

TEOLOGIA LATINOAMERICANA

JUAN HERNANDEZ PICO, S.J.

VALOR HUMANO, VALOR CRISTIANO DE LA SOLIDARIDAD¹

1. INTRODUCCIÓN: JUSTIFICACIÓN Y ENFOQUE DEL TEMA

En Centroamérica —escribo desde este «lugar humano y teológico»— se convoca hoy a las Iglesias y a los pueblos del Primer Mundo a que se solidaricen con nuestra dura pero esperanzadora realidad histórica. Lo mismo hacen otros pueblos de América Latina y del Tercer Mundo, anhelantes de dignidad y justicia con libertad. Asimismo resuena esta convocatoria desde no pocos lugares del Mundo Socialista o Segundo Mundo, en que la burocratización y la excesiva estatización empañan la dignidad y justicia muchas veces conseguida y hacen surgir clamores de mayor democracia participativa y, desde el punto de vista de un cristiano, se escuchan también anhelos de mayor libertad religiosa efectiva.

Desde aquí pedimos solidaridad para avanzar hacia un Nuevo Orden

¹ Sólo una vez me he encontrado con el P. Juan Alfaro, S.J. en persona. Fue en septiembre de 1978, en una alegre cena de muchos jesuitas, entonces venidos a Roma de todo el mundo, con los jesuitas profesores en los institutos de altos estudios eclesiásticos, que tuvo lugar en el Bíblico. La sencilla humanidad de Juan Alfaro me desbordó. Su simpatía y sintonía me calaron, como me habían calado hondo —en mis tiempos de estudiante— sus enfoques teológicos sobre «el deseo natural de Dios en el hombre» y sus tratados sobre las virtudes teologales, que nuestros profesores de Frankfurt preferían a cualquier otro enfoque teutónico. Más tarde me llenó de alegría la *solidaridad* de Juan Alfaro con los teólogos latinoamericanos de la liberación, tachados a la ligera de heterodoxos, y especialmente con Jon Sobrino, mi amigo y compañero. Por todo ello, con gusto colaboro en este homenaje al hombre y teólogo cristiano, Juan Alfaro.

Económico Internacional, para conseguir una moratoria indefinida de nuestra deuda externa o incluso su cancelación radical y, al menos, la estabilización de los intereses de la deuda, retroactiva respecto del monto en que estaban al ser concertados los préstamos. También pedimos que se nos acepte como sujetos nacionales, iguales a las potencias intermedias y a las superpotencias frente al derecho internacional. En estos días de octubre de 1987 exigimos solidaridad con los esfuerzos para acabar la guerra que nos destruye y para que nuestros pueblos se encaminen hacia una paz con libertad y justicia. Para que este tipo de paz sea posible, incluso reclamamos una solidaridad especialmente urgente: un fondo económico extraordinario para la reconstrucción de Centroamérica y para el despegue hacia su desarrollo.

Por otra parte, cuando tal convocatoria a la solidaridad con la vida y la dignidad amenazadas de estos pueblos empobrecidos y adoloridos de Centroamérica despierta en ambientes eclesiásticos un eco tenue o quién sabe qué sosopechas y reticencias («politización», manipulación, «instrumentalización», etc.), la generosidad de otros muchos cristianos y de muchos hombres buenos, sensibles a la solidaridad, se siente perpleja, tal vez escandalizada. ¿Acaso tiene la Iglesia algo más importante que hacer que seguir los pasos trazados por Jesús de Nazareth en la parábola del samaritano? Parecería que no podría existir algo más urgente que detener cualquier otra marcha y atender a aquél, a quien dejaron «medio muerto» los salteadores a la orilla del camino (cf. Lc 10, 25-37).

Sin embargo para no pocos eclesiásticos y cristianos en general, la exigua resonancia o la reticencia frente a nuestras convocatorias a la solidaridad tiene una larga tradición, nada superficial, en que fundarse. Se trata de la contraposición entre lo temporal y lo eterno, entre las necesidades materiales y las necesidades espirituales de la humanidad. Esta jerarquización se exagera a veces produciendo una jerarquización de valores que prioriza sin matices lo eterno y espiritual por encima de lo temporal y material. De ahí, al menos, la duda: ¿la solidaridad a que convocamos pertenecerá al campo estricto de lo auténticamente cristiano?, ¿será una manifestación verdadera del amor cristiano «sobrenatural»?

A pesar de que la caridad siempre ha tenido un lugar importante en la norma cristiana de conducta, pero cuando esta caridad se enfoca a convertir a un pecador, a orar por las almas del purgatorio, a tratar de hacer cristianos a los no cristianos o a los ateos o, por ejemplo, a reclamar la libertad de la Iglesia para realizar sus funciones y servicios espirituales, como que entonces sería «más» caridad que cuando se cen-

tra en mediar entre dos pueblos en guerra, en salir en defensa del trabajador explotado o en pedir que se ponga un fin drástico a la carrera de armamentos y se use ese inmenso capital para empezar a resolver estructuralmente el hambre endémica de cientos de millones de gentes.

El verdadero amor cristiano tendría algo más urgente y crucial en que ocuparse. En lugar de atender, urgente y preferencialmente, a este llamado a solidarizarse con los sufrimientos materiales y morales, mundanos sin embargo e inmanentes a esta vida de aquí «abajo», transitorios y soportables por eso, la Iglesia y los cristianos deberían volcar la fuerza de su amor hacia las preocupaciones del espíritu y hacia la vida verdadera que nos aguarda tras de la muerte.

Cuando, en esta tradición eclesial, se insiste en lo propiamente cristiano del amor enfocado en lo espiritual y lo eterno, puede que haya otro matiz que, por lo sutil y escondido, no siempre salta a la vista. El verdadero amor sería el que ama al hombre explícitamente por el motivo de que, amándolo, se cumple con un mandamiento de Dios, y así se ama a Dios en último término. Lo que contaría es únicamente amar a Dios. El problema con la solidaridad provendría de que, primero, a ella se convocaría resaltando simplemente una obligación que tendríamos con la humanidad. Se motivaría a la solidaridad por el peligro en que está la humanidad de los hombres, nuestros hermanos, sencillamente porque están amenazadas las condiciones para su vida digna y humana en esta tierra. Y, segundo, la problemática se agudizaría porque las metas de la solidaridad parecerían como si fueran valores absolutos. Ambas pretensiones chocarían con una manera de entender el amor cristiano que afirmarí­a que así no se llega a su auténtico fondo. Este fondo auténtico estaría en amar al hombre explícitamente por Dios; no porque el hombre es absolutamente valioso, sino porque Dios es absolutamente valioso y manda que amemos al hombre. Por eso habría que buscar, antes que nada, «lo único que es necesario» (cf. Lc 10, 41) y buscarlo en su aspecto de eternidad (*sub specie aeternitatis*). En consecuencia, la Iglesia debería dedicarse sobre todo y en mayor urgencia a lo que es verdaderamente propio suyo: a que los seres humanos alcancen lo único que verdaderamente necesitan: el encuentro con su Dios. No es extraño que, desde esta perspectiva, la solidaridad resulte controversial.

No obstante la declaración del Concilio Vaticano II, en su documento pastoral «Los gozos y las esperanzas», donde desde su comienzo solemne se proclama que «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren» (n. 1) son los de la Iglesia, el problema planteado en esta introducción sigue hoy vigente. A veces la razón parecería ser que la insis-

tencia en el amor cristiano «auténtico» (amar al hombre motivados explícitamente por el amor a Dios, y amarlo especialmente en lo espiritual y eterno del hombre) ha podido ocultar culturalmente (ideológicamente) no pocas componendas de instituciones eclesiásticas con sistemas sociales injustos y opresores. No podemos ser ingenuos; en ocasiones aún sigue siendo más fuerte lo que en ciertos ambientes eclesiásticos se denomina «el bien de la Iglesia» que las necesidades urgentes —de todo tipo— de la humanidad. Otras veces —¿quién se extrañaría de ello conociendo los mecanismos ideológicos?— porque la acendrada costumbre de «espiritualizar» excesivamente el núcleo de la fe cristiana resiste con una gran fuerza de inercia cultural al reencuentro del Concilio Vaticano II con las fuerzas originales de la fe en Jesucristo.

Así se perpetúa la distinción, aparentemente inocua, entre obras de misericordia «espirituales» y «temporales». Tras de la distinción se oculta la jerarquización peyorativa de las obras de misericordia temporales. Las palabras, tan serias, de Jesús de Nazareth sobre lo decisivo para la salvación de calmar el hambre del que la tiene y la sed del sediento, se catalogan en esa categoría de obras de misericordia temporales. Sutilmente sufren entonces una degradación. Lo que tienen de «misericordia» pierde el carácter originario bíblico de una actitud semejante a la de Dios, que para levantar al caído se agacha hasta el polvo en que está caído; por el contrario, se degrada la misericordia (la actitud de ponerse en el lugar del compadecido) al nivel de la limosna, dada de arriba a abajo; la misma moral cristiana, en una de sus tradiciones, ubica la obligación de la limosna como mandato de dar a los pobres de aquello que sobra al rico, de lo «superfluo». Lo que esas obras de misericordia tienen de temporales» hace descender aún más el nivel, pues en la mentalidad «espiritualista» (no «espiritual») que estamos evocando, no se puede comparar su valor con las que serían «espirituales».

