

El compromiso por la justicia en la evangelización

Jesús Martínez Gordo

La centralidad de la justicia en la teología y en la misión evangelizadora de la iglesia se asienta en dos constataciones que han adquirido una indudable relevancia estos últimos años: la división del mundo entre pobres y ricos y la discriminación positiva de que son objeto estos últimos en el Reino de Dios. El redescubrimiento de la preferencia de Dios por los pobres ha traído la sorpresa de lo que hoy en día es una máxima evangelizadora de un alcance radical: los pobres nos evangelizan. Ellos han pasado de ser los destinatarios de nuestra inquietud evangelizadora a ser los sujetos de la misma. Y nosotros —particularmente los ciudadanos del primer mundo— nos hemos convertido en los destinatarios de la buena nueva.

Una provocación de este calado se sustenta en el amor asimétrico (discriminación positiva) de Dios en un mundo injusto como el nuestro. Además, el compromiso con los pobres se ha convertido en una indudable vía de iniciación a la fe porque permite adentrarse de manera experiencial y significativamente historizada en lo que es el corazón de la revelación cristiana: el amor gratuito y antecedente de Dios. Las sucesivas

evaluaciones de la tarea evangelizadora han confirmado reiteradamente que de una experiencia de este calado brota un discurso de segundo grado que facilita enlazar más empática y sencillamente con el núcleo noético y dogmático de la fe.

Justicia, teología y diálogo con la cultura

Pero desde hace unos cuantos decenios ha aparecido –a la par que esta nueva concepción y praxis de la evangelización– una nueva manera de entender y ejercitar la teología.

Aumenta el número de los teólogos y de las comunidades cristianas que priman la fe practicada sobre la mera confesión, convencidos de que la fe vivida antecede a la explicitada o formulada: la fe y la esperanza pasarán pero el amor no pasará (1 Cor 13, 8 y ss.)¹.

No es de extrañar que la nueva perspectiva puesta en juego haya permitido reconocer en los pobres a los «vicarios de Cristo», es decir, el rostro, las manos, los pies, el corazón, la palabra y la buena nueva en la que se visualiza la revelación del misterio de Dios. En ellos se sigue actualizando –proclamará B. Pascal– la cruz de Cristo por pura gratuidad. Por eso, se han convertido en el «locus theologicus» y evangelizador primero y principal.

Es así como una parte de la teología y de la espiritualidad contemporáneas han sido poco a poco entendidas, vividas y explicitadas como «intellectus amoris» y, a partir de este capital punto de partida, como «intellectus fidei» o «intellectus spei»². Como consecuencia de ello, las llamadas ciencias sociales se han convertido en la mediación más importante con la que establecer un nuevo y renovado diálogo. Revelación y econo-

¹ El drama de la pobreza en el mundo ha recordado la primacía de tal polo articulador en muchos proyectos evangelizadores. En este contexto hay que comprender la provocación de Santiago cuando invita a mostrar la fe sin obras para que él pueda mostrar por las obras la entidad y calidad de la fe. Es más, la fe sin obras –sostendrá– es estéril o, con un lenguaje del Concilio de Trento, está muerta, aunque –también es cierto– seguirá siendo fe, necesitada, evidentemente, de las obras (Cf. Sant. 2, 18 y ss).

² Cf. J. SOBRINO, «El principio –misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados», Santander, 1992, pp. 47-80.

mía, fe y política, justicia y ciencias sociales han empezado a ocupar un lugar crecientemente relevante en el panorama teológico. Incluso se empiezan a oír voces que sostienen, por ejemplo, que las ciencias políticas y económicas (auténticos motores del mundo en nuestro tiempo) están excesivamente ausentes de nuestros estudios de teología o aparcadas, como mucho, en el capítulo del saber moral, no en el área de la reflexión fundamental, es decir, de aquel saber que pone en juego y quiere adentrarse en el misterio de la revelación cristiana de una manera historizada y con la ayuda de las categorías –debidamente criticadas, por supuesto– de los saberes políticos y económicos.

Algunas sombras. El llamado «ateísmo cristiano»

Evidentemente, la centralidad de los pobres en cualquier proyecto evangelizador no tiene por qué confirmar y validar todas las formas posibles de compromiso con ellos. Hay una novedad y un «exceso» de la revelación que está más allá de cualquier praxis justiciera.

La teología dialéctica –entre otras– se ha encargado de recordar este capital punto. Y también la misma teología de la liberación, así como otras presididas por el primado del compromiso preferente con los pobres.

