

**2**

# **CORINTIOS XIII**

**REVISTA DE  
TEOLOGIA Y PASTORAL  
DE LA CARIDAD**

**1977**

**Amnistía y reconciliación.**

**ESTUDIOS. TEXTOS. EXPERIENCIAS. DOCUMENTAL**



# **CORINTIOS XIII**

**REVISTA DE TEOLOGIA Y  
PASTORAL DE LA CARIDAD**

**Núm. 2 Abril/Junio 1977**



# SUMARIO

<b>CORINTIOS XIII</b>	
REVISTA DE TEOLOGIA Y PASTORAL DE LA CARIDAD.	
Núm. 2 Abril/Junio 1977	
DIRECCION Y ADMINISTRACION: CARITAS ESPAÑOLA. San Bernardo, 99 bis Madrid-8. Apto. 211 Tfno. 445 53 00	
EDITOR: CARITAS ESPAÑOLA.	
CONSEJERO DELEGADO DE CARITAS ESPAÑOLA EN LA REVISTA:	
José María Osés Ganuza	
COMITE DE DIRECCION	
José Manuel de Córdoba (Director)	
C. Abaitua	
A. Alvarez Bolado	
J.M. Díaz Mozaz	
R. Franco	
O. González de Cardedal	
J.D. Martín Velasco	
J.M. Rovira Belloso	
A. Torres Queiruga	
IMPRIME: Servicios de Reprografía de Cáritas Española.	
DEPOSITO LEGAL M-7206-1977	
SUSCRIPCION: ESPAÑA: 400 Ptas. Núm. SUELTO: 125 Ptas.	

	Pág.
PRESENTACION DE ESTE NUMERO. . . . .	5
<b>ESTUDIOS</b>	
José María González Ruiz "No hay amor al prójimo sin amnistía y reconciliación - (Perspectiva bíblica)" . . . . .	13
Andrés Torres Queiruga "Perdón de Dios y reconciliación humana" . . . . .	31
José María Castillo "La Iglesia, comunidad de reconciliación" . . . . .	49
José Manuel de Córdoba "Pastoral y amnistía de la reconciliación" (Apéndice: Cronología sumaria de amnistías e indultos, siglos XIX y XX) . . . . .	71
Raimundo Rincón Orduña "Amnistía total, conversión al futuro (Aproximación ética a la praxis española)" . . . . .	97
<b>TEXTOS</b>	
Comentarios sobre el Catechismo Cristiano. . . . .	123
<b>EXPERIENCIAS</b>	
"La ciencia y el testimonio cristiano al servicio del muchacho delincuente. . . . .	131
LIBROS, REVISTAS Y -- PRENSA. . . . .	155



## PRESENTACION DE ESTE NUMERO 2

*Es desolador observar cómo las realidades objetivas y las emociones existenciales pueden dificultar la comunicación entre los hombres. El vocablo amnistía, radicalmente pacificador y noble, llamada profunda a una convivencia realista y solidaria, suscita hoy entre nosotros reacciones emotivas contrapuestas, ajenas a toda racionalidad, que dificultan la comprensión y agudizan las grietas de la convivencia. Este vocablo ha sembrado nuestros últimos años de tensiones, odios, polarización de tendencias irreconciliables, multas, cárceles y sangre en las calles.*

*Al analizar por qué una realidad y una expectativa tan nobles han podido sembrar tanta discordia, nos encontramos con el simplificador y turbio fondo en que se quiere dar base a nuestra convivencia; como realidad objetiva, un ordenamiento injusto de nuestra sociedad en sus estructuras económicas; esta situación real de base se refleja en un ordenamiento jurídico-político discriminatorio, que no respeta los derechos básicos de la persona humana ni admite, a nivel público, la existencia de un dinamismo generador de justicia social; como reflejos ideológicos de una situación tan opresiva y alienante, los privilegiados de nuestra sociedad garantizan su “buena conciencia” refugiándose en una mentalidad maniquea, creada por cierta propaganda cuasi oficial, según la cual nuestra sociedad se di-*



*vide en buenos y malos; y los grupos de la oposición han podido caer en la trampa, secuestrando la amnistía y exigiéndola únicamente para quienes luchan en pro de un proceso que potencie el “sentido de la Historia”. También, desde la Iglesia, hemos podido entrar en este nudo de emociones predicando una caridad puramente nominalista y una reconciliación que no apunta a transformar las condiciones objetivas que la hacen imposible, o pensando que se trata de la magnanimidad de los buenos hacia los malos. Malos de quienes no acabamos de fiarnos y de quienes tememos que, una vez perdonados, vuelvan a ser malos. Y todo ello complicado con un injustificable manejo de emociones, lejos de todo planteamiento crítico y de todo análisis científico.*

*Al reflexionar sobre el contenido humano y teológico de la amnistía, CORINTIOS XIII no pretende situarse en un nivel de oportunidad política y menos de oportunismo. Mucho menos aún, adoptar una actitud partidista. Nuestro objeto es otro: desde la luz de la fe, desbloquear las conciencias; sustituir la ideología y su carga emocional por la racionalidad; hacer un examen de conciencia generoso que nos permita descubrir que todos necesitamos la amnistía de todos. Más radicalmente, ayudar a los cristianos y a toda persona de buena voluntad a descubrir que, en esta hora de nuestra Historia, no debemos dejarnos guiar por nuestros privilegios o nuestros intereses de grupo sino por un exigente y realista amor a las personas, a todas las personas, a quienes consideramos capaces de conversión.*

*Desde la luz de la fe, nuestros presupuestos teológicos están claros: somos todos pecadores y necesitamos ser amnistiados. El perdón dado y recibido es transformador, es fuente de regeneración y fuerza configuradora de futuro. De nada sirve el perdonar si no transformamos la realidad que imposibilita la reconciliación. La auténtica caridad no nos exime de establecer análisis científicos realistas para crear sobre la marcha proyectos coherentes de futuro, sino que nos lo exige. Todo*

*ello nos pide un profundo cambio de actitudes, una profunda conversión a Dios y al hombre concreto. Porque necesitamos ser perdonados, porque Dios nos perdona cada día, por eso necesitamos el perdón de los demás y perdonarlos. Pero no se trata de un simple olvido del pasado, sino de un perdón que es conversión y proyecto transformador, en el que resulte difícil –mejor sería imposible– la repetición de nuestro pasado.*

*Desde este plantemiento, CORINTIOS XIII ofrece su aportación al tema de la amnistía. A partir de la revelación de la Caridad de Dios, que publica un año de gracia, perdón y amnistía total, universal y definitiva (perspectiva bíblica), se subraya que el perdón divino es energía creadora y dinámica de nueva vida reconciliada de la humanidad (perspectiva teológica), se prosigue mostrando que la reconciliación humana exige la construcción comunitaria de la sociedad (perspectiva eclesiológica) y se concretan, en el plano de las realidades históricas, las condiciones de la convivencia del futuro (perspectiva pastoral), para terminar poniendo de relieve que todo proyecto de comunidad humana requiere una transformación de raíz, una conversión del espíritu.*

*En el primer artículo, José María González Ruiz trata de ayudarnos a descubrir cómo la Sagrada Escritura implica un nuevo proyecto de hombre. Dios es perdón, es misericordia, es acogida del hombre con todas sus limitaciones y deméritos. Y el hombre, a imagen y semejanza de Dios, debe ser perdón, misericordia y acogida del otro, saltando los límites de cualquier código humano y rompiendo la cadena de la violencia con una actitud no violenta. No se trata de pasividad, sino de esfuerzo lúcido y de lucha, desde el perdón y la no-violencia, para eliminar aquellas situaciones que dificultan la reconciliación real y solidaria.*

*Después, A. Torres Queiruga pone de manifiesto la fuerza regeneradora y la potencia activa del perdón. El perdón cristiano no es pasividad tampoco ni una invitación al pesimismo, sino la condición básica para que la lucha por el hombre no se*

*convierta nuevamente en opresión del otro bando. Para poder ser cristiano y para luchar por el hombre el creyente necesita arrancar de esta experiencia del perdón que le ayude a no convertirse en verdugo. Y, de paso, suscita un interrogante que se nos va a plantear con toda su crudeza en los próximos años: ¿podemos convivir en la Iglesia y celebrar juntos la Eucaristía siendo cristianos alineados en proyectos políticos tan divergentes? ¿Puede seguir habiendo comunión entre nosotros?*

*Con aguda intuición, José María Castillo viene a decirnos que una caridad de sentimientos e intimista es la forma menos noble de no vivir la auténtica caridad cristiana. Vivir la caridad es crear comunidad. Y la comunidad se crea cuando se establecen las condiciones objetivas que exige el evangélico y radical compartir. Es entonces cuando nuestros sentimientos son nobles porque responden a una realidad vivida y no constituyen una compensación emotiva de la mala conciencia objetiva. Ser cristiano no consiste en el mero dato sociológico de “estar” bautizados y de “rezar”, sino en el proyecto comunitario de vivir en comunión con Dios, con toda persona y con las cosas.*

*Tras un análisis histórico, José Manuel de Córdoba nos lleva a descubrir cuáles han sido los esquemas mentales que se ocultaban detrás de cada amnistía y postula un proyecto de pastoral que haga de la amnistía un fermento dinámico de futuro. Después de estudiar con rigor las realidades y procesos políticos, y de evidenciar que muchos “delitos políticos” sólo lo han sido desde la legalidad vigente, mientras otros son delictivos en sí mismos, viene a decirnos que la amnistía no es solamente el olvido del pasado sino la base y la fuerza del futuro. Por ello la Iglesia debe elaborar un proyecto de futuro para la comunidad y su convivencia, cuya base esté en la lucha por la justicia, la defensa de los derechos humanos, el respeto a las opciones de los demás en una actitud pluralista y la dimensión comunitaria y realista de la caridad.*

*Finalmente, Raimundo Rincón aborda el tema de un profundo cambio de actitudes, de una auténtica revolución cultu-*

*ral que, desde el ángulo cristiano, podemos denominar conversión. De poco serviría cambiar las leyes y las estructuras si no luchamos por cambiar lo más profundo del hombre. Se trata de una nueva mentalidad, de una tarea educativa que debe hacerse sobre la marcha, asumiendo los errores propios y los del otro, aprendiendo a caminar desde el camino concreto de los proyectos y pasos dados. En definitiva, de asumir los añosos y profundos valores cristianos, redescubiertos desde la realidad concreta y que han estado asfixiados durante mucho tiempo por los valores burgueses. Sólo entonces será posible la democracia y sólo entonces la amnistía será proyecto de futuro: desde la conversión integral al Evangelio.*

*En tal perspectiva cristiana se sitúa CORINTIOS XIII, en su quíntuple enfoque de carácter teológico. La amnistía no es oportunismo político ni reclamo de votos; no es perdón del bueno al malo; no es sólo para un sector; es llamada a la reconciliación realista y es proyecto de futuro. Perdonemos porque necesitamos ser perdonados: todos somos pecadores.*



## ESCRIBEN EN ESTE NUMERO

**JOSE MARIA CASTILLO:** Nace en Puebla de D. Fadrique (Granada) en 1929. Ordenado sacerdote en 1954. Ingresa en la Compañía de Jesús en 1956. Doctor en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma. Profesor ordinario de Teología Dogmática en la Facultad Teológica de Granada. Ha sido profesor invitado en la Universidad Gregoriana (Roma) y en la de Comillas (Madrid). Ha escrito: *Oración y existencia cristiana*, Salamanca, 1969 (tercera edición, 1975); *El sacerdocio ministerial*, Madrid, 1971; *¿Hacia dónde va el clero?*, Madrid, 1971. Colabora en diversas revistas nacionales y extranjeras.

**JOSE MANUEL DE CORDOBA Y DEL AMO:** Madrileño, nace en 1916; estudió Ciencias Exactas y Técnicas de Telecomunicación en 1931-36; sacerdote en 1946; consiliario nacional del Movimiento Rural de A.C. desde 1958 a 1965; al servicio pastoral de las Diócesis de Andalucía desde 1967 y profesor de "Dinámica Pastoral" en el Centro de Estudios Teológicos de Sevilla desde 1975.

**VICTOR GARCIA DIEZ:** Leonés, nace en 1943 en Vega de Monasterio; estudió en el CET de Sevilla y Seminario de Madrid. Actualmente cursa Ciencias de la Educación en la Universidad a Distancia. Posee estudios especiales de Música y Piano. Terciario Capuchino, educador de pre adultos en la Casa Tutelar de Menores de Alcalá de Guadaíra (Sevilla).

**VICENTE MARTINEZ SORIANO** Turolense, nace en 1944 en Terriente; estudió Teología en el CET de Sevilla y Seminario de Madrid; sacerdote; licenciado en Pedagogía Catequética por la Universidad Pontificia de Salamanca. Terciario Capuchino, educador de pre-adultos en la Casa Tutelar de Menores de Alcalá de Guadaíra (Sevilla).

**JOSE MARIA GONZALEZ RUIZ:** Nació en Sevilla en 1916. Realizó estudios teológicos y bíblicos en Roma. Ejerció diversos cargos pastorales en Sevilla hasta que en 1948 se trasladó a Málaga como canónigo Lectoral



(o teólogo) de aquella catedral. Posteriormente formó parte del grupo de estudiosos de ciencias eclesíásticas que se inauguró en la Iglesia española de Roma bajo la dirección de Monseñor Maximino Romero de Lema, actual secretario de la Congregación del Clero en la Curia Romana. Tiene publicados diversos comentarios y estudios bíblicos: *Cartas de la Cautividad*, *Epístola de S. Pablo a los Gálatas*, *Il Vangelo secondo Marco*, *El Evangelio de Pablo*, etc. Entre sus ensayos bíblico-teológicos sobresalen: *El cristianismo no es un humanismo* (traducido a seis idiomas), *Dios está en la base*, *Dios es gratuito, pero no superfluo*, *Pobreza evangélica y promoción humana*, *La teología de Antonio Machado*. Desde esta postura teológico-bíblica ha mantenido constantes diálogos con las grandes corrientes contemporáneas del pensamiento y de la praxis, como es, sobre todo, el marxismo. Muchas de las conclusiones de sus ensayos fueron ampliamente utilizadas por los Padres y peritos del Concilio Vaticano II e incorporadas a sus documentos, sobre todo a la "Constitución *Gaudium et Spes*" y al "Decreto sobre libertad religiosa".

**RAIMUNDO RINCON:** Nace en 1930, sacerdote (1964); estudios jurídico civiles en la Complutense de Madrid; licenciado en Teología por la Gregoriana de Roma, con especialización en Teología Moral (Academia Alfonsiana de Roma) y en Liturgia (Instituto Anselmiano-Roma). Profesor de Teología Moral y Teología Sacramentaria en el Centro de Estudios Teológicos de Aragón.

**PUBLICACIONES:** Editor y colaborador de la obra colectiva *Conversación y Reconciliación*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1973. Editor y colaborador de la obra colectiva *Al servicio del Pueblo de Dios*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1974. Colaboraciones en la edición castellana del *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1974; *Identidad real entre contrato y sacramento en el matrimonio de los bautizados*. Revisión crítica de la tesis clásica, en "Pentecostés" 48-49 (1977) 37-75.

**ANDRES TORRES QUEIRUGA:** Nace en Aguiño (Galicia) en 1940. Profesor de Teología Fundamental en el Centro Teológico de Santiago. Estudió Filosofía y Teología en Comillas. En la Gregoriana de Roma, tesis Doctoral en Teología: *Constitución y Evolución del Dogma*. Ha escrito: *A crisis da conciencia relixiosa, Teoloxía e Sociedade en Galicia*. En prensa: *Evangelio: A Salvación é Bon Noticia*.

# SIN AMNISTIA Y RECONCILIACION NO HAY AMOR AL PROJIMO

---

(PERSPECTIVA BIBLICA)

Por José María González Ruiz

La palabra “amnistía” ha cobrado en nuestros días y en nuestro ambiente vital un relieve de singular importancia. Los diccionarios al uso dan esta escueta definición: “Extinción legal de las responsabilidades penales y de sus efectos para los delitos de tipo político”. La palabra viene del griego “amnesia”, que literalmente quiere decir “olvido”.

En la traducción oficial de los textos litúrgicos al castellano se propone así el programa mesiánico del Tercer Isaías, que más tarde haría suyo el propio Jesús en su presentación oficial en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 18–19):

*“El Espíritu del Señor está sobre mí,  
porque el Señor me ha ungiendo.  
Me ha enviado para dar la buena noticia a los que sufren,  
para vendar los corazones desgarrados,  
para proclamar la amnistía a los cautivos  
y a los prisioneros la libertad,  
para proclamar el año de gracia del Señor” (Is 61, 1–2).*

La palabra hebrea original, que ha dado lugar a “amnistía”, es literalmente “liberación de la oscuridad” (“dôrôr”), ya que los “cautivos” (o sea, los equivalentes a nuestros “presos políticos”) eran severamente castigados en lóbregas mazmorras donde no veían la luz, hasta el punto de que algunos se

quedaban ciegos. Quizá por eso la traducción griega de los Setenta haya añadido esta glosa: "... y a los ciegos la recuperación de la vista": no se trata de los ciegos, en general, sino de los que por motivos políticos estaban encerrados en las prisiones oscuras y apenas podían ver.

Efectivamente, para el AT el "prisionero de guerra" (o sea, nuestro "preso político" contemporáneo) es absolutamente digno de conmiseración, y tiene un motivo particular para esperar de Dios la salvación (Sal 79, 11, *passim*), ya que está a la merced de un enemigo cruel (Lc 21, 24; Apoc 13,10). La desgracia del exilio contribuyó poderosamente a dar a la "cautividad de Sión" el carácter de un destino religioso (Sal 126, 1 *passim*), así que se explica muy bien que entre las tareas del "mensajero" de Is 61,1 entre también la de "*pregonar a los cautivos la amnistía*". Igualmente, la visita al encarcelado es, según Mt 25, 36 ss., uno de los deberes de caridad de los discípulos (Heb 10, 34; 13, 3: "Acordarse de los presos como si compatieran con ellos la prisión").

En el AT el pensamiento de la cautividad hace brotar espontánea la oración por la liberación. Lo mismo se ve en la anécdota rabínica del pecador, al cual se le considera digno de mérito el haber prestado los propios servicios a favor de la liberación de un prisionero (1). Igualmente, Josefo (2) va a Roma para liberar a unos sacerdotes que se encuentran en la cárcel. En el NT, por lo tanto, el deseo de ver a los prisioneros puestos en libertad es tan agudo que frecuentemente su liberación es un prodigio de Dios (Act 5,19; 12,7;16,26) y en Filemón 22 se convierte en objeto de una oración específica (3).

La palabra griega que recurre en Lc 4,18, citada literalmente de la traducción griega de los Setenta, es "áfesis", del verbo "áfemi". "Áfemi" en los Setenta traduce una serie de vocablos hebreos, que van en esta línea: a) "Dejar ir, dejar libre, dejar en paz"; b) A veces traduce los verbos que indican "perdonar". El sustantivo "áfesis" en los Setenta traduce el hebreo "yobel" (Lev 25 y 27) y "shemittâ" o "shamat" (Ex 23,

11; Dt 15,1 ss.; 31,10). Además, da la idea de “liberación”, como hemos visto en Is 61,1 (“dérór”). En Ester 2,18 significa “amnistía” o “exención fiscal”, como expresamente reconoce Rudolf BULTMANN (4).

En una palabra: la “amnistía”, en el buen sentido bíblico de la palabra, pertenece de hoz y coza a las reclamaciones esenciales que el Mesías tiene que hacer en su venida; y, extendiendo más el ámbito de su acción, la amnistía forma parte de lo más entrañable del contenido liberador de la Buena Noticia o Evangelio de Jesús.

## LA PETICION DE AMNISTIA COMO DESAFIO A LOS TIRANOS

B.J. BAMBERGER (5) nota el hecho diferencial de la Biblia frente a los antiguos escritos orientales. En efecto, mientras estos últimos exhalan el hálito del despotismo, la Biblia es profundamente crítica frente a todo poder establecido.

En los escritos orientales el rey es, por lo menos, el representante designado por Dios. El Código del rey Hammurabi está grabado sobre los costados de una columna de piedra; la parte superior del capitel representa al monarca recibiendo las leyes de manos del dios sol. Los reyes asirios se representaban como los amados favoritos de Asur, la deidad nacional; sólo para obedecer a sus mandatos se empeñaban en sus conquistas.

Esta tendencia alcanzó su expresión más plena en Egipto. Todo el mundo daba por supuesto que el faraón jamás cometía un error y que sus ejércitos eran invariablemente victoriosos (los monarcas asirios tampoco perdieron nunca una batalla). Sus proezas atléticas eran sobrehumanas y sus hazañas de fuerza y puntería están orgullosamente registradas en los monumentos. Pero hay algo más importante aún: el faraón es literalmente un dios encarnado. Aun en vida recibe honores divinos; después de la muerte se le identifica totalmente con

Amón o alguna otra deidad cósmica.

Se ha dicho con frecuencia que el faraón Akhenaton (alrededor del 1380-1362 a.C.) era monoteísta. Reconocía sólo al disco solar (Aton) como divino y su himno a Aton es de un tono muy elevado y de una calidad moral inigualable en las fuentes egipcias.

Pero sólo a la familia real le estaba permitido venerar directamente a Aton. Los demás sólo podían acercarse a la suprema divinidad venerando al faraón, su regente en la tierra.

El acontecimiento principal de la Biblia hebrea es el Exodo, la rebelión de los esclavos hebreos contra el faraón, la deidad visible. Dios no ha de identificarse o aliarse con un dirigente terrenal, sino que se sitúa del lado de los oprimidos. El es el Padre de los huérfanos y el defensor de las viudas (Sal 68,6). Pero el Dios de Israel no hace valer su autoridad suprema: solamente contra los gobernantes extranjeros. Juzga asimismo a los reyes israelitas y éstos reciben su apoyo y aprobación sólo mientras se ajusten a su ley de justicia.