Precisamente, a nuestro modo de ver, si la Teología de la Liberación ha renovado algo del núcleo fundamental cristiano, ha sido precisamente el haber cortado con esta concepción de que, en el fondo, el segundo mandamiento es «menos» igual que el primero. Si la Teología de la Liberación no ha elaborado mucha teología moral, es cabalmente porque toda ella es teología «moral», porque su intuición consiste en haber elevado la «moral», la relación interhumana, «la justicia, la misericordia y el buen corazón» (cf. Mt 23, 23) al plano de relación teológica; frente a ello, en cierto sentido, sobra la elaboración moral casuística; como diría San Agustín, *ama et fac quod vis* (ama y haz lo que quieras). La semilla evangélica, de la cual se da razón y desarrollo en la Teología de la Liberación, es aquella respuesta de Jesús de Nazareth a quien le pregun-

taba cuál era el mandamiento primero y principal: «... hay un segundo (mandamiento) no menos importante (que el primero, que es amar a Dios por sobre todo): 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo'» (Mt 22, 34-40).

En esta problemática se inscriben las tibias reacciones frente a los llamados a la solidaridad y las reacciones generosas a ellos. Frente al flagelo del hambre, Berdiaeff, por ejemplo, haría escuchar su famoso lema: «Mi propia hambre puede que sea un problema material, pero el hambre de los otros es un problema espiritual, porque es un problema de solidaridad». Desde otra perspectiva, algunos cristianos, temerosos de que la solidaridad pueda ser manipulada para hacer olvidar el hambre verdadera, el hambre de Dios, o manipulada políticamente para ganar adeptos a cambio de la ayuda material, responderían tal vez aduciendo como suyas aquellas palabras del Evangelio de Juan: «Trabajen no por el alimento que se acaba, sino por el alimento que dura dando vida definitiva», el alimento que únicamente Jesucristo, Dios, pueden dar (cfr. Jn 6,27)². En Nicaragua han existido durante estos años de guerra algunos sacerdotes que no respondían a peticiones de celebración de Misas por soldados sandinistas caídos en combate, alegando que esas Eucaristías podían ser manipuladas políticamente. En 1984, un Obispo nicaragüense, Monseñor Pablo Vega, preguntado por sociólogos norteamericanos acerca de por qué no protestaba la jerarquía contra las atrocidades cometidas por la contrarrevolución y en concreto contra el asesinato de varios niños recientemente ocurrido en un ataque armado a un poblado indefenso, respondió —aludiendo a la presunta influencia comunista atea sobre Nicaragua: «Es peor matar las almas que los cuerpos».

El problema es de hoy. El Obispo dimisionario de Cuernavaca acaba de expresar a la prensa de México su extrañeza de que el Papa, en su recorrido por los Estados Unidos no haya abogado públicamente por la paz en Centroamérica, siendo así que el gobierno del Presidente Reagan está adoptando una postura escéptica respecto a los acuerdos de paz firmados por los presidentes de los cinco países centroamericanos. Surge, entonces, la pregunta: ¿Es la solidaridad tan sólo un valor humano, todo lo noble que se quiera, pero que no puede suplantar el supremo valor del amor cristiano? ¿O es la solidaridad el nombre, tal vez anónimo, del único mandamiento nuevo de Jesús?

El tema —después de esta primera introducción— lo trataremos así: recordaremos —en *segundo* lugar— brevemente la historia moderna de

² Para una exégesis de este texto, véase, por ejemplo, J. MATEOS y J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*. Análisis lingüístico y comentario exegético, Cristiandad, Madrid 1979, p. 327-328.

la solidaridad como valor humano, polémico con el amor cristiano. En *tercer* lugar, consideraremos la práctica de la solidaridad en los movimientos sociales modernos. *Cuarto*, desarrollaremos el contenido de la solidaridad y sus niveles y obstáculos. En *quinto* lugar apuntaremos los polos que hoy condensan y atraen más importantes de solidaridad. Como *sexto* punto abordaremos el problema central de este trabajo: la solidaridad humana como valor cristiano. En *séptimo* y último lugar trataremos de delimitar el desafío que a la imaginación cristiana le presenta la práctica de la solidaridad.

2. LA SOLIDARIDAD: PROPUESTA DE UN VALOR HUMANO POLÉMICO

La palabra solidaridad que hoy —en un contexto de sensibilidad por la justicia internacional y la hermandad entre los pueblos— aplicamos a la gran corriente humana que hace causa común con las aspiraciones de los movimientos de liberación de los oprimidos, no se usó siempre en este sentido. Es evidente que, dispersa en costumbres inmemoriales y en leyes particulares, la actitud de solidaridad ha tenido vigencia en diversas instituciones sociales y en varias conductas humanas mucho antes de que la palabra se acuñara para usarla en el sentido actual³. Explícitamente atribuida a una institución, sin embargo, la encontramos por primera vez en el derecho civil, en el campo de las obligaciones entre deudores y acreedores. Derivada del latín (*in solidum*, es decir, ser responsable en conjunto o actuar como un solo hombre), la Enciclopedia Espasa la delimita como «la responsabilidad de cada uno de los deudores por el todo de la deuda, cuando hay varios responsables y así se ha convenido».

En el siglo XIX el concepto jurídico experimenta un trasvase analógico al campo social (económico, político, etc.). Se concibe a los grupos humanos (familiares, gremiales, nacionales, etc.) como dotados de un derecho a poseer los bienes fundamentales de la humanidad y a gozar de ellos con equidad. Las diferencias clamorosas en la posesión y goce de estos bienes (medios de producción, libertad política, acceso a la cultura, etc.) hacen a quienes los acumulan deudores de aquellos a quienes les faltan. Se intenta entonces hacer de la solidaridad un principio de armonía o de reconstrucción social.

³ Es notable que donde *La Bible de Jérusalem* traduce *Koinonia* por *comunión*, la *Nueva Biblia Española* traduce *solidaridad*, refiriéndose a la ayuda que Pablo fomenta de una comunidad eclesial a otra (cfr. 2 Cor 9,13). Véase J. SOBRINO y J. HERNÁNDEZ PICO, *Teología de la Solidaridad Cristiana*, IHCA-CAV, Managua 1983, p. 89-96.

Este principio de solidaridad nace históricamente polémico. Se le presenta, en primer lugar, en contraposición a la caridad cristiana, a la cual se juzga inoperante en el campo social y, por ello, depreciada y desgastada como fuerza histórica de transformación estructural, aparte de humanamente humillante en el ámbito personal. Los «maestros de la sospecha» (Marx, Nietzsche, Freud) intentan desenmascarar la caridad, bien como *alibi* o coartada de la conciencia religiosa de los capitalistas, bien como inconfesable debilidad de quienes no se arriesgan al conflicto, o como pobre suplantación de la atracción interhumana del *eros*. Por otra parte, también se contraponen la solidaridad a la fraternidad secular encerrada en los lemas ético-políticos propios de las revoluciones burguesas. Se intenta asimismo desenmascarar a esa fraternidad como ideología sentimental que ofrece a los miserables, por cuyo esfuerzo se hicieron aquellas revoluciones, un espejismo satisfactorio, conjurado una y otra vez por la única fraternidad vigente, la que existe entre ricos y poderosos. En diversas corrientes intelectuales o políticas, el principio de solidaridad se alzarán como bandera secular, por un lado antiindividualista (se opondrá entonces al liberalismo económico) y por otro anti-colectivista o antiestatista, para terminar cuajando fuertemente como bandera de las clases populares.

Los radicales y los radicales-socialistas franceses la elevarán a programa político (tratando de hacer prácticas las ideas del filósofo francés decimonónico Pierre Leroux, inicialmente saintsimoniano). El economista francés Bastiat, también del siglo XIX, moderará con la solidaridad su liberalismo económico (tal vez como influjo de su ferviente catolicismo). La recogerá en sus «Armonías económicas» como un principio complementario de la responsabilidad, llegando a escribir:

«El bien de cada uno debe favorecer el bien de todos, como el bien de todos favorece a cada uno particularmente... El resultado material del mecanismo social es una elevación constante del nivel físico, intelectual y moral para todas las clases, con una tendencia a la igualdad.»

Esta síntesis de su acre y larga polémica con Proudhon se ubica en la corriente cultural de ilimitada fe en el progreso unilineal histórico de la humanidad social, que subyace a tantas ideas e idearios del siglo XIX, incluso tan opuestos entre sí como el marxista y el sociológico-positivista. Augusto Comte, por ejemplo, tratará de poner en la solidaridad la base de su programa de reconstrucción social que, frustrado en las etapas «teológica» y «filosófica» de la humanidad, será al fin posible a través de la ciencia positiva, especialmente en la sociología. Su misma

orientación se hará profecía en Emile Durkheim, para quien la cohesión consensual de la sociedad logrará cotas inéditas de humanidad solidaria a través de las grandes celebraciones cívicas que sustituirán en el futuro a las religiosas. Estas últimas revelarán así su verdadero fondo —el anhelo de solidaridad social—, y en él «la religión» (en realidad, la sociedad) se mostrará como lo auténticamente importante y serio (*de la vie sérieuse*). En el otro extremo del espectro, el sociólogo y economista Wilfredo Pareto personificará la reacción individualista, antiolektivista:

«La solidaridad —escribirá— sirve de pretexto a todos los que quieren gozar del fruto del trabajo ajeno y a los políticos que tienen necesidad de reclutar partidarios a costa de los contribuyentes, constituyendo... un nuevo nombre dado a un género de egoísmo de los más malsanos.»

