros tiempos del cristianismo muestran visiblemente esta concepción, en presencia de la muerte, ante la cual es inevitable preguntarse por el sentido de la vida. En los antiguos sarcófagos se interpreta la figura de Cristo mediante dos imágenes: la del filósofo y la del pastor. En general, por filosofía no se entendía entonces una difícil disciplina académica, como ocurre hoy. El filósofo era más bien el que sabía enseñar el arte esencial: el arte de ser hombre de manera recta, el arte de vivir y morir. Ciertamente, ya desde hacía tiempo los hombres se habían percatado de que gran parte de los que se presentaban como filósofos, como maestros de vida, no eran más que charlatanes que con sus palabras querían ganar dinero, mientras que no tenían nada que

decir sobre la verdadera vida. Esto hacía que se buscase con más ahínco aún al auténtico filósofo, que supiera indicar verdaderamente el camino de la vida. Hacia finales del siglo III encontramos por vez primera en Roma, en el sarcófago de un niño y en el contexto de la resurrección de Lázaro, la figura de Cristo como el verdadero filósofo, que tiene el Evangelio en una mano y en la otra el bastón de caminante propio del filósofo. Con este bastón Él vence a la muerte; el Evangelio lleva la verdad que los filósofos deambulantes habían buscado en vano. En esta imagen, que después perdurará en el arte de los sarcófagos durante mucho tiempo, se muestra claramente lo que tanto las personas cultas como las sencillas encontraban en Cristo: Él nos dice quién es en realidad el hombre y qué debe hacer para ser verdaderamente hombre. Él nos indica el camino y este camino es la verdad. Él mismo es ambas cosas, y por eso es también la vida que todos anhelamos. Él indica también el camino más allá de la muerte; sólo quien es capaz de hacer todo esto es un verdadero maestro de vida. Lo mismo puede verse en la imagen del pastor. Como ocurría para la representación del filósofo, también para la representación de la figura del pastor la Iglesia primitiva podía referirse a modelos ya existentes en el arte romano. En éste, el pastor expresaba generalmente el sueño de una vida serena y sencilla, de la cual tenía nostalgia la gente inmersa en la confusión de la ciudad. Pero ahora la imagen era contemplada en un nuevo escenario que le daba un contenido más profundo: « El Señor es mi pastor, nada me falta... Aunque camine por cañadas oscuras, nada temo, porque tú vas conmigo... » *(Sal 23 [22],1-4).* El verdadero pastor es Aquel que conoce también el camino que pasa por el valle de la muerte; Aquel que incluso por el camino de la última soledad, en el que nadie me puede acompañar, va conmigo guiándome para atravesarlo: Él mismo ha recorrido este camino, ha bajado al reino de la muerte, la ha vencido, y ha vuelto para acompañarnos ahora y darnos la certeza de que, con Él, se encuentra siempre un paso abierto. Saber que existe Aquel que me acompaña incluso en la muerte y que con su « vara y su cayado me sosiega », de modo que « nada temo » *(cf. Sal 23 [22],4),* era la nueva « esperanza » que brotaba en la vida de los creyentes.

7. Debemos volver una vez más al Nuevo Testamento. En el capítulo undécimo de la *Carta a los Hebreos* (v. 1) se encuentra una especie de definición de la fe que une estrechamente esta virtud con la esperanza. Desde la Reforma, se ha entablado entre los exegetas una discusión sobre la palabra central de esta frase, y en la cual parece que hoy se abre un camino hacia una interpretación común. Dejo por el momento sin traducir esta palabra central. La frase dice así: « La fe es *hypostasis* de lo que se espera y prueba de lo que no se ve ». Para los Padres y para los teólogos de la Edad Media estaba claro que la palabra griega *hypostasis* se traducía al latín con el término *substantia*. Por tanto, la traducción latina del texto elaborada en la Iglesia antigua, dice así: « *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* », la fe es la « sustancia » de lo que se espera; prueba de lo que no se ve. Tomás de Aquino[4], usando la terminología de la tradición filosófica en la que se hallaba, explica esto de la siguiente manera: la fe es un *habitus*, es decir, una constante disposición del ánimo, gracias a la cual comienza en nosotros la vida eterna y la razón se siente inclinada a aceptar lo que ella misma no ve. Así pues, el concepto de « sustancia » queda modificado en el sentido

de que por la fe, de manera incipiente, podríamos decir « en germen » –por tanto según la « sustancia »– ya están presentes en nosotros las realidades que se esperan: el todo, la vida verdadera. Y precisamente porque la realidad misma ya está presente, esta presencia de lo que vendrá genera también certeza: esta « realidad » que ha de venir no es visible aún en el mundo externo (no « aparece »), pero debido a que, como realidad inicial y dinámica, la llevamos dentro de nosotros, nace ya ahora una cierta percepción de la misma. A Lutero, que no tenía mucha simpatía por la *Carta a los Hebreos* en sí misma, el concepto de « sustancia » no le decía nada en el contexto de su concepción de la fe. Por eso entendió el término *hipóstasis/sustancia* no en sentido objetivo (de realidad presente en nosotros), sino en el sentido subjetivo, como expresión de una actitud interior y, por consiguiente, tuvo que comprender naturalmente también el término *argumentum* como una disposición del sujeto. Esta interpretación se ha difundido también en la exégesis católica en el siglo XX –al menos en Alemania– de tal manera que la traducción ecuménica del Nuevo Testamento en alemán, aprobada por los Obispos, dice: « *Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht* » (fe es: estar firmes en lo que se espera, estar convencidos de lo que no se ve). En sí mismo, esto no es erróneo, pero no es el sentido del texto, porque el término griego usado (*elenchos*) no tiene el valor subjetivo de « convicción », sino el significado objetivo de « prueba ». Por eso, la exegesis protestante reciente ha llegado con razón a un convencimiento diferente: « Ahora ya no se puede poner en duda que esta interpretación protestante, que se ha hecho clásica, es insostenible »[5]. La fe no es solamente un tender de la persona hacia lo que ha de venir, y que está todavía totalmente ausente; la fe nos da algo. Nos da ya ahora algo de la realidad esperada, y esta realidad presente constituye para nosotros una « prueba » de lo que aún no se ve. Ésta atrae al futuro dentro del presente, de modo que el futuro ya no es el puro « todavía-no ». El hecho de que este futuro exista cambia el presente; el presente está marcado por la realidad futura, y así las realidades futuras repercuten en las presentes y las presentes en las futuras.

8. Esta explicación cobra mayor fuerza aún, y se conecta con la vida concreta, si consideramos el versículo 34 del capítulo 10 de la *Carta a los Hebreos* que, desde el punto de vista lingüístico y de contenido, está relacionado con esta definición de una fe impregnada de esperanza y que al mismo tiempo la prepara. Aquí, el autor habla a los creyentes que han padecido la experiencia de la persecución y les dice: « Compartisteis el sufrimiento de los encarcelados, aceptasteis con alegría que os confiscaran los bienes (*hyparchonton* – Vg: *bonorum*), sabiendo que teníais bienes mejores y permanentes (*hyparxin* – Vg: *substantiam*) ». *Hyparchonta* son las propiedades, lo que en la vida terrenal constituye el sustento, la base, la « sustancia » con la que se cuenta para la vida. Esta « sustancia », la seguridad normal para la vida, se la han quitado a los cristianos durante la persecución. Lo han soportado porque después de todo consideraban irrelevante esta sustancia material. Podían dejarla porque habían encontrado una « base » mejor para su existencia, una base que perdura y que nadie puede quitar. No se puede dejar de ver la relación que hay entre estas dos especies de « sustancia », entre sustento o base material y la afirmación de la fe como « base », como « sustancia » que perdura. La fe otorga a la vida una base nueva, un nuevo fundamento sobre el que el hombre

puede apoyarse, de tal manera que precisamente el fundamento habitual, la confianza en la renta material, queda relativizado. Se crea una nueva libertad ante este fundamento de la vida que sólo aparentemente es capaz de sustentarla, aunque con ello no se niega ciertamente su sentido normal. Esta nueva libertad, la conciencia de la nueva « sustancia » que se nos ha dado, se ha puesto de manifiesto no sólo en el martirio, en el cual las personas se han opuesto a la prepotencia de la ideología y de sus órganos políticos, renovando el mundo con su muerte. También se ha manifestado sobre todo en las grandes renuncias, desde los monjes de la antigüedad hasta Francisco de Asís, y a las personas de nuestro tiempo que, en los Institutos y Movimientos religiosos modernos, han dejado todo por amor de Cristo para llevar a los hombres la fe y el amor de Cristo, para ayudar a las personas que sufren en el cuerpo y en el alma. En estos casos se ha comprobado que la nueva « sustancia » es realmente « sustancia »; de la esperanza de estas personas tocadas por Cristo ha brotado esperanza para otros que vivían en la oscuridad y sin esperanza. En ellos se ha demostrado que esta nueva vida posee realmente « sustancia » y es una « sustancia » que suscita vida para los demás. Para nosotros, que contemplamos estas figuras, su vida y su comportamiento son de hecho una « prueba » de que las realidades futuras, la promesa de Cristo, no es solamente una realidad esperada sino una verdadera presencia: Él es realmente el « filósofo » y el « pastor » que nos indica qué es y dónde está la vida.

9. Para comprender más profundamente esta reflexión sobre las dos especies de sustancias *hypostasis* e *hyparchonta* y sobre los dos modos de vida expresados con ellas, tenemos todavía que reflexionar brevemente sobre dos palabras relativas a este argumento, que se encuentran en el capítulo 10 de la *Carta a los Hebreos*. Se trata de las palabras *hypomone* (10,36) e *hypostole* (10,39). *Hypomone* se traduce normalmente por « paciencia », perseverancia, constancia. El creyente necesita saber esperar soportando pacientemente las pruebas para poder « alcanzar la promesa » *(cf. 10,36).* En la religiosidad del antiguo judaísmo, esta palabra se usó expresamente para designar la espera de Dios característica de Israel: su perseverar en la fidelidad a Dios basándose en la certeza de la Alianza, en medio de un mundo que contradice a Dios. Así, la palabra indica una esperanza vivida, una existencia basada en la certeza de la esperanza. En el Nuevo Testamento, esta espera de Dios, este estar de parte de Dios, asume un nuevo significado: Dios se ha manifestado en Cristo. Nos ha comunicado ya la « sustancia » de las realidades futuras y, de este modo, la espera de Dios adquiere una nueva certeza. Se esperan las realidades futuras a partir de un presente ya entregado. Es la espera, ante la presencia de Cristo, con Cristo presente, de que su Cuerpo se complete, con vistas a su llegada definitiva. En cambio, con *hypostole* se expresa el retraerse de quien no se arriesga a decir abiertamente y con franqueza la verdad quizás peligrosa. Este esconderse ante los hombres por espíritu de temor ante ellos lleva a la « perdición » (*Hb* 10,39). Por el contrario, la *Segunda Carta a Timoteo* caracteriza la actitud de fondo del cristiano con una bella expresión: « Dios no nos ha dado un espíritu cobarde, sino un espíritu de energía, amor y buen juicio » (1,7).

La vida eterna – ¿qué es?