La Ley mosaica prescribe que el rey deberá ser elegido por el pueblo de "*entre sus hermanos*". La sangre que corre por sus venas no es más azul que la de sus súbditos. Debe estudiar con diligencia y obedecer fielmente a la Torá, la Ley revelada. No debe multiplicar sus esposas, ni comprar demasiados caballos, ni acrecentar en exceso sus tesoros, a fin de que la arrogancia no lo conduzca a descuidar la voluntad de Dios (Dt 17). Uno de los cronistas bíblicos consideró la misma instauración de la monarquía como un acto de deslealtad a Dios, puesto que sólo El había de ser el rey de Israel (1 Sam 8). Los profetas de Israel se permitían las críticas más libres y francas respecto de sus reyes.

BAMBERGER (6) cita a este propósito el papiro egipcio conocido como "*Las Protestas del Labriego Elocuente*". Se refiere a un pobre aldeano explotado por los funcionarios del gobierno que, a pesar de las amenazas y el vapoqueo, expone ante el mayordomo principal sus quejas por las injusticias su-

fridas. No sabe que el faraón está al corriente de lo sucedido y que ha ordenado al mayordomo principal que permita al labriego expresarse libremente. Al fin, el aldeano es vindicado y sus justos reclamos le son concedidos.

Este interesante documento es una prueba de que en el antiguo Egipto existía alguna consideración por los derechos humanos y que la crítica social no había sido suprimida totalmente. Pero no es posible pasar por alto la cautela con que dicha crítica fue expresada. Esta toma la forma de una edificante ficción que no hace otra cosa que señalar los defectos de los funcionarios codiciosos y corrompidos. No se ataca el sistema en sí ni se sugieren mejores o diferentes normas. Sobre todo, la autoridad suprema es cuidadosamente resguardada de toda culpa.

El faraón es divinamente sabio y absolutamente bondadoso.

En contraste con ello podemos ver algunas tajantes expresiones de un profeta judío, dirigidas al monarca reinante que construía a la sazón un lujoso palacio:

*“ ¡Ay del que edifica su casa con injusticia,  
 piso a piso, inicualemente;  
 hace trabajar de balde a su prójimo  
 sin pagarle el salario!  
 Piensa: ‘Me construiré una casa espaciosa  
 con salones aireados, abriré ventanas,  
 la revestiré de cedro, la pintaré de bermellón’.  
 ¿Piensas que eres rey porque compites en cedros?  
 Si tu padre comió y bebió y le fue bien,  
 es porque practicó la justicia y el derecho;  
 hizo justicia a pobres e indigentes,  
 y eso sí que es conocerme —oráculo del Señor—.  
 Tú, en cambio, tienes ojos y corazón sólo para el  
 lucro,*

*para derramar sangre inocente, para el abuso y la  
opresión.  
Por eso, así dice el Señor a Joaquín, hijo de Josías,  
rey de Judá:  
No le harán funeral cantando: ¡Ay hermano mio, ay  
hermano!  
No le harán funeral: ¡Ay Señor, ay Majestad!  
Lo enterrarán como a un asno; lo arrastrarán  
y lo tirarán fuera del recinto de Jerusalén”.*  
(Jer 22, 13-19).

Esto, si no era motivo de alta traición, lo era indudablemente de lesa majestad. Durante una gran parte de su vida Jeremías estuvo en aprietos. En varias ocasiones se salvó a duras penas de ser ejecutado por su osadía. Y fue tan sólo uno de los muchos que atacaron valientemente los intereses creados del “establishment”.

Joaquín, el destinatario de la violenta tormenta profética de Jeremías, era un ser débil que gozaba de escaso apoyo popular y se mantenía en el trono gracias al respaldo de una potencia extranjera. Pero David fue el más apto y afortunado de todos los reyes israelitas, el favorito de sus soldados y el héroe de su pueblo; y, sin embargo, esto no impidió nada para que fuera censurado a rostro descubierto por el profeta Natán y tuviera que humillarse ante sus reprimendas (2 Sam 11, 12).

Este espíritu independiente halló su medio de expresión principal entre los profetas, pero no se limitó a ellos. Una vez el vigoroso y competente rey Acab vio desbaratados sus planes por un modesto granjero llamado Nabot. Acab quería comprar la viña que pertenecía a Nabot, pero éste no consentía en separarse de la “*herencia de sus padres*”. El rey estaba irritado, pero aparentemente comprendió que no podía insistir en la transacción; fue su esposa Jezabel, una princesa fenicia, la que resolvió la cuestión tramando el asesinato de Nabot. Entonces

la propiedad fue confiscada por la corona; pero ni siquiera Jezabel pudo evitar que el profeta Elías denunciara la infamia cometida: *“Entonces el Señor dirigió la palabra a Elías, el tesbita: Anda, baja al encuentro de Acab, rey de Israel, que vive en Samaria. Mira, está en la viña de Nabot, a donde ha bajado para tomar posesión. Dile: ‘Así dice el Señor: En el mismo sitio donde los perros han lamido la sangre de Nabot, a tí también los perros te lamerán la sangre’. Acab dijo a Elías: ¿Conque me has sorprendido, enemigo mío? Y Elías repuso: ¡Te he sorprendido! Por haberte vendido, haciendo lo que el Señor reprueba, aquí estoy para castigarte”* (1 Reyes 21, 17-20).

En una palabra: mientras los otros escritos del Próximo Oriente constituyen una defensa del orden establecido y una glorificación de lo divino o de los gobernantes designados por la divinidad, la Biblia somete tanto a la autoridad real como a la sacerdotal a un examen permanente –una especie de “revolución cultural”– por medio de las pruebas más elevadas de justicia y santidad. El recopilador del libro de los Reyes reseña la vida de todos los monarcas de Israel y de Judá, juzgándolos según su fidelidad a la Ley. Descalifica a algunos de los gobernantes más prósperos, cuyas proezas se mencionan en los monumentos asirios, con la concisa observación de que procedieron mal a los ojos de Dios.

En realidad, se hallaba muy difundida la creencia de que Dios había elegido a la dinastía de David para un reinado imperecedero; pero la promesa estuvo siempre condicionada a la obediencia del rey a la voluntad divina (Sal 89, 31-34).

Todo esto tipifica una característica general de la Biblia: toma en consideración la verdad desagradable y embarazosa. La autoglorificación es un rasgo común de las literaturas nacionales; pero los cronistas bíblicos tratan con mayor severidad a su propia nación que a cualquiera de las otras, sin que por ello carecieran de patriotismo.

Reconocen con franqueza que Israel no pertenece a las cepas más antiguas. No remontan su genealogía hasta un dios

o semidiós, ni siquiera hasta la tribu original de la cual derivan todos los demás pueblos. Los primeros once capítulos del Génesis esbozan los principios de la historia de la humanidad; sólo al final del capítulo 11 nos encontramos con los antecesores directos del pueblo hebreo. Josué dice a su generación: “*Vuestros padres habitaron antiguamente al otro lado del río, esto es, Taré, Padre de Abrahám y de Nacor, y servían a dioses extraños*” (Jos 24, 2). Tampoco puede Israel sostener la pureza racial: “*Tu padre fue amorreo, y tu madre hetea*” (Ez 16, 3).

## LA AMNISTIA EXIGE LA SUPERACION DE LA ESCLAVITUD

El caso de un prisionero político no es más que una determinación concreta de una tipificación más genérica y universal: la esclavitud. Por eso, es inútil plantearse el problema de la amnistía sin atacar de raíz la supervivencia de esa vieja lacra de la humanidad, que todavía está presente de alguna manera entre nosotros.

Para entender la Biblia a este respecto tenemos que tener en cuenta que en un período en que la esclavitud era totalmente respetable por doquier no era sorprendente que la Biblia aceptara esa institución como algo normal. Muchas de sus disposiciones relativas a los esclavos son comparables a las de otros códigos antiguos. Aun la regla de que un esclavo judío no debía ser mantenido en servidumbre perpetua sino como sirviente bajo contrato por no más de seis años (Ex 21, 1 ss.) tiene antecedentes en el Medio Oriente.

Pero la Torá contiene, por lo menos, tres puntos originales sobre este tema.

En primer lugar, el repetido mandamiento según el cual tanto los esclavos como los hombres libres gozarán del privilegio del descanso sabático.

La segunda disposición dice así: “*Cuando alguien golpee a su esclavo o esclava en el ojo y se lo inutilice, dará la libertad al esclavo a cambio del ojo, y si le rompe un diente, le dará la libertad a cambio del diente*” (Ex 21, 27). En ningún código de la antigüedad parece haber nada, aunque sólo sea remotamente, comparable a esta ley. No se abusaba siempre de los esclavos, sino sólo algunas veces, y en ocasiones eran tratados con benevolencia. En la antigüedad no era raro que un esclavo recibiera su libertad, pero esta franquicia dependía enteramente de la voluntad del amo. Sin embargo, penar la brutalidad para con un esclavo mediante la liberación de éste, organizar la comunidad para prevenir el abuso de un semejante, esto sí que era algo nuevo.

La tercera disposición bíblica referente a la libertad de los esclavos concierne al problema grave de la responsabilidad de los “encubridores” de la fuga. Para entender mejor la novedad de la ley bíblica, baste recordar una sección concomitante del Código de Hummarabi: “*Si un señor hubiere ayudado a un siervo del Estado o al siervo de un ciudadano particular o a una sierva de un ciudadano particular, a escapar por las puertas de la ciudad, será condenado a muerte. Si un señor hubiere amparado en su casa a un siervo o a una sierva furtivos, pertenecientes al Estado o a un ciudadano particular, y no lo hubiere entregado bajo citación de la policía, ese ciudadano propietario será condenado a muerte*” (7).

Por el contrario, la Torá ordena: “*Si un esclavo se escapa y se refugia en tu casa, no lo entregues a su amo; se quedará contigo, entre los tuyos, en el lugar que elija en una de tus ciudades, donde mejor le parezca; y no lo explotes*” (Dt 23, 16-17).

La razón profunda de esta originalidad bíblica se halla en la misma ideología que impregna el humanismo israelita: los cronistas bíblicos hacen remontar la imagen de la humanidad como ente único hasta la Creación y la proyectan hacia adelante hasta la edad de oro. Los capítulos iniciales del Génesis se

refieren al origen del hombre, no a un sector o rama de la humanidad. En el mito hindú las diferencias de castas se remontan hasta el mismo principio: los brahmanes nacieron de la cabeza de Brahma; las castas inferiores, de las partes bajas del cuerpo. Muchos pueblos creyeron que ellos, o por lo menos sus gobernantes, eran descendientes directos de un dios y que, en consecuencia, su sustancia era mejor que la del resto de la humanidad. Pero la Biblia ve a todos los hombres como una sola raza, creada *“a imagen y semejanza de Dios”*.

Por lo tanto, no es ninguna casualidad el que la Biblia constituya el único escrito que proyecta la imagen de una fraternidad humana universal, liberada del azote de la guerra, y que vive en un ambiente de seguridad y felicidad. Este es un concepto al que los otros pueblos sólo se aproximan por su esperanza de establecer un imperio mundial en el cual la nación vencedora mantendría el orden por la fuerza.

Roma estuvo a un paso de imponer este tipo de paz a través de la represión. Sin embargo, según la Biblia, la paz mundial no ha de lograrse mediante el empleo de las armas, sino renunciando a ellas:

*“De las espadas forjarán arados;  
de las lanzas, podaderas.  
No alzará la espada pueblo contra pueblo,  
no se adiestrarán para la guerra.  
Se sentará cada uno bajo su parra y bajo su  
higuera,  
sin sobresaltos —oráculo del Señor poderoso—”*  
(Miq 4, 3-4).

Este es uno de los pasajes de la Biblia mejor conocidos y citados con mayor frecuencia; pero hay un párrafo menos divulgado que alcanza cotas mucho más sublimes. Palestina era el puente entre los imperios contendientes y rivales de Egipto y Mesopotamia; y sus habitantes soportaron muchos sufri-

mientos a lo largo de los siglos en manos de las dos potencias rivales. Pero Isaías deseaba que la rivalidad fuera superada totalmente: *“Aquel día Israel será mediador entre Egipto y Asiria, será bendito en medio de la tierra; porque el Señor poderoso lo bendice diciendo: ‘;Bendito mi pueblo, Egipto y Asiria, obra de mis manos, e Israel, mi heredad!’ ”* (Is 19, 24-25).

Para comprender mejor el sentido sublime de este deseo utópico del profeta podemos imaginarnos una bendición por este estilo en boca de un pueblo del tercer mundo, hablando así de las dos grandes potencias rivales contemporáneas: Norteamérica y la Unión Soviética.

Y es que, a medida que los pensadores bíblicos captaban cada vez con mayor claridad la imagen de una humanidad universal, reconocían también más ampliamente la importancia y el valor del individuo. Y no se trata del individuo fascinante, del héroe, del conquistador, del semidiós. Estas personalidades excepcionales, que son en general guerreros y gobernantes, son celebradas en los cantos e historias de todos los pueblos. Pero el hombre o la mujer común se limitaba a formar parte de una unidad mayor —clan, tribu o nación— y toda la significación que pudiera tener su vida la hallaba en el sumiso desempeño como parte de esa unidad. Es en la Biblia donde la importancia del ser humano común es gradualmente reconocida más por su sensibilidad y sus sufrimientos que por sus realizaciones. La ley bíblica destaca la importancia del respeto a los sentimientos del individuo.

## LA AMNISTIA EXIGE LA RECONCILIACION POR ENCIMA DE LOS CODIGOS

Finalmente, para aterrizar en buena pista, no podemos dejar de señalar que el contenido de la “amnistía” a lo largo de la Biblia se va perfilando hasta llegar a cotas sublimes en la doctrina evangélica, donde se rompen los moldes jurídicos que

en el AT quedaban todavía como fronteras –eso sí, muy amplias– de la conducta humana.

En el AT se habían dado pasos muy importantes en el camino del perdón de las ofensas infligidas por un tercero; pero todavía se nota la rigidez jurídica que exige la compensación del mal, realizado violentamente, a cargo de una justicia rigurosamente sangrienta. Es todavía la ley del desierto, conservada en todos los códigos que han llegado a nosotros.

En efecto, si en el Decálogo (Ex 20, 13; Dt 5, 17) el homicidio es simplemente prohibido por una corta fórmula imperativa: “*No matarás*”, la venganza de la sangre se mantiene en otras partes: en el Código de la Alianza: “*El que hiera a un hombre hasta matarlo, debe ser ejecutado*” (Ex 21, 12); en el Código de Santidad: “*Si un individuo mata a un hombre, es reo de muerte*” (Lev 24, 17); el Código Deuteronomico, tras haber exceptuado de la pena de muerte al homicidio involuntario, declara: “*... pero si se da el caso de que un hombre, odiando a su prójimo, le tiende una emboscada y lo hiere mortalmente y se refugia en una de las ciudades de refugio, los ancianos de la ciudad lo mandaràn traer y lo entregarán al vengador de sangre, para que muera*” (Dt 19, 11-12).

Sin embargo, al lado de esta rigidez jurídica, se va perfilando ya en la historia de las costumbres de Israel una praxis de reconciliación que iba sustituyendo el uso literal de la justicia contenida en los diversos códigos. Aún más, los mismos códigos insinúan ya la superación del propio juridicismo. Y así, el Código de la Alianza exige algo más que el amor al prójimo: llega hasta imponer la prestación de un servicio a un enemigo privado, o sea, devolverle su buey o su asno errantes, acallar su propio resentimiento, ayudarlo cuando vea que su asno se cae bajo la carga pesada, etc. (Ex 23, 4-5). El Deuteronomio (22, 1-4), a pesar de haberle añadido algunas precisiones, ha modificado profundamente esta ley: ya no habla de un enemigo privado, sino de un hermano, es decir, de un compatriota con quien se está en relaciones normales.

Ordena no robar el animal errante, sino llevarlo a casa de su propietario; si éste es desconocido, se guardará al animal en la propia casa hasta que el propietario venga a buscarlo.

En la historia de José se subraya que el pecado casi “fratricida” de sus hermanos ha sido utilizado misteriosamente por Dios para bien de todos: la venganza empeoraría las cosas; hay una providencia divina que puede sacar mal del bien: “*Yo soy José, vuestro hermano, el que vendísteis a los egipcios. Pero ahora no os preocupeis ni os pese el haberme traído aquí; para vuestro bien me envió Dios delante de vosotros. Llevamos dos años de hambre en el país y nos quedan cinco años sin siembra ni siega. Dios me envió por delante para que podais sobrevivir en este país, salvando vuestras vidas de modo admirable. Por eso no fuísteis vosotros quienes me enviásteis acá, sino Dios*” (Gn 45, 4-8).

Igualmente, el doble relato del encuentro de David y Saúl —este último solo y desarmado— (1 Sam 24 y 26) pone de relieve la generosidad de David, que tiene a su alcance inmediato la vida de su perseguidor y se la perdona por respeto al “*ungido del Señor*” (1 Sam 24, 7; 26, 9, 24) y porque hay que dejar a Dios la decisión de superar sus diferencias con Saúl (1 Sam 24, 16).

El Libro de los Proverbios enseña a “*no devolver mal por mal*”, sino a dejar a Yahvé el cuidado de castigar al malvado agresor (Prov 24, 29; 20, 22; cf. 1 Sam 24, 16). Con esto se pone de manifiesto que el sabio no piensa en descalificar la ofensa sufrida: sería una manera de reconocer el mal y de perpetuarlo. El mal sigue siendo mal, y no hay que tener concesiones con él. No se trata de una ética voluntarista e ingenua. De lo que se trata es de esperar que sea el mismo Dios el que venga la ofensa recibida. Para ello, nada mejor que lo que con terminología moderna podríamos denominar “no violencia activa”: “*Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber; así le sacarás los colores y el Señor te lo pagará*” (Prov 25, 21-22).

Como vemos, no se trata de renunciar al proceso revolucionario, o sea, al itinerario de lucha eficaz para la erradicación de la violencia homicida. Se trata del procedimiento más eficaz y más humano para llegar a la meta escogida. El AT nos muestra un íter vacilante y perplejo en esta dirección; pero no podemos negar que se descubre en él fácilmente una flecha indicadora en el sentido de la búsqueda de métodos no violentos, pero eficaces, que puedan romper el maléfico círculo vicioso de la violencia que se reproduce a sí misma en una espiral suicida.

Solamente así podremos entender la paradójica afirmación de Jesús en el Sermón de la Montaña, cuando, por una parte, dice que *“No he venido a destruir la Ley o los Profetas, sino a darles su plenitud”* (Mt 5, 17), y por otra, contrapone al *“habeis oído que fue dicho a los antiguos”* su indudable rectificación tajante: *“... pero yo os digo...”* (Mt 5 passim).

El culmen de esta paradójica fuerza revolucionaria de la “no violencia activa” se contiene en esta extraña recomendación de Jesús: *“Si, pues, estuvieres presentando tu ofrenda ante el altar, y allí te acordares de que tu hermano tiene algo contra tí, deja allí mismo tu ofrenda ante el altar, y primero ve y reconcíliate con tu hermano, y volviendo luego presenta tu ofrenda”* (Mat 5, 23-24). Solamente en este texto aparece el verbo griego “dial-lássein”, que está compuesto del verbo “al-lássein” = “actuar diversamente” (derivado de “al-lós” = “otro”) y de la preposición “dià”, que incluye la idea de horizontalidad y de intercomunicación. Así, pues, “reconciliarse”, en este sentido, significa actuar de tal manera que el hermano enemigo (v.23), que ni busca ni prevé una reconciliación, deponga su enemistad (8). En este caso “dial-llaguênai” indica un hecho recíproco, o sea, la superación bilateral del estado de enemistad.

La segunda insistencia sobre el deber de la reconciliación se presenta en forma de parábola alegorizada, de tema forense (9). Al hermano ofendido corresponde la imagen de un acree-

dor que va, con el deudor, de “camino”. “Camino” es metáfora, bíblica y cristiana, que equivale a “vida”, en lo que ésta tiene de relativo y de inacabado. Antes de llegar al tribunal es fácil una avenencia por las buenas; avenencia que será mucho más ventajosa, aunque de momento imponga alguna renuncia por ambas partes. Ante el juez, ya no será posible: *“Ponte de acuerdo por las buenas con tu contrincante lo más pronto posible, mientras estás con él en el camino; no sea que el contrincante te entregue al juez, y el juez al aguacil, y te metan en la cárcel”* (Mt 5, 25).

Finalmente, la propia actitud de Jesús, renunciando decididamente a la violencia, incluso en defensa propia, consagra definitivamente el concepto cristiano de “reconciliación” y, por lo tanto, exige intrínsecamente posturas de “amnistía” por parte de los dirigentes de la sociedad. Ante el beso traidor de Judas, Pedro se cree en el deber de salir por los fueros de la legítima defensa: *“Y uno de los que estaban con Jesús alargó la mano, sacó su espada, hirió al policía del sumo sacerdote y le arrancó la oreja. Entonces le dice Jesús: ‘Vuelve tu espada a su sitio; porque todos los que empuñan espada, a espada morirán. ¿O crees tú que no puedo acudir a mi Padre y que inmediatamente me enviaría más de doce legiones de ángeles?’”* (Mt 26, 51-53). La frase proverbial *“todos los que empuñan a espada, a espada morirán”* corresponde a lo que modernamente explican los defensores de la no violencia con el concepto de “espiral de la violencia”: la violencia es un mal que no puede curarse homeopáticamente (violencia no se cura con violencia) sino por procedimientos rigurosamente alopáticos, o sea, rompiendo el círculo vicioso de la involución suicida de la violencia acumulada.