El sociologismo, el pelagianismo o prometeísmo y el catarismo son algunos de los riesgos mayores que tradicionalmente entraña esta articulación teológica y evangelizadora, de la misma manera que una teología ocupada en dialogar con la ilustración y la modernidad tiene que eludir los extremos del racionalismo o del fideísmo y manera análoga a como el actual diálogo interreligioso tiene que evitar el riesgo del relativismo dogmático.

Sin embargo, desde hace unos pocos años se escucha que una teología y un proyecto evangelizador presididos por la preferencia de los pobres y la justicia han de estar muy atentos a lo que se ha dado en llamar –con una expresión acuñada por H. Urs von Balthasar– el «ateísmo cristiano».

*aumenta el número de los
teólogos y de las comunidades
cristianas que priman la fe
practicada sobre la mera
confesión*

Al teólogo de Basilea le preocupaba que tanto el acto de adoración en espíritu y verdad como la decisión de hacer la voluntad del Padre corrieran un alto riesgo de agostarse porque la opción no acababa tomándose «ante la cruz de Cristo, en que se me pide 'fe desnuda', sola fides» sino «donde la toma todo hombre: en relación con el prójimo, en la opción entre egoísmo y amor»³. Cuando ello sucede, sostenía, se corre un alto riesgo de que la llamada al seguimiento de Jesús acabe reducida única-

Urs von Balthasar ha llamado la atención sobre el «ateísmo cristiano», sobre el peligro de que el seguimiento de Jesús se reduzca a su vertiente meramente humanitaria

mente a su vertiente meramente humanitaria, aparcando toda referencia a la vida espiritual, teológica y eclesial en que se sustenta y fundamenta. En definitiva, a la gracia de la salvación. Es así como se dan alas al «ateísmo cristiano», posición en la que la acentuación de la horizontalidad (el compromi-

so) se realiza –con palabras del mismo Hans Urs von Balthasar– al precio de la verticalidad (la espiritualidad y el mensaje).

Dejando de lado el acierto o la desmesura del análisis ofrecido por H. U. von Balthasar, parece que en los últimos años se ha incrementado el grupo de quienes apuntan que un cristianismo desmedidamente partidario de los pobres y de la justicia corre el riesgo de diluir la identidad de la fe y de la revelación cristianas, tanto en su vertiente veritativa como experiencial. En el extremo, se sostiene, puede acabar olvidando que la salvación no es una conquista humana, sino una gracia que mana del amor de Dios.

Según este diagnóstico, nos encontraríamos con un proyecto evangelizador que, a corto o medio plazo, acabaría perdiendo su espiritualidad (la gracia de la salvación) e identidad genuinamente cristiana (el seguimiento en el seno de la comunidad).

Este es un riesgo que en nuestros días vendría reforzado por tres constataciones íntimamente relacionadas entre sí: la eclosión de las organiza-

³ H. U. von BALTHASAR, «Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico», Salamanca, 1968, p. 89.

ciones no gubernamentales; la creciente fascinación del budismo y el resurgir de una estética espiritualista que se recrea en la representación del drama de Jesús sin extraer las debidas consecuencias prácticas.

Las organizaciones no gubernamentales y el silencio de Dios

La emergencia de las ONG se ha presentado como una magnífica ocasión para que las instituciones eclesiales dedicadas a la promoción de la caridad y de justicia puedan favorecer el perfil propiamente espiritual y teológico de quien está dispuesto a ser un voluntario cristiano porque es seguidor de Jesús y actúa en nombre y en comunión de la comunidad eclesial.

Sin embargo, contrariamente a lo previsible, sigue siendo habitual encontrarse –indican estos críticos– con excelentes personas que tienen dificultades para sintonizar con el perfil de quien es voluntario en el campo de la justicia y de la caridad como seguidor de Jesús. Y ello se debe, en gran medida a la marcada acentuación de la dimensión comprometida de la fe sin la debida articulación con la espiritual y la teológica.

Se corre el riesgo de que una generalización de esta situación acabe poniendo en manos de un voluntariado con un déficit de autoidentificación cristiana responsabilidades que sólo pueden ser desempeñadas en nombre y en comunión de la iglesia y, por tanto, desde una plena adhesión a la persona y al mensaje de Jesús.