10. Hasta ahora hemos hablado de la fe y de la esperanza en el Nuevo Testamento y en los comienzos del cristianismo; pero siempre se ha tenido también claro que no sólo hablamos del pasado; toda la reflexión concierne a la vida y a la muerte en general y, por tanto, también tiene que ver con nosotros aquí y ahora. No obstante, es el momento de preguntarnos ahora de manera explícita: la fe cristiana ¿es también para nosotros ahora una esperanza que transforma y sostiene nuestra vida? ¿Es para nosotros « performativa », un mensaje que plasma de modo nuevo la vida misma, o es ya sólo « información » que, mientras tanto, hemos dejado arrinconada y nos parece superada por informaciones más recientes? En la búsqueda de una respuesta quisiera partir de la forma clásica del diálogo con el cual el rito del Bautismo expresaba la acogida del recién nacido en la comunidad de los creyentes y su renacimiento en Cristo. El sacerdote preguntaba ante todo a los padres qué nombre habían elegido para el niño, y continuaba después con la pregunta: « ¿Qué pedís a la Iglesia? ». Se respondía: « La fe ». Y « ¿Qué te da la fe? ». « La vida eterna ». Según este diálogo, los padres buscaban para el niño la entrada en la fe, la comunión con los creyentes, porque veían en la fe la llave para « la vida eterna ». En efecto, ayer como hoy, en el Bautismo, cuando uno se convierte en cristiano, se trata de esto: no es sólo un acto de socialización dentro de la comunidad ni solamente de acogida en la Iglesia. Los padres esperan algo más para el bautizando: esperan que la fe, de la cual forma parte el cuerpo de la Iglesia y sus sacramentos, le dé la vida, la vida eterna. La fe es la sustancia de la esperanza. Pero entonces surge la cuestión: ¿De verdad queremos esto: vivir eternamente? Tal vez muchas personas rechazan hoy la fe simplemente porque la vida eterna no les parece algo deseable. En modo alguno quieren la vida eterna, sino la presente y, para esto, la fe en la vida eterna les parece más bien un obstáculo. Seguir viviendo para siempre –sin fin– parece más una condena que un don. Ciertamente, se querría aplazar la muerte lo más posible. Pero vivir siempre, sin un término, sólo sería a fin de cuentas aburrido y al final insoportable. Esto es lo que dice precisamente, por ejemplo, el Padre de la Iglesia Ambrosio en el sermón fúnebre por su hermano difunto Sátiro: « Es verdad que la muerte no formaba parte de nuestra naturaleza, sino que se introdujo en ella; Dios no instituyó la muerte desde el principio, sino que nos la dio como un remedio [...]. En efecto, la vida del hombre, condenada por culpa del pecado a un duro trabajo y a un sufrimiento intolerable, comenzó a ser digna de lástima: era necesario dar un fin a estos males, de modo que la muerte restituyera lo que la vida había perdido. La inmortalidad, en efecto, es más una carga que un bien, si no entra en juego la gracia »[6]. Y Ambrosio ya había dicho poco antes: « No debemos deplorar la muerte, ya que es causa de salvación »[7].

11. Sea lo que fuere lo que san Ambrosio quiso decir exactamente con estas palabras, es cierto que la eliminación de la muerte, como también su aplazamiento casi ilimitado, pondría a la tierra y a la humanidad en una condición imposible y no comportaría beneficio alguno para el individuo mismo. Obviamente, hay una contradicción en nuestra actitud, que hace referencia a un contraste interior de nuestra propia existencia. Por un lado, no queremos morir; los que nos aman, sobre todo, no quieren que muramos. Por otro lado, sin embargo, tampoco deseamos seguir existiendo ilimitadamente, y tampoco la tierra ha sido creada con esta perspectiva. Entonces, ¿qué es realmente lo que queremos? Esta

paradoja de nuestra propia actitud suscita una pregunta más profunda: ¿qué es realmente la « vida »? Y ¿qué significa verdaderamente « eternidad »? Hay momentos en que de repente percibimos algo: sí, esto sería precisamente la verdadera « vida », así debería ser. En contraste con ello, lo que cotidianamente llamamos « vida », en verdad no lo es. Agustín, en su extensa carta sobre la oración dirigida a Proba, una viuda romana acomodada y madre de tres cónsules, escribió una vez: En el fondo queremos sólo una cosa, la « vida bienaventurada », la vida que simplemente es vida, simplemente « felicidad ». A fin de cuentas, en la oración no pedimos otra cosa. No nos encaminamos hacia nada más, se trata sólo de esto. Pero después Agustín dice también: pensándolo bien, no sabemos en absoluto lo que deseamos, lo que quisiéramos concretamente. Desconocemos del todo esta realidad; incluso en aquellos momentos en que nos parece tocarla con la mano no la alcanzamos realmente. « No sabemos pedir lo que nos conviene », reconoce con una expresión de san Pablo (Rm 8,26). Lo único que sabemos es que no es esto. Sin embargo, en este no-saber sabemos que esta realidad tiene que existir. « Así, pues, hay en nosotros, por decirlo de alguna manera, una sabia ignorancia (*docta ignorantia*) », escribe. No sabemos lo que queremos realmente; no conocemos esta « verdadera vida » y, sin embargo, sabemos que debe existir un algo que no conocemos y hacia el cual nos sentimos impulsados[8].

12. Pienso que Agustín describe en este pasaje, de modo muy preciso y siempre válido, la situación esencial del hombre, la situación de la que provienen todas sus contradicciones y sus esperanzas. De algún modo deseamos la vida misma, la verdadera, la que no se vea afectada ni siquiera por la muerte; pero, al mismo tiempo, no conocemos eso hacia lo que nos sentimos impulsados. No podemos dejar de tender a ello y, sin embargo, sabemos que todo lo que podemos experimentar o realizar no es lo que deseamos. Esta « realidad » desconocida es la verdadera « esperanza » que nos empuja y, al mismo tiempo, su desconocimiento es la causa de todas las desesperaciones, así como también de todos los impulsos positivos o destructivos hacia el mundo auténtico y el auténtico hombre. La expresión « vida eterna » trata de dar un nombre a esta desconocida realidad conocida. Es por necesidad una expresión insuficiente que crea confusión. En efecto, « eterno » suscita en nosotros la idea de lo interminable, y eso nos da miedo; « vida » nos hace pensar en la vida que conocemos, que amamos y que no queremos perder, pero que a la vez es con frecuencia más fatiga que satisfacción, de modo que, mientras por un lado la deseamos, por otro no la queremos. Podemos solamente tratar de salir con nuestro pensamiento de la temporalidad a la que estamos sujetos y augurar de algún modo que la eternidad no sea un continuo sucederse de días del calendario, sino como el momento pleno de satisfacción, en el cual la totalidad nos abraza y nosotros abrazamos la totalidad. Sería el momento del sumergirse en el océano del amor infinito, en el cual el tempo –el antes y el después– ya no existe. Podemos únicamente tratar de pensar que este momento es la vida en sentido pleno, sumergirse siempre de nuevo en la inmensidad del ser, a la vez que estamos desbordados simplemente por la alegría. En el Evangelio de Juan, Jesús lo expresa así: « Volveré a veros y se alegrará vuestro corazón y nadie os quitará vuestra alegría » *(16,22).* Tenemos que pensar en esta línea si queremos entender

el objetivo de la esperanza cristiana, qué es lo que esperamos de la fe, de nuestro ser con Cristo[9].

¿Es individualista la esperanza cristiana?

13. A lo largo de su historia, los cristianos han tratado de traducir en figuras representables este saber que no sabe, recurriendo a imágenes del « cielo » que siempre resultan lejanas de lo que, precisamente por eso, sólo conocemos negativamente, a través de un no-conocimiento. En el curso de los siglos, todos estos intentos de representación de la esperanza han impulsado a muchos a vivir basándose en la fe y, como consecuencia, a abandonar sus *« hyparchonta »*, las sustancias materiales para su existencia. El autor de la *Carta a los Hebreos*, en el capítulo 11, ha trazado una especie de historia de los que viven en la esperanza y de su estar de camino, una historia que desde Abel llega hasta la época del autor. En los tiempos modernos se ha desencadenado una crítica cada vez más dura contra este tipo de esperanza: consistiría en puro individualismo, que habría abandonado el mundo a su miseria y se habría amparado en una salvación eterna exclusivamente privada. Henri de Lubac, en la introducción a su obra fundamental *Catholicisme*. *Aspects sociaux du dogme*, ha recogido algunos testimonios característicos de esta clase, uno de los cuales es digno de mención: « ¿He encontrado la alegría? No... He encontrado mi alegría. Y esto es algo terriblemente diverso... La alegría de Jesús puede ser personal. Puede pertenecer a una sola persona, y ésta se salva. Está en paz..., ahora y por siempre, pero ella sola. Esta soledad de la alegría no la perturba. Al contrario: ¡Ella es precisamente la elegida! En su bienaventuranza atraviesa felizmente las batallas con una rosa en la mano »[10].

14. A este respecto, de Lubac ha podido demostrar, basándose en la teología de los Padres en toda su amplitud, que la salvación ha sido considerada siempre como una realidad comunitaria. La misma *Carta a los Hebreos* habla de una « ciudad » (cf. 11,10.16; 12,22; 13,14) y, por tanto, de una salvación comunitaria. Los Padres, coherentemente, entienden el pecado como la destrucción de la unidad del género humano, como ruptura y división. Babel, el lugar de la confusión de las lenguas y de la separación, se muestra como expresión de lo que es el pecado en su raíz. Por eso, la « redención » se presenta precisamente como el restablecimiento de la unidad en la que nos encontramos de nuevo juntos en una unión que se refleja en la comunidad mundial de los creyentes. No hace falta que nos ocupemos aquí de todos los textos en los que aparece el aspecto comunitario de la esperanza. Sigamos con la *Carta a Proba*, en la cual Agustín intenta explicar un poco esta desconocida realidad conocida que vamos buscando. El punto de partida es simplemente la expresión « vida bienaventurada [feliz] ». Después cita el Salmo 144 [143],15: « Dichoso el pueblo cuyo Dios es el Señor ». Y continúa: « Para que podamos formar parte de este pueblo y llegar [...] a vivir con Dios eternamente, ‘‘el precepto tiene por objeto el amor, que brota de un corazón limpio, de una buena conciencia y de una fe sincera'' *(1 Tm 1,5)* »[11]. Esta vida verdadera, hacia la cual tratamos de dirigirnos siempre de nuevo, comporta estar unidos existencialmente en un « pueblo » y sólo puede realizarse para cada persona dentro de este « nosotros ». Precisamente por

eso presupone dejar de estar encerrados en el propio « yo », porque sólo la apertura a este sujeto universal abre también la mirada hacia la fuente de la alegría, hacia el amor mismo, hacia Dios.

15. Esta concepción de la « vida bienaventurada » orientada hacia la comunidad se refiere a algo que está ciertamente más allá del mundo presente, pero precisamente por eso tiene que ver también con la edificación del mundo, de maneras muy diferentes según el contexto histórico y las posibilidades que éste ofrece o excluye. En el tiempo de Agustín, cuando la irrupción de nuevos pueblos amenazaba la cohesión del mundo, en la cual había una cierta garantía de derecho y de vida en una comunidad jurídica, se trataba de fortalecer los fundamentos verdaderamente básicos de esta comunidad de vida y de paz para poder sobrevivir en aquel mundo cambiante. Pero intentemos fijarnos, por poner un caso, en un momento de la Edad Media, bajo ciertos aspectos emblemático. En la conciencia común, los monasterios aparecían como lugares para huir del mundo (« *contemptus mundi* ») y eludir así la responsabilidad con respecto al mundo buscando la salvación privada. Bernardo de Claraval, que con su Orden reformada llevó una multitud de jóvenes a los monasterios, tenía una visión muy diferente sobre esto. Para él, los monjes tienen una tarea con respecto a toda la Iglesia y, por consiguiente, también respecto al mundo. Y, con muchas imágenes, ilustra la responsabilidad de los monjes para con todo el organismo de la Iglesia, más aún, para con la humanidad; les aplica las palabras del Pseudo-Rufino: « El género humano subsiste gracias a unos pocos; si ellos desaparecieran, el mundo perecería »[12]. Los contemplativos –*contemplantes*– han de convertirse en *trabajadores agrícolas –laborantes*–, nos dice. La nobleza del trabajo, que el cristianismo ha heredado del judaísmo, había aparecido ya en las reglas monásticas de Agustín y Benito. Bernardo presenta de nuevo este concepto. Los jóvenes aristócratas que acudían a sus monasterios debían someterse al trabajo manual. A decir verdad, Bernardo dice explícitamente que tampoco el monasterio puede restablecer el Paraíso, pero sostiene que, como lugar de labranza práctica y espiritual, debe preparar el nuevo Paraíso. Una parcela de bosque silvestre se hace fértil precisamente cuando se talan los árboles de la soberbia, se extirpa lo que crece en el alma de modo silvestre y así se prepara el terreno en el que puede crecer pan para el cuerpo y para el alma[13]. ¿Acaso no hemos tenido la oportunidad de comprobar de nuevo, precisamente en el momento de la historia actual, que allí donde las almas se hacen salvajes no se puede lograr ninguna estructuración positiva del mundo?

La transformación de la fe-esperanza cristiana en el tiempo moderno

16. ¿Cómo ha podido desarrollarse la idea de que el mensaje de Jesús es estrictamente individualista y dirigido sólo al individuo? ¿Cómo se ha llegado a interpretar la « salvación del alma » como huida de la responsabilidad respecto a las cosas en su conjunto y, por consiguiente, a considerar el programa del cristianismo como búsqueda egoísta de la salvación que se niega a servir a los demás? Para encontrar una respuesta a esta cuestión hemos de fijarnos en los elementos fundamentales de la época moderna. Estos se ven con particular claridad en Francis Bacon. Es indiscutible que –gracias al

descubrimiento de América y a las nuevas conquistas de la técnica que han permitido este desarrollo– ha surgido una nueva época. Pero, ¿sobre qué se basa este cambio epocal? Se basa en la nueva correlación entre experimento y método, que hace al hombre capaz de lograr una interpretación de la naturaleza conforme a sus leyes y conseguir así, finalmente, « la victoria del arte sobre la naturaleza » (*victoria cursus artis super naturam*)[14]. La novedad – según la visión de Bacon– consiste en una nueva correlación entre ciencia y praxis. De esto se hace después una aplicación en clave teológica: esta nueva correlación entre ciencia y praxis significaría que se restablecería el dominio sobre la creación, que Dios había dado al hombre y que se perdió por el pecado original[15].