En el catolicismo social, la reacción a estas tendencias se expresará reivindicando la solidaridad como una corrección social necesaria a un régimen fundamentado en el puro interés (*do ut des*). Al mismo tiempo se la contrapondrá a la caridad, considerando a la solidaridad insuficiente y rebajándola al nivel de un mero valor humano. Así se podrá escribir que «no basta la apelación al hombre como igual a otro hombre para imponer un sacrificio (siempre presente en la solidaridad), sólo posible por Dios, como Padre que funda la hermandad humana»⁴.

3. PRÁCTICA DE LA SOLIDARIDAD EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES MODERNOS

El principio de la solidaridad —lo hemos visto aquí— adquirió un desarrollo importante en los idearios de los romanticismos racionales de corte rousseauiano, en los socialismos utópicos, en las propuestas positivistas de reconstrucción social y en las reacciones a todas ellas del catolicismo social. Sin embargo, el principio de solidaridad se hizo sobre todo carne en la dura historia de los movimientos sociales del siglo XIX, en Europa en los movimientos cooperativistas, sindicales y políticos de los trabajadores, en la vieja Rusia en los movimientos populistas del campesinado, en los EE. UU. en los movimientos obreros y en los de emancipación de los negros y de las mujeres.

⁴ Para algunas fuentes de este apartado, véase el tomo 57 de la *Enciclopedia Espasa*, artículo «Solidarismo», p. 114-146. Escrito en pleno ambiente de polémica, es una muestra ilustrativa de que la solidaridad no ha sido siempre bandera cristiana, sino bandera discutida.

La solidaridad cristalizó así como crítica práctica al principio de egoísmo social, de que el interés común se logra y se defiende más eficazmente por medio de la búsqueda del interés individual (Adam Smith con su «mano invisible», que en la competencia perfecta del mercado reordena los beneficios en la resultante del bien común, no es sino la expresión más famosa del principio de egoísmo social). Tal principio nunca funcionó de hecho en la realidad con su pretendida universalidad o generalidad. Fue más bien una formulación límite (utópica)⁵ de lo que tuvo vigencia en la realidad formativa del capitalismo y de la burguesía: un principio de solidaridad... limitado a la minoría dirigente de la clase alta polar del modo de producción capitalista. No obstante los numerosos fracasos y hundimientos individuales a manos de la competencia capitalista, la solidaridad de clase funcionó maravillosamente, especialmente cuando se trató de contrarrestar los amenazantes avances de los movimientos de los trabajadores. El ejemplo tal vez más notable lo constituyó el arreglo entre las alianzas de clases dominantes nacionales —vencedoras y vencidas en la guerra franco-prusiana— para permitir a las vencidas en 1871 aplastar sangrientamente a la Comuna de París.

A la manera de una especie de «escatología realizada», la proclamación burguesa de los derechos del individuo, de la fraternidad, la libertad y la igualdad «evidentes»⁶, dejó sin futuro histórico a las masas desheredadas. Los burgueses, que habían conseguido la emancipación de sus tutores del *ancien régime* precisamente fortaleciendo sustancialmente su propia lucha solidaria con la convocatoria de todo el pueblo a esa misma lucha solidaria, anunciaban de pronto que los resultados —su propio acceso al poder del Estado— consumaban ya los anhelos fraternales de la humanidad entera. Durante todo el siglo XIX el capitalismo en auge, la segunda oleada colonial y el imperialismo en formación condujeron al paroxismo los contrasentidos entre las proclamaciones humanitarias y las prácticas económicas rapaces, las políticas exclusivistas de élites y las manipulaciones culturales, crecientemente explotadoras, dominantes y etnocéntricamente hegemónicas.

En este contexto, la solidaridad fue lentamente rescatada de su nicho clasista elitista y devuelta, como propuesta de método, a las clases po-

⁵ Véase F. HINKELAMMERT, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica 1984, sobre todo p. 53-94. Para una moderna forma de defensa del principio del egoísmo social véase M. NOVAK, *The Spirit of Democratic Capitalism*, American Enterprise-Simon and Schuster, New York 1982.

⁶ *We hold these truths to be self evident* (Defendemos estas verdades como evidentes por sí mismas) —comienza la declaración de derechos humanos de la Constitución de los EE. UU.—.

pulares mayoritarias —especialmente a la clase obrera— para hacer de ella instrumento de su propia emancipación y, hasta cierto punto, contenido de esa misma emancipación. El famoso final del Manifiesto Comunista (¡Proletarios del mundo entero, uníos!) se convirtió en el orden del día político que aspiraba a proporcionar el instrumento adecuado a unas masas que —según la tesis tercera de Marx contra Feuerbach— tendrán que «educar a los educadores», es decir, tendrán que convertirse en sujetos de la práctica de transformación del mundo que las emancipe. La aspiración a la libertad, a la liberación social de la explotación de la dominación y de la imaginación cultural acrítica, encuentra en la solidaridad de los pobres su único camino eficaz. Una obra literaria cumbre —*La madre*, de Gorki— permite que nos introduzcamos en el *pathos* de esa solidaridad. En ella, el impulso creciente de la solidaridad se presenta con todos los rasgos de ternura y lealtad humanas que transforman en hermosura el mísero rostro de los trabajadores. En ella son los empobrecidos por la explotación quienes adquieren relieve de rostros humanos a medida que entre ellos arraiga la solidaridad. Los «educadores», los dirigentes sindicales o políticos quedan en un segundo plano; aparecen solamente en los círculos de estudio y reflexión en los que los trabajadores leen sus obras y se apropian de ellas, no sin contrastarlas con su propia experiencia real.

Esas obras se leen precisamente porque recogen y sintetizan intelectual y políticamente el propio clamor de las masas, sus múltiples ensayos en la práctica de la rebeldía contra las condiciones sociales que las mantienen en injusta miseria. La convocatoria a la solidaridad surgió así de oídos atentos al clamor de los miserables. Quienes lo escucharon se hicieron sensibles, se dejaron afectar en su condición privilegiada, reaccionaron con potente indignación ética contra la injusticia y trataron de convertir ese clamor escuchando en suscitación de solidaridad para la lucha autoemancipadora de los explotados y oprimidos⁷. El programa y aún más las prácticas de solidaridad de los movimientos sociales populares constituirán, desde este punto de vista, uno de los intentos humanos, sociales y políticos más hermosos de una causa común solidaria.

Mil novecientos catorce representará un terrible despertar para el ideal de la solidaridad obrera. Los atavismos nacionales probarán, una vez más, su fuerza tremenda antisolidaria en la Primera Guerra Mundial. La vocación solidaria de los trabajadores del mundo estallará en pedazos cuando las patrias respectivas los convoquen a defender las solidarida-

⁷ Esta misma pauta aparece patente en los tres primeros capítulos del Exodo bíblico.

des antagónicas de las burguesías nacionales, aún en proceso de definición de un sistema capitalista mundial⁸. El principio de solidaridad, así manipuladoramente extraviado, no podrá impedir las terribles represiones de los movimientos obreros revolucionarios (alemán, polaco, húngaro) en los primeros meses de la postguerra. Los obreros quedarán preparados para caer acríticamente en identidades culturales sacralizadoras de super-hombres y super-naciones, convirtiéndose así pocos años más tarde en base social y carne de cañón del nacismo y el fascismo.

4. EL CONTENIDO DE LA SOLIDARIDAD: SUS DIMENSIONES Y SUS OBSTÁCULOS

Podemos permitirnos aquí un paréntesis para tratar de caracterizar el valor humano de la solidaridad, después de haberlo visto desplegar en una de sus realizaciones históricas más notables. Atenderemos también a sus dimensiones y a los obstáculos que se le oponen.

4.1. *Contenido de la solidaridad*

La solidaridad humana implica, en primer lugar, la afirmación de una condición humana común a los diversos grupos sociales. Haciéndonos cargo de ella, podríamos verla reflejada en aquella famosa proposición de Agustín de Hipona: *Humanus sum et nihil humani a me alienum puto* (soy hombre y nada de lo humano puede serme ajeno).

En seguida, la solidaridad humana reconoce que esa condición humana común no es sólo un dato constitutivo de la realidad humana, sino una tarea histórica colectiva, con la que hay que cargar éticamente. Se trata, además, de una condición humana sometida a la precariedad y aun a su propia negación y, sin embargo, proyectada hacia el futuro en un proceso-programa. La solidaridad reconoce así que todos estamos embarcados en la tarea de la humanización de la condición humana.

Implica la solidaridad, precisamente por ello, la decisión práctica de encargarnos de la condición humana, es decir, de asumir un compromiso personal e histórico de corresponsabilidad en la tarea de la humanización de nuestra común condición humana. Como lo hemos dicho, cabe también el compromiso contrario, el compromiso con la deshumaniza-

⁸ Además de la resistencia «Espartaquista» (Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht, etc.) a un acrítico patriotismo belicista, una lectura de lo que sucedió en los EE. UU. —lectura «desde el revés de la historia»— revela la notable oposición obrera, política, feminista y negra a la Gran Guerra. Véase H. ZINN, *A People's History of the United States*, Harper and Row Publishers, New York 1980.

ción bajo figura de humanización (*sub specie humanizationis*). Y en caso de que sea este último el que se asuma, las evidencias anteriores —la misma afirmación de una condición humana común y de la tarea histórica y biográfica de su humanización— se entenebrecen, construyéndose así, a través de la opción por la deshumanización y de la práctica correspondiente, una anti-verdad, que se vuelve generadora de ideologías de muerte para los seres humanos concretos, por el rodeo cultural de identidades culturales antagónicas⁹.