La consagración del método no violento llega a su máximo punto cuando el propio Jesús, ya en el suplicio de la cruz, tiene que oír este reproche que en una “correcta” metodología revolucionaria sería aceptable: *“A otros ha salvado, y a sí mismo no puede salvarse”* (Mc 15, 31).

## CONCLUSION.

De esta breve incursión que hemos realizado a través de toda la Biblia hemos visto cómo el concepto y realidad de la “amnistía” pertenece a lo más entrañable de un íter de salvación, que de forma dinámica y progresiva va subiendo desde los primitivos procedimientos de un pueblo nómada y errante hasta las precisiones paradójicas del Sermón de la Montaña.

Es verdad que este “olvido” de la ofensa de los demás no es fácil de conseguir, ya que la venganza se presenta muchas veces no como un pecado, sino como una virtud que restaura el orden y la convivencia ciudadana. Sin embargo, conforme va avanzando la conciencia religiosa de los hombres que escriben, a lo largo de siglos, esos libros que forman nuestra Biblia, vemos que va apareciendo en el horizonte de su lucidez mental la conveniencia e incluso la necesidad de recurrir a métodos no violentos para acabar de una vez para siempre con la violencia, dotada de una fecundidad maléfica en las relaciones interpersonales e internacionales.

Sin embargo, esto no ha supuesto nunca, en la perspectiva bíblica, una renuncia al proceso revolucionario, o sea, una resignación ante la violencia de los poderosos. Ni mucho menos. La no violencia activa, tan entrañablemente presente en el mensaje evangélico, ha desarmado misteriosamente las manos de los más poderosos amos del mundo sin que éstos pudieran defenderse de un arma tan sutil y tan escurridiza. El cristiano no debería luchar contra el Goliat de la violencia del desorden establecido con las poderosas armas del coloso, sino con la humilde y modesta honda de la actitud evangélica, como lo hizo el pastorcillo David, logrando una inverosímil y paradójica victoria.

Cuando hoy hablamos de “amnistía” estamos utilizando un lenguaje profundamente cristiano. España debe “olvidar” su pasado inmediato de venganzas mutuas y recíprocas. “Olvidar” no supone justificar lo injustificable, sino simple-

mente dar una segunda oportunidad y, al mismo tiempo, pedirla para uno mismo. Cuando hoy los españoles de un bando se estremecen ante la idea de tener ante sí el “maléfico” espectro del Partido Comunista (“monstruo” fabuloso, al que se han atribuído toda serie de hazañas infernales), deben pensar al mismo tiempo que los “otros” españoles podrían hacer lo mismo al encontrarse cara a cara con aquella Iglesia Católica que todavía olía a chamusquina inquisitorial cuando se proclamó la Segunda República y, sobre todo, cuando un grupo de militares inició una rebelión contra el Gobierno constituido.

Un apretón de manos entre unos y otros es una acción profundamente evangélica y cristiana, con tal de que no sea un rito puramente litúrgico sino un entrañable encuentro entre hermanos, sin que por ello ninguno se sienta hipotecado por la imposición dictatorial de la ideología del “otro”.

Porque, a decir verdad, ¿no es cierto que bajo las siglas “Partido Comunista de España” e “Iglesia Católica Española” se presentan hoy personas distintas, o al menos totalmente renovadas, de aquéllas que componían cada una de esas organizaciones cuando unos y otros nos enzarzamos en aquella cruel guerra civil, que jamás debió llamarse cruzada por ser profundamente antievangélica?

Por eso, los cristianos hacemos muy bien en incorporar a nuestras plegarias comunitarias nuestros mejores anhelos por el advenimiento de una amnistía total, a favor de la cual trabajaremos con nuestros mejores recursos sin temor a las incomprendiones y a los riesgos que todavía comporta en nuestro país el ejercicio de una auténtica denuncia profética.

## NOTAS

- (1). *Talmud Jerosolimitano "Taanft"*, 64 b.
- (2). Vit. 13, ss.
- (3). Cfr. O. WEINREICH, *Gebet und Wunder*, 1929, p. 281 ss.; G. KITTEL, *ThWbNT I*, 195-197.
- (4). *ThWbNT I*, 507.
- (5). *La Biblia: un enfoque judío moderno*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1967, pp. 24 ss.
- (6). *O. cit.*, pp. 25 ss.
- (7). *Hammurabi 16, 16* en James B. PRITCHARD, Princeton University Press, 1950, pp. 166-67.
- (8). Cfr. Fr. BUCHSEL, *ThWbNT I*, 254.
- (9). Cfr. I. GOMA, *El Evangelio según S. Mateo (1-13)*, Madrid, 1966, p.278.

# Perdón de Dios y reconciliación humana.

Por Andrés Torres Queiruga

*El problema de la amnistía, en el movido y contradictorio panorama español, remite, si se lo afronta en actitud de fe, al tema cristiano del perdón. Lo inmediato político postula lo radical y fundante teológico.*

*Pero sucede que, en cuanto la consideración se adentra un poco en el tema, éste se muestra inabarcable: no en vano toca al hombre en el mismo centro de una de sus situaciones límite: la culpa (Jaspers). El perdón aparece en seguida como algo envolvente y totalizador. Hasta el punto de que, con toda justicia, todo puede ser comprendido e interpretado a partir de él: Dios, el hombre, la sociedad, la iglesia resultan "definibles" en referencia al perdón.*

*La dificultad estriba entonces en que esa misma riqueza corre peligro o bien de ahogar el tratamiento, o bien de hacerlo irrelevante, de puro universal. La modestia se impone, y habrá que intentar convertirla en virtud mediante la concentración en lo fundamental. Las reflexiones siguientes intentarán únicamente centrar el tema y hacer, en lo posible, vivo y operante el trasfondo teológico que debe subtender toda praxis cristiana de reconciliación.*

## 1. DIOS, EL AMOR QUE PERDONA

*El título de este apartado no es una “definición” gratuita: resulta posible leer toda la Biblia en esta clave. Incluso allí donde las palabras “castigo”, “amenaza”, “endurecimiento”... parecen hacerlo imposible, una hermenéutica medianamente flexible descubre en seguida que el dinamismo de fondo está determinado por el perdón. En realidad, si la experiencia de la alianza, la lección de la historia y, sobre todo, la intuición de los profetas enseñaron algo definitivo a Israel fue eso: que el amor de Jahveh es más fuerte que los avatares de la historia, y su misericordia más grande que los pecados de los hombres: que El perdona a pesar de todo. Y la aparición de Jesús significa justamente la confirmación definitiva, el sí sin vuelta de no ( cfr. 2 Cor 1, 18–20) a esta actitud perdonadora: el anuncio del Reino es, en última instancia, el anuncio incondicional del perdón.*

*Bien mirado, no podía ser de otra manera desde que Dios se nos fue desvelando como amor al hombre. Porque amar al hombre, con su limitación, su impotencia y su pecado, equivale necesariamente a perdonarlo. La experiencia individual y la historia colectiva convencen sin dificultad de que el perdón pertenece, de hecho, a la esencia del amor en la historia.*

*Por eso, la primera característica del perdón divino es su iniciativa: sólo saliendo Dios al encuentro del hombre pecador, era —es— posible la reconciliación; sólo El puede salvar el hiato; únicamente desde su amor ofrecido pueden brotar la libertad y la fuerza para romper el círculo hermético de la culpa.*

*Por eso también, el perdón de Dios es incondicional. No se puede exigir ni demostrar, es inderivable: en definitiva, no descansa más que en sí mismo; acaba incluso aconteciendo a pesar del pecado y la dureza del hombre. San Pablo condensa genialmente la historia y la “metafísica” del perdón al afirmar: “Cristo murió por nosotros cuando éramos aún pecadores: así demuestra Dios el amor que nos tiene” (Rm 5, 8).*

Jesús aparece en el centro, y con razón. El es el perdón encarnado. En El se nos revela la figura definitiva del amor que perdona. Y esa figura se nos convierte en evidencia, esperanza y llamada.

En su Cristología, E. Schillebeeckx ha subrayado con especial vigor cómo el perdón universal, la apasionada exclusión de toda exclusión (1), caracteriza la praxis del Jesús histórico. El “come con los pecadores” y acoge a las prostitutas, es decir, proclama el perdón y la salvación de los que, según toda evidencia social, no tienen perdón y están irremisiblemente condenados.

Eso le enfrentó a los fariseos, llevándole, en definitiva, a la muerte. Eso le diferencia, incluso, radicalmente del Bautista: éste predicó el juicio y la ira de Dios (Lc 3, 7–12; Mt 3, 7–9. 15–18), mientras que Jesús predicó el evangelio, la alegría de la salvación para todos (2).

De ahí que la presencia de Jesús sea salvadora: libera a las personas, devolviéndolas a su libertad más radical y dejándolas en franquía para ser ellas mismas. La evidencia de los hechos (Jo 8, 2–11: adúltera), la honorabilidad social (Lc 19, 1–10: Zaqueo), las convenciones mundanas y la condenación hipócrita (Lc 7, 26–50: pecadora), la adscripción clausuradora a un círculo social (publicanos), religioso (pecadores), cultural (amme haares: ignorantes)... todo se quiebra ante la presencia acogedora e incondicional de Jesús. Nada ni nadie queda excluido: “Es imperdonable únicamente el rechazo del perdón” (3). Siempre es posible volver a la casa paterna; todo hombre puede “nacer de nuevo” (Jo 3, 3. 11).

Tales son, por lo demás, las consecuencias que la teología del NT –sobre todo San Pablo y San Juan– saca de su reflexión sobre el misterio de Jesús (4). Es lástima que la secular discusión confesional y la evitable estrechez terminológica coarten la significación y tiendan, encima, a reducirla a su aspecto negativo. En realidad, el perdón de Dios en Jesús es la salvación en toda su riqueza: “Participación, aceptación,

*transformación: en los conceptos clásicos: nuevo nacimiento, justificación, santificación" (5). Así lo expresa sintéticamente Paul Tillich, y así resulta de una lectura que se sumerja, sin estrecheces académicas, en las aguas profundas de la teología neotestamentaria.*

*El perdón de Cristo introduce en el mundo el "mucho más" (Rm 5, 10.17), la "sobreabundancia" (Rm 5, 20) de la gracia sobre el pecado. Es tan profundo y renovador que de él nace una "nueva creación" (2 Cor 5, 17; Gál 6, 15), un "hombre nuevo" (Ef 2, 15; 4,24). Resulta tan amplio y gratuito que supera toda expectativa y toda aspiración del propio hombre pecador: "Aunque nuestro corazón nos condene, Dios es más grande que nuestro corazón y lo sabe todo" (1 Jo 3, 20).*

*Y los efectos no quedan reducidos al ámbito puramente moral o individual. Como enseñan sobre todo las Epístolas de la Cautividad, el perdón salvador de Cristo abre ya la plenitud escatológica de la reconciliación: no sólo entre el hombre y Dios, sino entre todos los hombres (Ef 2, 4-6. 13-16) y en el mismo seno del entero cosmos (Ef 1, 10; Col 1, 20).*

*La perspectiva se hace así tan amplia que casi parece alejarnos demasiado de lo concreto. A ello vamos a volver ahora. Pero era conveniente hacer siquiera un "memorial" de su riqueza envolvente y de su profundidad misteriosa y nutricia, para alertarnos sobre la seriedad del tema y, acaso, prevenirnos también de caer en la tentación de empequeñecerlo, sea por la vía del moralismo fácil, sea por la de la irrelevancia social, sea finalmente por la difuminación de su identidad específica.*

## 2. EL CRISTIANO, EL PERDONADO QUE PERDONA

*El perdón de Dios –sin que se anule para nada cuanto llevamos dicho– sucede en el hombre, para el hombre y a través del hombre. No existe perdón si no es acogido e incorporado en alguien que se deja tocar y conformar por su dinamismo. Sólo así tiene lugar la realización histórica del amor perdonador de Dios. Se trata, pues, de algo fundamental.*

*En realidad, ser cristiano significa acoger y confesar el perdón: “Creo en el perdón de los pecados”. Y esto sucede en dos direcciones estrictamente complementarias: acoger para sí y dar a los demás ese mismo perdón que se recibe. Lo primero como condición de lo segundo; lo segundo como “verificación” de lo primero.*

*El evangelio afirma muy explícitamente que ambos aspectos se pertenecen y se exigen. La parábola del siervo injusto (“lo mismo os tratará mi Padre del cielo, si no perdonais de corazón cada uno a su hermano”: Mt 18, 35) ve confirmada su capital relevancia teológica al ser retomada su enseñanza en el centro mismo del Padrenuestro: “Perdónanos nuestras deudas, como también perdonamos nosotros a nuestros deudores” (Mt 6, 12; Lc 11, 4).*

*En Mateo, “perdonamos” es un perfecto (afékamen): puede ser un “perfectum coincidentiae” (= como nosotros perdonamos ahora) (6), o un verdadero perfecto temporal (= como nosotros hemos perdonado) (7). En cualquier caso, resulta evidente que la relación no es superficial ni meramente jurídica. Se trata de algo muy profundo: la incapacidad real de recibir el perdón si no se está dispuesto a perdonar a los demás; o en positivo: perdonar a los demás es señal de que se pide de veras el perdón, o de que se hizo su experiencia auténtica.*

*Estamos en el núcleo mismo de nuestra temática: el cristiano, precisamente porque se sabe y se acepta perdonado, es capaz de constituirse en signo y fuente de perdón en el mundo.*

*Sólo el perdonado sabe perdonar; sólo el reconciliado puede reconciliar.*

*Paul Tillich –ayudado quizá por su propia experiencia personal– profundizó como pocos en la importancia existencial del ser perdonado (= ser aceptado) por Dios. Únicamente el “aceptar ser aceptado, aun siendo inaceptable” crea la posibilidad para “el coraje de la confianza” y, en definitiva, para el “coraje de existir” (8). Y únicamente así resulta posible la reconciliación con los demás y con lo demás:*

*“Experimentamos la gracia que es capaz de superar la trágica separación de los sexos, de las generaciones, de las naciones, de las razas e incluso el absoluto extrañamiento entre el hombre y la naturaleza” (9).*

*A poco que profundicemos en la experiencia cristiana del perdón descubrimos la verdad de estas afirmaciones y su trascendencia para poder comprender y realizar nuestro ser hombres. Esquematizando, cabe afirmar: en su experiencia de ser perdonado por Dios, el cristiano comprende que necesita, debe y puede vivir reconciliado con los demás.*

*La necesidad de la reconciliación surge espontánea en cuanto, a la luz del perdón divino, se descubre como pecado el mutuo extrañamiento entre los hombres. Y el deber va inmediatamente unido a esa percepción, pues el perdón llega desde un Dios que desvela como amor, es decir, como re–unión, la esencia misma de la sociedad y que, además, indica expresamente que el perdón mutuo –el rehacer la comunidad, aunque sea setenta y siete veces (Mt 18, 21)– pertenece a la realización histórica de ese amor.*

*Pero lo fundamental consiste en que ese imperativo, expresado en la necesidad y el deber, es percibido por el cristiano desde el indicativo del perdón realizado ya en él, de la gracia que le libera para perdonar a los demás. Aquí está, quizá, la gran aportación que el cristiano puede hacer a la construcción de una sociedad reconciliada –menos irreconciliada–*

en un mundo conflictivo y contradictorio.

Quien ha experimentado la remisión de los pecados como una "nueva vida" sabe que el perdón es algo más que resignación, cansancio, resentimiento o simplemente olvido biológico; sabe que la verdadera reconciliación crea futuro, liberando hacia adelante y haciendo posible lo que parecía imposible. Donde reinaba el pecado, produciendo sometimiento y esclerosis de muerte, reina la gracia, creando vida y libertad (Rm 5-6). Donde se alzaba el muro infranqueable de la división se ha establecido la comunicación de un solo pueblo, es decir, la tarea posible de una única humanidad, nueva y sin hostilidad (Ef 2, 13-15).

Quien ha experimentado el perdón en su propia miseria de pecador aprendió definitivamente que ya nadie es indigno del perdón. Sabe que todos están aceptados por Dios en Cristo, y ese solo hecho basta para conjurar la tentación de reducir al otro a su situación presente, de clavarlo como a un insecto en el estrecho tablero de sus posibilidades actuales. La radiación del otro en la profundidad infinita del amor perdonador de Dios rompe toda fijación y exige que nos abramos a todo su posible futuro (10), que le concedemos siempre "el derecho a hacerse otro" (11).

Lo que esto significa, en orden a la construcción de una sociedad verdaderamente humana, vamos a intentar aclararlo en el próximo apartado.

### 3. LA RECONCILIACION SOCIAL

Hasta aquí nuestro discurso ha sido específica y explícitamente cristiano. Y ya se sabe con qué delicadeza hay que tratar las mediaciones a la hora de universalizar este tipo de discurso. Con todo, dado el nivel a que se ha movido y el tipo de consecuencias que ha intentado sacar, parece bastante claro que, supuestas todas las correspondientes mediaciones y despe-

*jadas las pertinentes incógnitas, el resultado acabaría siendo una ecuación fundamental: en principio, cuanto acabamos de afirmar para el cristiano vale, poniendo entre paréntesis su coeficiente religioso, para el hombre en general. Y en última instancia, siempre quedaría como válido que ése es, al menos, el testimonio que la experiencia cristiana tiene para ofrecer a la sociedad: no puede existir vida social sin la generosidad del perdón y sin el esfuerzo esperanzado de la reconciliación.*

1. Quizá nadie mejor que Hegel puede servirnos aquí de guía y, a la vez, de prueba. Su pensamiento tan peculiar –teología asumida, aufgehoben, en filosofía– ha sabido trasponer en discurso racional y social aspectos profundos de la experiencia cristiana del perdón. O, si se quiere –para no complicarnos en el difícil problema de la relación entre teología y filosofía en Hegel–, sus reflexiones nos permiten acercarnos al mundo social la verdad de lo que hasta ahora hemos descubierto.

Para Hegel el perdón constituye la condición indispensable y a la vez la culminación del proceso social (12). Por eso, analiza cuidadosamente su dialéctica. Destaquemos algunos rasgos especialmente interesantes a nuestro propósito (13).

Ningún individuo o parte de la sociedad incluye en sí el total de la objetividad social. De ahí el conflicto, el enfrentamiento, la culpa. Sucede entonces que una parte, el “bueno”, “juzga” a la otra, al “malo”. Pero eso desencadena una dialéctica que acaba trastornando los papeles.

La conciencia culpable, por su “confesión”, reconoce su parcialidad y se somete a la totalidad: se identifica con ella y se justifica. Pero la conciencia “juzgante” cae en la hipocresía, porque habla en vez de actuar y porque, absolutizándose a sí misma, no reconoce la universalidad de la acción (digamos, simplificando: la parte de razón) del otro (p. 193–196). De ese modo, se convierte en “el corazón duro, que es para sí y niega la comunidad con el otro” (p. 196) (14), quedando “abandonada por el espíritu y renegando del espíritu” (p. 196)

y, finalmente, “es dislocada hasta la locura y se disipa en consunción nostálgica” (p. 197).

En cambio, la reconciliación se apoya en la apertura a la novedad y la creatividad (“las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatrices”: p. 197) y en la renuncia a la propia universalidad inmediata (digamos: a querer tener toda la razón). De ese modo, por el perdón, ambos son ellos mismos, “recíprocamente determinados”, pero al mismo tiempo universales en el mutuo reconocimiento:

“El sí de la reconciliación —en la cual los dos yo desisten de su ser-ahí opuesto— es el ser-ahí del yo extendido hasta la dualidad, yo que así permanece igual a sí mismo y que en su completa alienación y en su completo contrario tiene la certeza de sí mismo; es Dios manifestándose en medio de aquellos que se saben como el puro saber” (p. 200).

2. Tomado con las debidas cautelas, y sin necesidad de caer en maniqueísmos de repartir a personas o grupos el papel del bueno y del malo, este análisis —en apariencia tan abstracto— puede iluminar profundamente la actual situación española. La pretensión de tener la razón, toda la razón, lleva a cotas increíbles de “corazón duro” (“estamos dispuestos a salir a la calle”, “estaría dispuesto a matar”), creando una dialéctica social de asombrosa demencia: situándose fuera de la realidad —que es siempre futuro— “se disipa en consunción nostálgica” por el pasado y acaba entregándose a la “nada”.

Verdaderamente, sólo la fe en la reconciliación, en la capacidad creadora del perdón, puede “curar sin cicatrices” —al menos de resentimiento y de revancha— las heridas, nada metafóricas, del cuerpo social español.