17. Quien lee estas afirmaciones, y reflexiona con atención, reconoce en ellas un paso desconcertante: hasta aquel momento la recuperación de lo que el hombre había perdido al ser expulsado del paraíso terrenal se esperaba de la fe en Jesucristo, y en esto se veía la « redención ». Ahora, esta « redención », el restablecimiento del « paraíso » perdido, ya no se espera de la fe, sino de la correlación apenas descubierta entre ciencia y praxis. Con esto no es que se niegue la fe; pero queda desplazada a otro nivel –el de las realidades exclusivamente privadas y ultramundanas– al mismo tiempo que resulta en cierto modo irrelevante para el mundo. Esta visión programática ha determinado el proceso de los tiempos modernos e influye también en la crisis actual de la fe que, en sus aspectos concretos, es sobre todo una crisis de la esperanza cristiana. Por eso, en Bacon la esperanza recibe también una nueva forma. Ahora se llama: fe en el progreso. En efecto, para Bacon está claro que los descubrimientos y las invenciones apenas iniciadas son sólo un comienzo; que gracias a la sinergia entre ciencia y praxis se seguirán descubrimientos totalmente nuevos, surgirá un mundo totalmente nuevo, el reino del hombre[16]. Según esto, él mismo trazó un esbozo de las invenciones previsibles, incluyendo el aeroplano y el submarino. Durante el desarrollo ulterior de la ideología del progreso, la alegría por los visibles adelantos de las potencialidades humanas es una confirmación constante de la fe en el progreso como tal.

18. Al mismo tiempo, hay dos categorías que ocupan cada vez más el centro de la idea de progreso: razón y libertad. El progreso es sobre todo un progreso del dominio creciente de la razón, y esta razón es considerada obviamente un poder del bien y para el bien. El progreso es la superación de todas las dependencias, es progreso hacia la libertad perfecta. También la libertad es considerada sólo como promesa, en la cual el hombre llega a su plenitud. En ambos conceptos –libertad y razón– hay un aspecto político. En efecto, se espera el reino de la razón como la nueva condición de la humanidad que llega a ser totalmente libre. Sin embargo, las condiciones políticas de este reino de la razón y de la libertad, en un primer momento, aparecen poco definidas. La razón y la libertad parecen garantizar de por sí, en virtud de su bondad intrínseca, una nueva comunidad humana perfecta. Pero en ambos conceptos clave, « razón » y « libertad », el pensamiento está siempre, tácitamente, en contraste también con los vínculos de la fe y de la Iglesia, así como con los vínculos de los ordenamientos estatales de entonces.

Ambos conceptos llevan en sí mismos, pues, un potencial revolucionario de enorme fuerza explosiva.

19. Hemos de fijarnos brevemente en las dos etapas esenciales de la concreción política de esta esperanza, porque son de gran importancia para el camino de la esperanza cristiana, para su comprensión y su persistencia. Está, en primer lugar, la Revolución francesa como el intento de instaurar el dominio de la razón y de la libertad, ahora también de manera políticamente real. La Europa de la Ilustración, en un primer momento, ha contemplado fascinada estos acontecimientos, pero ante su evolución ha tenido que reflexionar después de manera nueva sobre la razón y la libertad. Para las dos fases de la recepción de lo que ocurrió en Francia, son significativos dos escritos de Immanuel Kant, en los que reflexiona sobre estos acontecimientos. En 1792 escribe la obra: « *Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden* » (La victoria del principio bueno sobre el malo y la constitución de un reino de Dios sobre la tierra). En ella dice: « El paso gradual de la fe eclesiástica al dominio exclusivo de la pura fe religiosa constituye el acercamiento del reino de Dios »[17]. Nos dice también que las revoluciones pueden acelerar los tiempos de este paso de la fe eclesiástica a la fe racional. El « reino de Dios », del que había hablado Jesús, recibe aquí una nueva definición y asume también una nueva presencia; existe, por así decirlo, una nueva « espera inmediata »: el « reino de Dios » llega allí donde la « fe eclesiástica » es superada y reemplazada por la « fe religiosa », es decir por la simple fe racional. En 1794, en su obra *« Das Ende aller Dinge »* (El final de todas las cosas), aparece una imagen diferente. Ahora Kant toma en consideración la posibilidad de que, junto al final natural de todas las cosas, se produzca también uno contrario a la naturaleza, perverso. A este respecto, escribe: « Si llegara un día en el que el cristianismo no fuera ya digno de amor, el pensamiento dominante de los hombres debería convertirse en el de un rechazo y una oposición contra él; y el anticristo [...] inauguraría su régimen, aunque breve (fundado presumiblemente en el miedo y el egoísmo). A continuación, no obstante, puesto que el cristianismo, aun habiendo sido destinado a ser la religión universal, no habría sido ayudado de hecho por el destino a serlo, podría ocurrir, bajo el aspecto moral, el final (perverso) de todas las cosas »[18].

20. En el s. XVIII no faltó la fe en el progreso como nueva forma de la esperanza humana y siguió considerando la razón y la libertad como la estrella-guía que se debía seguir en el camino de la esperanza. Sin embargo, el avance cada vez más rápido del desarrollo técnico y la industrialización que comportaba crearon muy pronto una situación social completamente nueva: se formó la clase de los trabajadores de la industria y el así llamado « proletariado industrial », cuyas terribles condiciones de vida ilustró de manera sobrecogedora Friedrich Engels en 1845. Para el lector debía estar claro: esto no puede continuar, es necesario un cambio. Pero el cambio supondría la convulsión y el abatimiento de toda la estructura de la sociedad burguesa. Después de la revolución burguesa de 1789 había llegado la hora de una nueva revolución, la proletaria: el progreso no podía avanzar simplemente de modo lineal a pequeños pasos. Hacía falta el salto revolucionario. Karl Marx recogió esta llamada del momento y, con vigor de lenguaje

y pensamiento, trató de encauzar este nuevo y, como él pensaba, definitivo gran paso de la historia hacia la salvación, hacia lo que Kant había calificado como el « reino de Dios ». Al haber desaparecido la verdad del más allá, se trataría ahora de establecer la verdad del más acá. La crítica del cielo se transforma en la crítica de la tierra, la crítica de la teología en la crítica de la política. El progreso hacia lo mejor, hacia el mundo definitivamente bueno, ya no viene simplemente de la ciencia, sino de la política; de una política pensada científicamente, que sabe reconocer la estructura de la historia y de la sociedad, y así indica el camino hacia la revolución, hacia el cambio de todas las cosas. Con precisión puntual, aunque de modo unilateral y parcial, Marx ha descrito la situación de su tiempo y ha ilustrado con gran capacidad analítica los caminos hacia la revolución, y no sólo teóricamente: con el partido comunista, nacido del manifiesto de 1848, dio inicio también concretamente a la revolución. Su promesa, gracias a la agudeza de sus análisis y a la clara indicación de los instrumentos para el cambio radical, fascinó y fascina todavía hoy de nuevo. Después, la revolución se implantó también, de manera más radical en Rusia.

21. Pero con su victoria se puso de manifiesto también el error fundamental de Marx. Él indicó con exactitud cómo lograr el cambio total de la situación. Pero no nos dijo cómo se debería proceder después. Suponía simplemente que, con la expropiación de la clase dominante, con la caída del poder político y con la socialización de los medios de producción, se establecería la Nueva Jerusalén. En efecto, entonces se anularían todas las contradicciones, por fin el hombre y el mundo habrían visto claramente en sí mismos. Entonces todo podría proceder por sí mismo por el recto camino, porque todo pertenecería a todos y todos querrían lo mejor unos para otros. Así, tras el éxito de la revolución, Lenin pudo percatarse de que en los escritos del maestro no había ninguna indicación sobre cómo proceder. Había hablado ciertamente de la fase intermedia de la dictadura del proletariado como de una necesidad que, sin embargo, en un segundo momento se habría demostrado caduca por sí misma. Esta « fase intermedia » la conocemos muy bien y también sabemos cuál ha sido su desarrollo posterior: en lugar de alumbrar un mundo sano, ha dejado tras de sí una destrucción desoladora. El error de Marx no consiste sólo en no haber ideado los ordenamientos necesarios para el nuevo mundo; en éste, en efecto, ya no habría necesidad de ellos. Que no diga nada de eso es una consecuencia lógica de su planteamiento. Su error está más al fondo. Ha olvidado que el hombre es siempre hombre. Ha olvidado al hombre y ha olvidado su libertad. Ha olvidado que la libertad es siempre libertad, incluso para el mal. Creyó que, una vez solucionada la economía, todo quedaría solucionado. Su verdadero error es el materialismo: en efecto, el hombre no es sólo el producto de condiciones económicas y no es posible curarlo sólo desde fuera, creando condiciones económicas favorables.

22. Así, pues, nos encontramos de nuevo ante la pregunta: ¿Qué podemos esperar? Es necesaria una autocrítica de la edad moderna en diálogo con el cristianismo y con su concepción de la esperanza. En este diálogo, los cristianos, en el contexto de sus conocimientos y experiencias, tienen también que aprender de nuevo en qué consiste realmente su esperanza, qué tienen que ofrecer al mundo y qué es, por el contrario, lo

que no pueden ofrecerle. Es necesario que en la autocrítica de la edad moderna confluya también una autocrítica del cristianismo moderno, que debe aprender siempre a comprenderse a sí mismo a partir de sus propias raíces. Sobre esto sólo se puede intentar hacer aquí alguna observación. Ante todo hay que preguntarse: ¿Qué significa realmente « progreso »; qué es lo que promete y qué es lo que no promete? Ya en el siglo XIX había una crítica a la fe en el progreso. En el siglo XX, Theodor W. Adorno expresó de manera drástica la incertidumbre de la fe en el progreso: el progreso, visto de cerca, sería el progreso que va de la honda a la superbomba. Ahora bien, éste es de hecho un aspecto del progreso que no se debe disimular. Dicho de otro modo: la ambigüedad del progreso resulta evidente. Indudablemente, ofrece nuevas posibilidades para el bien, pero también abre posibilidades abismales para el mal, posibilidades que antes no existían. Todos nosotros hemos sido testigos de cómo el progreso, en manos equivocadas, puede convertirse, y se ha convertido de hecho, en un progreso terrible en el mal. Si el progreso técnico no se corresponde con un progreso en la formación ética del hombre, con el crecimiento del hombre interior (cf. *Ef* 3,16; *2 Co* 4,16), no es un progreso sino una amenaza para el hombre y para el mundo.

23. Por lo que se refiere a los dos grandes temas « razón » y « libertad », aquí sólo se pueden señalar las cuestiones relacionadas con ellos. Ciertamente, la razón es el gran don de Dios al hombre, y la victoria de la razón sobre la irracionalidad es también un objetivo de la fe cristiana. Pero ¿cuándo domina realmente la razón? ¿Acaso cuando se ha apartado de Dios? ¿Cuándo se ha hecho ciega para Dios? La razón del poder y del hacer ¿es ya toda la razón? Si el progreso, para ser progreso, necesita el crecimiento moral de la humanidad, entonces la razón del poder y del hacer debe ser integrada con la misma urgencia mediante la apertura de la razón a las fuerzas salvadoras de la fe, al discernimiento entre el bien y el mal. Sólo de este modo se convierte en una razón realmente humana. Sólo se vuelve humana si es capaz de indicar el camino a la voluntad, y esto sólo lo puede hacer si mira más allá de sí misma. En caso contrario, la situación del hombre, en el desequilibrio entre la capacidad material, por un lado, y la falta de juicio del corazón, por otro, se convierte en una amenaza para sí mismo y para la creación. Por eso, hablando de libertad, se ha de recordar que la libertad humana requiere que concurran varias libertades. Sin embargo, esto no se puede lograr si no está determinado por un común e intrínseco criterio de medida, que es fundamento y meta de nuestra libertad. Digámoslo ahora de manera muy sencilla: el hombre necesita a Dios, de lo contrario queda sin esperanza. Visto el desarrollo de la edad moderna, la afirmación de san Pablo citada al principio (*Ef* 2,12) se demuestra muy realista y simplemente verdadera. Por tanto, no cabe duda de que un « reino de Dios » instaurado sin Dios –un reino, pues, sólo del hombre– desemboca inevitablemente en « el final perverso » de todas las cosas descrito por Kant: lo hemos visto y lo seguimos viendo siempre una y otra vez. Pero tampoco cabe duda de que Dios entra realmente en las cosas humanas a condición de que no sólo lo pensemos nosotros, sino que Él mismo salga a nuestro encuentro y nos hable. Por eso la razón necesita de la fe para llegar a ser totalmente ella misma: razón y fe se necesitan mutuamente para realizar su verdadera naturaleza y su misión.