La solidaridad humana, en el supuesto de que haya llegado a concretarse en la opción biográfica o histórica por la humanización, despierta en las personas y en los grupos sociales una especial sensibilidad para percibir la condición humana-en-peligro y para ser afectados por esta amenaza. De este *pathos* proviene la reacción ético-práctica de lealtad a la humanización, que pasa por la denuncia de relaciones sociales y personales de injusticia, opresión, superioridad y enemistad, y por la oposición a ellas a través de la proposición de programas de solidaridad y de la lucha por su puesta en práctica. De todas estas relaciones antisolidarias, la que encierra más semillas de homicidio y genocidio es la relación de superioridad (de los colonizadores sobre los colonizados, de los vencedores sobre los vencidos, de una raza o etnia sobre otras, de los dirigentes sobre el pueblo, de los cultos sobre los ignorantes, de los avanzados sobre los atrasados, etc.)¹⁰. Es precisamente la ideología de la superioridad la que permite la explotación, la dominación y el exterminio de personas y pueblos, porque a los ojos de los superiores los inferiores aparecen como sub-humanos. Se piensa en seguida en el holocausto de los judíos a manos de los nazis. Hoy, desde Centroamérica, inmersos en un dinamismo bélico alimentado por un anticomunismo fanático (sólo en Nicaragua ha cobrado ya tantas vidas que una guerra equivalente en el territorio de los Estados Unidos habría supuesto para su población —proporcionalmente— un millón y medio de muertos), escuchamos al Presidente Reagan afirmar que hay que mantener la *presión* sobre los

⁹ Contra este rodeo cultural se alzó Pablo, en nombre de la solidaridad de toda la humanidad en Jesucristo: «... por la adhesión al Mesías Jesús son todos hijos de Dios... Ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra, pues ustedes hacen todos uno, mediante el Mesías Jesús...» (Gal 3,26-28). Esta afirmación de Pablo es tanto más auténtica, como germen de novedad en la historia, cuanto que él mismo fue un hombre de su tiempo, a quien no se le pasó por la cabeza abogar por una su presión radical de la institución económica esclavista. Hizo historia, plantó la semilla de una revolución cultural, pero hizo historia, condicionado por la herencia histórico-institucional que la tradición en que nació le había legado.

¹⁰ Jesús de Nazareth, por ejemplo, fue víctima de una ideología, cuyo contenido no aguantaba el aprecio que Jesús demostró por «la chusma», religiosamente ignorante, considerada inferior, «en pecado», por los líderes eruditos religiosos de su pueblo.

sandinistas para que se democraticen. Pero la «presión» (palabra política eufemística, casi inocente) se traduce en la sangre de las víctimas, víctimas subhumanas para una identidad cultural vivenciada —de Texas a los Grandes Lagos— demasiadas veces como indudablemente superior en humanidad¹¹. Ramsey Clark, ex secretario de Justicia del Presidente Johnson, expresó en 1982 en Managua que el gobierno del Presidente Reagan no cuenta los muertos centroamericanos a la hora de diseñar su política hacia Centroamérica; al fin y al cabo se trataría de seres inferiores, probablemente incapaces de aportar mucho a la humanidad.

La sensibilidad especial frente a la común humanidad-en-peligro se despierta, a veces, más desde la perspectiva de quienes sienten el peligro a la condición humana de los otros más aún del que amenaza a la propia, y, a veces, resulta más aguda en quienes, estando igualmente amenazados, estiman la recuperación o la defensa de la humanidad de los otros como más importante y crucial que la recuperación y la defensa de la suya propia. Se trata, entonces, de una solidaridad que se empobrece para enriquecer —el caso de tantos internacionalistas de los países altamente desarrollados que ayudan hoy a que Nicaragua se levante de su empobrecimiento— o de una solidaridad que enriquece compartiendo la propia pobreza —el caso, por ejemplo, de los médicos, paramédicos, técnicos intermedios o maestros cubanos que aportan a Nicaragua lo que a ellos no les sobra—.

Partiendo de esta sensibilidad, la solidaridad incorpora, además, la máxima cuota posible de lucidez, poniendo en juego todas las mediaciones posibles histórico-prácticas de las opciones solidarias, para descubrir las oportunidades históricas que permitan la defensa eficaz de la condición humana amenazada o la recuperación de la condición humana de hecho suprimida. Busca así la solidaridad hacer de una respuesta de alivio humanitario también una respuesta política de transformación de las condiciones de viabilidad de la humanización.

En el *pathos* de la solidaridad y en la búsqueda de lucidez humana, personal e histórica, para ejercerla, se revela la lealtad a la condición humana que conmueve y mueve a jugarse del todo en defensa de esa condición humana amenazada. En tal caso, a veces, se rebasan los límites de lo razonable, apostando por la humanización incluso con gestos aparentemente inútiles en los que por ella se llega a entregar la vida.

A través de tales gestos, la solidaridad apunta a la opción personal e histórica por la humanización como si vislumbrara esta humanización al nivel de un valor absoluto, último, trascendente al impulso de sobre-

¹¹ Conversación tenida con Ramsey Clark por el autor de este artículo.

vivencia y al interés individual o particular. Se convierte así en fuente, no sólo de vida, sino de sentido último de la vida.

4.2. *Dimensiones de la solidaridad y obstáculos para alcanzarla*

Asumir este valor humano de la solidaridad supone un elemento objetivo, la pertenencia real a esta gran comunidad humana, y uno subjetivo, el desarrollo de la identidad correspondiente. La misma condición humana era el vínculo objetivo, inevitable, entre los conquistadores del siglo XVI y los indios precolombinos, pero la falta de desarrollo de una común identidad hizo que en la España de los conquistadores se planteara la duda sobre si los indios tenían alma, eran o no seres humanos. La condición humana era, pues, la misma, pero no era lo mismo, a nivel de identidad, que lo que pudo llegar a ser en las formulaciones proféticas y en la conducta pastoral de Fray Bartolomé de las Casas, en las disquisiciones filosóficas de Francisco Suárez o en las disposiciones políticas de las Leyes de Indias, ni mucho menos era lo mismo que llegó a ser en la identidad, reivindicadora de humanidad, de los indios, amotinados innumerables veces contra las prácticas deshumanizantes de la colonia, ni tampoco era lo mismo que lo que ha llegado a ser en los indios que hoy hacen causa común revolucionaria con mestizos y blancos empobrecidos y oprimidos en algunos países multiétnicos de América Latina. En cuatro siglos y medio largos ha ido avanzando trabajosamente la superación de la relación de superioridad-inferioridad que se traducía en discriminación, justificante de opresión y explotación, y de la correspondiente sumisión aparente. El mismo proceso ha ocurrido en otros continentes. Hoy, en Sudáfrica, por ejemplo, estamos asistiendo a uno de los más dramáticos procesos de rescate de la identidad de una condición humana común entre negros, mulatos, indios y blancos. En ocasiones, una identidad, ya muy desarrollada, de común humanidad encuentra formas sociales para ponerla en común, que refuerzan la pertenencia objetiva original a la condición humana. Este es el caso, por ejemplo, de las asociaciones dedicadas a velar por los derechos humanos (Amnistía Internacional, Asociación Internacional contra la Tortura, etcétera), de los comités de solidaridad con las causas de los pueblos del Tercer Mundo, o incluso ha sido y es el caso de algunas congregaciones religiosas (especialmente de aquellas cuya razón de ser es rescatar de su negación la humanidad humillada de los demás —Mercedarios dedicados a la redención de cautivos, Hermanitos de Jesús y del Evangelio, Misioneros de la Caridad de la Madre Teresa de Calcuta, etc.—).

El desarrollo de la identidad de la condición humana pasa, en las biografías y en la historia de los grupos sociales, por la afirmación de di-

mensiones de humanidad común más o menos extensa. Se afirma la solidaridad de la condición humana común en la lealtad suscitada por el parentesco, la tribu, la etnia, el «país», la región, la iglesia, la nación e, incluso hoy, por diversos tipos de comunidad internacional. Así como en épocas relativamente antiguas de la historia humana social se dan anticipos precarios y deficientes de una identidad universal en la condición humana común —diversos tipos de *oikoumene*—¹², también los desarrollos históricos testimonian regresiones a formas de identidad más restrictivas o simplemente estancamientos en arraigos menos «universales». La privatización de la vida hoy, en países de desarrollo económico avanzado, puede ser vista como una de esas regresiones. La formación de sectas es una tendencia regresiva, común a casi todos los períodos históricos, del desarrollo de esa identidad que asume la condición humana: en la secta, esta última, casi fatalmente, se vuelve a restringir, constituyéndose diversos tipos de «los elegidos» en contraposición con diversos tipos de *massa damnata*.