Karl Jaspers. Precisamente a propósito de este tema, nos ha advertido que “Hegel sabe demasiado y no resulta, por ello, digno de fe” (15). Así se le ha reprochado con razón que su optimismo es exagerado al afirmar que el espíritu no sólo cura

*sin cicatrices, sino que “puede lograr que lo que ha sido hecho no haya sido hecho” (p. 196–197). Pero, sin entrar ahora en discusiones filosóficas, no estaría mal recordar que la Biblia concibe también el perdón divino como una “nueva creación” del hombre: “Si alguno está en Cristo, es una nueva creación: el ser antiguo ha desaparecido, hay un ser nuevo” (2 Cor 5,17). Y la Carta a los Gálatas saca expresamente la consecuencia: “Circuncisión o incircuncisión no son nada: lo que importa es la nueva creación” (Gál 6, 15). Es decir, comenta H. Schiler, “la dialéctica de la historia... está traspasada o mejor superada por la ‘nueva creación’ ” (16).*

3. *Todo esto no tiene quizá una eficacia operativa inmediata. Pero es sin duda mucho más importante de lo que a primera vista puede parecer en un clima político como el que atravesamos, donde cualquier roce evoca el olor a pólvora y donde los dogmatismos más estrechos se han vestido mantos –a veces sagrados– de absolutez. Contribuir a crear un espíritu de reconciliación, desabsolutizando posturas e insuflando aire fresco de novedad y de futuro, es un servicio que la iglesia española puede y debe prestar al país. El “fermento” de la palabra de perdón pide ser enterrado en la masa total de una sociedad que quiere ensanchar su pecho hacia un futuro nuevo y más unánime. La “sal” que cura las heridas pide sazonar un nuevo estilo de convivencia.*

*En este sentido no deja de ser sintomático el que la “Nueva Biblia Española”, a la hora de traducir el concepto fundamental de “justificación” (dikaiosyne), recurra a los términos de “rehabilitación”, “indulto, amnistía, perdón” (17). Evidentemente, al menos a nivel subconsciente, juega aquí un vivo –y legítimo– círculo hermenéutico: la situación socio-política abre la posibilidad de una nueva lectura de la Biblia; la Biblia permite una nueva y esperanzada lectura de la situación.*

*El inmediato pasado de la iglesia española no constituye, desde luego, el mejor presupuesto para proclamar con suficien-*

*te credibilidad esa palabra. Pero, en último término, la palabra vale por sí misma, y la iglesia –ecclesia peccatorum– sabe muy bien que ella, la que predica, debe ser su propio primer oyente. En el fondo, la falta de credibilidad histórica, asumida en la honesta confesión de la propia cultura, deja abierto el espacio a la auténtica predicación de la única verdadera credibilidad: la de una iglesia que, confesándose solidaria con el pecado social, tiene, sin embargo, el coraje de creer y predicar la reconciliación, apoyándose no en sí misma, sino en la palabra y la gracia perdonadora del Señor.*

#### 4. LA RECONCILIACION ECLESIAL

*La última afirmación introduce un problema o, mejor, una problemática nueva, difícil y urgente en el tema de la reconciliación. Al pasar del ámbito individual –relativamente asimilado, por lo menos en teoría– al social, las responsabilidades se multiplican y se complican, al par que se difuminan: “¿Es acaso mi deseo y mi voluntad robar 20 fenings a los labradores de Ghana, con cada tableta de chocolate que como?” (18), se pregunta D. Sölle, en medio de una alucinante serie de interrogaciones. El pecado y la conversión adquieren entonces una dimensión política y surgen dificultades “que no pueden ser solucionadas en el lenguaje teológico tradicional” (19).*

1. *Una de ellas –ciertamente no la menos grave– es la de la reconciliación eclesial. La pregunta que se ha hecho ya casi vulgar: ¿Pueden el patrón explotador y el obrero explotado participar en la misma eucaristía? presenta el problema en toda su crudeza.*

*El simplismo de ciertos planteamientos no debe ocultar su profunda seriedad. Y viceversa. Porque nada hay aquí más fatal que la simplificación extremosa hacia uno u otro lado: la política ha entrado en la iglesia por derecho propio, y ya no se*

*puede, ni se debe, expulsarla; pero, al mismo tiempo, también ella debe “quebrar su corazón” para ser asumida en la radical novedad del Evangelio. Ni ingenuidad política, ni ingenuidad teológica. Sólo una actitud flexible y dialéctica, que –respetando ambas legalidades– las haga avanzar cara al espacio original abierto por el perdón de Dios en Cristo, estará en camino de articular una palabra cristiana. Lo difícil es conseguirlo.*

*Ante todo, debe ser mantenida en todo su vigor la instancia urgida por la consideración política. No se puede convertir el perdón en tapadera, ni pervertir en comedia la celebración. Las palabras de Jesús son inequívocas al respecto: sin perdón real del prójimo no puede ser escuchada nuestra oración (Mc 11, 25), y el mismo culto debe ser suspendido hasta no haber reparado al hermano injusticiado (Mt 5, 23–24). Y Pablo llamará sacrilegio a la celebración cultual de la comunión eucarística cuando va montada sobre una grave ruptura de la comunión social (1 Cor 11, 28–29).*

*Sólo que, junto a esto, es preciso asumir no la resignación, pero sí el realismo de la historia: si hay umbrales que no se deben tolerar, hay también metas que no se pueden alcanzar. Desgraciadamente, no puede existir la comunidad de los puros e impecables. La Iglesia lo aprendió duramente en la historia del sacramento de la penitencia: de la interpretación rigorista de Hebr 6, 4–6 y 10, 26–27 –el bautizado que peca gravemente ya no tiene perdón– hubo de pasar pronto al perdón, al menos una vez, para abrirse finalmente a la triste evidencia de la reiteración del pecado y de la continua necesidad de perdón. También aquí la dialéctica entre el “deseo” –cuya exigencia debe ser mantenida viva– y la “realidad” constituye la clave de toda posible realización humana.*

*Mantener, en fidelidad creadora, esta tensión no resulta nada fácil. Pero convendría acaso –para no dramatizar en exceso el problema– caer en la cuenta de que, en realidad, se trata de un modo de la tensión fundamental presente en la esencia del cristianismo. San Pablo hubo de mantenerla diná-*

*micamente en Corinto, entre los “entusiastas”, “que se preciaban frente a los otros de haber alcanzado el estado de ‘perfectos’ y de estar en posesión del ‘espíritu’ y del ‘conocimiento’” (1 Cor 2, 6; 3, 1ss; 8, 1) (20), y los que pudiéramos llamar “vividores”, que acomodaban la exigencia cristiana al egoísmo del “comamos y bebamos, que mañana moriremos” (1 Cor 15, 32). Y la misma experiencia luterana del simul iustus et peccator, en lo que tiene de común cristiano, apunta en idéntica dirección.*

*En la historia todos somos pecadores y en cuanto tales todos estamos unidos ante Dios. En realidad, esa es la sola unidad verdaderamente posible sobre la tierra. ¿Quién tiene derecho a levantarse, delante de Dios, y acusar sin más a su hermano de “pecador”, contraponiéndosele él como “justo”? ¿El fariseo al publicano, o el publicano al fariseo? Fuera de los casos límite, en que la comunidad tiene el deber de ex-comunión, arrogarse este derecho equivaldría a caer en el sectarismo de los justos, en la ilusión de la comunidad de los puros.*

2. *En un análisis agudo, y en absoluto acomodaticio, Ph. Roqueplo ha arrojado, en mi parecer, una importante luz sobre este problema (21).*

*Alude al peligro de convertir, mediante la fe, las divisiones políticas en “guerra santa” (p. 138), en “romanticismo político... a la vez fanático e inconsistente” (p. 157) (Téngase en cuenta que él da por supuesto el reconocimiento de la gravísima dificultad que supone el celebrar juntos la Eucaristía cristianos seriamente divididos por las barreras de la injusticia). Acude a una interesante distinción entre “la fe en cuanto recibida (la Palabra escuchada) y la fe en cuanto realizada (el servicio a nuestros hermanos)”. Y puede así concluir:*

*“En la eucaristía se trata precisamente de la fe en cuanto recibida: de la Palabra que nos constituye en la fe actuante. Es decir, que estamos esencialmente reunidos en cuanto pecadores. Aunque es necesario tomar la palabra pecador en serio: declaramos pecador*

es reconocer que nuestra realización de la fe (nuestra vida) traiciona la palabra" (p. 159).

*Celebrar la Eucaristía no es proclamarnos "justos" —entonces nunca tendríamos derecho a celebrarla— sino que "juntos constituimos un proceso de acusación mutua (p.159). Que supone, por lo tanto, que la celebración no lleva a la paralización ni a la ideologización del trabajo y de la lucha por la justicia. Al contrario,*

*"Nos hace pasar del triunfalismo de la ortodoxia abstracta a la humildad de una práctica que para ser concreta es necesariamente partisana: por consiguiente, no puede haber comunidad posible más que en el sentimiento de nuestra incapacidad para realizar verdaderamente nuestra fe" (p. 159).*

*No se anula ni se encubre el conflicto político; se lo carga incluso con toda su seriedad religiosa:*

*"Es 'evidente' que el racista será para mí un enemigo. Si no se llama cristiano, no iré a oponerle el Evangelio. Pero si pretende tener la fe en Cristo, le acusaré de traicionar el Evangelio" (p. 160).*

*Sin embargo, eso no tiene por qué ir contra la auténtica unidad de la Iglesia:*

*"Si la iglesia es consciente de sí misma, esta guerra interna no la rompe: es el hecho del pecado y la traición; ahora bien, nosotros no somos iglesia más que en cuanto pecadores. No hay santidad en la iglesia más que allí donde el pecado es acusado y confesado" (p. 160-161).*

*Aquí trasparece algo de capital importancia, que Roqueplo había enunciado ya antes: lo específico de la unidad propiamente eclesial. Sería falso y superficial indentificarla, sin mediación, con la unidad política:*

“¿Los cristianos están divididos? Está bien, es verdad. ¿Para qué ocultarlo? Por otra parte, los que quisieran ocultarlo se equivocan sobre la unidad de la iglesia que, precisamente, no es de naturaleza específicamente política. A decir verdad, esta unidad no es humanamente certificable, ni siquiera constatable. Constituye un misterio de la fe y no se encuentra directamente contradicha por la diversidad de los compromisos políticos de los cristianos, al menos en la medida en que estos compromisos no constituyen por ellos mismos una negación del Evangelio” (P. 141).

3. *Esponáneamente acude a la memoria el gran símbolo del derecho de asilo: en el recinto sagrado deben cesar las hostilidades, porque en él se produce una “ruptura de nivel” (M. Eliade) que posibilita una unidad distinta: al romper el círculo fatal de la ofensa y la venganza abre un nuevo espacio a la reflexión y, acaso, a la reconciliación. No se suprime sin más la hostilidad fuera del recinto, pero, pasada por la mediación de lo sagrado, no puede ya –no debe, al menos– proseguir exactamente igual. La entrevista reconciliación bajo la mirada de Dios, rompe la repetición de lo siempre igual y exorciza la fijación en la hostilidad como regla de convivencia.*

*La celebración cristiana, cuando es honesta y sincera –ciertamente, aquí deben ponerse el énfasis y la intransigencia– no niega la realidad de la lucha y de la contradicción. Pero tampoco se deja fascinar por ella, ni la eleva a norma y principio. Ella hace visible y eficaz el anticipo real de la reconciliación definitiva anunciada y realizada por Cristo. Papel de una justa conciencia eclesial y de la correspondiente predicación es evitar que esa anticipación se pervierta en ideología encubridora o en celestina del status quo, por un lado; y en fomento encubierto de la hostilidad mediante la terrible absolutización de la sacra rabies, por otro. Al contrario, ha de procurar convertirla en esperanza dinámica que, al medir la diferencia entre la realidad de hecho y la realidad anticipada, moviliza una praxis tendente a reducirla.*

*La reconciliación final sólo puede ser evocada sin blas-*

*femia en la “tregua sagrada” del culto, cuando se está dispuesto a anticiparla en la confesión de la propia culpa, en el trabajo por la justicia y en el sacrificio del propio egoísmo en aras de la igualdad real entre los hombres.*

*Estos pueden así, sin hipocresía, ser llamados hermanos –no enemigos, ni esclavos, ni números ni votos...– porque en el perdón de Dios, que nos abarca a todos, sabemos que la historia puede ser siempre distinta: más humana, más reconciliada, más justa y más fraternal. Y la iglesia puede así –sin la complicidad del que se vende o adormece, sin la dimisión de la propia identidad en el extremismo romántico de la “mala conciencia”– convertirse en lo que está llamado a ser: “Sacramento, es decir, señal e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (22).*

## NOTAS

- (1) "Del NT resulta claro que la praxis y la actividad de Jesús no están jamás orientadas 'anti', sino 'pro'; . . . el mensaje de Jesús está orientado positivamente, y justamente en esta orientación positiva al universal amor salvador de Dios, es el únicamente 'anti' contra todo lo que contradice a este anuncio medular" (*Jesús. Die Geschichte von einem Lebenden*, Herder, 1975, p. 127).
- (2) "Toda la actividad de Juan desconoció la universal misericordia de Dios, y ésta es la que evidentemente enseñó Jesús, después de su bautismo por Juan, como el único verdadero rostro de Dios" (Ibid., p. 129). Líneas arriba había dicho: "Si de hecho surgió una ruptura personal entre Jesús y Juan el Bautista, entonces aquí tiene que radicar la causa".
- (3) J. Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1974, p. 180.
- (4) O. González de Cardedal observa certera y agudamente: "Uno, leyendo las cartas paulinas, sobre todo a los Romanos, tiene la impresión de que son un comentario personal a la parábola del hijo pródigo" (*Jesús de Nazaret*, Madrid, 1976, p. 205).
- (5) P. Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. II, Stuttgart, 1958, p. 189.
- (6) J. Jeremías, O.c., p. 236.
- (7) Así, por ejemplo, la *Synopse* de P. Benoit y M.E. Boismard, t. II, París, 1972, p. 275, que indica la posibilidad de que se aluda a Dt 15, 1: "Al cabo de siete años perdonarás tus deudas". Con lo cual, curiosamente, se abre una inmediata e interesante vinculación al tema de este número monográfico de CORINTIOS XIII.
- (8) *The Courage to be*, Fontana Books, 1963, p. 160; cfr. p. 159-163.
- (9) *The Shaking of the Foundations*, Pinguin Books, 1969, p. 164; cfr. p. 155-165.
- (10) Este aspecto ha sido bien subrayado por P. Jacquemont, J.P. Jossua y B. Quelquejeu, *Une foi exposée*, trad. ital., Assisi, 1974, p. 113-115.
- (11) Título de una obra de D. Sölle, *Das Recht ein anderer zu werden*, Neuwied und Berlin, 1971.
- (12) "Esta reconciliación del espíritu será ulteriormente elaborada, pero la Fenomenología no avanzará más allá de ella" (R. Valls Plana, *Del yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, 1971, p.317).
- (13) Nos referimos fundamentalmente al cap. VI C c. Citamos por la traducción de J. Hyppolite, t. II, París, s.a., p. 168-200.

- (14) Vienen inmediatamente a la memoria las figuras evangélicas del fariseo que juzga a la pecadora (Lc 7, 4) y del hermano mayor que juzga al hijo pródigo (Lc 15, 29-30). Comentando el primer pasaje, P. Tillich dijo: "La justicia de los justos es dura y autosegura" (*The New Being*, London, 1964, p. 13).
- (15) *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid, 1968, p. 391.
- (16) *La carta a los Gálatas*, Salamanca, 1975, p. 328. Analicé a la luz de las reflexiones de Hegel los vv 12-17, y aparecerá claramente dibujada la dialéctica aludida.
- (17) Cfr. J. Mateos y L. Alonso Schöckel, *Nuevo Testamento*, Madrid, 1974, p. 763-765.
- (18) *Das Recht ein anderer zu werden*, cit., p. 19; cfr. p. 16-22.
- (19) D. Sölle, *Teología política. Confrontación con Rudolf Bultmann*, Salamanca, 1972, p. 105; cfr. p. 105-119.
- (20) G. Bornkam, *Paulus*, 2. Aufl., Kohlhammer, 1970, p. 88; cfr. p. 88-91. 168-171. 194-195.
- (21) *L' énergie de la foi. Science-Foi-Politique*, Paris, 1973, p. 157-161 y p. 138-142.
- (22) *Gaudium et Spes*, núm. 42 c; cfr. *Lumen Gentium*, núm. 1.

# *LA IGLESIA, COMUNIDAD DE RECONCILIACION.*

---

Por José María Castillo

## EL PROBLEMA

Hablar seriamente del perdón y el amor entre los creyentes es algo que inevitablemente plantea un problema de gran envergadura. Por una razón que el lector comprenderá en seguida: si algo hay claro en el Nuevo Testamento es que la fe cristiana produce, como su efecto esencial y espontáneo, la unión entre los cristianos (1), de tal manera que hay fe en la medida —y sólo en la medida— en que hay unidad y cercanía entre las personas (2). Ahora bien, el hecho es que, al menos por lo que aparece a primera vista, se tiene la impresión de que en la Iglesia hay más fe que unidad. Porque hay mucha más gente convencida de sus creencias religiosas que personas unidas a los demás por el amor entrañable que debe existir entre los hijos de un mismo Padre y entre los miembros de un mismo cuerpo. Y entonces, ¿es que toda esa gente, que está tan convencida de sus creencias, en realidad no tiene fe?, ¿o es que a la fe no hay que pedirle que produzca todo ese amor del que hablan los autores del Nuevo Testamento?



Al hacer estas preguntas no estoy planteando un problema artificial. Porque nadie va a poner en duda la fe de tantos monjes, de tantos obispos, de tantos papas o simplemente de tantos y tantos creyentes como ha habido en la Iglesia en siglos pasados. Ahora bien, el balance real de la historia eclesiológica, por lo que se refiere a la unidad y al amor, es verdaderamente desolador: el mantenimiento de la esclavitud, la sangrienta persecución de los judíos, la sangrienta persecución de los paganos (moros, turcos, infieles...), la sangrienta persecución de los cristianos entre sí (guerras de religión), la marginación de la mujer, la "legitimación" de la burguesía y el capitalismo (3), por no citar nada más que algunos ejemplos, son otros tantos capítulos de una historia ensangrentada y negra, que resulta ser la historia de muchas generaciones de *creyentes*. Y que no se diga que aquellos hombres no tenían verdadera fe. ¿Es que los monjes, los obispos o los papas que predicaron las cruzadas o que dieron sus vidas en las guerras de religión no eran creyentes? ¿Es que los sermones de los predicadores del siglo XVIII eran palabras de paganos? (4) ¿Es que los misioneros que tradicionalmente han acompañado a los conquistadores no tenían fe y no iban a propagar su propia fe? Sería necesario estar ciegos para no ver, con claridad meridiana, el problema que todo esto representa cuando se comparan estos hechos tan desagradables con las palabras urgentes y exigentes del Nuevo Testamento.

Y si dejamos las historias pasadas para fijarnos en lo que ocurre ahora, el problema en cierto modo se agiganta. Porque seguramente nunca se ha hablado tanto del amor y la unidad en la Iglesia. Y, sin embargo, las tensiones intra-ecclesiológicas nunca han sido tan fuertes como ahora: cristianos de la derecha contra cristianos de la izquierda, cristianos conservadores contra cristianos progresistas, cristianos por el capitalismo contra cristianos por el socialismo. Y así sucesivamente, hasta llegar a los hechos ridículos, que la prensa jalea con frecuencia, cuando se nos dice que un grupo de sacerdotes ataca a la Con-

ferencia Episcopal o que tal “comunidad de base” se enfrenta con su obispo. Las cosas se han puesto difíciles en la Iglesia, sobre todo por causa de la desunión y el desamor. Y no vamos a decir que todas las personas que se enfrentan de esa manera no tienen fe. Pero, ¿si casi siempre lo hacen precisamente por defender sus creencias religiosas y los compromisos que tales creencias les imponen! Entonces, ¿qué es lo que falla en la Iglesia? ¿Es que no se predica debidamente la caridad y el amor? Ya lo he dicho, de eso se habla ahora más que nunca. Y, sin embargo, persiste el hecho global que he apuntado antes: en la Iglesia hay más fe que unidad.

El problema se ve claramente. Lo que no se ve tan claramente es dónde está la raíz de tal problema. Para analizar, en la medida de lo posible, dónde está esa raíz, voy a analizar dos hechos que me parece que están en la base de todo lo demás. Esos dos hechos son: ante todo, *la masificación de la Iglesia*; en segundo lugar, *la privatización de la fe*.

## LA MASIFICACION DE LA IGLESIA

La Iglesia, desde hace ya muchos siglos, se ha hecho co-extensiva con la sociedad. Es decir, los límites de la Iglesia coinciden con los límites de ciertos países, de ciertas regiones o de ciertos grupos humanos. Esto se explica por el simple hecho de que en esos países, en esas regiones o en esos grupos humanos se bautiza a la casi totalidad de los niños recién nacidos. Lo que trae consigo lógicamente que la casi totalidad de la población pertenece a la Iglesia en virtud de un procedimiento que, desde el punto de vista sociológico, funciona casi automáticamente. Por ejemplo, en España pertenecen a la Iglesia casi todos los españoles. Por la sencilla razón de que —fuera de contadas excepciones— los españoles son bautizados al poco tiempo de nacer.

De lo dicho resulta que, en la práctica, los límites de la

Iglesia son los límites de ciertos países, de determinadas regiones o de tal grupo humano. La Iglesia es, por tanto, co-extensiva con la sociedad en la que se halla instalada.

La consecuencia inevitable y lógica que se ha seguido de este estado de cosas es que la Iglesia ha dejado de ser el resultado de los “convertidos” a la fe, y en lugar de eso es el hecho sociológico de los “nacidos” en tal sitio o en tal familia. Dicho de otra manera, lo que determina y configura a la Iglesia no es la conversión a la fe, sino al nacimiento. De donde la Iglesia ha venido a ser no necesariamente la *comunidad de los creyentes*, sino la *religión oficial* de Occidente (5).

Ahora bien, desde el momento en que la Iglesia ha sido la religión oficial de Occidente la historia de los creyentes ha estado de tal manera ligada a la historia de Occidente que, por ejemplo, en toda la Edad Media los enemigos del Imperio eran *ipso facto* enemigos de la Iglesia. De donde vino a resultar que la Iglesia pasó de ser perseguida a ser perseguidora, de morir por la fe a matar por esa misma fe. Y, por consiguiente, todas las miserias de Occidente han sido históricamente miserias que, de una manera u otra, se pueden atribuir a los creyentes (6).