La verdadera fisonomía de la esperanza cristiana

24. Preguntémonos ahora de nuevo: ¿qué podemos esperar? Y ¿qué es lo que no podemos esperar? Ante todo hemos de constatar que un progreso acumulativo sólo es posible en lo material. Aquí, en el conocimiento progresivo de las estructuras de la materia, y en relación con los inventos cada día más avanzados, hay claramente una continuidad del progreso hacia un dominio cada vez mayor de la naturaleza. En cambio, en el ámbito de la conciencia ética y de la decisión moral, no existe una posibilidad similar de incremento, por el simple hecho de que la libertad del ser humano es siempre nueva y tiene que tomar siempre de nuevo sus decisiones. No están nunca ya tomadas para nosotros por otros; en este caso, en efecto, ya no seríamos libres. La libertad presupone que en las decisiones fundamentales cada hombre, cada generación, tenga un nuevo inicio. Es verdad que las nuevas generaciones pueden construir a partir de los conocimientos y experiencias de quienes les han precedido, así como aprovecharse del tesoro moral de toda la humanidad. Pero también pueden rechazarlo, ya que éste no puede tener la misma evidencia que los inventos materiales. El tesoro moral de la humanidad no está disponible como lo están en cambio los instrumentos que se usan; existe como invitación a la libertad y como posibilidad para ella. Pero esto significa que:

a) El recto estado de las cosas humanas, el bienestar moral del mundo, nunca puede garantizarse solamente a través de estructuras, por muy válidas que éstas sean. Dichas estructuras no sólo son importantes, sino necesarias; sin embargo, no pueden ni deben dejar al margen la libertad del hombre. Incluso las mejores estructuras funcionan únicamente cuando en una comunidad existen unas convicciones vivas capaces de motivar a los hombres para una adhesión libre al ordenamiento comunitario. La libertad necesita una convicción; una convicción no existe por sí misma, sino que ha de ser conquistada comunitariamente siempre de nuevo.

b) Puesto que el hombre sigue siendo siempre libre y su libertad es también siempre frágil, nunca existirá en este mundo el reino del bien definitivamente consolidado. Quien promete el mundo mejor que duraría irrevocablemente para siempre, hace una falsa promesa, pues ignora la libertad humana. La libertad debe ser conquistada para el bien una y otra vez. La libre adhesión al bien nunca existe simplemente por sí misma. Si hubiera estructuras que establecieran de manera definitiva una determinada –buena– condición del mundo, se negaría la libertad del hombre, y por eso, a fin de cuentas, en modo alguno serían estructuras buenas.

25. Una consecuencia de lo dicho es que la búsqueda, siempre nueva y fatigosa, de rectos ordenamientos para las realidades humanas es una tarea de cada generación; nunca es una tarea que se pueda dar simplemente por concluida. No obstante, cada generación tiene que ofrecer también su propia aportación para establecer ordenamientos convincentes de libertad y de bien, que ayuden a la generación sucesiva, como orientación al recto uso de la libertad humana y den también así, siempre dentro de los límites humanos, una cierta garantía también para el futuro. Con otras palabras: las

buenas estructuras ayudan, pero por sí solas no bastan. El hombre nunca puede ser redimido solamente desde el exterior. Francis Bacon y los seguidores de la corriente de pensamiento de la edad moderna inspirada en él, se equivocaban al considerar que el hombre sería redimido por medio de la ciencia. Con semejante expectativa se pide demasiado a la ciencia; esta especie de esperanza es falaz. La ciencia puede contribuir mucho a la humanización del mundo y de la humanidad. Pero también puede destruir al hombre y al mundo si no está orientada por fuerzas externas a ella misma. Por otra parte, debemos constatar también que el cristianismo moderno, ante los éxitos de la ciencia en la progresiva estructuración del mundo, se ha concentrado en gran parte sólo sobre el individuo y su salvación. Con esto ha reducido el horizonte de su esperanza y no ha reconocido tampoco suficientemente la grandeza de su cometido, si bien es importante lo que ha seguido haciendo para la formación del hombre y la atención de los débiles y de los que sufren.

26. No es la ciencia la que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor. Eso es válido incluso en el ámbito puramente intramundano. Cuando uno experimenta un gran amor en su vida, se trata de un momento de « redención » que da un nuevo sentido a su existencia. Pero muy pronto se da cuenta también de que el amor que se le ha dado, por sí solo, no soluciona el problema de su vida. Es un amor frágil. Puede ser destruido por la muerte. El ser humano necesita un amor incondicionado. Necesita esa certeza que le hace decir: « Ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni principados, ni presente, ni futuro, ni potencias, ni altura, ni profundidad, ni criatura alguna podrá apartarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro » (*Rm* 8,38-39). Si existe este amor absoluto con su certeza absoluta, entonces –sólo entonces– el hombre es « redimido », suceda lo que suceda en su caso particular. Esto es lo que se ha de entender cuando decimos que Jesucristo nos ha « redimido ». Por medio de Él estamos seguros de Dios, de un Dios que no es una lejana « causa primera » del mundo, porque su Hijo unigénito se ha hecho hombre y cada uno puede decir de Él: « Vivo de la fe en el Hijo de Dios, que me amó hasta entregarse por mí » (*Ga* 2,20).

27. En este sentido, es verdad que quien no conoce a Dios, aunque tenga múltiples esperanzas, en el fondo está sin esperanza, sin la gran esperanza que sostiene toda la vida (cf. *Ef* 2,12). La verdadera, la gran esperanza del hombre que resiste a pesar de todas las desilusiones, sólo puede ser Dios, el Dios que nos ha amado y que nos sigue amando « hasta el extremo », « hasta el total cumplimiento » (cf. *Jn* 13,1; 19,30). Quien ha sido tocado por el amor empieza a intuir lo que sería propiamente « vida ». Empieza a intuir qué quiere decir la palabra esperanza que hemos encontrado en el rito del Bautismo: de la fe se espera la « vida eterna », la vida verdadera que, totalmente y sin amenazas, es sencillamente vida en toda su plenitud. Jesús que dijo de sí mismo que había venido para que nosotros tengamos la vida y la tengamos en plenitud, en abundancia (cf. *Jn* 10,10), nos explicó también qué significa « vida »: « Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo » (*Jn* 17,3). La vida en su verdadero sentido no la tiene uno solamente para sí, ni tampoco sólo por sí mismo: es una relación. Y la vida entera es relación con quien es la fuente de la vida. Si

estamos en relación con Aquel que no muere, que es la Vida misma y el Amor mismo, entonces estamos en la vida. Entonces « vivimos ».

28. Pero ahora surge la pregunta: de este modo, ¿no hemos recaído quizás en el individualismo de la salvación? ¿En la esperanza sólo para mí que además, precisamente por eso, no es una esperanza verdadera porque olvida y descuida a los demás? No. La relación con Dios se establece a través de la comunión con Jesús, pues solos y únicamente con nuestras fuerzas no la podemos alcanzar. En cambio, la relación con Jesús es una relación con Aquel que se entregó a sí mismo en rescate por todos nosotros (cf. *1 Tm* 2,6). Estar en comunión con Jesucristo nos hace participar en su ser « para todos », hace que éste sea nuestro modo de ser. Nos compromete en favor de los demás, pero sólo estando en comunión con Él podemos realmente llegar a ser para los demás, para todos. Quisiera citar en este contexto al gran doctor griego de la Iglesia, san Máximo el Confesor († 662), el cual exhorta primero a no anteponer nada al conocimiento y al amor de Dios, pero pasa enseguida a aplicaciones muy prácticas: « Quien ama a Dios no puede guardar para sí el dinero, sino que lo reparte ‘‘según Dios" [...], a imitación de Dios, sin discriminación alguna »[19]. Del amor a Dios se deriva la participación en la justicia y en la bondad de Dios hacia los otros; amar a Dios requiere la libertad interior respecto a todo lo que se posee y todas las cosas materiales: el amor de Dios se manifiesta en la responsabilidad por el otro[20]. En la vida de san Agustín podemos observar de modo conmovedor la misma relación entre amor de Dios y responsabilidad para con los hombres. Tras su conversión a la fe cristiana quiso, junto con algunos amigos de ideas afines, llevar una vida que estuviera dedicada totalmente a la palabra de Dios y a las cosas eternas. Quiso realizar con valores cristianos el ideal de la vida contemplativa descrito en la gran filosofía griega, eligiendo de este modo « la mejor parte » (*Lc* 10,42). Pero las cosas fueron de otra manera. Mientras participaba en la Misa dominical, en la ciudad portuaria de Hipona, fue llamado aparte por el Obispo, fuera de la muchedumbre, y obligado a dejarse ordenar para ejercer el ministerio sacerdotal en aquella ciudad. Fijándose retrospectivamente en aquel momento, escribe en sus *Confesiones*: « Aterrado por mis pecados y por el peso enorme de mis miserias, había meditado en mi corazón y decidido huir a la soledad. Mas tú me lo prohibiste y me tranquilizaste, diciendo: "Cristo murió por todos, para que los que viven ya no vivan para sí, sino para él que murió por ellos" (cf. *2 Co* 5,15) »[21]. Cristo murió por todos. Vivir para Él significa dejarse moldear en su « ser-para ».

29. Esto supuso para Agustín una vida totalmente nueva. Así describió una vez su vida cotidiana: « Corregir a los indisciplinados, confortar a los pusilánimes, sostener a los débiles, refutar a los adversarios, guardarse de los insidiosos, instruir a los ignorantes, estimular a los indolentes, aplacar a los pendencieros, moderar a los ambiciosos, animar a los desalentados, apaciguar a los contendientes, ayudar a los pobres, liberar a los oprimidos, mostrar aprobación a los buenos, tolerar a los malos y [¡pobre de mí!] amar a todos »[22]. « Es el Evangelio lo que me asusta »[23], ese temor saludable que nos impide vivir para nosotros mismos y que nos impulsa a transmitir nuestra común esperanza. De hecho, ésta era precisamente la intención de Agustín: en la difícil situación

del imperio romano, que amenazaba también al África romana y que, al final de la vida de Agustín, llegó a destruirla, quiso transmitir esperanza, la esperanza que le venía de la fe y que, en total contraste con su carácter introvertido, le hizo capaz de participar decididamente y con todas sus fuerzas en la edificación de la ciudad. En el mismo capítulo de las *Confesiones*, en el cual acabamos de ver el motivo decisivo de su compromiso « para todos », dice también: Cristo « intercede por nosotros; de otro modo desesperaría. Porque muchas y grandes son mis dolencias; sí, son muchas y grandes, aunque más grande es tu medicina. De no haberse tu Verbo hecho carne y habitado entre nosotros, hubiéramos podido juzgarlo apartado de la naturaleza humana y desesperar de nosotros »[24]. Gracias a su esperanza, Agustín se dedicó a la gente sencilla y a su ciudad; renunció a su nobleza espiritual y predicó y actuó de manera sencilla para la gente sencilla.