No parece que la identidad sea el problema capital de nuestros días, al menos, con la intensidad con que lo ha sido durante siglos. Pero éste es un asunto que no se puede obviar o aparcarse tan alegremente, en particular cuando se constata que si la pertenencia identitaria no está clara, puede acabar equiparándose y confundiendo la promoción eclesial de la justicia y de la caridad con la pertenencia a una ONG más. Es muy importante saber y explicitar a quién se sigue y por qué se le sigue.

La indudable relevancia –con lenguaje tomista– del discurso de primer grado (el encuentro con Dios en el compromiso con los pobres y por la justicia) puede acabar aparcando en algunos casos el discurso de segundo grado, es decir, la identidad cristiana y creyente de lo que, al ex-

plicitarse, acaba arrojando una luz nueva y propia sobre lo vivido o practicado. El silencio necesita, recogiendo la circularidad que propone G. Gutiérrez, de la iluminación de la palabra y de la vida en que se sustenta, algo que parece tener dificultades en promover y acompañar debidamente un proyecto evangelizador en el que se prima el compromiso con los pobres.

El budismo como la «religión ideal»

*es muy importante saber
y explicitar a quién se sigue
y por qué se le sigue*

Pero el «ateísmo cristiano» no sólo puede aflorar –prosiguen estos analistas– a la sombra de las organizaciones no gubernamentales y de una desme-

didada acentuación de la dimensión práctica de la fe, sino que también puede venir acompañado de la admiración por el apofatismo teológico del budismo y de su invitación a la introspección personal como condición imprescindible de todo compromiso compasivo.

Sin entrar en el debate teológico y filosófico sobre si el budismo es o no una religión sin teología (y, por ello, no es una religión) o si es, más bien, una filosofía que se limita a alentar y sostener un impulso compasivo y humanitario, lo cierto es que se ha incrementado en los últimos años la tendencia a entenderlo como una especie de religión «ideal» porque –a la vez que facilita una cierta introspección personal como necesaria condición para el ejercicio de la compasión– renuncia a todo tipo de discurso. Las palabras –se sostiene– son, a la corta o a la larga, una dificultad para el encuentro realmente compasivo ya que los diferentes imaginarios ideológicos tienden a enfrentar a personas y colectivos que no tienen dificultad alguna en encontrarse en la praxis compasiva.

El lema de bastantes círculos humanitarios y cristianos inspirados en el budismo es –parafraseando una tesis nacida al calor del diálogo interreligioso– que el compromiso une y el discurso o el debate ideológico separa. Por ello, se ha de renunciar a toda clase de formalización y anuncio explícito para centrar la atención en lo realmente definitivo: la compasión, la misericordia y la erradicación del dolor. Y esto es algo que ha de hacerse más allá de cualquier explicitación de cosmovisiones.

Es así como la compasión –entendida y practicada en una atmósfera cercana al budismo– acaba siendo considerada como la espiritualidad más universal. Y así es como se enfatiza sobre la oportunidad de un cierto silencio o apofatismo sobre el sentido de lo que se hace con el fin de que la compasión pueda desplegar todo su potencial integrador, unificador y sanador.

Cuando ello sucede, el budismo –entendido y vivido de esta manera– va dotando de una cierta estructura «ideológica» al llamado «ateísmo cristiano». El precio que se puede acabar pagando es el de la renuncia, ya sea por vía teórica o práctica, a la singularidad religiosa y teológica, algo que es mucho más importante de lo que puede parecer a primera vista.

Representación de la pasión de Jesús y recuperación de la estética

Curiosa y sorprendentemente, el llamado «ateísmo cristiano» coexiste (en lo que presenta de renuncia a explicitar cualquier cosmovisión religiosa) con un fuerte subrayado de todo lo que sea estética y dramatización e, incluso participación, en la representación de la pasión del Señor, como así sucede, por ejemplo, en la Semana Santa católica.

Estas representaciones suelen caracterizarse, apuntan algunos analistas, por la radicalidad, sinceridad y dramaticidad de muchas de sus expresiones religiosas (por ejemplo, las saetas) o por la importancia de participar de alguna manera en la dramatización (asumiendo, a veces, un realismo representativo que repugna a una cultura obsesionada por el culto al cuerpo) o por la creciente tendencia a desvincular la integración en las cofradías de la misma pertenencia a la comunidad cristiana, algo que sume en la perplejidad a muchos pastoralistas.