Pero no ha sido eso lo más grave. A mí me parece que reviste mucha mayor importancia el hecho de que, en una Iglesia que se hace co-extensiva con la sociedad, irremediablemente las creencias religiosas no coinciden —ni pueden coincidir— con la unificación de las personas. Por la sencilla razón de que las personas, lo sepan o no, pertenecen a clases sociales diferentes, a grupos separados —y a veces enfrentados— por ideologías y por intereses contrapuestos, lo que trae consigo que, mientras que todos se encuentran socialmente integrados en la misma religión, de hecho los unos se ven enfrentados a los otros: los dominadores a los dominados, los explotadores a los explotados, los de derechas a los de izquierdas, los de una ideología a los de la otra. Y así sucesivamente.

Consecuencia: que la masificación de la Iglesia ha acarreado necesariamente el desequilibrio entre las creencias religio-

sas, por una parte, y la vida de las personas, por otra. Las creencias religiosas son, más o menos, compartidas por todos, al menos por muchos. Mientras que la vida y los intereses de los individuos se ven enfrentados a conflictos inevitables en la práctica. Por eso se comprende que hoy en España la casi totalidad de los españoles estemos socialmente integrados en la religión oficial, que es la Iglesia, con sus creencias, mientras que de sobra sabemos la agresividad y hasta la violencia que separa y divide a los que teóricamente confiesan que todos somos hermanos porque somos hijos de un mismo Padre.

Una Iglesia masificada será siempre una Iglesia dividida. Porque en la masa de los ciudadanos hay divisiones tan fuertes que en la práctica no pueden ser contrarrestadas por las creencias religiosas. Por lo menos, esto es lo que la experiencia nos viene enseñando hasta ahora. Y, entonces, ya se puede hablar de reconciliación, de unidad y de amor. Todo ese lenguaje resultará en la práctica un lenguaje patológico, que no responderá a contenidos reales en la vida de los ciudadanos.

## LA “PRIVATIZACION” DE LA FE

El ideal de la perfección cristiana ha sido el ideal de la perfección de *lo privado*. En este sentido se puede decir que, sean cuales sean las teorías que cada uno pueda tener sobre este asunto, el hecho es que a la Iglesia parece que le ha interesado tener *individuos* santos, pero no una *sociedad* santa. Y la prueba más clara la tenemos en el hecho de que la Iglesia ha canonizado individuos, mientras que ha tolerado, de manera escandalosa, formas de organización social y política que han sido la contradicción más patente con el espíritu y con la letra del Sermón del Monte.

Y que nadie se escandalice de lo que acabo de decir. Porque de sobra sabemos que la espiritualidad cristiana, debido a su interés primordial por el “alma”, ha representado un papel

nefasto: ha orientado al cristianismo vivido hacia un olvido práctico del carácter público de su mensaje y su promesa, favoreciendo así –quizás inconsciente pero efectivamente– un acoplamiento antinatural entre un exceso de virtud interior y una falta de humanidad en las estructuras racionales (7). Por lo demás, sabemos muy bien con cuánta razón las teologías políticas y la teología de la liberación de los últimos años han asegurado que, efectivamente, la espiritualidad cristiana ha cometido el grave error de limitarse al ámbito de lo privado, mutilando de esa manera el mensaje de Jesús en algo enteramente esencial a su contenido (8).

No se trata aquí de hacer un análisis en profundidad de este fenómeno de la “privatización” de la fe con todas sus consecuencias. Semejante análisis rebasaría, con mucho, los límites de este artículo. Sólo quiero hacer algunas indicaciones que ayuden a comprender el problema que nos hemos planteado.

Está claro que durante la Edad Media, debido a la identificación que se hizo entre Iglesia y sociedad, no era posible ni tenía sentido plantear el problema de lo público y lo privado en la experiencia de la fe. El solo hecho de ser creyente era ya, por sí mismo, el modelo único de vivir en aquella sociedad, en todos sus aspectos y bajo todas sus formas. Ingenuamente se pensaba que todo era “cristiano” y por eso se daba una simbiosis connatural e indiscutible entre lo público y lo privado. Creo, por tanto, que no tiene sentido plantear este problema para los siglos que precedieron a la Edad Moderna.

El problema se podría haber presentado al romperse aquella unidad, es decir, desde el momento en que, al desaparecer el “imperio cristiano”, surgieron los estados modernos, las nuevas ideologías y, en definitiva, la nueva cultura. Pero entonces, ¿qué ocurrió? Que la Iglesia institucional asumió la responsabilidad de influir en los asuntos públicos. La Iglesia, para conservar aquel aspecto público (el medioeval) cuya desaparición no percibía, utilizó medios de presión o al menos se hizo cómplice de los poderes públicos interesados en que per-

maneciera el antiguo orden. La expresión más elocuente de este intento de la institución eclesial fue seguramente el *Syllabus* de Pío IX. Así, la Iglesia, en cuanto cuerpo institucional, monopolizaba el carácter público del cristianismo (9). De donde vino a resultar que los cristianos vivían el carácter público de su fe “por procurador”: miembros de una Iglesia que combatía sin cesar por conservar su función social y que apelaba con frecuencia al apoyo público de sus fieles para mantener unos privilegios que consideraba indispensables para la predicación de la fe, los cristianos estaban comprometidos efectivamente en funciones públicas (10).

Según lo que acabo de decir, sería inexacto afirmar que la fe ha sido enteramente “privatizada”. Siempre han tenido los cristianos la conciencia de influir públicamente en la sociedad. Pero lo que ha ocurrido con demasiada frecuencia es que los cristianos, al vivir esta dimensión pública de su fe por medio del “procurador” que era la institución eclesiástica, lo que en realidad han vivido no ha sido la dimensión pública de la fe que predicó Jesús sino la dimensión pública de los “intereses” de la institución clerical. Desde este punto de vista, cabe decir con todo derecho que, efectivamente, la fe que nos enseña el Evangelio ha sido “privatizada”. Porque, como sabemos muy bien, no siempre los “intereses” de la institución clerical han coincidido con los “fines” que nos presenta el Evangelio.

Ahora bien, en la medida en que el ideal y los fines de la vida cristiana se han visto reducidos a la esfera de lo privado, en esa misma medida ha sido prácticamente imposible evitar las divisiones reales y hasta los enfrentamientos públicos entre los creyentes. Porque de esa manera se ha desembocado en la situación contradictoria de una Iglesia que predica y exige la unidad y el perdón en el *ámbito privado* de las personas, mientras que tolera las divisiones reales de esas mismas personas en el *dominio público* de los intereses económicos, sociales y políticos. Por eso, sin duda, las palabras elocuentes del clero acerca de la reconciliación y el amor fraterno son voces

que claman en el desierto. Porque es un auténtico desierto el ámbito de lo privado si se disocia de la dimensión inevitablemente pública que tiene toda persona. A un hombre que no gana el jornal necesario para llevar el pan a su casa no se le puede decir en serio que ame, en el ámbito privado de su corazón, al amo o al político que están disfrutando de una situación privilegiada precisamente a costa de su trabajo. Mirado fríamente, eso es una ingenuidad inconcebible o un sarcasmo insoportable. Por supuesto, la Iglesia debe decirle al explotado que perdone y ame al explotador. Pero con tal que, al mismo tiempo, le diga al explotador que deje de oprimir al indefenso. Dicho más claramente, la unidad, el perdón y el amor hay que exigirlos a todos los niveles y de parte de todos: al nivel de lo privado, al nivel de lo económico, al nivel de lo cultural, al nivel de lo social y al nivel de lo político. Porque el hombre de carne y hueso que somos cada uno de nosotros, además de corazón tiene también cabeza, y estómago, y familia, y cultura (o falta de ella), y pertenece a un país en el que funciona una determinada política, etc., etc. Y tiene todo eso *a la vez*. Lo que quiere decir que si se pretende hablar de la unidad y exigirla seriamente, hay que exigirla en todos esos ámbitos de la persona.

Consecuencia: que la “privatización” de la fe y sus exigencias ha hecho *prácticamente* imposible una predicación seria y coherente del amor. ¿Qué más quieren el dictador y el opresor que una Iglesia que le predique a la gente el amor incondicional y a todo precio hacia los que disfrutan a costa del pueblo? En ese caso, ¿no se convierte la Iglesia en aliada eficaz del desorden establecido? He aquí por dónde, de la manera más paradójica del mundo, la predicación del amor se puede convertir en un componente *objetivo* (en las intenciones más o menos ingenuas de cada uno no nos metemos) del desamor real que existe en la sociedad.

## LA TRAMPA DE LA “CARIDAD”

De todo lo dicho se deduce que la predicación y la práctica de la “caridad cristiana” puede resultar una verdadera trampa en la que caen muchos creyentes. Evidentemente “hace caridad” el opulento capitalista que da limosna a los pobres. Pero de ahí se puede –y se suele– seguir una consecuencia: que esa limosna le acalle la conciencia y le impida ver lo lejos que vive del hermano y, por consiguiente, del Evangelio también. Y lo que ocurre en el dominio económico puede pasar también en los demás ámbitos de la vida. Por ejemplo, el tirano puede matar “perdonando” a los infelices que van al paredón. Pero, en ese caso, nadie pondrá en duda que semejante “perdón” es una farsa. En estos casos, las limosnas y los perdones son verdaderas trampas en las que quedan atrapados los que no tienen nada más que un barniz de creyentes.

Para decirlo claramente y de una vez: lo que nos enseña el mensaje de Jesús no se reduce a *practicar la caridad*, sino que exige *formar comunidad*. Enseguida lo voy a demostrar con una amplia documentación tomada del Nuevo Testamento. Pero ya desde ahora me parece importante hacer una observación: la masificación de la Iglesia y la privatización de la fe han acarreado el que las palabras de Jesús sobre el amor se hayan leído en clave de caridad y no en clave de comunidad. Porque, al ser prácticamente imposible la realización de la comunidad, todo lo que dice el Nuevo Testamento sobre el amor se ha comprendido como un conjunto de llamadas y motivos para tener mejores sentimientos hacia los demás y para darles cosas, prestarles ayuda de una manera o de otra y echar una mano cuando el otro lo necesita. Todo eso está muy bien, por supuesto. Todo eso será siempre necesario y siempre habrá que predicarlo. Pero con tal que todo eso no se convierta en la trampa que nos impida ver lo más serio y lo más grande que exige Jesús, a saber: que si todos somos hijos de

un mismo Padre eso quiere decir que todos tenemos que compartir en la igualdad, es decir, que todos tenemos que hacer posible y real la comunidad. Y si es que hay hermanos que son más débiles o son más ineptos, precisamente por ese motivo a esos hermanos hay que mirarlos con más esmero y tratarlos con más cuidado, porque eso es lo que se hace en toda familia de gente bien nacida.

Vistas así las cosas, se puede afirmar con todo derecho que la gran perversión de la fe cristiana ha estado –y sigue estando– en concebirla esencialmente como relación a Dios, de donde se deriva secundariamente la caridad hacia los demás. En este sentido, resulta sorprendente que los tratados teológicos sobre la fe no hayan hablado para nada de su carácter comunitario. Este aspecto esencial de la vida cristiana se ha dejado para el tratado sobre la caridad, de la que los teólogos han hablado no en términos comunitarios de igualdad sino en la forma abstracta de “hacer el bien”. Y esto precisamente ha sido lo que más daño ha hecho al ideal comunitario del Nuevo Testamento. En otras palabras, lo que más ha pervertido, paradójicamente, el mensaje central del Nuevo Testamento ha sido la doctrina sobre la “caridad”. Porque, al hablar de “hacer el bien” y no de “hacer comunidad”, cada cristiano se ha sentido satisfecho con la sola práctica de la beneficencia o con los sentimientos bondadosos que abrigaba hacia los demás, pero no se inquietaba –ni se inquieta– por el hecho escandaloso de la Iglesia tal como existe, marcada por diferencias y distancias irritantes. Como tampoco inquieta el que la Iglesia sea una organización masiva de gentes de todas clases y condiciones, en donde la idea de comunidad se ha reducido a una suerte de misticismo basado en la unión de las “almas” por la misma gracia y por los mismos convencimientos teóricos.

Por lo demás, es evidente que si la fe cristiana se tiene que comprender *esencialmente* como una *experiencia comunitaria*, entonces ya no hace falta insistir demasiado en la necesidad de amnistía y de perdón total. Los límites de la fe no están en el

perdón; están mucho antes: en la puesta en común, en el compartir, en la igualdad, en la comunión a todos los niveles.

Todo esto resultará, sin duda, sugerente, incluso estimulante. Pero a más de uno se le ocurrirá pensar: ¿Tiene que ser todo esto así? ¿Es esencial a la fe cristiana esa comunicación y esa igualdad? ¿Es eso realmente posible? ¿No hay en todo esto una exageración?

No vamos a buscar la respuesta a estas cuestiones en tal o cual teoría teológica, más o menos atrevida. Basta echar mano del Nuevo Testamento para quedar verdaderamente impresionado de lo que exige la fe que se traduce en comunión.

## LA COMUNIDAD DE JESUS

Cuando se habla de la caridad que predica Jesús no se suele tener debidamente en cuenta que esas palabras del Señor van siempre dirigidas a un grupo de personas (los discípulos) que formaban una comunidad. En efecto, sabemos por los relatos evangélicos que lo primero que hizo Jesús cuando comenzó su ministerio apostólico fue organizar una comunidad de discípulos. Esta comunidad era un grupo relativamente amplio, es decir, no se limitaba sólo a “los doce” (cf. Mt 8, 21; 27, 57; Mc 4, 10; 10, 32). Además, en repetidas ocasiones, los evangelios distinguen netamente al grupo de discípulos de la masa de la gente en general (Mt 9, 10; 14, 22; Mc 2, 15; 3, 9; 5, 31; 6, 45; 8, 34; 9, 14; 10, 46). Se trataba, por tanto, de un grupo de personas diferenciadas del resto de la población, con unos vínculos que les unían estrechamente.

Esto supuesto, es de suma importancia tener muy presente que las grandes enseñanzas de Jesús sobre el amor y el perdón, tal como aparecen en el sermón del monte (Mt 5, 21-26; Mc 11, 25; Lc 12, 57-59; Mt 5, 38-42; Lc 6, 29-30;

Mt 5, 43-48; Lc 6, 27-36), están situadas en todo el contexto de una enseñanza dirigida a la comunidad de discípulos (Mt 5, 1-2; Lc 6, 20; cf. Mc 3, 13). Lo mismo exactamente ocurre con el discurso eclesiológico de Mt 18, que está expresamente dirigido a los discípulos (18, 1). Y otro tanto hay que decir de las exigencias de amor que Jesús enseña en la cena de despedida (Jn 13, 33-35; 17, 11. 22-23). En todos estos casos, no se trata de palabras dirigidas a individuos para que hagan el bien, sino de exigencias impuestas a un grupo. A partir de ese contexto tienen que ser comprendidas. Esto quiere decir que los planteamientos que Jesús presenta a este grupo no son jamás planteamientos de perfección individual, sino de vida en comunidad. Dicho de manera más gráfica, se puede afirmar que Jesús no puso un despacho de dirección espiritual en el que recibía a las almas selectas. Su actividad fue siempre dirigida a formar el nuevo pueblo de Dios, la nueva comunidad de salvación (cf. Mt 1, 21; 2, 6; Lc 1, 17. 68. 77; 2, 10. 32; 3, 15.18; 7, 16) (11).

En este grupo, en esta comunidad, Jesús no se limita a exigir que se haga el bien, sino que exige que se haga comunidad. Las palabras de Jesús tienen este sentido inequívoco. Y esto por tres razones:

1) *Jesús no tolera que entre los discípulos suyos haya división alguna*: tal es el sentido del texto, tremendamente exigente, de Mt 18, 15-17. Lo que en este texto se viene a decir es que en la comunidad no se pueden tolerar las separaciones; y, por eso, el que ha sido ofendido tiene que ir a buscar al ofensor para conseguir lo antes posible la restauración de la unidad; si no lo logra, hay que buscar a dos o tres que solucionen el asunto; y si no se soluciona así tampoco, entonces que intervenga la comunidad, de tal manera que si ni de esa manera se restaura la unión, entonces no hay más remedio que excluir del grupo al disidente (12). Esta misma conclusión se deduce de Mt 5, 23-24. En la comunidad cristiana

no puede haber divisiones de ninguna clase.

2) *Jesús no tolera que en la comunidad haya diferencias:* a eso se refieren expresamente las prohibiciones de utilizar títulos honoríficos (13). Y más concretamente la afirmación del Señor: “Todos sois hermanos” (Mt 23, 9) y “El más grande de vosotros será servidor vuestro” (Mt 23, 11). Lo que quiere decir que en el grupo cristiano tiene que reinar la más absoluta igualdad, hasta el punto de que ni siquiera Jesús se comporta como “señor” (Jn 13, 13) y llama a los discípulos “amigos” (Lc 12, 4; Jn 15, 15) y “hermanos” (Mt 28, 10; Jn 20, 17). Todo esto nos viene a decir que Jesús establece una forma de convivencia en la que desaparecen las diferencias y en la que las relaciones de unos con otros se basan sobre el presupuesto esencial de la comunión en la igualdad y en la fraternidad.

3) *Jesús afirma que en el grupo de los creyentes los preferidos son los pobres, los débiles, los que sufren y los perseguidos:* Los textos en este sentido son inequívocos (Mt 5, 3-10; 11, 5; Lc 4, 18-20; 6, 20-23). En la comunidad creyente se cambian las situaciones establecidas, el orden presente es trastornado de raíz, como canta María, la madre de Jesús, al anunciar lo que va a ser la obra del Mesías (Lc 1, 51-53). Como ha observado acertadamente J. Jeremías, con la venida de Jesús las situaciones se invierten: lo oculto se manifiesta (Mt 6, 4.6.18; 10, 26 y par.), los pobres se vuelven ricos (Lc 6,20), los últimos son los primeros (Mc 10, 31), los pequeños se hacen grandes (Mt 18, 4), los hambrientos se hartan (Lc 6, 21), los miserables son aliviados (Mt 11, 28), los que lloran se ponen a reír (Lc 6, 21), los tristes son consolados (Mt 5, 4), los enfermos son sanados, los ciegos ven, los cojos andan, los sordos oyen, los leprosos son curados (Mt 11, 5), los presos son puestos en libertad (Lc 4, 18), los humildes ensalzados (Mt 23, 12; Lc 14, 11; 18, 14), los sumisos se convierten en domina-

dores (Mt 5, 5), los miembros del pequeño rebaño se constituyen en reyes (Lc 12, 32) y los muertos se convierten en vivientes (Mt 11, 5) (14). No cabe expresar, con más abundancia de ejemplos e imágenes, el cambio radical que realiza en el mundo y en la sociedad la presencia del grupo cristiano.

Evidentemente, si todo esto quiere decir algo que responda a contenidos reales, no hay más remedio que aceptar que Jesús presenta la fe como un *proyecto esencialmente comunitario*. Ya no se trata simplemente de “hacer el bien”, quedándose cada uno en su sitio. Se trata de que cada uno tiene que cambiar de sitio para “hacer la comunidad” que Jesús anuncia, el nuevo pueblo, la nueva familia, la gran fraternidad. Leer el Evangelio en clave de “hacer el bien” y “perdonar” es no entender el Evangelio. El mensaje de Jesús va increíblemente más lejos. Va hasta la formación de la nueva comunidad, en la que no puede haber divisiones, en la que todos son iguales y en la que, si alguien es preferido, ése tiene que ser el pobre, el ignorante, el perseguido, el enfermo y el preso.

## LA FE COMO EXPERIENCIA COMPARTIDA

El lenguaje del Nuevo Testamento es elocuente en este sentido. Aquí hay que recordar, ante todo, el término “koinós”, que tiene dos significados: lo que es común (participado por un grupo) y lo que es profano (accesible o permitido a todos). El primer significado se utiliza en el Nuevo Testamento para expresar la experiencia y la forma de vida que produjo en los primeros creyentes la conversión a la fe: “Los creyentes vivían todos unidos y lo tenían *todo en común*” (Act 2, 44); “En el grupo de los creyentes todos pensaban y sentían lo mismo; lo poseían *todo en común* y nadie consideraba suyo nada de lo que tenían” (Act 4, 32).

Para comprender la fuerza de estos textos hay que tener

en cuenta que Lucas, el autor de estos relatos, fue un hombre culto cuya formación estaba fuertemente influenciada por la cultura griega. Ahora bien, entre los griegos existía toda una corriente de pensamiento que veía en la comunicación de bienes el ideal supremo de la convivencia humana. Para Pitágoras, el ideal de vida en la sociedad consistía en la condición original de los hombres en la que no existía nada como propiedad privada (15). Más claramente Platón, que recibió la influencia del *Timeo* pitagórico, pensaba que la propiedad privada era la fuente de todos los males, porque llevaba inevitablemente al apetito de ganancia, al egoísmo y a la consiguiente perturbación del espíritu comunitario. Estas ideas llegaron a radicalizarse de tal manera en Platón que no dudó en afirmar que las dos clases superiores del Estado, los políticos y los militares, debían renunciar a la propiedad privada e incluso deberían tener en común hasta las mujeres y los hijos, porque así estarían más libres de toda atadura y servirían mejor a la comunidad del Estado (16). Es verdad que en Aristóteles se acentúa más bien la tendencia hacia la individualidad y hacia la propiedad privada (17). Pero, en todo caso, no cabe duda que los ideales comunitarios perviven, bajo diversos aspectos, en las escuelas cínicas, estoicas y neopitagóricas (18). Todo esto supuesto, no cabe duda que estas ideas se reflejan en el helenista Lucas. Téngase presente que la fórmula que utiliza en Act 2, 44 y 4, 32 no aparece en ningún otro autor del Nuevo Testamento. Se trata de una expresión forjada por el autor de los Hechos. Con ella se quiere afirmar que el ideal de vida en común, que había sido irrealizable para los griegos, se logró plenamente en la primera comunidad cristiana (19). Pero con una diferencia: para Lucas no se trata propiamente de un “comunismo”, sino de que lo que cada uno tenía no lo considerara como suyo, sino que lo ponía enteramente a disposición de los demás. Los primeros creyentes sacaron las consecuencias de la solidaridad que comportaba su fe, poniendo en común todo lo que poseían (20).