Las dimensiones más «universales» de la identidad humana solidaria, ni surgen con facilidad ni se mantienen sin dificultad, a través de la superación esforzada de innumerables obstáculos —las identidades diferenciales—. Para arraigarse, las identidades solidarias más generales tienen que integrar —a veces superándola— la fuerza real (axiológicamente irreductible) de las identidades parciales que articulan la solidaridad humana: la fuerza de la lengua, la raza, la etnia, la religión, etc. Tienen además que superar la fuerza de identidades diferenciales que fomentan la insolidaridad: la fuerza de las castas, los estamentos, las escalas inamovibles del prestigio social, las clases, la nación, la ciudadanía, etc. En todos los casos, se trata de fuerzas ambiguas. Existe en las identidades diferenciales una fuerza positiva, un valor, porque sin el arraigo humano social en una de esas identidades parciales o en varias, es probablemente imposible alcanzar la madurez de un arraigo más universal que las vaya superando. Los «ciudadanos del mundo» acaban en ineficaces charlatanes si no viven su utopía desde esa madurez realista. Pero las identidades parciales —y no sólo las que explícitamente se articulan en un discurso social de antagonismos— pueden también constituir un antivalor, sobre todo porque en ellas prende con rapidez la relación humanamente destructiva de superioridad-inferioridad, agazapada siempre detrás de la contraposición que da cuerpo a esas identidades.

¹² Una *oikoumene* (humanidad universalmente vinculada), que en la civilización helénica, en el Sacro Imperio Romano-Germánico, etc., era siempre conseguida culturalmente gracias a la posibilidad de ignorar el resto —apenas conocido— de la humanidad.

Toda esa lucidez tiene que ser asumida críticamente por quienes se adhieren al principio de solidaridad, para que su práctica no se levante sobre cimientos de arena. Finalmente, la identidad solidaria tiene siempre que luchar contra el gran miedo a los riesgos de toda puesta en común. Demasiadas veces el estímulo a la búsqueda solidaria de humanidad y de su rescate tiene que confrontarse con aquella típica reacción de enterrar «el talento» o de refugiarse en la neutralidad privada: «yo no me meto con nadie, que nadie se meta conmigo».

5. POLOS DE CONDENSACIÓN DE LA SOLIDARIDAD HOY

Podemos ahora volver a tomar el hilo de las causas, alrededor de las cuales se condensa hoy la solidaridad. Desde una perspectiva de la cultura occidental¹³, el nacimiento y consolidación del principio de solidaridad en los movimientos sociales de solidaridad proletaria (con su trágico despertar, ya mencionado, en la Gran Guerra), el paso por los movimientos de solidaridad antifascista y antinazi, por los movimientos pro-Estado de Israel, ha ido experimentando en las últimas décadas un desplazamiento hacia causas en las que, con mayor o menor evidencia, la suerte de la condición humana está en juego.

La sensibilidad frente a la condición humana amenazada ha continuado teniendo polos de condensación en el mundo occidental «avanzado»: uno es el peligro del holocausto nuclear y otro la amenaza de destrucción del nicho ecológico de la humanidad; ambos concentran hoy mucho de lo mejor de la solidaridad humana en los movimientos pacifistas y en los ecologistas. Un tercer polo importante lo constituye la amenaza creciente a la condición humana en el Tercer Mundo, la cual intenta contrarrestar a través de los movimientos de solidaridad con las causas de liberación nacional, de revolución social y de reivindicación cultural (racial, étnica y sexual-igualitaria —esta última vigente hasta con mayor fuerza en el mismo Primer Mundo—). En este último polo se va dibujando cada vez más la evolución de la causa de los derechos humanos hacia la causa de los derechos de los pobres y el surgimiento de la causa de los derechos de las naciones empobrecidas con la correspondiente reivindicación de un nuevo consenso cultural alrededor de un Derecho Internacional igualitario.

¹³ Todo el tema tendría que ser tratado también desde las perspectivas de la cultura africana o de la cultura oriental. Solamente las posibilidades de la solidaridad en el ámbito de civilización del Budismo, por ejemplo, parecen enormemente enriquecedoras.

La multiplicación de la comunicación hoy y el sentido de la interdependencia creciente entre las identidades parciales —culturales— de los grupos sociales hacen más viable que en otros tiempos estos movimientos de solidaridad. La humanización de la condición humana común va haciéndose más programática, incluso como «interés social» de no pequeños sectores del Primer y Segundo Mundos, respecto del Tercero, y viceversa.

El 8 de octubre de este año de 1987 se cumplen veinte años del asesinato en Bolivia del Ché. Ernesto Guevara podría tal vez ofrecer, como contribución programática a los actuales desarrollos de la solidaridad, aquella frase que escribió en su carta-testamento a sus hijos: «Que no haya ninguna injusticia en cualquier parte del mundo que no sientan ustedes como propia». Desde esta carta, respaldada por el gesto aparentemente inútil de abandonar en Cuba su posición de poder e ir a vivir la solidaridad en la selva boliviana, lejos de todo cálculo estratégicamente correcto en términos de racionalidad política, se ha levantado su figura como símbolo de sensibilidad frente a las amenazas a la condición humana. El fondo sacrificial de gratuidad, inherente a las últimas consecuencias arriesgadas en la solidaridad humana, en su práctica, es lo que convirtió al Ché en símbolo de solidaridad, en símbolo de humanidad compartida, para el pueblo oprimido y humillado de América Latina.

6. LA SOLIDARIDAD HUMANA COMO VALOR CRISTIANO

Desde la gratuidad, evocada en el párrafo anterior, podemos ahora abordar el puesto humilde y servicial de la solidaridad cristiana al interior de la solidaridad humana.

6.1. *El Dios de Jesucristo, solidario con la historia humana*

En la experiencia del Israel bíblico encontramos el punto de partida. Su epopeya fundacional —el Exodo— da cuenta, desde el perfil penumbroso de la memoria colectiva, del surgimiento de un pueblo a partir de la escucha divina de los clamores provenientes de la condición humana-en-peligro de los antepasados de ese pueblo. Esos clamores, eco potente de la amenaza a su humanidad, presente en los trabajos forzados agotadores y en el intento de control genocida de la natalidad, no son específicamente dirigidos a Dios, pero Dios se revela precisamente porque los escucha, y se revela como el Dios del pueblo en su historia precisamente porque se interesa por ellos (cfr. Ex 2,23-25 y 3,7-10). Dios aparece así como el Dios de la sensibilidad ante la condición humana amenazada,

como el Dios que suscita las luchas de los injusticiados por su liberación y se solidariza con ellas. Es el mismo Dios —Yahvé— que más tarde convocará a los profetas para que denuncien la insolidaridad, renaciente en los corazones y en las estructuras de Israel, como desconocimiento de Dios e idolatría de otros dioses (la riqueza y la seguridad en el poder). Se trata del mismo Dios que, a través de los profetas, anuncia también el mundo futuro y nuevo de la plenitud de solidaridad (cfr., p. ej., Is 11, 1-9).

En la experiencia cristiana, Dios no sólo «escucha» los clamores de la condición humana amenazada y toma partido por ella, no sólo suscita líderes —como Moisés y los profetas— para servir a la solidaridad y para convocar a ella a un pueblo entero. Dios va más allá. *Se hace solidaridad, se revela siendo solidaridad* con su proyecto de vida para las personas y para la historia humana. La Palabra de Dios —su proyecto eficaz de humanización— acampa en la historia humana (Jn 1,14) y muestra con ello su amor y su lealtad con la humanidad, es decir, nos muestra el corazón de toda solidaridad. En Jesucristo, Dios rompe con todas las justificaciones religiosas de la relación superioridad-inferioridad («no se aferró a su categoría de Dios..., se hizo uno de tantos; cfr. Fil 2,6-7) y establece la pauta de conducta práctica para aquellos a quienes la naturaleza o la historia han puesto por encima de otros, la generosidad que lleva a hacerse como el que está abajo («porque ya saben —dice Pablo— lo generoso que fue nuestro Señor, Jesús el Mesías: siendo rico, se hizo pobre por ustedes para enriquecerlos con su pobreza»; 2Cor 8,9). El amor y la lealtad absolutas de Dios con la humanidad aparecen en la entrega a nuestra historia de «su Hijo único» (Jn 3,16), quien, además, señala en medio de nuestra historia un camino eficaz para la humanización, el servicio mutuo entre los compañeros de humanidad («les he dado ejemplo para que como yo he hecho hagan también ustedes»; Jn 13,15). En Jesucristo, Dios identifica el sentido auténtico de la historia con la actitud y la actuación ante la condición humana-en-peligro («tuve hambre y me dieron —o no me dieron— ustedes de comer... Siempre que lo hicieron con uno de estos mis hermanos más pequeños¹⁴ —o no lo hicieron—, lo hicieron —o no— ustedes conmigo»; Mt, 25,34-40). En Jesucristo, finalmente, Dios se lo juega todo, no interviniendo por la puerta de atrás de la historia —como *Deus ex machina*— mientras su Hijo, Jesús de Nazareth es asesinado. Pero esa vida de Jesús, «perdida» por solidaridad con la humanidad, injustamente arrebatada, es reivindicada y se-

¹⁴ Es decir, con los que cumplen el designio del Padre en Jesucristo de entregar a otros su vida —sus discípulos o seguidores— y con los que tienen su vida amenazada —todos los pobres y oprimidos—.

llada por Dios en la resurrección de Jesucristo, como la vida humana auténtica, la vida del Dios-hombre y del hombre divinizado.