Dejando las numerosas y contradictorias interpretaciones que circulan sobre este singular fenómeno, parece claro que se asiste a un cuidadoso tratamiento de la dimensión estética en su relación con lo religioso, algo perfectamente compatible con la recuperación de aspectos olvidados por otros proyectos evangelizadores. Y si en estas representaciones se constata un fuerte subrayado del sufrimiento históricamente padecido, es preciso indicar que frecuentemente es representado no como una estación de paso para acceder a la salvación, sino con un fin en sí mismo, con el consecuente riesgo de incurrir en el dolorismo.

Es bastante probable que la misma participación en las procesiones de Semana Santa se convierta en una ocasión para ejercitar una concepción preferentemente representativa de la compasión entendida como «pasión con» el Nazareno en la que se priman los subrayados sangrantes y más crueles. Sorprende, en efecto, la inusitada exaltación del dolor físico de Jesús y la recreación en la contemplación de la sangre derramada con pocas o escasas referencias a las pasiones y a los crucificados actuales. O, en todo caso, si estas referencias se dan, dejan de ser noticia que interese mediáticamente.

En conclusión

Si con la socialización de la ideología budista se asiste una suplantación de la teología y del discurso en favor de la compasión practicada, con el incremento de estas representaciones doloristas se acaba sustituyendo una actualización históricamente interpelante de la pasión en beneficio de una dramatización fundamentalmente estética, incapaz de explicitar el sentido actual de lo que se representa y las consecuencias prácticas de lo que se celebra.

No tiene que extrañar que se suscite el debate sobre la estrategia evangelizadora que es preciso primar ante lo que se percibe, según los casos, o como resto de un pábilo vacilante o simplemente como residuo de una cultura que es mejor rematar o como una suplantación de un cristianismo más comprometido en la erradicación de las causas, también estructurales, que dividen al mundo en un tercio de preocupados por su calidad de vida y dos tercios ocupados en sobrevivir.

Ante una situación como la descrita, los responsables tienen dificultades para discernir la estrategia evangelizadora que es preciso adoptar⁴.

Algunas luces de la vía de la pobreza

El riesgo del «ateísmo cristiano» es algo que indudablemente ronda a quienes priman el compromiso con los pobres y la justicia. Y ciertamente

⁴ Cf. J. MARTÍNEZ GORDO, «Los laicos y el futuro de la Iglesia. Una revolución silenciosa», Editorial PPC, Madrid, 2002, pp. 290 y ss donde analizo este y otros puntos.

aparece allí donde se renuncia a articular esta dimensión con la espiritualidad y la teología. No es sensato despacharlo sin reconocer la parte de verdad que encierra: el olvido de las dimensiones teológica y espiritual con los riesgos de que un compromiso sin espiritualidad degenera frecuentemente –como ya se ha indicado– en prometeísmo o pelagianismo (y, en el extremo, en una pérdida de la fe) y de que una compasión sin reflexión, sin crítica iluminación de la misma, acabe siendo ciega.

Pero reconocidos estos importantes toques de atención, no está de más recordar –frente a quienes entienden que toda acentuación comprometida de la fe puede acabar en «ateísmo cristiano»– que quien se comporta solidariamente conoce y está en Dios y que quien da de comer al hambriento, de beber al sediento, acoge al desvalido o visita al enfermo y encarcelado (Cf. Mt 25, 31 y ss.) ha percibido y vive –en el marco de la cosmovisión cristiana– el misterio amoroso de Dios, independientemente de que se llame, se le considere o se le pueda tratar (aunque no parezca adecuada esta expresión) como cristiano anónimo.

*hay cierta tendencia a considerar
el budismo como la religión
«ideal» porque, a la vez que
facilita la introspección y la
compasión, renuncia a todo
tipo de discurso, que,
inevitablemente, separa*

La primacía de la fe práctica y del amor se realiza en sintonía con lo mejor de la tradición cristiana cuando se sostiene reiteradamente que el discurso teológico y la confesión suceden al encuentro con Dios en la oración y en el hermano. Nunca pueden obviarle ni, mucho menos, suplantarle. La confesión es importante para identificarse y saber nuestra pertenencia y, reconociéndola, incrementarla. Pero, la confesión nunca puede suplantar a la centralidad de la experiencia y del encuentro con el Misterio. Y sólo desde tal experiencia y encuentro hay lugar para el discurso, la reflexión y la confesión significantes.

Una vez más, hay que recordar que es más lo que sentimos y vivimos que lo que sabemos y formulamos. Evidentemente, esta posición no tiene nada que ver –por influencia de un redivivo budismo– con una defensa a ultranza del silencio o del apofatismo.