Pero más elocuente que el término “koinós” es el grupo de palabras que se refieren, en sentido más estricto, a la compañía, la comunión y la participación solidaria. Así tenemos: “koinonós”, que significa compañero, el que está asociado a uno; “koinonéo”, que quiere decir tomar parte con alguno en una cosa que posee, tener parte en lo del otro, compartir y comunicar; “koinonía”, que indica participación y más propiamente comunión (21). Esta familia de palabras expresa las relaciones humanas bajo los más diversos aspectos y en sus formas más intensas. Especialmente se habla de la relación matrimonial y de la amistad verdadera mediante estos términos (22). Ahora bien, el Nuevo Testamento presenta la relación de los creyentes con Cristo como vinculación con el Señor en la “koinonía”, es decir, en la participación conjunta de su vida y su destino. Así, en 1 Cor 1, 9 los cristianos son llamados a la comunión con el Hijo; otras veces se habla de la comunión con el “cuerpo del Mesías” (1 Cor 10, 16) o de la estricta participación en los sufrimientos del mismo Mesías (Fil 3, 10), como también de la comunión con el Espíritu (2 Cor 13, 13; Fil 2, 1). Pero, en el pensamiento de Pablo, esta comunión con Cristo y con el Espíritu lleva consigo necesariamente la comunión de los creyentes entre sí. Por eso, Filemón debe recibir a un esclavo como si se tratara de un hermano (Filemón 6, 16-17). Por eso también, Pablo no duda en afirmar que la “koinonía” es comunión con el Evangelio (1 Cor 9, 23), con los que participan en la misma tarea de la fe (2 Cor 8, 23) y comunión en los mismos sufrimientos (Fil 4, 14). En el fondo se trata de la participación común de todos en el mismo Evangelio y en la misma gracia (Fil 1, 5-7).

En la primera carta de Juan esta comunión alcanza su punto culminante de fuerza y profundidad. Ser cristiano significa vivir en la comunión con el Padre y con el Hijo (1 Jn 1, 3). Pero esta comunión lleva consigo la solidaridad total de unos con otros (1 Jn 1, 6-7). He aquí la experiencia fundamental de la fe, que es experiencia de alegría compartida hasta el colmo (1 Jn 1, 4).

Está claro que la comunión de que hablan todos estos textos indica no sólo la participación, sino además la comunicación de la misma vida y del mismo destino. Por eso se habla de compartir la misma gracia, el mismo Evangelio, los mismos sufrimientos. Se trata, por tanto, de una comunión que se realiza en la igualdad (“isotès”), cosa que dice expresamente Pablo refiriéndose a la ayuda mutua entre los cristianos, porque entre ellos lo que debe imponerse no es la diferencia de unos y de otros, sino la igualdad de todos (2 Cor 8, 13-14). Esta igualdad es presentada por Pablo en los términos más elocuentes y hasta enfáticos: “Ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra, pues vosotros hacéis todos uno, mediante el Mesías Jesús” (Gal 3, 27-28; cf. Col 3, 11; Rom 14, 7-9; 1 Cor 3, 21-23). No se puede expresar con más fuerza hasta qué punto la experiencia de la fe es una experiencia compartida en la igualdad, que derriba todas las separaciones y acaba con todas las diferencias. Teniendo en cuenta que en todo esto no se trata de una identificación simplemente “en el espíritu”, sino que se trata de una exigencia que brota del hecho de estar bautizados y que se tiene que traducir en una vida nueva (cf. Rom 13, 14; Col 3, 10; Ef 4, 24) (23). Esta vida es algo que afecta no a cada individuo como ser aislado y yuxtapuesto a los demás, sino a todos como grupo. Por esto se comprende que los escritos del Nuevo Testamento no vayan dirigidos a individuos (fuera del billete que mandó Pablo a Filemón y de las cartas pastorales), sino a comunidades. Porque en la mentalidad de los autores del Nuevo Testamento, lo cristiano era esencialmente una experiencia compartida por un grupo. Esto es cierto hasta tal punto que, a veces, el sujeto al que se atribuye la fe es el grupo (“ekklésía”) en cuanto tal (Act 16, 5) o se habla de la “fe común” (Rom 1, 12).

## CONCLUSIONES

1. Vivir la fe cristiana es vivir en comunidad con los que tienen esa misma fe. Y esto supone y exige igualdad a todos los niveles, fraternidad, servicio incondicional y participación. En definitiva, se trata de tomar en serio que vivir la fe es vivir el proyecto de compartir.

2. La Iglesia es la comunidad de los que tienen fe. Esto quiere decir que la Iglesia no puede ser la “religión oficial” de un país, de una sociedad toda entera o de una determinada región. Porque en los países, en las sociedades y en las regiones hay inevitablemente diferencias, divisiones y distancias. Si la Iglesia quiere ser de verdad la comunidad de los que tienen fe no tiene más remedio que aceptar el ser la comunidad concreta, el grupo que es el “pequeño rebaño” de los que se ponen a compartir en la igualdad y en el servicio.

3. Si la Iglesia se empeña en seguir siendo co-extensiva con la sociedad, no le queda más salida que seguir privatizando la fe, predicando la “caridad” alienante y engañosa, aceptando que ni siquiera se puede llegar, en la mayoría de los casos, a la elemental reconciliación. En tal caso, la Iglesia seguirá siendo la religión de toda la sociedad, pero a costa de vaciar y anular lo más esencial del mensaje de Jesús.

4. Cuando se plantean las cosas a este nivel, ya no hay problema para hablar de amnistía y reconciliación. Dentro de la comunidad creyente la unidad será el aire de familia de los bautizados. Y en relación a la sociedad ambiente, la Iglesia será el grupo de ciudadanos que se comprometen eficazmente a todos los niveles por el logro de una sociedad más humana, más justa, más libre y más habitable.

## NOTAS

- (1) Las experiencias del N.T. que se refieren a la unidad, como característica esencial de los creyentes, son de una fuerza impresionante. Precisamente en este sentido, el numeral "heis" (uno) es utilizado con una frecuencia sorprendente: Jn 10, 16. 30; 11, 52; 17, 11. 21. 22. 23; Act 4, 32; 19, 34; Rom 12, 4. 5; 15, 6; 1 Cor 3, 8; 6, 16. 17; 10, 17; 12, 9. 11. 12. 13. 14. 19. 20; Gal 3, 28; Ef 2, 14. 16. 18; 4, 3. 13; 5, 31; Fil 1, 27; 2, 2; Col 3, 15.
- (2) Tal es la tesis fundamental de la primera carta de Juan: ofrecer los criterios que el cristiano debe tener presentes para saber si vive en comunión con Dios. Ahora bien, el criterio fundamental es el amor y la unidad. Ha resumido esta tesis la obra de M. KOHLER: *Le coeur et les mains*, Neuchâtel, 1962, con amplísima bibliografía en pg. 203-206.
- (3) Para este balance real de la historia del cristianismo, véase el impresionante análisis que ha hecho J. KAHL: *Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott*. Hamburg, 1969. Este libro, por lo demás contiene simplificaciones históricas importantes; pero no cabe duda de que, aun tratándose de una presentación simplificada, es un análisis que hace pensar. Para el problema de la "legitimación" que se ha hecho en la Iglesia de la ideología burguesa, cf. el excelente estudio de B. GROETHUYSEN: *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Mexico, 1943. El original alemán de esta obra es de 1927.
- (4) Precisamente hay que tener en cuenta que toda la extensa obra de B. GROETHUYSEN está compuesta con los sermonarios de los predicadores del s. XVIII, concretamente de los jesuitas y jansenistas, que fueron los grandes educadores de la conciencia burguesa.
- (5) Un excelente estudio, con amplia documentación, de lo que supuso el llamado "giro constantiniano" ha sido sintetizado por H. FRIES: *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático*, en *Mysterium Salutis IV/1*, pg. 244-245. Además, conviene tener presente que la decisión de bautizar masivamente a todos los recién nacidos no provino de un papa o de un concilio, sino de los emperadores Graciano, Valentiniano II y Teodosio, que a partir del 381 establecen el cristianismo como religión oficial y única del Imperio.
- (6) Este fenómeno se ha hecho sentir de manera especial en España, fuertemente marcada por el fenómeno religioso. En este sentido resulta impresionante la interpretación que se dió a la guerra civil de 1936. De ella se dijo: "Aquí, en España, en este trágico juego de la guerra, no jugamos simplemente a democracias o a fascismos, a capitalismo o a proletariados. Jugamos a muchas cosas. Pero jugamos, especialmente, con un juego definitivo, a religión o a irreligión, a Dios o a no Dios". A. DE CASTRO ALBARRAN: *Guerra Santa. El sentido católico de la guerra española*, Burgos, 1938, pg. 26.
- (7) Cf. CH. DUQUOC: *La espiritualidad, ¿fenómeno privado o público?* *Concilium* 7/3 (1971), pg. 321.

- (8) La bibliografía sobre este asunto es enorme. Me limito a citar algunos títulos. J.B. METZ: *Teología del mundo*, Salamanca, 1971; F. BIOT: *Teología de las realidades políticas*, Salamanca, 1974; G. MATAGRIN: *Política, Iglesia y Fe*, Madrid, 1972; X. MIGUELEZ: *La teología de la liberación y su método*, Barcelona, 1976. En esta obra se encuentra una buena bibliografía sobre este tema.
- (9) Cf. CH. DUQUOC: O.c., pg. 326-327.
- (10) Cf. CH. DUQUOC: O.c., pg. 330.
- (11) A esto, sin duda alude el número de "doce", que simboliza y prefigura el nuevo pueblo en su plenitud. Tal es el sentido simbólico que —aparte de su misión histórica— tuvieron los Doce. Cf. Mt 19, 28; Lc 22, 30; Apoc 12, 1; 21, 12. 14. 20. 21; 22, 2. También los 144.000 son doce veces 12.000, el Israel restaurado en el Pueblo de Dios de los últimos tiempos (Apoc 7, 1 ss; cf. 21, 12). Cf. H. SCHLIER: *Eclesiología del Nuevo Testamento*, en *Mysterium Salutis IV/1*, pg. 211.
- (12) La expresión "considéralo como un pagano o un recaudador" se refiere exactamente a que sea excluido de la "ekklesia", la comunidad creyente. Cf. P. BONNARD: *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, 1963, pg. 275; K.L. SCHMIDT: *Theol. Wört. N.T. III*, pg. 530.
- (13) Así, Jesús prohíbe que en la comunidad se utilice la palabra "padre", "abad" y "papa" (el mismo término en tres lenguas distintas) (Mt 23, 9); también prohíbe "maestro" (Mt 23, 8); "doctor" (Mt 23, 10); "señor" y mucho más "monseñor" (Lc 22, 25); "excelencia" y "eminencia" no cuadran con Mt 20, 26-27; 23, 11; Mc 9, 35; 10, 43-44; Lc 22, 25; Jn 15, 13-15. Y es curioso notar que precisamente estos títulos prohibidos son los que utiliza el clero. La observación es de un teólogo nada sospechoso de novedades o izquierdismos. Me refiero a H.U. VON BALTHASAR: *Ensayos teológicos*, vol. II, 1964, pg. 475-476.
- (14) Cf. J. JEREMIAS: *Las parábolas de Jesús*, Estella, 1965, pg. 267-268; ID.: *Jesus als Weltvollender*, Gütersloh, 1930, pg. 69 ss.
- (15) Tales eran las leyendas que circulaban sobre este personaje. Cf. F. HAUCK: *Theol. Wört. N.T. III*, 793, que ofrece abundante documentación sobre este punto.
- (16) Cf. F. HAUCK. O.c., pg. 793, que cita a este respecto la obra de E. SALIN: *Platon und die griechische Utopie*, 1921, pg. 14. ss.
- (17) Cf. F. HAUCK: O.c., pg. 793.
- (18) Cf. F. HAUCK: O.c., pg. 795.
- (19) Cf. F. HAUCK: O.c., pg. 797.
- (20) Cf. J. DUPONT: *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1967, pg. 503-518, con abundante bibliografía.

- (21) Cf. F. ZORELL: *Lexicon Graecum N.T.*, Paris, 1961, 719-720; W. BAUER: *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin, 1958, 867-869; F. HAUCK: O.C., pg. 798.
- (22) Cf. E. SALIN: O.C., pg. 20 ss.
- (23) Para este punto, véase A. OEPKE: *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin, 1957, pg. 89.



# ***Pastoral y amnistía de la reconciliación.***

*Por José Manuel de Córdoba*

*1974–1977 es el trienio del clamor de amnistía. Por paradoja, un símbolo de paz se convierte en bandera de lucha y, hasta en el seno de la comunidad eclesial, en signo de contradicción e, incluso, paradoja. Los fieles que defendían con más ardor la identificación ideológica y práctica de la Iglesia con aquel Estado y de la Pastoral con aquella Política, protestan las homilias si en ellas se osa tan sólo pronunciar la para ellos nefanda palabra; por el contrario, los más ardientes defensores de la secularización radical del Estado y del veto a la pastoral en política, recriminan a la Jerarquía no fulminar una declaración contra el Régimen en pro de la amnistía total.*

*¿Qué relación existe, en realidad, entre el hecho político y jurídico de la amnistía y la acción pastoral de la comunidad eclesial? Estamos, en fin de cuentas, ante un tema particular del actual debate entre la Fe y la Política, el Derecho, la Moral y las Ciencias Sociales. Pienso que un análisis pastoral, metodológicamente correcto, debe abordar la cuestión empezando por comprender con precisión la específica entidad política del fenómeno de la amnistía que se produce en la dimensión propiamente política de la vida de una sociedad civil determinada y, además, según la peculiar dinámica y racionalidad de lo político.*

*Por eso este artículo dará tres pasos: captar el sentido político de la amnistía; descubrir el sentido del movimiento histórico de las amnistías en la historia moderna y contemporánea de nuestro país; establecer la correlación con la Pastoral de la reconciliación, de la solidaridad fraterna y de la convivencia total del pueblo en la justicia y la paz.*

## I

## 1. TENSION HISTORICA ENTRE PODER Y CAMBIO POLITICO

Si se admite el principio democrático de que la soberanía política reside en el pueblo como totalidad ciudadana, una de las funciones básicas del ejercicio de tal soberanía, si no es la fundamental, será auto-organizar sus relaciones sociales de convivencia al nivel público de sus intereses colectivos o bien común.

La convivencia dependerá del “poder de convergencia” que posea esa comunidad ciudadana para doblegar al bien común la pluralidad de los intereses parciales, incluso los más legítimos, y justamente son esa función y ese poder comunitarios los que el pueblo confiere al poder público o político.

De ahí que la práctica política gire principalmente en torno al ejercicio del poder, de acuerdo con una constitución o modelo de organización política que represente el consenso del país, al menos mayoritario, en las opciones fundamentales de la vida colectiva.

Pero todo esto que parece elemental en una concepción democrática del poder, no se realiza con facilidad tan elemental en el concreto dinamismo de la Historia. En primer término, ésta nos muestra, en muy diversas formas y grados de intensidad, dos polos o modos límite de ejercicio del Poder: o como el hecho bruto de la fuerza de dominación sobre la comunidad, suplantando el bien común por el privilegio oligárquico; o como la autoridad social que sirve a la totalidad ciudadana, con cuyo consenso asume la función y la responsabilidad de ese “ministerio” y que todos los ciudadanos acatan con “obediencia según ley”.

En segundo término, la Historia muestra también la constante tensión entre un modo de ejercicio del poder que tiende

a conservar sustancialmente inmutable el sistema político establecido en un cierto pretérito y situación del país, y que sus beneficiarios consideran como un óptimo irrenunciable de racionalidad política y, por el otro lado, la lucha en oposición contra ese poder defensor del orden establecido, entablada por quienes propugnan un cambio político—social más o menos radical (de gobierno, de régimen y constitución, de sistema social global).

La tensión entre poder público y lucha por el cambio político y social me parece dato de importancia decisiva para comprender el fenómeno político de la amnistía y, por lo tanto, para su análisis pastoral. Porque esa tensión lleva consigo la diversidad en la manera de entender qué acciones políticas constituyen el llamado “delito político” y, consiguientemente, de justificar jurídica, ética, social y hasta religiosamente la comisión o la represión de tales actos.

## 2. ACTOS, DERECHOS Y DELITOS POLITICOS

Si la amnistía se comprende en función de los delitos políticos, habrá que precisar netamente la distinción entre actos políticos y delitos, punibles y sin más adjetivo. El concepto de delito político reviste especial dificultad y suscita los más complejos debates. Por descontado que se ha de encuadrar siempre con referencia al contexto jurídico, a las estructuras políticas y a la situación histórica de cada sociedad concreta.

La Historia del Derecho muestra dos tendencias, laxista y tolerante una, rigorista y restrictiva la opuesta. La primera tiende a encontrar atenuantes en atención a sus motivaciones liberadoras, progresistas, etc... y a pensar que no constituyen violaciones del orden ético social. En el límite, estas ideologías llegan a identificar la ética social con la praxis revolucionaria eficaz. El hecho de coincidir con la dirección de la Historia justifica el impulso que mueve a acciones políticas que, por su

parte, el poder establecido considera como delictivas pero que la lucha contra la regresión histórica y contra la involución política hace buenas, hasta el punto de que la violencia misma ejercida en la lucha de clases es heroísmo.

La segunda posición tiende, por el contrario, a revestir los delitos políticos de una particular gravedad de atentados contra el orden social y público y contra el Estado, sobre todo si se tiene a éste por supremo valor y fuente única de todos los derechos. En el límite, aparecen las ideologías de la seguridad nacional y del Estado, de salvación pública, etc... con las que se justifica y legitima la represión de los adversarios políticos como delincuentes de lesa patria, sin vacilar ante su misma ejecución, que la oposición llamará "crimen de Estado". Con frecuencia sirven de encubrimiento a la necesidad de usar la violencia institucional para asegurar el poder a la oligarquía frente a una marea creciente de oposición social.

A mi entender, estos dos polos de tendencia (que se debe advertir cómo se producen alternativa e indistintamente a derecha o izquierda) carecen de fundamento ético y político objetivo. ¿Qué referencia objetiva permite discernir el sentido positivo de la marcha de la Historia o el auténtico orden social? Creo necesario otro planteamiento, a otro nivel de fundamentación, para que no queden en mera petición de principio.

Para mí, seguramente por no ser especialista en tales tales materias jurídicas, la expresión "delitos políticos" me suena poco menos que a contradicción en sus términos mismos. Si un acto humano es de veras político, no consigo entender que, en sí mismo considerado, pueda ser delictivo, aunque tal lo declare el poder establecido que, en mi opinión, daría así con ello síntomas de no ser tan político de veras como debería en orden al bien público y general. Si, por el contrario, es de veras delito, punible por sí mismo, mal podrá ser político, aunque tal lo quieran considerar quienes luchan por el cambio y contra el poder; antes pienso que darían así síntomas de perseguir

un cambio no tan político como alegan. Sin duda que estas impresiones más se deben a que entiendo la autenticidad de lo político en función del bien público de la totalidad de un país.

Veo implicada aquí la difícil cuestión de discernir en qué medida están en relación las realidades del orden político, del orden jurídico y del orden ético y, más concretamente, qué valor de justicia moral y legal tiene la represión de las acciones que intentan los cambios políticos y sociales.

Si se entiende por actos políticos los llevados a cabo para ejercer los derechos humanos básicos ( que son indeclinables e inviolables, en expresión de Juan XXIII, "Pacem in terris" número 9), entonces no delinquen jamás; antes, por el contrario, su represión por el poder público sería violación del orden político y jurídico, que corrompe la convivencia ciudadana y difícilmente evita la inmoralidad y el delito. En el orden de veras político ha de imperar la libertad, el derecho ciudadano de gozar las libertades y ejercer los derechos básicos del hombre y la justicia que los protege, y eso con todo el pluralismo que genera, por una parte, la naturaleza misma de la realidad política (de la "re pública") y, por otro, la naturaleza misma del ser humano, del ciudadano libre.

Contrariamente, un delito será siempre, en cualquier esfera de comportamientos, un acto que de algún modo atenta contra el bien colectivo, la política, el derecho y la ética, sin que cambie su sustancia el adjetivo de una pretendida intencionalidad o móvil político. Mientras que "hacer política" es un derecho y una responsabilidad humanamente indeclinable, "cometer delito" representa de algún modo una agresión al hombre y, como tal, reclama sanción del derecho, del poder y de las fuerzas al servicio de ambos. En el caso límite del terrorismo destaca mejor el equívoco de la expresión "delitos políticos". Es muy interesante a este respecto el artículo de A. Garrigues en el diario "La Vanguardia Española" del día 5 de febrero de 1977.

### 3. INDULTO Y AMNISTIA DE DELITOS POLITICOS

También puede buscarse esta distinción entre actos políticos y delitos sin más, desde la frontera entre indulto y amnistía; frontera en la que, por cierto, quedan muchos clavados repitiendo la fórmula "yo perdono pero no olvido".

Todo delito, incluso de sangre, puede ser indultado o perdonado por un acto de la misericordia o compasión de la comunidad, representada por la autoridad política, y de ahí su carácter de "prerrogativa de gracia". En realidad, el acto de indultar ratifica la condición de delincuente del agraciado y, en cierto modo, equivale a declarar la prescripción de su delito. Por otra parte, se han reiterado con gran frecuencia, en nuestros usos y costumbres nacionales, los indultos y perdones (especialmente en la época de Franco, como puede verse en la cronología que acompaña este artículo). Pero no creo que por ello se hayan interpretado como intentos de restablecer la justicia y el orden del derecho violados por una determinada estrategia política del poder establecido.