En la experiencia cristiana de los seguidores de Jesús, el Hijo de Dios e Hijo del Hombre, «este hombre», Jesús de Nazareth, pone el germen de una comunidad, cuya razón de ser consista en ser alternativa de vida solidaria en medio de la anti-humanidad, una comunidad que comparta, sirva, fomente igualdad, celebre la vida y mantenga siempre «un mensaje de vida» (cfr. He 2,42-47 y Fil 2,14-15). Esta comunidad será así «sal de la tierra» (Mt 5,13) y «levadura en la masa» (Mt 13,33), cooperando, en el corazón de la humanidad, con la tarea histórica de la humanización, reconociendo el proyecto de Dios y comprometiéndose corresponsablemente con él allá donde haga su aparición en la aventura humana (cfr. Fil 4, 8-9), es decir, insertándose en la carne histórica de la solidaridad con todo proyecto humano justo. La opción eclesial por los pobres —una opción que la Conferencia de Obispos de A.L. en Puebla llama «solidaria» (n. 1134), la Iglesia de los pobres —entrevista en el Concilio Vaticano II (LG 8)—, no debería ser más que la forma histórica actual del desarrollo de esta alternativa de vida, humildemente propuesta por los seguidores de Jesús frente a la condición humana amenazada de los pobres y, en ellos, de toda la humanidad¹⁵. Veámoslo en la concreción de la solidaridad cristiana eclesial con el pueblo de los pobres en Centroamérica.

6.2. *La carne histórica de la solidaridad cristiana*

En su carne concreta, la solidaridad cristiana con la causa de los pobres de Centroamérica en sus proyectos históricos, comienza por no tener una estructura básica diferente de la solidaridad que no se comprende a sí misma como fundada en las exigencias prácticas de la fe en Jesucristo y en su Dios y Padre, leal hasta el extremo a la esperanza de los pobres. Quienes asumen esta última solidaridad no creyente con los proyectos históricos de los pobres y de sus organizaciones en Nicaragua, El Salvador, Guatemala, Honduras, etc. (las destacamos porque su actual relieve histórico es en sí mismo un signo provocativo para aquellos que siempre han visto pasar la historia por los países de «antigua» cultura y «avanzado» desarrollo, mientras que para los pueblos del Tercer Mundo ese mismo relieve histórico se ha constituido en una es-

¹⁵ De hecho, Juan Pablo II, en su carta encíclica *Laborem Exercens*, escribiendo sobre los «nuevos movimientos de solidaridad de los hombres del trabajo y de solidaridad con los hombres del trabajo», afirma que «la Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la Iglesia de los pobres» (n. 8).

peranza), la asumen en virtud de su misma racionalidad histórica, de su justicia moral y de su valor como punta de lanza de una reivindicación por la igualdad entre los pueblos. La asumen además en abierta protesta contra la prepotencia de una superpotencia mundial que intenta jugar con estos pueblos empobrecidos como con peones de su geopolítica.

Ese encargarse de la causa de los pobres en Centroamérica, en actitud solidaria de ayuda y de protesta, se traduce en iniciativas históricas concretas, ya se trate de esfuerzos diplomáticos, de propuestas de mediación, de foros de análisis de la realidad —y así de intentos de rescate de información objetiva—, de proyectos de ciudad a ciudad, de organizaciones no gubernamentales a sectores de estos pueblos, de marchas de protesta, de presión ejercida sobre el Congreso de los EE. UU., etc., hasta culminar en algunos casos en la misma entrega de la vida mientras se está prestando un servicio a los pueblos pobres de nuestros países¹⁶. Todas estas iniciativas, *en su realidad material histórica*, no se distinguen de las acciones de enfrentar el hambre de las multitudes suscitando la capacidad de compartir entre los pobres, o de oponerse a la segregación social, o de afrontar la enfermedad de otros a la vez en su carácter de desgracia física y sobre todo de estigma social, o de denunciar la comercialización de la religión en el templo o la intransigencia inmisericorde e hipócrita de líderes religiosos obsesionados por el bienestar de sus instituciones; acciones, todas ellas, que constituyen la materialidad histórica de muchos de los «signos» realizados por Jesús de Nazareth. Se trata de acciones solidarias —las de los actuales movimientos de solidaridad con los pueblos pobres de Centroamérica y las de Jesús con sus compatriotas y con otros de sus contemporáneos— que comparten a la vez la profunda relevancia humana de la compasión eficaz y la precariedad de toda acción histórica (el sufrimiento humano sigue existiendo tanto después de las acciones de Jesús para enfrentarlo como después de los actos solidarios de hoy). Su distinción —al nivel estricto de su materialidad histórica— reposa precisamente en la diferente historia que Jesús y los movimientos de solidaridad de hoy enfrentan y, por consiguiente, en la diversa percepción cultural con que las necesidades humanas reciben una respuesta, con acento más personal

¹⁶ Benjamin Linder, joven ingeniero judío que trabajaba en Nicaragua en la ayuda a campesinos para construir pequeñas presas hidroeléctricas, fue asesinado por los contrarrevolucionarios en pleno trabajo. Brian Wilson, cristiano, veterano de la guerra de Viet Nam, fue atropellado deliberadamente por un tren cargado con armamento destinado a la contrarrevolución mientras, echado sobre los raíles a la entrada de una base militar de California, protestaba tal destino. Ambos norteamericanos, aquél perdió su vida y éste sus dos piernas, en solidaridad con el pueblo nicaragüense, este año de 1987.

(en el caso de Jesús, si bien El siempre apuntó a la caducidad de las instituciones de Israel y por tanto a la superación radical de una actitud reformista frente a ellas —de ahí su presentación del «Reino de Dios» como horizonte radicalmente nuevo de sociedad—) o con una fusión más explícita de los acentos personal y estructural (en el caso de los movimientos solidarios actuales).

La materialidad histórica común a los signos de Jesús y a las acciones solidarias de otros hombres y grupos sociales nos permite afirmar que los proyectos históricos de los pobres, sus causas concretas y los caminos para hacerlas económica, política y culturalmente viables son el destinatario preferencial de la solidaridad cristiana, precisamente porque son el destinatario preferencial de la solidaridad humana. Frente a los proyectos históricos de los pobres (como frente a sus aflicciones personales), la obligación de solidaridad de los cristianos no surge de la definición de esos proyectos como aventuras cristianas o como proyectos de movimientos sociales cristianos. La interpelación emerge más bien de su mismo carácter de proyectos humanos y humanizantes, que no necesitan de legitimación religiosa adicional más allá de la legitimación que le es inherente.

6.3. *El sentido cristiano de la solidaridad humana*

Evidentemente, como cristianos, nuestra fe nos ayuda a ver tanto el sentido último como el carácter sacramental de las prácticas solidarias con los proyectos de los pobres y de esos mismos proyectos. Suponen un encaminamiento hacia el Reino, a la vez en continuidad y en discontinuidad con él, y son vislumbres práctico-expresivos del mismo Reino de Dios. Nuestra fe nos ofrece esta ayuda al invitarnos a creer en Jesucristo como semilla, de la que todo el universo y la actividad histórica misma de la humanidad están preñados (cfr. Jn 1,4: «la Palabra —la que en Jesús se hará carne— contenía vida, y la vida era la luz de los seres humanos»). Nuestra fe nos invita a creer que la Palabra, el Hijo de Dios, como proyecto eterno de Dios y como lealtad a su proyecto, ejecutándolo primero en la creación, más tarde en la elección de Abraham, en la promesa a él y en la liberación de los esclavos «hebreos» de Egipto, y luego —en plenitud— en Jesús de Nazareth, están inscritos como fuerza de vida en el destino del hombre y de su mundo.

Esta promesa-fuerza (teológicamente desarrollada por los Santos Padres como *semina Verbi* —gérmenes del Verbo— en la historia de los pueblos pre-cristianos y de los pueblos paganos contemporáneos con el cristianismo) fue elaborada en la teología de Karl Rahner, a nivel personal, como «existencial sobrenatural», es decir, como componente de la

condición humana personal que dispone a todo hombre, conozca o no la fe en Jesucristo, a actuar en su vida animado por la gracia del Dios de Jesucristo, por su Espíritu Santo, y le permite acoger esta animación libremente. A nuestro modo de ver, tal «existencial sobrenatural» es no sólo personal, sino histórico además. Se trata de la disposición estructural para la gracia de Jesucristo, sedimentada en instituciones y tendencias históricas, gracias a la cristalización de muchos intentos de encaminar la sociedad en la historia hacia realizaciones cada vez más humanizantes. De modo analógico a como se ha elaborado en teología contemporánea la categoría de pecado estructural —los condicionamientos para el pecado inscritos en instituciones y tendencias históricas deshumanizantes—, no sólo cabe, sino que con más razón hay que utilizar la categoría de «gracia histórica» (y lo histórico se despliega en estructuras sociales) para expresar, en el «dar razón de nuestra esperanza cristiana» (1 Pe 3,18) en que consiste la teología, el favor de Dios hacia la humanidad. También aquí nos ha de valer la audacia de Pablo: «donde se multiplicó el pecado sobreabundó la gracia» (Rom 5,20).