Mística de ojos abiertos y budismo

La influencia del budismo en el cristianismo actual es innegable y requiere, por ello, una consideración particular. Y más en el mundo post-moderno occidental, después de que éste haya proclamado la «muerte de Dios».

La teología católica ha empezado a ser consciente del riesgo que incuban todas las ideologías y los sistemas, sean del signo que sean. La experiencia de Auschwitz –y posteriormente, del Gulag– han sido demasiado fuertes para intentar siquiera olvidarlas y no tenerlas como dato configurador de una perspectiva evangelizadora. Como consecuencia de todo ello, la historia (y más concretamente, el sufrimiento humano) ha pasado a tener un puesto central en el proyecto evangelizador. De ahí la importancia que la teología actual concede al hablar de Dios contando historias, renunciando a los sistemas y anclando la reflexión y la espiritualidad en la revelación de Dios en Jesús de Nazaret, el crucificado. Y de ahí, su interés en señalar no sólo las convergencias, sino también las divergencias, por ejemplo, con el budismo.

En las leyendas fundantes del budismo se puede ver con toda claridad que Buda se transforma en el encuentro con el sufrimiento de los otros. Sin embargo, acaba huyendo al palacio real, concentrándose en su interioridad, para encontrar en la mística de los ojos cerrados el paisaje que es inmune a todo sufrimiento.

Pues bien, frente a esta estrategia budista, la mística de Jesús, es una mística «débil» y «vulnerable». El Nazareno no puede elevarse –como propone el budismo– por encima del panorama del sufrimiento. Por eso, su mística desemboca en un grito. Y los caminos del seguimiento llevan a la compasión⁵. El deseo o la búsqueda contemporánea de una experiencia mística o espiritual necesita mostrar su calidad sobre la base de estos dos criterios: que sea respetuosa con Dios y que tenga bien presente que la experiencia religiosa no tiene lugar fuera del mundo, en una especie de refugio ideal, sino en una realidad como la nuestra marcadamente contradictoria y contraria a la voluntad de Dios.

⁵ Cf. J. – B. METZ, «La compasión. Un programa universal del cristianismo en la época de pluralismo cultural y religioso»: *Revista Latinoamericana de Teología* 55 (2002)25-32.

Dos grandes sensibilidades evangelizadoras

Cuando se recorre la historia de la teología y de la espiritualidad se constata, además, la existencia de dos grandes sensibilidades evangelizadoras atentas a la singularidad irrepetible del misterio de Dios: una que enfatiza el apofatismo del misterio de Dios y otra cuidadosa de los sentidos espirituales.

El silencio elocuente de Dios. El dato incuestionable es que en nuestros días el silencio es buscado por sí mismo y que, incluso, llega a ser reconocido como un símbolo cargado de denso contenido teológico y espiritual cuando, como es el caso de B. Forte, se recupera la raíz etimológica del concepto de revelación como «re-velatio» o «apo-calipsis». Al hacerlo, se está asistiendo a algo más que a un trabajo arqueológico o a un manifiesto desmarque de la revelación como «Offenbarung». Se está recordando algo de suma importancia en nuestros días para el lenguaje teológico. Concretamente, que la ideología moderna ha entendido desde Hegel (y con ella una buena parte de la teología contemporánea) la revelación como «Offenbarung», es decir, como exhibición sin reservas del misterio de Dios o como manifestación total de su identidad más genuina. Al entender la revelación desde este deslizamiento hegeliano, tanto la filosofía como la teología han tenido que pagar el precio de no reconocer que Dios es un misterio que se revela velándose, que se dice callando y que callando es como se expresa⁶.

*la teología consiste en dar razón
del encuentro con Dios en los
pobres y, a partir de ahí, criticar
toda realización humana que
intente desconocerlo o
suplantarlo*

Así es como B. Forte recupera la centralidad del silencio en la experiencia religiosa y en la reflexión teológica.

⁶ Cf. B. FORTE, «Rivelazione ed ermeneutica. Offenbarung aut re-velatio»: «*Sui Sentieri dell'Uno. Saggi di storia della teologia*», Milano, 1992, pp. 240-261. Cf. *Ibid.*, J. MARTÍNEZ GORDO, «Simbólica teológica y compromiso por la justicia. La teología fundamental de Bruno Forte»: *Lumen XLVI* (1997) 3-36.

Pero el descubrimiento del silencio también puede venir –como así sucede, por ejemplo, en la aportación de G. Gutiérrez– no tanto por medio de la investigación etimológica o del debate filosófico, cuanto por la lectura creyente de la realidad.