La amnistía es un acto de muy distinta naturaleza al indulto. Significa literalmente "olvido" y, en efecto, tiene por finalidad hacer olvidar los abusos de poder o la tiranía a la que ha estado sometido un país o parte de él. Cuando un acto de veras político ha sufrido "condena", pienso que genera (en lo que tiene de realización de los derechos y valores humanos a nivel público) un estricto derecho a la amnistía en virtud del anterior derecho humano indebidamente impedido por el poder.

Amnistiar es tanto como poner en libertad a quien jamás debió haber estado privado de ella. Amnistía equivale a olvido absoluto sin dejar estigmas, reliquias o antecedentes; a extinción de toda suerte de responsabilidades; a reparación y rehabilitación personal, caso por caso, del acto injustamente impudado a delito. En una palabra: es un acto de justicia pública estricta y específica.

Ahora bien, pastoralmente hablando, este “olvido” exige a mi juicio reciprocidad y, en última instancia, una profundidad de “conversión” mutua. Conversión del gobernante con reconocimiento eficaz de haber procedido mal al imponer una pena contra el ejercicio de derechos humanos. Conversión de la parte ofendida, con renuncia a toda venganza por la represión y con reconocimiento eficaz de los excesos, si los hubo, en su rebeldía. Rebeldía que, de suyo, era perfectamente legítima en virtud de una norma universal de conciencia ante la ley injusta. En términos religiosos, San Pedro dió una formulación: “Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres” (Act 5, 29).

De hecho, en la práctica política y jurídica positivas (y prescindo ahora de mi opinión personal arriba expuesta), tanto el indulto como la amnistía pueden tener una finalidad política, el primero de limitado carácter jurídico-penal y la segunda de más amplia efectividad político-social; así mismo, puede afectar la amnistía a delitos políticos o comunes. Vease nuestro Código Penal, por ejemplo.

Precisamente por razón de la finalidad que el poder público pretende conseguir, se pueden caracterizar diversos tipos de amnistías: para mostrar la magnanimidad ejercitando la clemencia; para rehabilitar en estricta justicia el derecho del amnistiado; para poner fin a la lucha entre facciones que se han disputado el poder; para crear instrumentos jurídicos y políticos de pacificación nacional, etc... Pero también para consolidar el poder establecido mediante maniobras de amnistía controladas según los intereses políticos de éste. Pienso que la amnistía se adultera en falsa amnistía táctica tanto en el caso anterior como si quienes la reclaman buscan con ella una tregua que les permita ganar tiempo y posiciones, o si se erigen en jueces políticos con evidente discriminación ideológica que, en fin de cuentas, es igual y opuesta a la cometida por el poder.

Como podrá notarse, la tensión que antes registrábamos entre poder y cambio (y, más aún, entre oligarquía y ministe-

rio comunitario) reaparece aquí entre amnistías para conservación del establecimiento o para reconciliación y promoción del esfuerzo comunitario.

## II

### 4. SIGNIFICACION HISTORICA DEL MOVIMIENTO DE AMNISTIA

La comprensión del sentido político de las amnistías, necesario a mi juicio para el análisis pastoral, se completa con la de su significado histórico. El conjunto global de las amnistías e indultos generales políticos que se han sucedido en nuestro país, desde 1500 a nuestros días, constituye un fenómeno altamente significativo para interpretar el proceso de la modernidad en España. Con tal, claro es, de que sepamos situarlas en sus contextos histórico-políticos respectivos para que allí adquieran sentido coherente de “movimiento de la amnistía” y nos abran, también desde esa perspectiva, el sentido del movimiento de nuestra historia moderna y contemporánea.

En mi opinión, la historia del movimiento de la amnistía muestra cómo sigue una dialéctica rebelión-represión sobre los fenómenos de lucha política o de clases, de insurrección armada y de guerra interior o civil. En todos ellos se patentiza la ruptura radical de la comunidad nacional y el crónico fracaso del Estado (en sus diversos modelos de constitución) como poder de convergencia comunitaria. Allí se comprende mejor la constante dificultad de nuestro pueblo para consolidar una sincera y definitiva convivencia política en consenso comunitario, en paz y justicia.

Muestra nuestra historia que las amnistías se reivindican

al unísono con las libertades y así aparecen como símbolo de la libertad política del pueblo. No se trata tan sólo de conseguir el perdón y hasta el olvido del poder, ni siquiera el cese simultáneo de la rebelión y la represión, sino que, mucho más al fondo, se trata de lograr el reconocimiento de la licitud de la lucha activa contra un determinado modelo de Estado, y de mantener libremente posiciones políticas que afectan al cambio del sistema establecido mismo y al sentido de la conducción histórica del país.

Puede observarse también que la reconciliación nacional se hace pasar por ese reconocimiento del derecho ciudadano a luchar por el cambio. Se aspira a que un nuevo Estado de Reconciliación sea modelado según una constitución en la que se consagre en principio y se haga efectivamente viable la convivencia en las libertades políticas y en el pleno ejercicio de los derechos. Ello implica que se supriman de raíz los motivos que una legalidad vigente ofrece tanto para la rebelión y la represión como para las manipulaciones por las clases políticas de los anhelos colectivos de amnistía, olvido y reconciliación.

#### a) Las amnistías meramente "otorgadas".

En España ha predominado durante cuatro siglos, desde 1500 a 1900 casi, este tipo de la amnistía otorgada. En síntesis, este modelo puede describirse así: el vencedor renuncia a sobrecargar con la represión el ya de suyo duro peso de la derrota de los vencidos y la alivia dando al olvido su comportamiento beligerante. Podría considerarse como una versión en política interior de la "cláusula de amnistía" de los tratados de paz internacionales. Es el tipo de las amnistías absolutistas que se conceden a los vencidos de movimientos político-sociales en las grandes crisis nacionales modernas excepto una, como veremos.

En 1522 otorga Carlos I amnistía para algunos de los comuneros. Como ha demostrado nuestro historiador Maravall, aquel movimiento significa la primera toma de conciencia política de la burguesía hacia el moderno Estado constitucional y el primer movimiento reivindicativo de la soberanía nacional en Occidente. La imperial amnistía no revitalizó la burguesía necesaria ni impidió la radicalización oligárquica del Estado, con un enorme costo histórico, social y político: el de la pérdida de las libertades tradicionales y de la promoción de una burguesía creadora, en el umbral mismo de la moderna Europa.

En 1652 otorga Felipe IV otra a modo de amnistía a los catalanes. El movimiento secesionista regional de 1640 (Portugal, Cataluña, Andalucía, Aragón y Navarra) hace patente el fracaso del modelo pseudocastellano del Estado de los Grandes de Castilla. Y así como la derrota de la burguesía en el s. XVI dejó abierta para siglos la contradicción básica entre la nobleza y el pueblo, así quedó ahora abierto el conflicto de las nacionalidades, que se reactivó con la Guerra de Sucesión de 1700. La amnistía que a su término otorga en 1713 Felipe V deja también latente el movimiento regionalista bajo intermitente represión.

El s. XVIII muestra una serie de represiones relacionadas con el movimiento elitista de los Ilustrados: contra los jesuítas, contra el pueblo amotinado frente a Esquilache, contra la élite ilustrada misma, bajo la dictadura de Godoy, etc... Por un momento, el movimiento popular, que comienza el 17 de Marzo de 1808 en el Motín de Aranjuez y prosigue en la guerra del pueblo por su independencia hasta 1814, parece permitir la esperanza de que España encontrará su Estado popular en el que reconocerse a sí misma, al nivel de la historia contemporánea.

El s. XIX lo hace imposible porque transcurre en permanente dialéctica rebelión—represión. A la de los generales napoleónicos sigue la de Fernando VII; al terror desde el poder,

ejercido por la extrema derecha durante la Década Ominosa, siguen las represiones de las dictaduras militares, progresistas o conservadoras, en dialéctica sangrienta con la crueldad de las insurrecciones carlistas o anarquistas. Es forzoso preguntarse por qué las amnistías del s. XIX jamás lograron reconstruir y consolidar la convivencia del pueblo español en una verdadera comunidad política. ¿En qué medida lo hacían imposible las bases estructurales socio-económicas por un lado y, por el otro, la carencia de una política sincera y eficaz de reconciliación total?

b) Las amnistías como cese de la suspensión de garantías.

Entre 1868 y 1874 hace crisis el s. XIX español y desemboca en la dictadura civil de Cánovas, un autoritarismo al que se buscó una compleja cobertura legitimadora, uno de cuyos elementos fue la suspensión de garantías, también llamada luego estado de excepción. Desde esa época predominará otro modelo de amnistías que, en síntesis, puede describirse así: habiendo estado prohibido el ejercicio de los derechos fundamentales, total o parcialmente, resultaría contradictorio, al restablecerlos, el seguir penando como delito político los actos que ya se consideran legales; máxime si la restricción fue abusiva. Resultan, pues, simples rehabilitaciones y, en algunos casos, reparaciones de una arbitrariedad del poder público. Y, desde luego, operan todas sobre el equívoco del supuesto delito político y en el sentido más restrictivo posible de los beneficios. Uno de los ejemplos más recientes podría ser el de la amnistía de 31 de Julio de 1976.

Ahora bien: 1868 había significado mucho más que un levantamiento militar contra Isabel II; fue una revolución popular que llevó al movimiento obrero y campesino a la ruptura definitiva con la democracia radical burguesa. Tras medio siglo

de represión, había cristalizado una conciencia de clase. El modelo de Estado de la nueva burguesía capitalista liberal–conservadora no logró tampoco la convivencia en comunidad política porque no superó el conflicto básico de estructuras. Este volvió a estallar intermitentemente , por ejemplo en 1909, en 1917, 1922, etc... con nuevas formas de la dialéctica maldita y la reaparición de la dictadura de los militares. El Régimen mismo cayó ante el movimiento socialista obrero en 1931.

### c) Auto–amnistías sólo para vencedores.

En el decenio 1931–1940 se alcanzó la cima paroxística aguda de la tensión rebelión–represión con la que fue la más mundial guerra civil de nuestra época. Su desenlace fue igualmente la cima del paroxismo de nuestras dictaduras militares. Supo imponer hasta 1975 una convivencia forzada y extrínseca dentro de los marcos de su modelo de Estado; pero no evitó su propia desintegración interna, ni mucho menos logró el consenso comunitario, ni superó las contradicciones objetivas de estructura. Es probable que su fracaso estribe en no haber asumido los valores objetivos de los vencidos para, de ese modo, lograr que careciera ya de sentido la tensión entre la lucha por el cambio revolucionario y la represión del poder para el desarrollo del sistema económico establecido.

En este último intento de construcción política de la comunidad nacional se produce un tipo anómalo de amnistía, el “olvido” de los delitos políticos cometidos por el vencedor contra su adversario antes de serlo, de ser beligerante. La de 23 de Septiembre de 1939 (que no otorga olvido al vencido sino que le crea, previamente, con la Ley de Responsabilidades Políticas de 9 de Enero de 1939, de efecto retroactivo, nuevas figuras de delito) declara no delictivos los hechos “contra la Constitución, contra el orden público, infracción de las leyes

de tenencia de armas y explosivos, homicidios, lesiones, daños, amenazas y coacción, y cuanto con los mismos guardan conexión, ejecutados desde el 14 de Abril de 1931 hasta el 18 de Julio de 1936, por personas de las que conste en cierto modo su ideología coincidente con la Movimiento Nacional y siempre que aquellos hechos, por su motivación político-social, pudieran estimarse como protesta contra el sentido antipatriótico de las organizaciones y Gobierno que con su conducta justificaron el Alzamiento”.

Otro ejemplo podría ser el indulto de 1971 para las responsabilidades políticas del asunto Matesa, que prácticamente viene a equivaler a un amplia auto-amnistía.

## 5. EL NUEVO HORIZONTE DE LAS AMNISTIAS

En Marzo de 1977, Juan Carlos I amplía la amnistía decretada en Julio de 1976. Según la más común opinión, debe ser interpretada con la mayor amplitud técnico-jurídica posible en cada caso. Pero lo que, a mi juicio, importa es su interpretación desde la perspectiva de un profundo sentido del futuro histórico del país.

Hay que preguntarse si esto podría inaugurar un nuevo y tal vez definitivo modelo de amnistías: de reconciliación del pueblo entero para lanzarse a construir en común su porvenir sobre una sólida y duradera convivencia en la justicia, la solidaridad fraterna y la paz, sobre una pluralista plataforma comunitaria y total. Con ella se respondería a la necesidad de evitar a todo trance la ineficacia pacificadora de todas las anteriores. Será la óptima si logra hacer innecesaria toda otra durante largo tiempo. Significaría que, por fin, ha sido roto el círculo infernal y sin salida de la dialéctica rebelión-represión.

Pastoralmente hablando, entiendo que este tipo de amnistías debe ser asumido y propulsado, desde su específico modo de energía social y promoción comunitaria, por una acción pastoral de reconciliación, tal como la Iglesia actual viene propugnando desde el Año Santo Mundial de ese mismo título, y tal como se dibuja en la Carta Pastoral del Episcopado Español "La reconciliación en la Iglesia y en la Sociedad", de Abril de 1975. Pero un modelo de amnistía de reconciliación, para serlo políticamente de veras y para ser coherente con ese espíritu cristiano, impone ciertas condiciones y exigencias ineludibles, tanto desde el punto de vista político como desde el punto de vista psicosocial.

a) Desde el punto de vista político.

Se impone el superar a toda costa las posiciones doctrinarias y/o prácticas de "arreglo de cuentas", irreductibles a cualquier fórmula de acuerdo y concordia, de pacto y constitución, en las que se precise qué queremos y podemos hacer juntos todos los españoles sin tener por ello que renunciar al legítimo pluralismo de las respectivas opciones y proyectos de futuro.

Todavía se dan entre nosotros (a veces disfrazadas de coberturas democráticas) esas posiciones extremistas en las que tienden a reaparecer las formas polarizadas de la tensión poder/cambio y de la dialéctica rebelión/represión de que venimos hablando.

La convivencia constructora de futuro exige una sincera "conversión" política y ello abre un campo de acción pastoral que la promueva. Sería insensato querer incoar en 1977 un proceso de responsabilidades, otra "causa general" como la de 1939, ya que eso equivale a renunciar definitivamente a la actual oportunidad histórica de comunidad total de nuestro pueblo. Tenemos que ser capaces de amnistiarnos los unos a

los otros, de olvidar todo memorial de agravios y de abrir los ánimos a una nueva actitud de entendimiento y de trabajo histórico en común, y desde la realista aceptación del presente y sus posibilidades intentadas o intactas.

Esto no equivale a negar lo que es evidente: que la nueva convivencia comunitaria no puede hacerse a costa de una renuncia a la justicia en la necesaria reparación de deudas económicas y sociales, quedando todas las estructuras de fondo tal como están a costa de los oprimidos por ellas. El conjunto mayoritario del país comprende perfectamente, por una parte, que la convivencia no puede fundarse sobre la cínica inpenitencia impune pero, por otra parte, que la reconciliación nacional exige un olvido real y sincero. Ni es justo que los tremendos sufrimientos y costes sociales sean canjeados por nada en un pacto social de urgencia, ni es deseable que todos los españoles pasen por una especie de Juicio Final.

Desde otro punto de vista, una amnistía de nuevo modelo realmente eficaz impone la necesidad de reformar la legislación que condena como ilícitos los actos políticos amnistiados, de manera que no puedan ser procesados otra vez. Por consiguiente, impone un profundo reajuste de lo penal-político a la nueva realidad social pluralista para asegurar y garantizar los derechos y libertades ciudadanas a todos.

Finalmente, el nuevo orden constitucional deberá establecer con la mayor nitidez posible la distinción entre actos "políticos" y "delitos", sean comunes o específicos, tendiendo a la desaparición del equívoco de delitos políticos. Parece clara la voluntad general de la nación de que se penalice, en justicia y derecho, todo delito, violencia y agresión al hombre, así en el orden de las relaciones sociales y políticas como en los demás ámbitos de la vida, según sus respectivas exigencias específicas.

## b) Desde el punto de vista psicosocial.

Pienso que, con todo lo anterior, recibirá una inestimable ayuda la tarea, larga y urgente a la vez, de educar políticamente a nuestro pueblo. Pero, además, contribuirá a liberarle de su secular temor a la amenaza de los crímenes y delitos cometidos en nombre o con pretexto de un ideal político. Y esto lleva a considerar ese conjunto de fenómenos de carácter psicológico social que, a mi juicio, tienen excepcional importancia en el proceso de construcción de la convivencia comunitaria y no pueden ser desatendidos por un análisis pastoral y la subsiguiente acción pastoral de la Iglesia. Me refiero a la desconfianza, la inseguridad, la frustración y el miedo mutuo, coronados siniestramente por el impulso emocional del pánico.

Las energías de un pueblo no liberadas en la construcción del país en común explotan necesariamente en frustraciones, en sentimientos profundos de ser engañados, marginados, oprimidos; en sentimientos de desamparo y de impotencia, de estar vendidos y a merced de los poderosos, de no poder esperar un futuro libre. El complejo emocional de que hablo tiene su ser superado y resuelto si se ha de lograr la salud política y psicopolítica colectiva sin la cual sería ilusorio pensar en convivir en paz. ¿Qué se entiende, si no, cuando se habla de “trauma” nacional?

Por otra parte, hay grupos sociales e institucionales que sienten la impresión invencible de que, en un medio en que todo está inseguro, es necesario declararse intangibles. Reaccionan a la crítica con agresiva hipersensibilidad, declarándose ultrajados y atacados en su médula esencial al menor ensayo de revisión. Sienten que, si ceden su intangibilidad jurídica y política dejando criticar sus comportamientos, sus mitos, sus estilos, etc., se vendría abajo el precario apuntalamiento de su seguridad. Por eso se atrincheran en un sistema político de “intocables”. ¿Cuánto puede saber de esto la Iglesia con sólo volver la vista a su historia! Pero ... ¿la Iglesia solamente?

En tercer lugar, la dialéctica subversión—represión suele ser el resultado de otro círculo vicioso objetivo que puede describirse así: no se convive abiertamente en un trabajo constructivo de la comunidad porque no se tiene confianza en la justicia del poder (sobre todo en materia económica, fiscal, administrativa, etc...) ni tampoco se fían los grupos entre sí. Y como no se construye en común el país, crecen la desconfianza, la inseguridad, el miedo y el rencor. Una gran política española consiste hoy en romper esas dialécticas y círculos infernales; pero también consiste en eso una gran pastoral para España.

Por último, hay que erradicar el pánico recíproco, la más profunda, irracional y subconsciente de las motivaciones de cualquier ruptura de la convivencia social y de las espirales de violencia. Recórrase nuestra historia, siglo a siglo, hacia atrás. ¡Siempre el pánico! Antiguo pánico burgués o campesino y obrero, antiguo pánico al cacique, al bandolero, a la Inquisición, al feudal... a la intemperie y el descampado políticos, a estar inermes frente a la trampa y la maniobra, la falta de palabra y de moral, la ineficacia de los aparatos para obtener justicia real, asfixiada por legalidades impuestas por grupos de presión. Ningún ejemplo mejor que el de 1936, Fiesta Mayor del Pánico. Es suicida agitar como espectros amenazadores, siniestros, sanguinarios, el fascismo o el comunismo, porque el pueblo se divide en bloques antagónicos y aterrados que se lanzan a combatir, no entre sí sino con esos espectros. Y es entonces cuando los fantasmas cobran cuerpo humano en realidades horriblemente inhumanas. En Octubre de 1936, poco antes de morir, Unamuno escribió sobre el pánico y la desesperación del alma española, espantada de sí misma, cosas estremecedoras (Cfr. G. Cabanellas, *"Unamuno y el Alzamiento Nacional"*, en la Revista "Historia y Vida", número 76, Julio 1974, pags. 32-37).

## III

## 6. UNA PASTORAL DE RECONCILIACION Y CARIDAD SOCIAL Y POLITICA

Breve espacio nos queda ya para el tercer paso de este artículo: correlacionar amnistía y acción pastoral. ¿Cómo ha de asumir la Pastoral el sentido del movimiento de las amnistías y profundizarle hasta su más honda deriva en el proceso salvífico universal? Comprendido el dato que viene de la investigación rigurosa de la realidad, el análisis pastoral tiene que conjugarlo con el dato que viene de la reflexión teológica sobre la Palabra de Dios y que viene, más radicalmente aún, del discernimiento en el Espíritu. Apenas hemos hecho otra cosa que intentar comprender aquel dato; en otros artículos de este mismo número se aporta el dato bíblico y teológico. De la correcta conjugación de ambos se ha de pasar al trazado de las grandes líneas de un proyecto pastoral que, en cada situación histórica, responda al proceso histórico. Aquí he de limitarme a anticipar algunas conclusiones.

Una gran política española de reconciliación reclama, sin duda, un reconocimiento práctico colectivo de la primacía de la justicia sobre la estrategia política y, en general, de todas las exigencias éticas que se imponen a la práctica política, al menos en la perspectiva de la concepción cristiana de la política. En efecto: hacer política es una actividad verdaderamente humana que, como todas las demás que lo son de veras, obliga a opciones y decisiones éticas. Para decirlo con una vieja frase: la política "mala" acaba por ser también "mala política". Hasta el punto de que la fuerza ética es decisiva en el cambio político y social, como demuestra la Historia; muy en particular, en la dialéctica de la tensión entre rebeldía en pro de la transformación social y represión para mantener el sistema establecido.