30. Resumamos lo que hasta ahora ha aflorado en el desarrollo de nuestras reflexiones. A lo largo de su existencia, el hombre tiene muchas esperanzas, más grandes o más pequeñas, diferentes según los períodos de su vida. A veces puede parecer que una de estas esperanzas lo llena totalmente y que no necesita de ninguna otra. En la juventud puede ser la esperanza del amor grande y satisfactorio; la esperanza de cierta posición en la profesión, de uno u otro éxito determinante para el resto de su vida. Sin embargo, cuando estas esperanzas se cumplen, se ve claramente que esto, en realidad, no lo era todo. Está claro que el hombre necesita una esperanza que vaya más allá. Es evidente que sólo puede contentarse con algo infinito, algo que será siempre más de lo que nunca podrá alcanzar. En este sentido, la época moderna ha desarrollado la esperanza de la instauración de un mundo perfecto que parecía poder lograrse gracias a los conocimientos de la ciencia y a una política fundada científicamente. Así, la esperanza bíblica del reino de Dios ha sido reemplazada por la esperanza del reino del hombre, por la esperanza de un mundo mejor que sería el verdadero « reino de Dios ». Esta esperanza parecía ser finalmente la esperanza grande y realista, la que el hombre necesita. Ésta sería capaz de movilizar –por algún tiempo– todas las energías del hombre; este gran objetivo parecía merecer todo tipo de esfuerzos. Pero a lo largo del tiempo se vio claramente que esta esperanza se va alejando cada vez más. Ante todo se tomó conciencia de que ésta era quizás una esperanza para los hombres del mañana, pero no una esperanza para mí. Y aunque el « para todos » forme parte de la gran esperanza –no puedo ciertamente llegar a ser feliz contra o sin los otros–, es verdad que una esperanza que no se refiera a mí personalmente, ni siquiera es una verdadera esperanza. También resultó evidente que ésta era una esperanza contra la libertad, porque la situación de las realidades humanas depende en cada generación de la libre decisión de los hombres que pertenecen a ella. Si, debido a las condiciones y a las estructuras, se les privara de esta libertad, el mundo, a fin de cuentas, no sería bueno, porque un mundo sin libertad no sería en absoluto un mundo bueno. Así, aunque sea necesario un empeño constante para mejorar el mundo, el mundo mejor del mañana no puede ser el contenido propio y suficiente de nuestra esperanza. A este propósito se plantea siempre la pregunta: ¿Cuándo es « mejor » el mundo? ¿Qué es lo que lo hace

bueno? ¿Según qué criterio se puede valorar si es bueno? ¿Y por qué vías se puede alcanzar esta « bondad »?

31. Más aún: nosotros necesitamos tener esperanzas –más grandes o más pequeñas–, que día a día nos mantengan en camino. Pero sin la gran esperanza, que ha de superar todo lo demás, aquellas no bastan. Esta gran esperanza sólo puede ser Dios, que abraza el universo y que nos puede proponer y dar lo que nosotros por sí solos no podemos alcanzar. De hecho, el ser agraciado por un don forma parte de la esperanza. Dios es el fundamento de la esperanza; pero no cualquier dios, sino el Dios que tiene un rostro humano y que nos ha amado hasta el extremo, a cada uno en particular y a la humanidad en su conjunto. Su reino no es un más allá imaginario, situado en un futuro que nunca llega; su reino está presente allí donde Él es amado y donde su amor nos alcanza. Sólo su amor nos da la posibilidad de perseverar día a día con toda sobriedad, sin perder el impulso de la esperanza, en un mundo que por su naturaleza es imperfecto. Y, al mismo tiempo, su amor es para nosotros la garantía de que existe aquello que sólo llegamos a intuir vagamente y que, sin embargo, esperamos en lo más íntimo de nuestro ser: la vida que es « realmente » vida. Trataremos de concretar más esta idea en la última parte, fijando nuestra atención en algunos « lugares » de aprendizaje y ejercicio práctico de la esperanza.

« Lugares » de aprendizaje y del ejercicio de la esperanza

I. La oración como escuela de la esperanza

32. Un lugar primero y esencial de aprendizaje de la esperanza es la oración. Cuando ya nadie me escucha, Dios todavía me escucha. Cuando ya no puedo hablar con ninguno, ni invocar a nadie, siempre puedo hablar con Dios. Si ya no hay nadie que pueda ayudarme –cuando se trata de una necesidad o de una expectativa que supera la capacidad humana de esperar–, Él puede ayudarme[25]. Si me veo relegado a la extrema soledad...; el que reza nunca está totalmente solo. De sus trece años de prisión, nueve de los cuales en aislamiento, el inolvidable Cardenal Nguyen Van Thuan nos ha dejado un precioso opúsculo: *Oraciones de esperanza*. Durante trece años en la cárcel, en una situación de desesperación aparentemente total, la escucha de Dios, el poder hablarle, fue para él una fuerza creciente de esperanza, que después de su liberación le permitió ser para los hombres de todo el mundo un testigo de la esperanza, esa gran esperanza que no se apaga ni siquiera en las noches de la soledad.

33. Agustín ilustró de forma muy bella la relación íntima entre oración y esperanza en una homilía sobre la *Primera Carta de San Juan*. Él define la oración como un ejercicio del deseo. El hombre ha sido creado para una gran realidad, para Dios mismo, para ser colmado por Él. Pero su corazón es demasiado pequeño para la gran realidad que se le entrega. Tiene que ser ensanchado. « Dios, retardando [su don], ensancha el deseo; con el deseo, ensancha el alma y, ensanchándola, la hace capaz [de su don] ». Agustín se refiere a san Pablo, el cual dice de sí mismo que vive lanzado hacia lo que está por delante (cf. *Flp* 3,13). Después usa una imagen muy bella para describir este proceso de

ensanchamiento y preparación del corazón humano. « Imagínate que Dios quiere llenarte de miel [símbolo de la ternura y la bondad de Dios]; si estás lleno de vinagre, ¿dónde pondrás la miel? » El vaso, es decir el corazón, tiene que ser antes ensanchado y luego purificado: liberado del vinagre y de su sabor. Eso requiere esfuerzo, es doloroso, pero sólo así se logra la capacitación para lo que estamos destinados[26]. Aunque Agustín habla directamente sólo de la receptividad para con Dios, se ve claramente que con este esfuerzo por liberarse del vinagre y de su sabor, el hombre no sólo se hace libre para Dios, sino que se abre también a los demás. En efecto, sólo convirtiéndonos en hijos de Dios podemos estar con nuestro Padre común. Rezar no significa salir de la historia y retirarse en el rincón privado de la propia felicidad. El modo apropiado de orar es un proceso de purificación interior que nos hace capaces para Dios y, precisamente por eso, capaces también para los demás. En la oración, el hombre ha de aprender qué es lo que verdaderamente puede pedirle a Dios, lo que es digno de Dios. Ha de aprender que no puede rezar contra el otro. Ha de aprender que no puede pedir cosas superficiales y banales que desea en ese momento, la pequeña esperanza equivocada que lo aleja de Dios. Ha de purificar sus deseos y sus esperanzas. Debe liberarse de las mentiras ocultas con que se engaña a sí mismo: Dios las escruta, y la confrontación con Dios obliga al hombre a reconocerlas también. « ¿Quién conoce sus faltas? Absuélveme de lo que se me oculta », ruega el salmista (19[18],13). No reconocer la culpa, la ilusión de inocencia, no me justifica ni me salva, porque la ofuscación de la conciencia, la incapacidad de reconocer en mí el mal en cuanto tal, es culpa mía. Si Dios no existe, entonces quizás tengo que refugiarme en estas mentiras, porque no hay nadie que pueda perdonarme, nadie que sea el verdadero criterio. En cambio, el encuentro con Dios despierta mi conciencia para que ésta ya no me ofrezca más una autojustificación ni sea un simple reflejo de mí mismo y de los contemporáneos que me condicionan, sino que se transforme en capacidad para escuchar el Bien mismo.

34. Para que la oración produzca esta fuerza purificadora debe ser, por una parte, muy personal, una confrontación de mi yo con Dios, con el Dios vivo. Pero, por otra, ha de estar guiada e iluminada una y otra vez por las grandes oraciones de la Iglesia y de los santos, por la oración litúrgica, en la cual el Señor nos enseña constantemente a rezar correctamente. El Cardenal Nguyen Van Thuan cuenta en su libro de Ejercicios espirituales cómo en su vida hubo largos períodos de incapacidad de rezar y cómo él se aferró a las palabras de la oración de la Iglesia: el Padrenuestro, el Ave María y las oraciones de la Liturgia[27]. En la oración tiene que haber siempre esta interrelación entre oración pública y oración personal. Así podemos hablar a Dios, y así Dios nos habla a nosotros. De este modo se realizan en nosotros las purificaciones, a través de las cuales llegamos a ser capaces de Dios e idóneos para servir a los hombres. Así nos hacemos capaces de la gran esperanza y nos convertimos en ministros de la esperanza para los demás: la esperanza en sentido cristiano es siempre esperanza para los demás. Y es esperanza activa, con la cual luchamos para que las cosas no acaben en un « final perverso ». Es también esperanza activa en el sentido de que mantenemos el mundo abierto a Dios. Sólo así permanece también como esperanza verdaderamente humana.

II. El actuar y el sufrir como lugares de aprendizaje de la esperanza

35. Toda actuación seria y recta del hombre es esperanza en acto. Lo es ante todo en el sentido de que así tratamos de llevar adelante nuestras esperanzas, más grandes o más pequeñas; solucionar éste o aquel otro cometido importante para el porvenir de nuestra vida: colaborar con nuestro esfuerzo para que el mundo llegue a ser un poco más luminoso y humano, y se abran así también las puertas hacia el futuro. Pero el esfuerzo cotidiano por continuar nuestra vida y por el futuro de todos nos cansa o se convierte en fanatismo, si no está iluminado por la luz de aquella esperanza más grande que no puede ser destruida ni siquiera por frustraciones en lo pequeño ni por el fracaso en los acontecimientos de importancia histórica. Si no podemos esperar más de lo que es efectivamente posible en cada momento y de lo que podemos esperar que las autoridades políticas y económicas nos ofrezcan, nuestra vida se ve abocada muy pronto a quedar sin esperanza. Es importante sin embargo saber que yo todavía puedo esperar, aunque aparentemente ya no tenga nada más que esperar para mi vida o para el momento histórico que estoy viviendo. Sólo la gran esperanza-certeza de que, a pesar de todas las frustraciones, mi vida personal y la historia en su conjunto están custodiadas por el poder indestructible del Amor y que, gracias al cual, tienen para él sentido e importancia, sólo una esperanza así puede en ese caso dar todavía ánimo para actuar y continuar. Ciertamente, no « podemos construir » el reino de Dios con nuestras fuerzas, lo que construimos es siempre reino del hombre con todos los límites propios de la naturaleza humana. El reino de Dios es un don, y precisamente por eso es grande y hermoso, y constituye la respuesta a la esperanza. Y no podemos –por usar la terminología clásica– « merecer » el cielo con nuestras obras. Éste es siempre más de lo que merecemos, del mismo modo que ser amados nunca es algo « merecido », sino siempre un don. No obstante, aun siendo plenamente conscientes de la « plusvalía » del cielo, sigue siendo siempre verdad que nuestro obrar no es indiferente ante Dios y, por tanto, tampoco es indiferente para el desarrollo de la historia. Podemos abrirnos nosotros mismos y abrir el mundo para que entre Dios: la verdad, el amor y el bien. Es lo que han hecho los santos que, como « colaboradores de Dios », han contribuido a la salvación del mundo *(cf. 1 Co 3,9; 1 Ts 3,2).* Podemos liberar nuestra vida y el mundo de las intoxicaciones y contaminaciones que podrían destruir el presente y el futuro. Podemos descubrir y tener limpias las fuentes de la creación y así, junto con la creación que nos precede como don, hacer lo que es justo, teniendo en cuenta sus propias exigencias y su finalidad. Eso sigue teniendo sentido aunque en apariencia no tengamos éxito o nos veamos impotentes ante la superioridad de fuerzas hostiles. Así, por un lado, de nuestro obrar brota esperanza para nosotros y para los demás; pero al mismo tiempo, lo que nos da ánimos y orienta nuestra actividad, tanto en los momentos buenos como en los malos, es la gran esperanza fundada en las promesas de Dios.

36. Al igual que el obrar, también el sufrimiento forma parte de la existencia humana. Éste se deriva, por una parte, de nuestra finitud y, por otra, de la gran cantidad de culpas acumuladas a lo largo de la historia, y que crece de modo incesante también en el presente. Conviene ciertamente hacer todo lo posible para disminuir el sufrimiento;

impedir cuanto se pueda el sufrimiento de los inocentes; aliviar los dolores y ayudar a superar las dolencias psíquicas. Todos estos son deberes tanto de la justicia como del amor y forman parte de las exigencias fundamentales de la existencia cristiana y de toda vida realmente humana. En la lucha contra el dolor físico se han hecho grandes progresos, aunque en las últimas décadas ha aumentado el sufrimiento de los inocentes y también las dolencias psíquicas. Es cierto que debemos hacer todo lo posible para superar el sufrimiento, pero extirparlo del mundo por completo no está en nuestras manos, simplemente porque no podemos desprendernos de nuestra limitación, y porque ninguno de nosotros es capaz de eliminar el poder del mal, de la culpa, que –lo vemos– es una fuente continua de sufrimiento. Esto sólo podría hacerlo Dios: y sólo un Dios que, haciéndose hombre, entrase personalmente en la historia y sufriese en ella. Nosotros sabemos que este Dios existe y que, por tanto, este poder que « quita el pecado del mundo » *(Jn 1,29)* está presente en el mundo. Con la fe en la existencia de este poder ha surgido en la historia la esperanza de la salvación del mundo. Pero se trata precisamente de esperanza y no aún de cumplimiento; esperanza que nos da el valor para ponernos de la parte del bien aun cuando parece que ya no hay esperanza, y conscientes además de que, viendo el desarrollo de la historia tal como se manifiesta externamente, el poder de la culpa permanece como una presencia terrible, incluso para el futuro.