Por eso, allí donde hay un proyecto de vida para la humanidad, especialmente para la humanidad de los pobres, y allí donde hay una lucha humana y humanizante por ese proyecto, nuestra fe nos dice que allí está actuando la fuerza de vida de Jesucristo, el Espíritu de vida, defensor de la causa de Jesús (cfr. Jn 15,26). Tanto esto como su contrario están expresamente formulados en el Evangelio, a un nivel personal-colectivo: «El juicio consiste en esto: en que la luz vino al mundo y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz. Todo el que obra con bajeza odia la luz y no se acerca a la luz para que no se le eche en cara su modo de obrar. En cambio, el que practica la lealtad se acerca a la luz y así se manifiesta su modo de obrar realizado en unión con Dios» (Jn 3, 19-21)¹⁷. Odiar la luz» es odiar la evidencia de bondad humana con que se impone por sí misma la vida. Por eso, «obrar con bajeza» es obrar sin compromiso teórico-práctico con la vida de la humanidad y con la vida de los pobres, que es siempre la prueba de fuego de si la humanidad tiene vida o está inmersa en la muerte. Pero «el que practica la lealtad», es decir, el amor leal e irrevocable por la vida de la humanidad y preferentemente por la vida de los pobres, como prueba de fuego de su lealtad a la vida, ése no practica fundamento en ideologías encubridoras, sino que actúa con intrépida verdad y sinceridad. De él y de sus actos solidarios con los proyectos de los pobres, así como de los mismos actos de los pobres para rescatar histórica y personalmente su vida, se

¹⁷ La versión de este pasaje reproduce la traducción de Juan Mateos en *El Evangelio de Juan*, ya citado anteriormente en este mismo trabajo.

dice en nuestra fe que se trata de posturas y prácticas ante la vida «realizadas en unión con Dios», con el Dios de la vida —estén o no agraciadas por el don de la fe en Jesucristo, su fuente—. Y estas posturas antagónicas están expresadas en el texto del Evangelio de Juan como actitudes y prácticas personales, así como también como condicionamientos estructurales-históricos, es decir, como reacción del «mundo».

No obstante la iluminación cristiana, lo cierto es que la evidencia de bondad humana con que la vida y la lucha por ella se imponen por sí mismas a hombres llenos de amor, es la fuerza que impulsa a solidarizarse con ellas previamente a todo el sentido que nuestra fe da tanto a la vida como a la lucha por ella como a la solidaridad con ambas. En un sentido, pues, verdadero, la solidaridad humana es obligación de los cristianos no porque el Evangelio nos interpele a ella, sino que el Evangelio nos interpela a la solidaridad porque es ella el único camino humanizante. En la historia del magisterio de la Iglesia existe aquella cláusula conciliar antigua en que se nos amonesta a creer realísticamente que los hombres no podemos mantenernos en una actuación libre de pecado por mucho tiempo sin la ayuda de la gracia divina. Lo que aquí hemos desarrollado no desdénese ese realismo cristiano, sino que más bien resalta la generosidad del Dios de Jesucristo, que «quiere que todos los hombres se salven y lleguen a conocer la verdad» (1Tim 2,4); por eso, lo que he afirmado expresa la firme esperanza de que la práctica humana de la solidaridad —en las personas y en los condicionamientos histórico-estructurales que la favorecen— es un signo revelador de la salvación que Dios actúa —misteriosamente— en las personas y en la historia.

6.4. *Valor absoluto y precariedad de la solidaridad humana*

Las situaciones y procesos enraizados en la lucha histórica actual de los pobres en Centroamérica, incluidos especialmente sus ingentes esfuerzos actuales hacia una paz con justicia y libertad, muestran en su carne concreta, en su materialidad histórica, una innegable evidencia de bondad, bien sea por lo que promueven, bien por la lucha que desarrollan, en múltiples formas, contra restricciones intolerables de la dignidad humana y sobre todo de la dignidad de los pobres. Esta evidencia se impone por sí misma. Su promoción y defensa constituye una realidad personal e histórica estrictamente «última». Esta ultimidad o, dicho de otra manera, este valor absoluto, se fundan —filosóficamente, éticamente— en que los bienes que intentan preservar, rescatar o conseguir son bienes fundamentales de la condición humana tal como ésta ha ido adquiriendo conciencia de sí misma, a lo largo de los siglos, en los

grupos humanos que han ido haciendo historia. La inserción responsable en las coyunturas históricas razonablemente calculadas como favorables a procesos de humanización, la preocupación urgente y la estrategia eficaz encaminadas a rescatar a los pueblos empobrecidos de su miseria indigna, el fomento y la búsqueda de más y más canales de participación para que los pueblos puedan ejercer su vocación de forjadores de historia teniendo por sujetos de esta forja a sus mayorías, el enderezamiento de las tergiversaciones propagandísticas con las que se deforman como «agitación subversiva», «comunismo» o «terrorismo» las justas aspiraciones de nuestros pueblos oprimidos y sus correspondientes esfuerzos dignificadores, y la corriente de hermandad con que nuestras mayorías oprimidas afrontan la manipulación con que los acumuladores de las clases políticas excluyentes (los *establishments*) las han incitado a una lucha de todos contra todos para conseguir las migajas del banquete de los saciados, son todas ellas realidades últimas, constituyen valores absolutos, porque son realidades históricas humanizantes, tanto en su afirmación fundamental de aspiraciones justas como en su intento de construirles condicionamientos estructurales sociohistóricos radicalmente mejores que los actuales. Sobre todo, son realidades últimas, en su misma calidad de irse haciendo historia protagonizada con creciente dignidad por los pobres, a quienes su capacidad y su derecho a construir historia es precisamente lo que los sistemas imperiales, las estructuras nacionales basadas en alianzas de clases dirigidas por minorías manipuladoras, y las basadas en dominaciones burocrático-elitistas, siempre les han negado. Estas realidades últimas reclaman por sí mismas, por su misma evidencia de bondad, una respuesta humana de solidaridad al mismo nivel de ultimidad, es decir, una respuesta humana del máximo amor eficaz.

Habiendo apuntado ya, en anteriores páginas, a la iluminación cristiana de esta ultimidad humana ético-valoral, nos queda ahora completar dialécticamente la afirmación de ultimidad con otra, que enfoque la precariedad personal e histórica de las mismas realidades, personales e históricas, apreciadas como valores absolutos.

Estas realidades personales e históricas de los pobres, sus aspiraciones y sus luchas, de las que somos testigos en Centroamérica hoy, se desarrollan, en su carne concreta, en tensión con la búsqueda de ascensos sociales, de poder de dominación, de temores frente a los riesgos de la libertad, de intolerancias ideológicas y, a veces, de heroísmos inhumanos a causa de su talante prometeico, exaltadores de la eficacia estratégica o de la modernización tecnocrática e incapaces de asumir la debilidad de la condición humana. La evidencia de bondad que en ellas

hemos ido resaltando se empaña así de pecado y da como resultante un cierto grado de ambigüedad. El desafío a la autenticidad humana —y cristiana (hemos hablado de pecado y no sólo de errores o cálculos mal hechos)— consistirá en asumir esa ambigüedad no idealizando esta historia concreta de los pobres ni tampoco las inserciones en ella de las biografías personales. La debilidad de la condición humana, sus heridas profundas a nivel de biografía y los condicionamientos de pecado encerrados en la larga historia de estructuras sociales deshumanizantes no obstaculizarán así el ejercicio de una solidaridad absoluta, de un amor eficaz incondicional, basado en la esperanza de los pobres, crucificada no sólo por el terror desencadenado contra ellos, sino además por sus propios pecados personales y sus propias construcciones sociales no exentas de condicionamientos históricos deshumanizantes.

Esa fue precisamente la actitud de Jesucristo, que obligó a Pablo a escribir con admiración que «Jesús el Mesías murió por los culpables... con dificultad se dejaría uno matar por una causa justa... Pero el Mesías murió por nosotros cuando éramos aún pecadores...» (Rom 5, 6-8). Los obispos latinoamericanos, en Puebla, afirman esta actitud de Dios mismo, refiriéndola, en una lectura contextual de toda la Escritura, a la actitud de Dios hacia los pobres. Así hacen que la Escritura nos interpele con nueva vida en la historia actual de América Latina y de su relación con el mundo de la abundancia. Por eso escriben: «... los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren. Hechos a imagen y semejanza de Dios *para ser sus hijos*¹⁸, esta imagen está ensombrecida y aun escarnecida. Por eso Dios toma su defensa y los ama...» (n. 1142). Con ello, Dios reivindica su paternidad universal, hecha increíble por la falta de hermandad entre los hombres, que es la que causa la existencia de los pobres. La solidaridad con ellos, entonces, es defensa de los pobres y amor a ellos, preferenciales, como reivindicación de que todos somos hijos de Dios, como reivindicación que encamina un paso más hacia la realidad última de la hermandad humana universal.

En la ambigüedad actual de la causa histórica de los pobres de Centroamérica surge, de la misma praxis histórica de los pobres, un ámbito de verdad y de bondad, que se traduce en un clamor que nos interpela a la solidaridad. La máxima interpelación viene del grito de la sangre derramada de los pobres. Los pobres que —para ubicarnos en coordenadas históricas que comprometen la responsabilidad de la civilización occidental cristiana— en Centroamérica, desde la conquista, murieron, lenta o violentamente despojados de su vida, en el curso de la lucha por

¹⁸ El subrayado es nuestro.

sus esperanzas o de la resistencia a la opresión, constituyen además —si su memoria es mantenida viva— la mejor garantía de lealtad a los propósitos, fundamentalmente humanizantes, que los llevaron a la muerte. La memoria viva de su sacrificio permitirá discernir lo deshumanizante de lo humanizador en los proyectos de futuro que los mismos pobres y sus organizaciones hoy intentan protagonizar. De ahí brota continuamente el clamor por una incesante humanización de los proyectos históricos liberadores, de la inserción biográfica en ellos y de la solidaridad con ellos.