Si en la aportación de Bruno Forte el interés está centrado en mostrar la importancia y densidad del silencio, en la de G. Gutiérrez el acento se pone en mostrar que la teología es ciertamente una palabra que brota del silencio, pero que este silencio no está configurado tanto por una ausencia metafísicamente dialéctica (una presencia ausente), sino por la presencia de Dios en los pobres, así como en la oración y en el compromiso en favor de la justicia.

Sólo desde esta contextualización histórica y espiritual tiene sentido sostener que la teología es una palabra que brota del silencio y que remite –iluminándola– al silencio, es decir, al encuentro con Dios en la oración y en el compromiso en favor de la justicia.

Evidentemente, en el punto de arranque de esta aportación se encuentra el axioma teológico según el cual los pobres (y no la especulación teórica) son el lugar predilecto de encuentro con Dios. Por ello, la teología consiste, precisamente, en dar razón de este encuentro para criticar desde él toda realización humana (teórica o práctica) que intente obviarlo, desconocerlo o suplantarlo.

Más concretamente, G. Gutiérrez sostiene en su comentario al libro de Job –marcando distancias de recuperaciones más intelectuales e intimistas del silencio– que los amigos de Job «discurren a partir de principios doctrinales y buscan aplicarlos al caso de Job (...). Se trata de teólogos competentes, aunque equivocados; convencidos de su doctrina pero inconscientes de que ella no tiene nada que decir al sufrimiento humano»⁷.

Los sentidos espirituales. Y existe, en segundo lugar, el proyecto evangelizador que, sobre todo, busca el encuentro con el misterio a través de los sentidos espirituales, es decir, cultivando el oler, oír, tocar, ver o degustar a Dios. Esto puede ser consecuencia del reconocimiento (¡por

⁷ G. GUTIÉRREZ, «Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente...», p. 71.

fin!) de que el seguidor es una persona dotada no sólo de cabeza, sino también de corazón, vista, olfato y, en general, de sensibilidad.

La práctica de los sentidos espirituales puede mostrarnos la inadecuación de pretender recibir y acoger a Dios –como denunciara K. Barth– únicamente al modo razonable o humanamente esperable y no a la manera como Él tiene a bien presentarse. El cultivo y cuidado de los llamados sentidos espirituales puede ser una ocasión para recordarnos que el encuentro con Dios no sólo es caricia, sino también aguijón, denuncia y profecía.

Esto es algo que recientemente se han encargado de historizar convenientemente, una vez más, algunos teólogos cuando han recordado que a Dios le encontramos no donde nos gustaría verle, sino allí donde Él tiene a bien

*como en tiempos de Isaías, el
encuentro con el Señor se da, sobre
todo, en aquellos a quienes la
opresión y el despojo han desfigurado
el rostro humano y son «desecho de
hombres» (Is 53, 2-3)*

salirnos al encuentro. Y frecuentemente este Dios que nos sale al encuentro de esta manera huele mal, está mal vestido, roba, mata, asesina y es un impresentable que echa para atrás. Y, sin embargo, así es como también se entrega Cristo en la historia y a nuestros sentidos: como un Dios que escoge lo impresentable para hacerse presente y que lo escoge, precisamente, no porque sea bueno, bello o hermoso (que, frecuentemente, no lo es), sino porque sólo Él es el bueno, bello y hermoso. Por eso, el encuentro con Cristo en el pobre constituye una auténtica experiencia espiritual que descoloca y que, al hacerlo, centra el alcance cognoscitivo y espiritual de nuestros sentidos.

Por tanto, no es posible cultivar los sentidos espirituales colocándose en una especie de ángulo muerto de la historia para verla pasar a la manera como nos gustaría que fuera. En nuestros días –como en los tiempos del profeta Isaías– el encuentro con el Señor se da, sobre todo, en aquellos a quienes la opresión, el despojo y la alienación han desfigurado el rostro humano y no tienen ni «aparición ni presencia» y son «desecho de hombres» (Is 53, 2-3). Toda una prueba para nuestros sentidos espirituales.

Conclusión

Acabo como tendría que haber empezado: recurriendo a las palabras de Job cuando confiesa tener la convicción de haber hablado «de grandezas que no entiendo, de maravillas que me superan y que ignoro» (Job 42, 3). Algo de esto sucede siempre que hablamos de los pobres, de la justicia y del amor preferente de Dios con ellos desde un primer mundo, tan rico como satisfecho. ■