37. Volvamos a nuestro tema. Podemos tratar de limitar el sufrimiento, luchar contra él, pero no podemos suprimirlo. Precisamente cuando los hombres, intentando evitar toda dolencia, tratan de alejarse de todo lo que podría significar aflicción, cuando quieren ahorrarse la fatiga y el dolor de la verdad, del amor y del bien, caen en una vida vacía en la que quizás ya no existe el dolor, pero en la que la oscura sensación de la falta de sentido y de la soledad es mucho mayor aún. Lo que cura al hombre no es esquivar el sufrimiento y huir ante el dolor, sino la capacidad de aceptar la tribulación, madurar en ella y encontrar en ella un sentido mediante la unión con Cristo, que ha sufrido con amor infinito. En este contexto, quisiera citar algunas frases de una carta del mártir vietnamita Pablo Le-Bao-Thin († 1857) en las que resalta esta transformación del sufrimiento mediante la fuerza de la esperanza que proviene de la fe. « Yo, Pablo, encarcelado por el nombre de Cristo, os quiero explicar las tribulaciones en que me veo sumergido cada día, para que, enfervorizados en el amor de Dios, alabéis conmigo al Señor, porque es eterna su misericordia *(cf. Sal 136 [135]).* Esta cárcel es un verdadero infierno: a los crueles suplicios de toda clase, como son grillos, cadenas de hierro y ataduras, hay que añadir el odio, las venganzas, las calumnias, palabras indecentes, peleas, actos perversos, juramentos injustos, maldiciones y, finalmente, angustias y tristeza. Pero Dios, que en otro tiempo libró a los tres jóvenes del horno de fuego, está siempre conmigo y me libra de las tribulaciones y las convierte en dulzura, porque es eterna su misericordia. En medio de estos tormentos, que aterrorizarían a cualquiera, por la gracia de Dios estoy lleno de gozo y alegría, porque no estoy solo, sino que Cristo está conmigo [...]. ¿Cómo resistir este espectáculo, viendo cada día cómo los emperadores, los mandarines y sus cortesanos blasfeman tu santo nombre, Señor, que te sientas sobre los querubines y serafines? (cf. *Sal* 80 [79],2). ¡Mira, tu cruz es pisoteada por los paganos! ¿Dónde está tu gloria? Al ver todo esto, prefiero, encendido en tu amor, morir descuartizado, en testimonio de tu amor.

Muestra, Señor, tu poder, sálvame y dame tu apoyo, para que la fuerza se manifieste en mi debilidad y sea glorificada ante los gentiles [...]. Queridos hermanos al escuchar todo esto, llenos de alegría, tenéis que dar gracias incesantes a Dios, de quien procede todo bien; bendecid conmigo al Señor, porque es eterna su misericordia [...]. Os escribo todo esto para que se unan vuestra fe y la mía. En medio de esta tempestad echo el ancla hasta el trono de Dios, esperanza viva de mi corazón... »[28]. Ésta es una carta « desde el infierno ». Se expresa todo el horror de un campo de concentración en el cual, a los tormentos por parte de los tiranos, se añade el desencadenarse del mal en las víctimas mismas que, de este modo, se convierten incluso en nuevos instrumentos de la crueldad de los torturadores. Es una carta desde el « infierno », pero en ella se hace realidad la exclamación del *Salmo*: « Si escalo el cielo, allí estás tú; si me acuesto en el abismo, allí te encuentro... Si digo: ‘‘Que al menos la tiniebla me encubra...'', ni la tiniebla es oscura para ti, la noche es clara como el día » (*Sal* 139 [138] 8-12; cf. *Sal* 23[22], 4). Cristo ha descendido al « infierno » y así está cerca de quien ha sido arrojado allí, transformando por medio de Él las tinieblas en luz. El sufrimiento y los tormentos son terribles y casi insoportables. Sin embargo, ha surgido la estrella de la esperanza, el ancla del corazón llega hasta el trono de Dios. No se desata el mal en el hombre, sino que vence la luz: el sufrimiento –sin dejar de ser sufrimiento– se convierte a pesar de todo en canto de alabanza.

38. La grandeza de la humanidad está determinada esencialmente por su relación con el sufrimiento y con el que sufre. Esto es válido tanto para el individuo como para la sociedad. Una sociedad que no logra aceptar a los que sufren y no es capaz de contribuir mediante la compasión a que el sufrimiento sea compartido y sobrellevado también interiormente, es una sociedad cruel e inhumana. A su vez, la sociedad no puede aceptar a los que sufren y sostenerlos en su dolencia si los individuos mismos no son capaces de hacerlo y, en fin, el individuo no puede aceptar el sufrimiento del otro si no logra encontrar personalmente en el sufrimiento un sentido, un camino de purificación y maduración, un camino de esperanza. En efecto, aceptar al otro que sufre significa asumir de alguna manera su sufrimiento, de modo que éste llegue a ser también mío. Pero precisamente porque ahora se ha convertido en sufrimiento compartido, en el cual se da la presencia de un otro, este sufrimiento queda traspasado por la luz del amor. La palabra latina *consolatio*, consolación, lo expresa de manera muy bella, sugiriendo un « ser-con » en la soledad, que entonces ya no es soledad. Pero también la capacidad de aceptar el sufrimiento por amor del bien, de la verdad y de la justicia, es constitutiva de la grandeza de la humanidad porque, en definitiva, cuando mi bienestar, mi incolumidad, es más importante que la verdad y la justicia, entonces prevalece el dominio del más fuerte; entonces reinan la violencia y la mentira. La verdad y la justicia han de estar por encima de mi comodidad e incolumidad física, de otro modo mi propia vida se convierte en mentira. Y también el « sí » al amor es fuente de sufrimiento, porque el amor exige siempre nuevas renuncias de mi yo, en las cuales me dejo modelar y herir. En efecto, no puede existir el amor sin esta renuncia también dolorosa para mí, de otro modo se convierte en puro egoísmo y, con ello, se anula a sí mismo como amor.

39. Sufrir con el otro, por los otros; sufrir por amor de la verdad y de la justicia; sufrir a causa del amor y con el fin de convertirse en una persona que ama realmente, son elementos fundamentales de humanidad, cuya pérdida destruiría al hombre mismo. Pero una vez más surge la pregunta: ¿somos capaces de ello? ¿El otro es tan importante como para que, por él, yo me convierta en una persona que sufre? ¿Es tan importante para mí la verdad como para compensar el sufrimiento? ¿Es tan grande la promesa del amor que justifique el don de mí mismo? En la historia de la humanidad, la fe cristiana tiene precisamente el mérito de haber suscitado en el hombre, de manera nueva y más profunda, la capacidad de estos modos de sufrir que son decisivos para su humanidad. La fe cristiana nos ha enseñado que verdad, justicia y amor no son simplemente ideales, sino realidades de enorme densidad. En efecto, nos ha enseñado que Dios –la Verdad y el Amor en persona– ha querido sufrir por nosotros y con nosotros. Bernardo de Claraval acuñó la maravillosa expresión: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*[29], Dios no puede padecer, pero puede compadecer. El hombre tiene un valor tan grande para Dios que se hizo hombre para poder com-padecer Él mismo con el hombre, de modo muy real, en carne y sangre, como nos manifiesta el relato de la Pasión de Jesús. Por eso, en cada pena humana ha entrado uno que comparte el sufrir y el padecer; de ahí se difunde en cada sufrimiento la *con-solatio*, el consuelo del amor participado de Dios y así aparece la estrella de la esperanza. Ciertamente, en nuestras penas y pruebas menores siempre necesitamos también nuestras grandes o pequeñas esperanzas: una visita afable, la cura de las heridas internas y externas, la solución positiva de una crisis, etc. También estos tipos de esperanza pueden ser suficientes en las pruebas más o menos pequeñas. Pero en las pruebas verdaderamente graves, en las cuales tengo que tomar mi decisión definitiva de anteponer la verdad al bienestar, a la carrera, a la posesión, es necesaria la verdadera certeza, la gran esperanza de la que hemos hablado. Por eso necesitamos también testigos, mártires, que se han entregado totalmente, para que nos lo demuestren día tras día. Los necesitamos en las pequeñas alternativas de la vida cotidiana, para preferir el bien a la comodidad, sabiendo que precisamente así vivimos realmente la vida. Digámoslo una vez más: la capacidad de sufrir por amor de la verdad es un criterio de humanidad. No obstante, esta capacidad de sufrir depende del tipo y de la grandeza de la esperanza que llevamos dentro y sobre la que nos basamos. Los santos pudieron recorrer el gran camino del ser hombre del mismo modo en que Cristo lo recorrió antes de nosotros, porque estaban repletos de la gran esperanza.

40. Quisiera añadir aún una pequeña observación sobre los acontecimientos de cada día que no es del todo insignificante. La idea de poder «ofrecer» las pequeñas dificultades cotidianas, que nos aquejan una y otra vez como punzadas más o menos molestas, dándoles así un sentido, era parte de una forma de devoción todavía muy difundida hasta no hace mucho tiempo, aunque hoy tal vez menos practicada. En esta devoción había sin duda cosas exageradas y quizás hasta malsanas, pero conviene preguntarse si acaso no comportaba de algún modo algo esencial que pudiera sernos de ayuda. ¿Qué quiere decir «ofrecer»? Estas personas estaban convencidas de poder incluir sus pequeñas dificultades en el gran com-padecer de Cristo, que así entraban a formar parte de algún modo del tesoro de compasión que necesita el género humano. De esta manera, las

pequeñas contrariedades diarias podrían encontrar también un sentido y contribuir a fomentar el bien y el amor entre los hombres. Quizás debamos preguntarnos realmente si esto no podría volver a ser una perspectiva sensata también para nosotros.

III. El Juicio como lugar de aprendizaje y ejercicio de la esperanza

41. La parte central del gran *Credo* de la Iglesia, que trata del misterio de Cristo desde su nacimiento eterno del Padre y el nacimiento temporal de la Virgen María, para seguir con la cruz y la resurrección y llegar hasta su retorno, se concluye con las palabras: « de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos ». Ya desde los primeros tiempos, la perspectiva del Juicio ha influido en los cristianos, también en su vida diaria, como criterio para ordenar la vida presente, como llamada a su conciencia y, al mismo tiempo, como esperanza en la justicia de Dios. La fe en Cristo nunca ha mirado sólo hacia atrás ni sólo hacia arriba, sino siempre adelante, hacia la hora de la justicia que el Señor había preanunciado repetidamente. Este mirar hacia adelante ha dado la importancia que tiene el presente para el cristianismo. En la configuración de los edificios sagrados cristianos, que quería hacer visible la amplitud histórica y cósmica de la fe en Cristo, se hizo habitual representar en el lado oriental al Señor que vuelve como rey –imagen de la esperanza–, mientras en el lado occidental estaba el Juicio final como imagen de la responsabilidad respecto a nuestra vida, una representación que miraba y acompañaba a los fieles justamente en su retorno a lo cotidiano. En el desarrollo de la iconografía, sin embargo, se ha dado después cada vez más relieve al aspecto amenazador y lúgubre del Juicio, que obviamente fascinaba a los artistas más que el esplendor de la esperanza, el cual quedaba con frecuencia excesivamente oculto bajo la amenaza.