En esta interpelación, grito que llama a compartir la vida, la libertad y la justicia, la fe cristiana se siente comprometida en una urgencia de amor eficaz. La teología le ayuda, al descubrir en los proyectos históricos de liberación protagonizados por los pobres las semillas de Jesucristo, sembradas en la historia de nuestro mundo desde su creación. Semillas de Jesucristo que —en virtud de su muerte y de su resurrección— son ya presencia del Espíritu Santo en la historia, «gemidos del Espíritu» clamando por «la plena libertad de los hijos de Dios» (cfr. Rom 8, 18-27). Frente a esos gemidos clamorosos el mismo Espíritu de Jesucristo hace sentir en los corazones de los cristianos la interpelación a la solidaridad, despertando en ellos la memoria de lo que Jesús dijo e hizo (cfr. Jn 14, 25-26). Se trata de una memoria en sí misma inquietante, porque incluye el recuerdo de la radicalidad con que Jesús ejerció la solidaridad, dando la vida por sus hermanos. Se trata también de una respuesta de solidaridad trascendida de esperanza, porque la fe nos ayuda a descubrir las semillas de Jesucristo, escondidas en los proyectos humanizantes de liberación, no sólo desde el principio de la historia, sino también desde la garantía de su futuro absoluto. El primer fruto de ese futuro absoluto de la humanidad —del Reino de Dios en su plenitud— es para nuestra fe el mismo Jesús resucitado, Jesucristo, hecho por Dios Señor de la historia. De ahí viene la fuerza que sigue despertando todo anhelo y todo proyecto de liberación, personal e histórico. Con Pablo creemos que Jesucristo «transformará la bajeza de nuestro ser reproduciendo en nosotros el esplendor del suyo, con esa energía que le permite incluso someterse el universo» (Fil 3, 21).

La atención primaria de los cristianos a la materialidad histórica de los proyectos humanizantes que interpelan nuestra solidaridad nos permitirá, tal vez, enfrentar la tarea de la solidaridad, iluminada ya cristianamente, con la humildad de quienes ni hemos sido los únicos ni a veces siquiera los primeros en sufrir con los pobres hasta verter nuestra sangre por su vida (cf. Heb 12,4). Nuestra solidaridad tendrá entonces un sobrio carácter, ya consignado por el profeta Miqueas en su sencillez

lapidaria: «Hombre, ya te han explicado lo que está bien, lo que el Señor desea de ti: que defiendas el derecho y ames la lealtad y que camines humildemente con tu Dios» (Miq 6,8). Por otro lado, como hombres de Iglesia que somos, como miembros de la comunidad de seguidores de Jesús, resonará en nosotros aquella recomendación realista de Pablo: «... mientras tengamos ocasión (*kairós*), trabajemos por el bien de todos, especialmente por el de la familia de la fe» (Gál 6,10). Pues si no somos capaces de solidaridad dentro de la Iglesia, ¿qué credibilidad tendrá nuestra solidaridad con los proyectos de los pobres?, ¿qué testimonio daremos de que es posible organizar la sociedad nueva fundamentada en la solidaridad? Ambos esfuerzos de solidaridad nos ayudarán además para que en nuestras respuestas solidarias busquemos el señorío, no de la Iglesia sino del Señor de la Iglesia, sobre los procesos históricos¹⁹.

7. CONCLUSIÓN. EL DESAFÍO DE LA SOLIDARIDAD A LA IMAGINACIÓN CRISTIANA

Al terminar este aporte podemos tal vez fundamentar mejor, en las raíces de nuestra condición humana —personal y social— y de nuestra fe —cristiana y eclesial—, los empeños de la solidaridad. A ella le podemos aplicar la afirmación de Jesús de Nazareth: en su esfuerzo lúcido interpersonal y social, en su sacrificio gratuito —de perspectiva, de nivel de vida, de la vida misma—, «no hay amor más grande que éste: dar la vida por los amigos» (Jn 15,13).

Pablo escribió, en su segunda carta a los Corintios, que la solidaridad hay que ejercitarla «por exigencia de la igualdad» (2 Cor 8,14). La prestación de solidaridad presupone —como hemos visto— la sensibilidad para percibir las amenazas concretas, históricas, a la condición humana. Desde Centroamérica hay claridad acerca de estas amenazas a nuestra condición humana: la profundización del empobrecimiento progresivo de nuestros pueblos, los sangrientos intentos de humillar su humanidad, de impedir su liberación nacional, su estatuto igualitario frente al Derecho Internacional, y la construcción de estructuras sociales nacionales más humanas y con una recuperación más auténtica y más popular de los contenidos culturales. Todo este esfuerzo de cuenta interferencia se condensa en la forzada prolongación de una guerra impuesta (por los

¹⁹ Los apartados 6.2, 6.3 y 6.4 de este trabajo son una reelaboración de algunas páginas mías ya publicadas. Véase J. HERNÁNDEZ PICO, *Solidaridad con los pobres y unidad eclesial*, en *Un Cristianismo Vivo*, Reflexiones teológicas desde Centroamérica, Sígueme, Salamanca, p. 45-54.

EE. UU. o por las minorías dominantes) y en la consiguiente agudización de la crisis de sobrevivencia en que nos encontramos. Incluso los actuales caminos hacia la paz, tan anheada, están siendo bloqueados por la intrasigente postura del Presidente Ronald Reagan.

Para que «haya igualdad» necesitamos que en Europa y en los Estados Unidos los movimientos de solidaridad se hagan también conscientes de sus propias condiciones de «empobrecimiento». Necesitamos que encuentren y consideren atentamente las amenazas a su condición humana. Muy poco, al nivel material, podemos ofrecerles los pueblos de Centroamérica en liberación, pero tal vez podamos ofrecerles nuestros humildes logros de humanidad, acosada pero no aplastada, nuestra dignidad humana y cristiana de pueblos pobres, que se alimentan de espiritualidad y saben «beber en su propio pozo»²⁰ el agua fresca, inagotable, de la resistente esperanza de los pobres (cfr. Sal 9,10).

Es importante que todos lleguemos a ser «Iglesia de los pobres». Para ello debemos hacer todos a nuestra imaginación cristiana la pregunta fundamental: ¿dónde, aquí y allá, está hoy en peligro la historia común y corresponsable de nuestra civilización?, ¿cómo podemos, entre todos, llevar nuestras mutuas cargas (cfr. Gál 6,2). Si algún día llegamos al final de lo que Marx llamó «la prehistoria de la humanidad», el tiempo posterior histórico, para ser humanizador, no podrá tener como horizonte «el reino de la libertad» individual más allá del «reino de la necesidad». Para cualquier historia o biografía de auténtica libertad es imprescindible la opción por la solidaridad. De lo contrario, suicidaríamos nuestra liberación en nuevos egoísmos, en nuevas acumulaciones y consumismos insolidarios. Nunca el *homo consumens* (el hombre del consumismo) se tornaría *homo serviens* (hombre del servicio)²¹.

En todos los grupos sociales discurren, enfrentándose, las dos corrientes que están presentes en las utopías comunistas de Karl Marx: aquella que en *La Ideología Alemana* sueña con una sociedad que glorifique la libertad de opciones del individuo para que cada quien «pueda dedicar(se) hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si (le) place, dedicar(se) a criticar sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico...»; y aquella que exalta la «comunidad de los proletarios revolucionarios» (también en *La Ideología*

²⁰ Véase G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*: En el itinerario espiritual de un pueblo, CEP, Lima 1983.

²¹ Contraposición hecha por el P. Pedro Arrupe, anterior general de la Compañía de Jesús, en su discurso sobre el hambre en el mundo y el pan de vida, en el Congreso Eucarístico de Filadelfia, en 1976.

Alemana), «el trabajo libre y asociado» (al hablar —con ironía— del «irrealizable» comunismo de la Comuna de París, en *La Guerra Civil en Francia*) o que, finalmente (en la *Crítica del Programa de Gotha*), entrevé, como articulación solidaria de la sociedad comunista, el famoso lema: «¡De cada cual, según su capacidad, a cada cual, según sus necesidades!».

En medio de la terrible privacidad y aislamiento individualista del individuo en las sociedades actuales de la abundancia, es un verdadero milagro que desde su misma entraña surja potente la solidaridad con los proyectos históricos de los pobres de Centroamérica. Tal vez —más milagroso aún— que surja en el corazón mismo del Imperio, en los Estados Unidos. Bartolomé de las Casas y otros profetas del siglo XVI juntaron su voz solidaria de denuncia con el clamor de los indios masacrados en las colonias americanas de España, desafiando así al propio Imperio del que eran súbditos. Quizá porque nadie ha escrito «desde el revés de la historia» la aventura de oposición de otros súbditos anónimos de otros imperios, nos parece hoy tan esperanzador el ver alzarse en los EE. UU. no una sino cientos de miles de voces, que hacen de la profecía protesta ciudadana contra su mismo Imperio y voz de alianza solidaria con nuestros pueblos victimados.

Pero para que esa solidaridad no pase de largo al lado de sus propias heridas, nuestros hermanos solidarios deben descubrir el empobrecimiento que, sin duda, amenaza a su propia condición humana. Así, al conocerlo nosotros, al hacernos también solidarios de ellos, se cumplirá lo que dice el canto de despedida de la Misa Salvadoreña:

*Cuando el pobre crea en el pobre, ya podremos cantar libertad.
Cuando el pobre crea en el pobre, anunciaremos la fraternidad.*

Respondiendo a este desafío, desde el Tercer Mundo, desde Centroamérica, se elevará una oración popular por el Primer Mundo —y por el Segundo— al Dios liberador de todos. Y así, nos encaminaremos hacia la igualdad.

Universidad Centroamericana. Managua (Nicaragua).