42. En la época moderna, la idea del Juicio final se ha desvaído: la fe cristiana se entiende y orienta sobre todo hacia la salvación personal del alma; la reflexión sobre la historia universal, en cambio, está dominada en gran parte por la idea del progreso. Pero el contenido fundamental de la espera del Juicio no es que haya simplemente desaparecido, sino que ahora asume una forma totalmente diferente. El ateísmo de los siglos XIX y XX, por sus raíces y finalidad, es un moralismo, una protesta contra las injusticias del mundo y de la historia universal. Un mundo en el que hay tanta injusticia, tanto sufrimiento de los inocentes y tanto cinismo del poder, no puede ser obra de un Dios bueno. El Dios que tuviera la responsabilidad de un mundo así no sería un Dios justo y menos aún un Dios bueno. Hay que contestar este Dios precisamente en nombre de la moral. Y puesto que no hay un Dios que crea justicia, parece que ahora es el hombre mismo quien está llamado a establecer la justicia. Ahora bien, si ante el sufrimiento de este mundo es comprensible la protesta contra Dios, la pretensión de que la humanidad pueda y deba hacer lo que ningún Dios hace ni es capaz de hacer, es presuntuosa e intrínsecamente falsa. Si de esta premisa se han derivado las más grandes crueldades y violaciones de la justicia, no es fruto de la casualidad, sino que se funda en la falsedad intrínseca de esta pretensión. Un mundo que tiene que crear su justicia por sí mismo es un mundo sin esperanza. Nadie ni nada responde del sufrimiento de los siglos. Nadie ni nada garantiza que el cinismo del poder –bajo cualquier seductor revestimiento ideológico

que se presente– no siga mangoneando en el mundo. Así, los grandes pensadores de la escuela de Francfort, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, han criticado tanto el ateísmo como el teísmo. Horkheimer ha excluido radicalmente que pueda encontrarse algún sucedáneo inmanente de Dios, pero rechazando al mismo tiempo también la imagen del Dios bueno y justo. En una radicalización extrema de la prohibición veterotestamentaria de las imágenes, él habla de la « nostalgia del totalmente Otro », que permanece inaccesible: un grito del deseo dirigido a la historia universal. También Adorno se ha ceñido decididamente a esta renuncia a toda imagen y, por tanto, excluye también la « imagen » del Dios que ama. No obstante, siempre ha subrayado también esta dialéctica « negativa » y ha afirmado que la justicia, una verdadera justicia, requeriría un mundo « en el cual no sólo fuera suprimido el sufrimiento presente, sino también revocado lo que es irrevocablemente pasado »[30]. Pero esto significaría –expresado en símbolos positivos y, por tanto, para él inapropiados– que no puede haber justicia sin resurrección de los muertos. Pero una tal perspectiva comportaría « la resurrección de la carne, algo que es totalmente ajeno al idealismo, al reino del espíritu absoluto »[31].

43. También el cristiano puede y debe aprender siempre de nuevo de la rigurosa renuncia a toda imagen, que es parte del primer mandamiento de Dios *(cf. Ex 20,4).* La verdad de la teología negativa fue resaltada por el IV Concilio de Letrán, el cual declaró explícitamente que, por grande que sea la semejanza que aparece entre el Creador y la criatura, siempre es más grande la desemejanza entre ellos[32]. Para el creyente, no obstante, la renuncia a toda imagen no puede llegar hasta el extremo de tener que detenerse, como querrían Horkheimer y Adorno, en el « no » a ambas tesis, el teísmo y el ateísmo. Dios mismo se ha dado una « imagen »: en el Cristo que se ha hecho hombre. En Él, el Crucificado, se lleva al extremo la negación de las falsas imágenes de Dios. Ahora Dios revela su rostro precisamente en la figura del que sufre y comparte la condición del hombre abandonado por Dios, tomándola consigo. Este inocente que sufre se ha convertido en esperanza-certeza: Dios existe, y Dios sabe crear la justicia de un modo que nosotros no somos capaces de concebir y que, sin embargo, podemos intuir en la fe. Sí, existe la resurrección de la carne[33]. Existe una justicia[34]. Existe la « revocación » del sufrimiento pasado, la reparación que restablece el derecho. Por eso la fe en el Juicio final es ante todo y sobre todo esperanza, esa esperanza cuya necesidad se ha hecho evidente precisamente en las convulsiones de los últimos siglos. Estoy convencido de que la cuestión de la justicia es el argumento esencial o, en todo caso, el argumento más fuerte en favor de la fe en la vida eterna. La necesidad meramente individual de una satisfacción plena que se nos niega en esta vida, de la inmortalidad del amor que esperamos, es ciertamente un motivo importante para creer que el hombre esté hecho para la eternidad; pero sólo en relación con el reconocimiento de que la injusticia de la historia no puede ser la última palabra en absoluto, llega a ser plenamente convincente la necesidad del retorno de Cristo y de la vida nueva.

44. La protesta contra Dios en nombre de la justicia no vale. Un mundo sin Dios es un mundo sin esperanza *(cf. Ef 2,12).* Sólo Dios puede crear justicia. Y la fe nos da esta certeza: Él lo hace. La imagen del Juicio final no es en primer lugar una imagen terrorífica,

sino una imagen de esperanza; quizás la imagen decisiva para nosotros de la esperanza. ¿Pero no es quizás también una imagen que da pavor? Yo diría: es una imagen que exige la responsabilidad. Una imagen, por lo tanto, de ese pavor al que se refiere san Hilario cuando dice que todo nuestro miedo está relacionado con el amor[35]. Dios es justicia y crea justicia. Éste es nuestro consuelo y nuestra esperanza. Pero en su justicia está también la gracia. Esto lo descubrimos dirigiendo la mirada hacia el Cristo crucificado y resucitado. Ambas –justicia y gracia– han de ser vistas en su justa relación interior. La gracia no excluye la justicia. No convierte la injusticia en derecho. No es un cepillo que borra todo, de modo que cuanto se ha hecho en la tierra acabe por tener siempre igual valor. Contra este tipo de cielo y de gracia ha protestado con razón, por ejemplo, Dostoëvskij en su novela *Los hermanos Karamazov*. Al final los malvados, en el banquete eterno, no se sentarán indistintamente a la mesa junto a las víctimas, como si no hubiera pasado nada. A este respecto quisiera citar un texto de Platón que expresa un presentimiento del juicio justo, que en gran parte es verdadero y provechoso también para el cristiano. Aunque con imágenes mitológicas, pero que expresan de modo inequívoco la verdad, dice que al final las almas estarán desnudas ante el juez. Ahora ya no cuenta lo que fueron una vez en la historia, sino sólo lo que son de verdad. « Ahora [el juez] tiene quizás ante sí el alma de un rey [...] o algún otro rey o dominador, y no ve nada sano en ella. La encuentra flagelada y llena de cicatrices causadas por el perjurio y la injusticia [...] y todo es tortuoso, lleno de mentira y soberbia, y nada es recto, porque ha crecido sin verdad. Y ve cómo el alma, a causa de la arbitrariedad, el desenfreno, la arrogancia y la desconsideración en el actuar, está cargada de excesos e infamia. Ante semejante espectáculo, la manda enseguida a la cárcel, donde padecerá los castigos merecidos [...]. Pero a veces ve ante sí un alma diferente, una que ha transcurrido una vida piadosa y sincera [...], se complace y la manda a la isla de los bienaventurados »[36]. En la parábola del rico epulón y el pobre Lázaro *(cf. Lc 16, 19-31),* Jesús ha presentado como advertencia la imagen de un alma similar, arruinada por la arrogancia y la opulencia, que ha cavado ella misma un foso infranqueable entre sí y el pobre: el foso de su cerrazón en los placeres materiales, el foso del olvido del otro y de la incapacidad de amar, que se transforma ahora en una sed ardiente y ya irremediable. Hemos de notar aquí que, en esta parábola, Jesús no habla del destino definitivo después del Juicio universal, sino que se refiere a una de las concepciones del judaísmo antiguo, es decir, la de una condición intermedia entre muerte y resurrección, un estado en el que falta aún la sentencia última.

45. Esta visión del antiguo judaísmo de la condición intermedia incluye la idea de que las almas no se encuentran simplemente en una especie de recinto provisional, sino que padecen ya un castigo, como demuestra la parábola del rico epulón, o que por el contrario gozan ya de formas provisionales de bienaventuranza. Y, en fin, tampoco falta la idea de que en este estado se puedan dar también purificaciones y curaciones, con las que el alma madura para la comunión con Dios. La Iglesia primitiva ha asumido estas concepciones, de las que después se ha desarrollado paulatinamente en la Iglesia occidental la doctrina del purgatorio. No necesitamos examinar aquí el complicado proceso histórico de este desarrollo; nos preguntamos solamente de qué se trata realmente. La opción de vida del hombre se hace definitiva con la muerte; esta vida suya

está ante el Juez. Su opción, que se ha fraguado en el transcurso de toda la vida, puede tener distintas formas. Puede haber personas que han destruido totalmente en sí mismas el deseo de la verdad y la disponibilidad para el amor. Personas en las que todo se ha convertido en mentira; personas que han vivido para el odio y que han pisoteado en ellas mismas el amor. Ésta es una perspectiva terrible, pero en algunos casos de nuestra propia historia podemos distinguir con horror figuras de este tipo. En semejantes individuos no habría ya nada remediable y la destrucción del bien sería irrevocable: esto es lo que se indica con la palabra *infierno*[37]. Por otro lado, puede haber personas purísimas, que se han dejado impregnar completamente de Dios y, por consiguiente, están totalmente abiertas al prójimo; personas cuya comunión con Dios orienta ya desde ahora todo su ser y cuyo caminar hacia Dios les lleva sólo a culminar lo que ya son[38].

46. No obstante, según nuestra experiencia, ni lo uno ni lo otro son el caso normal de la existencia humana. En gran parte de los hombres –eso podemos suponer– queda en lo más profundo de su ser una última apertura interior a la verdad, al amor, a Dios. Pero en las opciones concretas de la vida, esta apertura se ha empañado con nuevos compromisos con el mal; hay mucha suciedad que recubre la pureza, de la que, sin embargo, queda la sed y que, a pesar de todo, rebrota una vez más desde el fondo de la inmundicia y está presente en el alma. ¿Qué sucede con estas personas cuando comparecen ante el Juez? Toda la suciedad que ha acumulado en su vida, ¿se hará de repente irrelevante? O, ¿qué otra cosa podría ocurrir? San Pablo, en la *Primera Carta a los Corintios*, nos da una idea del efecto diverso del juicio de Dios sobre el hombre, según sus condiciones. Lo hace con imágenes que quieren expresar de algún modo lo invisible, sin que podamos traducir estas imágenes en conceptos, simplemente porque no podemos asomarnos a lo que hay más allá de la muerte ni tenemos experiencia alguna de ello. Pablo dice sobre la existencia cristiana, ante todo, que ésta está construida sobre un fundamento común: Jesucristo. Éste es un fundamento que resiste. Si hemos permanecido firmes sobre este fundamento y hemos construido sobre él nuestra vida, sabemos que este fundamento no se nos puede quitar ni siquiera en la muerte. Y continúa: « Encima de este cimiento edifican con oro, plata y piedras preciosas, o con madera, heno o paja. Lo que ha hecho cada uno saldrá a la luz; el día del juicio lo manifestará, porque ese día despuntará con fuego y el fuego pondrá a prueba la calidad de cada construcción. Aquel, cuya obra, construida sobre el cimiento, resista, recibirá la recompensa, mientras que aquel cuya obra quede abrasada sufrirá el daño. No obstante, él quedará a salvo, pero como quien pasa a través del fuego » *(3,12-15).* En todo caso, en este texto se muestra con nitidez que la salvación de los hombres puede tener diversas formas; que algunas de las cosas construidas pueden consumirse totalmente; que para salvarse es necesario atravesar el « fuego » en primera persona para llegar a ser definitivamente capaces de Dios y poder tomar parte en la mesa del banquete nupcial eterno.

47. Algunos teólogos recientes piensan que el fuego que arde, y que a la vez salva, es Cristo mismo, el Juez y Salvador. El encuentro con Él es el acto decisivo del Juicio. Ante su mirada, toda falsedad se deshace. Es el encuentro con Él lo que, quemándonos, nos

transforma y nos libera para llegar a ser verdaderamente nosotros mismos. En ese momento, todo lo que se ha construido durante la vida puede manifestarse como paja seca, vacua fanfarronería, y derrumbarse. Pero en el dolor de este encuentro, en el cual lo impuro y malsano de nuestro ser se nos presenta con toda claridad, está la salvación. Su mirada, el toque de su corazón, nos cura a través de una transformación, ciertamente dolorosa, « como a través del fuego ». Pero es un dolor bienaventurado, en el cual el poder santo de su amor nos penetra como una llama, permitiéndonos ser por fin totalmente nosotros mismos y, con ello, totalmente de Dios. Así se entiende también con toda claridad la compenetración entre justicia y gracia: nuestro modo de vivir no es irrelevante, pero nuestra inmundicia no nos ensucia eternamente, al menos si permanecemos orientados hacia Cristo, hacia la verdad y el amor. A fin de cuentas, esta suciedad ha sido ya quemada en la Pasión de Cristo. En el momento del Juicio experimentamos y acogemos este predominio de su amor sobre todo el mal en el mundo y en nosotros. El dolor del amor se convierte en nuestra salvación y nuestra alegría. Está claro que no podemos calcular con las medidas cronométricas de este mundo la « duración » de este arder que transforma. El « momento » transformador de este encuentro está fuera del alcance del cronometraje terrenal. Es tiempo del corazón, tiempo del « paso » a la comunión con Dios en el Cuerpo de Cristo[39]. El Juicio de Dios es esperanza, tanto porque es justicia, como porque es gracia. Si fuera solamente gracia que convierte en irrelevante todo lo que es terrenal, Dios seguiría debiéndonos aún la respuesta a la pregunta sobre la justicia, una pregunta decisiva para nosotros ante la historia y ante Dios mismo. Si fuera pura justicia, podría ser al final sólo un motivo de temor para todos nosotros. La encarnación de Dios en Cristo ha unido uno con otra –juicio y gracia– de tal modo que la justicia se establece con firmeza: todos nosotros esperamos nuestra salvación « con temor y temblor » *(Fil 2,12).* No obstante, la gracia nos permite a todos esperar y encaminarnos llenos de confianza al encuentro con el Juez, que conocemos como nuestro « abogado », *parakletos* *(cf. 1 Jn 2,1).*

48. Sobre este punto hay que mencionar aún un aspecto, porque es importante para la praxis de la esperanza cristiana. El judaísmo antiguo piensa también que se puede ayudar a los difuntos en su condición intermedia por medio de la oración (cf. por ejemplo *2 Mc* 12,38-45: siglo I a. C.). La respectiva praxis ha sido adoptada por los cristianos con mucha naturalidad y es común tanto en la Iglesia oriental como en la occidental. El Oriente no conoce un sufrimiento purificador y expiatorio de las almas en el « más allá », pero conoce ciertamente diversos grados de bienaventuranza, como también de padecimiento en la condición intermedia. Sin embargo, se puede dar a las almas de los difuntos « consuelo y alivio » por medio de la Eucaristía, la oración y la limosna. Que el amor pueda llegar hasta el más allá, que sea posible un recíproco dar y recibir, en el que estamos unidos unos con otros con vínculos de afecto más allá del confín de la muerte, ha sido una convicción fundamental del cristianismo de todos los siglos y sigue siendo también hoy una experiencia consoladora. ¿Quién no siente la necesidad de hacer llegar a los propios seres queridos que ya se fueron un signo de bondad, de gratitud o también de petición de perdón? Ahora nos podríamos hacer una pregunta más: si el « purgatorio » es simplemente el ser purificado mediante el fuego en el encuentro con el Señor, Juez y

Salvador, ¿cómo puede intervenir una tercera persona, por más que sea cercana a la otra? Cuando planteamos una cuestión similar, deberíamos darnos cuenta que ningún ser humano es una mónada cerrada en sí misma. Nuestras existencias están en profunda comunión entre sí, entrelazadas unas con otras a través de múltiples interacciones. Nadie vive solo. Ninguno peca solo. Nadie se salva solo. En mi vida entra continuamente la de los otros: en lo que pienso, digo, me ocupo o hago. Y viceversa, mi vida entra en la vida de los demás, tanto en el bien como en el mal. Así, mi intercesión en modo alguno es algo ajeno para el otro, algo externo, ni siquiera después de la muerte. En el entramado del ser, mi gratitud para con él, mi oración por él, puede significar una pequeña etapa de su purificación. Y con esto no es necesario convertir el tiempo terrenal en el tiempo de Dios: en la comunión de las almas queda superado el simple tiempo terrenal. Nunca es demasiado tarde para tocar el corazón del otro y nunca es inútil. Así se aclara aún más un elemento importante del concepto cristiano de esperanza. Nuestra esperanza es siempre y esencialmente también esperanza para los otros; sólo así es realmente esperanza también para mí[40]. Como cristianos, nunca deberíamos preguntarnos solamente: ¿Cómo puedo salvarme yo mismo? Deberíamos preguntarnos también: ¿Qué puedo hacer para que otros se salven y para que surja también para ellos la estrella de la esperanza? Entonces habré hecho el máximo también por mi salvación personal.

María, estrella de la esperanza

49. Con un himno del siglo VIII/IX, por tanto de hace más de mil años, la Iglesia saluda a María, la Madre de Dios, como « estrella del mar »: *Ave maris stella*. La vida humana es un camino. ¿Hacia qué meta? ¿Cómo encontramos el rumbo? La vida es como un viaje por el mar de la historia, a menudo oscuro y borrascoso, un viaje en el que escudriñamos los astros que nos indican la ruta. Las verdaderas estrellas de nuestra vida son las personas que han sabido vivir rectamente. Ellas son luces de esperanza. Jesucristo es ciertamente la luz por antonomasia, el sol que brilla sobre todas las tinieblas de la historia. Pero para llegar hasta Él necesitamos también luces cercanas, personas que dan luz reflejando la luz de Cristo, ofreciendo así orientación para nuestra travesía. Y ¿quién mejor que María podría ser para nosotros estrella de esperanza, Ella que con su « sí » abrió la puerta de nuestro mundo a Dios mismo; Ella que se convirtió en el Arca viviente de la Alianza, en la que Dios se hizo carne, se hizo uno de nosotros, plantó su tienda entre nosotros *(cf. Jn 1,14)?*

50. Así, pues, la invocamos: Santa María, tú fuiste una de aquellas almas humildes y grandes en Israel que, como Simeón, esperó « el consuelo de Israel » *(Lc 2,25)* y esperaron, como Ana, « la redención de Jerusalén » *(Lc 2,38).* Tú viviste en contacto íntimo con las Sagradas Escrituras de Israel, que hablaban de la esperanza, de la promesa hecha a Abrahán y a su descendencia *(cf. Lc 1,55).* Así comprendemos el santo temor que te sobrevino cuando el ángel de Dios entró en tu aposento y te dijo que darías a luz a Aquel que era la esperanza de Israel y la esperanza del mundo. Por ti, por tu « sí », la esperanza de milenios debía hacerse realidad, entrar en este mundo y su historia. Tú te has inclinado ante la grandeza de esta misión y has dicho « sí »: « Aquí está la esclava

del Señor, hágase en mí según tu palabra » *(Lc 1,38).* Cuando llena de santa alegría fuiste aprisa por los montes de Judea para visitar a tu pariente Isabel, te convertiste en la imagen de la futura Iglesia que, en su seno, lleva la esperanza del mundo por los montes de la historia. Pero junto con la alegría que, en tu *Magnificat*, con las palabras y el canto, has difundido en los siglos, conocías también las afirmaciones oscuras de los profetas sobre el sufrimiento del siervo de Dios en este mundo. Sobre su nacimiento en el establo de Belén brilló el resplandor de los ángeles que llevaron la buena nueva a los pastores, pero al mismo tiempo se hizo de sobra palpable la pobreza de Dios en este mundo. El anciano Simeón te habló de la espada que traspasaría tu corazón *(cf. Lc 2,35),* del signo de contradicción que tu Hijo sería en este mundo. Cuando comenzó después la actividad pública de Jesús, debiste quedarte a un lado para que pudiera crecer la nueva familia que Él había venido a instituir y que se desarrollaría con la aportación de los que hubieran escuchado y cumplido su palabra *(cf. Lc 11,27s).* No obstante toda la grandeza y la alegría de los primeros pasos de la actividad de Jesús, ya en la sinagoga de Nazaret experimentaste la verdad de aquella palabra sobre el « signo de contradicción » *(cf. Lc 4,28ss).* Así has visto el poder creciente de la hostilidad y el rechazo que progresivamente fue creándose en torno a Jesús hasta la hora de la cruz, en la que viste morir como un fracasado, expuesto al escarnio, entre los delincuentes, al Salvador del mundo, el heredero de David, el Hijo de Dios. Recibiste entonces la palabra: « Mujer, ahí tienes a tu hijo » *(Jn 19,26).* Desde la cruz recibiste una nueva misión. A partir de la cruz te convertiste en madre de una manera nueva: madre de todos los que quieren creer en tu Hijo Jesús y seguirlo. La espada del dolor traspasó tu corazón. ¿Había muerto la esperanza? ¿Se había quedado el mundo definitivamente sin luz, la vida sin meta? Probablemente habrás escuchado de nuevo en tu interior en aquella hora la palabra del ángel, con la cual respondió a tu temor en el momento de la anunciación: « No temas, María » *(Lc 1,30).* ¡Cuántas veces el Señor, tu Hijo, dijo lo mismo a sus discípulos: no temáis! En la noche del Gólgota, oíste una vez más estas palabras en tu corazón. A sus discípulos, antes de la hora de la traición, Él les dijo: « Tened valor: Yo he vencido al mundo » *(Jn 16,33).* « No tiemble vuestro corazón ni se acobarde » *(Jn 14,27).* « No temas, María ». En la hora de Nazaret el ángel también te dijo: « Su reino no tendrá fin » *(Lc 1,33).* ¿Acaso había terminado antes de empezar? No, junto a la cruz, según las palabras de Jesús mismo, te convertiste en madre de los creyentes. Con esta fe, que en la oscuridad del Sábado Santo fue también certeza de la esperanza, te has ido a encontrar con la mañana de Pascua. La alegría de la resurrección ha conmovido tu corazón y te ha unido de modo nuevo a los discípulos, destinados a convertirse en familia de Jesús mediante la fe. Así, estuviste en la comunidad de los creyentes que en los días después de la Ascensión oraban unánimes en espera del don del Espíritu Santo *(cf. Hch 1,14),* que recibieron el día de Pentecostés. El « reino » de Jesús era distinto de como lo habían podido imaginar los hombres. Este « reino » comenzó en aquella hora y ya nunca tendría fin. Por eso tú permaneces con los discípulos como madre suya, como Madre de la esperanza. Santa María, Madre de Dios, Madre nuestra, enséñanos a creer, esperar y amar contigo. Indícanos el camino hacia su reino. Estrella del mar, brilla sobre nosotros y guíanos en nuestro camino.

Dado en Roma, junto a San Pedro, el 30 de noviembre, fiesta del Apóstol san Andrés, del año 2007, tercero de mi pontificado.

BENEDICTO XVI

BIBLIOGRAFIA

- Ackernecht, E.H. ***BREVE HISTORIA DE LA PSIQUIATRÍA***. Eudeba. *OCLC 757980619*. Buenos Aires, 1968.
- Gillon, C & Le Bonniec, Y. ***SUICIDIO: TÉCNICAS, HISTORIA, ACTUALIDAD***. ATE. España, 1982.
- Bobes García, Julio. ***COMPORTAMIENTOS SUICIDAS: PREVENCIÓN Y TRATAMIENTO***. Psiquiatría Editores. Barcelona, 2004.
- Reyes Zubiria, Luis Alfonso. Dr. ***CURSO FUNDAMENTAL DE TANATOLOGÍA: SUICIDIO***. Arquero Ediciones. *ISBN 970-91066-4-3.* México, 1999.
- Pérez Barrero SA. ***PSICOTERAPIA DEL COMPORTAMIENTO SUICIDA***. ***FUNDAMENTOS***. Editorial Hosp.Psiq.de la Habana. La Habana, 2000.
- Blazquez *N**. LA MORAL TRADICIONAL DE LA IGLESIA SOBRE EL SUICIDIO*****.** 387-400.
- Durkheim E. ***EL SUICIDIO*****.** Ed. Akal. Torrejón de Ardoz,1982.
- Elizari F.L***. EL SUICIDIO. APROXIMACIÓN MORAL, EN "IGLESIA VIVA".*** *125* (1986) pags.439-455.
- Francescd A., ***PSICODINAMICA DELLA COLPA E DEL SUICIDIO***. Lalli, Siena 1985.
- López Azpitarte E. ***EL SUICIDIO Y LA OFRENDA DE LA PROPIA VIDA, EN "RAZÓN Y FE"***. 221. (1990) pags.589-599.
- Rojas E. ***ESTUDIOS SOBRE EL SUICIDIO***. Salvat Editores. Barcelona, 1978.
- Stengel E. ***SUICIDIO E IL TENTATO SUICIDIO***. Feltrinelli, Milán 1977.
- Bleich, J. David. ***JUDAISM AND HEALING*** . Ktav Publishing House, Inc., USA, 1981
- ***CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA.*** *ROMA 1992.*
- ***CONSTITUCION DOGMATICA GAUDIUM ET SPES, CONCILIO VATICANO II.***
- ***CURSO DE TANATOLOGIA*****.** Centro Pastoral FIDEI. 2011.

Autor: MARIA TERESA DEL CARMEN BARRIGA SOTO.

Nombre de la Obra: IGLESIA CATOLICA: LA VERDAD DE LA MISERICORDIA DE DIOS EN LA PRAXIS DE LA IGLESIA Y LA SALVACIÓN EN LA FE.

Generación: 2011-2012