A este nivel político—ético pienso que ha de incidir, sobre el plano de las prácticas políticas, una acción pastoral de gran envergadura, a la cual se le abre allí un vasto horizonte; al mismo tiempo que puede contribuir a abrirlo. Para ello habrá de orientarse a aportar energías cristianas a la convivencia constructiva y a la solidaridad fraterna, en la justicia y en la paz.

En lo que se refiere concretamente al nuevo horizonte y espíritu de amnistía mutua y total, la Pastoral de Reconciliación tiene un objetivo específico bien definido, a mi juicio: trabajar con todo el pueblo para que el nuevo modelo de reconciliación nacional sea configurado de manera que pueda encontrar aliento decisivo en el espíritu de amnistía de la Alianza bíblica, que alcanza plenitud de energía eficaz por la Nueva Alianza en la Caridad de Cristo. El Sacrificio redentor de Jesús es la Amnistía Total de Dios. Cada Eucaristía que celebramos es nuestra Pascua y Amnistía y nos exige que, como amnistiados por Dios, nos amnistiemos unos a otros; la “Memoria” suprema viene así a realizarse en la paradoja del “Olvido” total.

A una gran Política debe responder hoy correlativamente una gran Pastoral de la Iglesia española. Creo fundado afirmar que está en condiciones y en la responsabilidad de desencadenar un vigoroso proceso pastoral, convergente con el proceso histórico del pueblo español. Contribuyendo así, en cuanto esté de su parte, a impedir nuevas frustraciones religiosas y culturales, sociales y políticas, como las que viene sufriendo desde hace tantas generaciones.

Entre los elementos que, a mi juicio, han de caracterizar esta Pastoral de Reconciliación, veo los siguientes:

*Primero.* Ha de constituir un verdadero Proyecto Pastoral global de la Iglesia en nuestra nueva sociedad. Todas las acciones propiamente eclesiales deben quedar lo más definidas que sea posible, de manera que aparezca una síntesis coherente de lo que se dispone a llevar a cabo la Iglesia como tal

Iglesia en el futuro próximo inmediato. Pero, además y entre todo lo demás con especial claridad, qué procesos y acciones eclesiales llevan en concreto al encuentro histórico con los procesos reales de la vida nacional, sus problemas, conflictos, proyectos, etc...

En este sentido, habrá que concebir y realizar la evangelización sin concesión alguna a los espiritualismos, de tal modo que no sea dado en falso el Anuncio del Señor y genere en las gentes la imagen de un Cristo inhibido, recluso en el santuario entre cánticos, flores e incienso.

*Segundo.* Si es objetivo el análisis pastoral que en su primera fase estrictamente racional (histórica, política, jurídica, etc...) he intentado ensayar, entonces la Pastoral debe asumir todos los valores que han quedado de manifiesto y trabajar por su realización; antes aún que en la sociedad global, en el seno de las comunidades eclesiales y en los comportamientos mutuos entre cristianos a nivel de sus opciones ciudadanas. Confío al lector ese cuidado para no alargar este artículo con un índice que los enumere.

*Tercero.* Puesto que lo pastoral incide en la práctica política al nivel de las exigencias éticas, creo que uno de los centros vitales de esa gran Pastoral ha de ser la educación ético-política de la conciencia de todos los ciudadanos. Educar políticamente a nuestro pueblo constituye, hoy día, un servicio pastoral de la Iglesia a dicho pueblo nuestro y de enorme trascendencia histórica. Es verdad que esa tarea educativa corresponde a muy diversos grupos sociales e institucionales (desde las escuelas de todo nivel hasta los partidos políticos mismos), pero no excluye la aportación de la Iglesia, así como no es exclusiva de ella. Educar políticamente a un pueblo requiere muchos esfuerzos convergentes y largos decenios; la Iglesia lleva la ventaja de tener tanta paciencia como tiempo por delante... y no digamos experiencia histórica.

Una experiencia que, dígame de paso, le vale para evitar cosas como, por ejemplo, la educación política integrista que prevaleció, en muchos sectores, durante el siglo XIX y parte del XX.

*Cuarto.* Habrá de desarrollar y aplicar, aterrizando en concreto, las muchas intuiciones y no pocas opciones básicas y orientaciones fundamentales que, para este gran proyecto pastoral de la Iglesia de cara al s. XXI, han ido siendo formuladas, tanto al nivel del supremo magisterio pontificio, conciliar y sinodal (desde Juan XXIII a nuestros días) como también particularizadas para las realidades de nuestro país, al nivel del episcopado español (desde la Asamblea Conjunta de Obispos—sacerdotes de 1968 a 1970 hasta las reiteradas declaraciones plenarios o de comisiones episcopales y conferencias regionales en estos últimos años 1973 a 1977).

No puedo remediar aquí, con un imposible comprimido de diez líneas, el general desconocimiento de esas fuentes por la casi totalidad de los españoles, aún de los cristianos asiduos practicantes. Pero es un material indispensable de trabajo a la hora de la educación de la conciencia política del pueblo. Creo que no sólo a partir de esa doctrina pastoral, sino también del trabajo teológico y científico cristiano, hoy en plena ebullición, y de las intuiciones, experiencias vividas y actitudes prácticas de todas las comunidades, se puede elaborar una síntesis de partida para una seria tarea educativa.

*Quinto.* Finalmente, quiero decir dos palabras sobre el carácter de Pastoral de la caridad social que habrá de tener. Es lamentable tener que añadir social a lo que, por esencia, es social y comunitario; tan lamentable como tener que escribir “caritativo—social”. Esa aposición mide el grado de pérdida de la conciencia social de la religión y, en particular, de nuestra fe cristiana que sufren amplios sectores de la comunidad eclesial.

La aportación específica y original cristiana a la vida política de un pueblo es la energía de la caridad, irrumpiendo en los canales de la educación y la realización políticas de la convivencia nacional en solidaridad fraterna. La caridad, principio supremo de acción comunitaria, que anega y desborda todo el orden legal, es fuerza constructora de comunidad política, fuerza estructuradora de pueblos en la justicia y la paz. La justicia aparece entonces como una exigencia de la solidaridad, un efecto de su realización en concreto y, en una palabra, una mediación y un signo políticos de la caridad. Monseñor Setién ha dicho cosas muy profundas sobre el tema en su obra *“Iglesia y libertades políticas”*.

Si la amnistía es “olvido” y exige “conversión”, nada tan eficaz como la caridad que todo lo olvida, que hace salir de sí mismo para ir al encuentro del otro y caminar alegremente juntos hacia el común porvenir.

Hablar de caridad en política suena a pura utopía, aunque tal vez a muchísimos menos de los que se pueda pensar cuando no se conoce a fondo el profundo anhelo del alma contemporánea. Y tal vez juegue la caridad en política ese papel de la imaginación creadora que toda gran política necesita que cumplan para ella las utopías. Una teología desde la praxis de la caridad tiene que hacer ver que nadie pudo imaginar jamás utopía más humana y realista, más enérgicamente social y exigente de transformaciones objetivas y, encima de todo esto, más prudente y respetuosa de todos los condicionamientos, sin quebrar la caña hendida ni extinguir la mecha que humea, para usar la palabra de Jesús para los pobres que carecen de capacidad de amar al prójimo.

C R O N O L O G I A DE LAS AMNISTIAS E INDULTOS POLITICOS MAS IMPORTANTES EN LOS SIGLOS XIX Y XX EN ESPAÑA

FERNANDO VII

- 1820/1825 *Cortes del Trienio Constitucional (y ratificación ulterior del Rey). Para los liberales deportados y encarcelados y para los rebeldes de Ultramar.*
1832. 15 Octubre *A instancias de María Cristina, cuarta mujer del Deseado, para los liberales.*

ISABEL II

1840. 30 Noviembre *General Espartero. Para los carlistas (Abrazo de Vergara).*
1849. Abril *General Narváez. Para poner fin a la Segunda Guerra Carlista.*
1854. 7 Noviembre *General Espartero. Para delitos políticos (Cortes Constituyentes).*

INTERREGNO

1869. 1 Mayo *Gobierno provisional, General Serrano. Delitos Políticos (Cortes Constituyentes).*
1873. 14 Febrero *Primera República, Presidente Figueras. Delitos políticos (Proclamación del Régimen).*

ALFONSO XII

1875. 14 Febrero *Presidente Cánovas. Delitos políticos y comunes (Coronación del Rey).*
1892. 12 Octubre *Presidente Sagasta, Regencia María Cristina. Indulto general para delitos políticos, de imprenta y comunes (Cuarto Centenario del Descubrimiento de América).*

## ALFONSO XIII

*(En el período 1900–1931 se registran nueve amnistías y trece indultos).*

1906. 31 Diciembre *Gobierno liberal. Delitos contra la Patria, el Ejército y la Armada (tras la protesta contra la Ley de Jurisdicciones).*
1912. 17 Octubre. *Gobierno liberal (Canalejas). Delitos políticos y comunes (Centenario de las Cortes de Cádiz).*
1919. 12 Noviembre *Gobierno Sánchez Toca, pre-democristiano. Delitos políticos, sociales y comunes (Fin de la Primera Guerra Mundial).*
- 1923 y 1924 *Dictadura de Primo de Rivera.*
1930. 5 Febrero *General Berenguer. Indulto general a la caída de la Dictadura.*

## SEGUNDA REPUBLICA

1931. 14 Abril *Gobierno provisional, Alcalá Zamora (Proclamación del Régimen).*
1931. 8 Diciembre *Presidente República, Alcalá Zamora (Promulgación de la Constitución).*
1936. 21 Febrero *Presidente República, Azaña (Elección en las Cortes).*

## FRANCO

*(En el período 1936–1971 se registran trece indultos –dos de ellos incluyen delitos políticos– y siete amnistías –dos, para políticos–).*

1936. 13 Septiembre *Para la rebelión militar y delitos políticos a ella anexos.*
1938. 27 Noviembre *Indulto para delitos monetarios.*

1939. 23 Septiembre *Ley de auto-amnistía total (En 9 de Enero de 1939, Ley de responsabilidades, con efecto retroactivo desde primero de Octubre de 1934).*
1947. 17 Julio *Ratificación Ley de Sucesión.*
1949. 9 Diciembre *Año Santo.*
1952. 1 Mayo *Congreso Eucarístico de Barcelona.*
1954. 25 Julio *Año Mariano y Jubileo Compostelano.*
1955. 13 Mayo *Para delitos fiscales.*
1958. 31 Octubre *Coronación de Juan XXIII.*
1961. 11 Octubre *XXV Aniversario Exaltación del Caudillo.*
1963. 24 Junio *Coronación de Pablo VI.*
1964. 1 Abril *XXV Años de Paz.*
1965. 22 Julio *Jubileo Compostelano.*
1966. 10 Noviembre *Indulto político (Extinción de responsabilidades políticas de personas físicas y jurídicas entre primero de Octubre de 1934 y 18 de Julio de 1936).*
1971. 1 Octubre *XXXV Aniversario Exaltación del Caudillo.*
1971. *Exculpación del asunto Matesa.*
- JUAN CARLOS I**
1975. 25 Noviembre *Proclamación de Juan Carlos I (Exceptuados los delitos de terrorismo y algunos delitos monetarios).*
1976. 31 Julio *Amnistía de tipo rehabilitativo y restringido, ampliada finalmente en*
1977. Marzo



# **Amnistía total, conversion al futuro**

---  
(Aproximación ética a la praxis española)

Por Raimundo Rincón

A partir del 20 de noviembre de 1975, la entera piel de toro se ha transformado en mural y pintada, todas las piedras del suelo español se han convertido en grito desgarrado: AMNISTIA TOTAL. Ciertamente que este clamor casi unánime venía de lejos y había encontrado su momento desencadenante en las palabras que escribiera Pablo VI con motivo del último Año Santo: “Querríamos expresar con toda humildad y franqueza nuestro deseo de que también en este Año Santo, como en los pasados Jubileos, las autoridades competentes de las diversas naciones consideren la posibilidad de otorgar, según su propia prudencia, un indulto que sirva de testimonio de clemencia y de equidad, en favor sobre todo de aquellos encarcelados que hayan dado suficientes pruebas de rehabilitación moral y civil, o que hayan sido víctimas de situaciones de desorden político y social, demasiado graves como para que se les pueda imputar a ellos totalmente” (1). La Comisión española de “Justicia y Paz” puso en marcha un proyecto de acción pro-amnistía, que comprendía “información sobre la amnistía y su significado” y una serie de “normas para la recogida de firmas” en folios sellados. La propia jerarquía de la Iglesia Española también ha dejado escuchar su voz en reiteradas ocasiones, singularmente en correlación con el Año Jubilar.

Esta práctica unanimitad se desglosó muy pronto en una cascada de cuestionamientos e interrogantes: amnistía, ¿quién la ha de conceder? Amnistía, ¿para quiénes? Amnistía, ¿para qué delitos y hasta qué grado? Amnistía ... y después ¿qué? El abanico de respuestas no resultó entonces, no resulta ahora, tan unánime, y de ahí que el fruto de la amnistía reclamada y soñada no se considere tan al alcance de la mano y tan gratificador. Por lo demás, el cuestionamiento de la amnistía por tirios y troyanos ha ido adquiriendo cada vez mayor calado y la insatisfacción se ha tornado poco a poco irritación desgarrada por mor de esta infeliz amnistía a plazos que se nos ha ido desmigando en este año y medio (2).

Ninguna sorpresa, pues, en constatar que la ceremonia de la confusión haya alcanzado y revista connotaciones singularmente llamativas en el ámbito de la teoría y la praxis de la amnistía, ceremonia de la confusión en que se encuentra involucrada la inmensa mayoría de los españoles. Precisamente esta constatación es la que nos ha movido y decidido a recoger el reto de presentar en voz pública esta suerte de meditación ética en torno al sentido de la amnistía. Y no dudamos en esta denotación de reto, habida cuenta del uso y abuso que de la misma se está haciendo y dada la complejidad que la clarificación de sus extremos conlleva. En realidad nos ceñiremos a presentar algunas sugerencias de carácter indicativo, pero que, en el aquí y ahora económico y socio-político español, revisten connotaciones imperativas.

Para que desde el comienzo quede clara nuestra andadura, he aquí la articulación del discurso que ofrecemos. Después de hacer algunas precisiones terminológicas que se nos antojan ineludibles (I), mostraremos que sin amnistía total no es posible la democracia en España (II); a continuación afirmamos que, sin una conversión radical de todos los españoles, semejante amnistía deviene imposible (III); terminaremos con unas indicaciones, más o menos utópicas, en orden a una praxis reconciliada y reconciliadora (IV).

## I

## CLARIFICACIONES TERMINOLOGICAS

Abrimos el discurso insistiendo en la importancia de la clarificación de los términos, puesto que estamos convencidos de la gran incidencia de este dato no sólo en el discernimiento de las ideas sino también, y sobre todo, en el de los sentimientos que tanto juegan en los avatares de la amnistía. En una primera aproximación delimitadora (definir, en el fondo, significa etimológicamente señalar límites), al margen de cualquier prurito cientificista y en razón de que los diversos diccionarios no se muestran concordes, podemos decir que la “amnistía es un acto del poder del Estado, que tiene por objeto borrar hechos punibles, impidiendo o suspendiendo el proceso o anulando la condena. Se otorga únicamente para los llamados delitos políticos, razón por la que se excluyen de ella los reos de delitos comunes” (3).

Se suele poner el acento, en primer término, en la consideración de la amnistía como “borrón y cuenta nueva”, sin duda en fuerza a la etimología del vocablo, ya que deriva de la voz griega “amnesia”, que significa *olvido*. De suyo la amnistía entraña un olvido total, la extinción plena de la responsabilidad penal (4). Este adjetivo o cualquier otro sinónimo, caracteriza la figura jurídica de que nos ocupamos en referencia al *indulto* (5). Mas en otras definiciones se emplea, en lugar del término *olvidar*—*borrar*, la palabra *perdón*: Amnistía es el “perdón decretado por el Gobierno para ciertos delitos, especialmente políticos” (6). Y por *perdón* se entiende la acción de *perdonar*: “Renunciar alguien voluntariamente a castigar una falta, delito u ofensa o a cobrar una deuda” (primera acepción); “No guardar resentimiento ni responder con reciprocidad cuando se recibe un agravio o se es objeto de falta de la estimación o el cariño por parte de alguien” (segunda acepción) (7).

*Límites e insuficiencias de la amnistía.*

La primera consecuencia a tirar de estos entretenimientos terminológicos: la amnistía implica olvido—perdón del delito, la pena y sus efectos. Si tenemos presente que, desde el 23 de septiembre de 1939 en que se otorgó “generosamente” la amnistía del auto—perdón (8), en España la magnanimidad no había semiflorecido más que en trece indultos, no cabe duda que, en principio y hasta pasada la primera rápida impresión, a todos se nos esponjó el ánimo al enterarnos de la amnistía otorgada el 4 de agosto de 1976. Pero el desánimo y frustración se apoderó en seguida de muchos de nosotros: por una parte se pretendía “el olvido de cualquier legado discriminatorio del pasado en la plena convivencia fraterna de los españoles”; por otra, empero, no sólo se circunscribía el alcance a “todas las responsabilidades derivadas de acontecimientos de intencionalidad política o de opinión”, sino que se subrayaban los límites “impuestos por la protección penal de valores esenciales, como son la vida e integridad de las personas” (9).

Ahora bien, esta connotación de olvido—perdón constituye la gloria y la miseria de toda amnistía. Porque ya desde el primer momento se apercibe uno de que, ante todo y sobre todo, encara el pasado, esclerosa el presente y hace imposible el futuro por mucho que se hable, como en la hipótesis española, del proceso “a una plena normalidad democrática”. Pero lo que a todos nosotros nos interesa es principalmente no tanto “desatar” el pasado (cosa primordial y clave) cuanto dinamizar el presente y adelantar el futuro. La mera amnistía olvido—perdón, sin un cambio radical de la legislación y el talante del ejecutivo, no resuelve apenas nada, pues los amnistiados por “acontecimientos de intencionalidad política o de opinión” salen a la libertad por la puerta trasera de las prisiones y retornan por la puerta principal a la cárcel más o menos pronto, por más o menos tiempo (esto es harina de otro cos-

tal). El registro de ingresos y salidas en lugares de detención pocas veces se habrá visto tan frecuentado como en los últimos meses.

En pocas palabras, la amnistía olvido—perdón ofrece pocas garantías de realizar el objetivo propuesto: porque sólo afecta a determinadas personas, porque no apuesta arriesgadamente por el futuro y porque no responde a las necesidades y expectativas de la inmensa mayoría de los españoles. Se explica, por tanto, que hasta el tercer intento se haya considerado la amnistía del 4 de agosto de 1976 como un simple indulto y que incluso ahora haya que apostillar el sustantivo a fin de que no quede en algo “insensato” (sin—sentido). De aquí que ya no se hable meramente de amnistía, sino de amnistía “total”, de amnistía de la reconciliación (10).

El nuevo término que ha entrado de rondón y a la chita callando (“reconciliación”), proviene del verbo re—conciliar: “Hacer que se reconcilien dos o más personas que habían dejado de ser amigas” (11). Siempre en la lectura del aquí y ahora socio—político de la convivencia española, este nuevo matiz nos constriñe a tomar conciencia de que no es posible ni conveniente empezar a enjuiciar el pasado, sino que lo más urgente y sugestivo es que nos re—conciliemos para construir el futuro. En el ánimo de todos, o casi todos si nos atenemos a los resultados del último referendun, el futuro se bosqueja y presiente como convivencia democrática de todos los españoles; consecuentemente, la re—conciliación que lo hará posible constituye una tarea y un deber de todos nosotros. Pues bien, semejante re—conciliación no es posible sin un olvido—perdón mutuo del pasado, dada la dialéctica de enemigos que ha imperado en nuestras relaciones durante los últimos decenios. Desde esta perspectiva de la urgente e ineludible reconciliación, el mismo concepto de amnistía vuelve a quedar en entredicho: ni siquiera la amnistía más amplia otorgada por el Rey o el Gobierno resulta suficiente para hacer posible y garantizar “una plena normalidad democrática”, ya que somos

todos y cada uno de los españoles los que tenemos el deber de conciliarnos para asentar y hacer perdurable esta alternativa.

## II

### SIN AMNISTIA TOTAL NO ES POSIBLE LA DEMOCRACIA

Nos ha tocado en suerte vivir una situación original y originante: paso de un régimen autoritario a un sistema democrático, con un costo muy bajo de violencia y un número reducido de víctimas, bajo la tutela paternal y paternalista de las mismas personas que tienen sus orígenes y raíces en el régimen franquista. También la amnistía entraña, correlativamente, características muy especiales que rompen prácticamente todos los esquemas. Así se explica el hecho de que a todos nos está costando mucho “digerir” el tipo de amnistía que puede resultar válida para los planes de futuro que anhelamos y por los que suspiramos: la *amnistía total*.

Es el último grito en este ámbito. Hasta el momento, la mayoría de las gargantas y los brazos que lo han lanzado a pulmón abierto pertenecen a la oposición (12). Curiosamente, hemos de subrayar que esta exigencia de totalidad adquiere, en el texto y en el contexto (aunque suene a paradoja), connotaciones de parcialidad: no abarca a todos los españoles (en esta angulación es *parcial*), sólo tiene en cuenta ciertos sectores o partidos (en esta angulación es *parcialista*). Baste aducir como botón de muestra las conclusiones de la “Asamblea de comunidades cristianas de Madrid”: se exige amnistía total para los presos políticos, para los presos comunes, para los trabajadores represaliados y, en el ámbito intraeclesial, para “los creyentes que han hecho una opción de clase al servicio del

pueblo”, para los sacerdotes secularizados y para los seminaristas sancionados académicamente (13). Si todos los de la oposición y, como resultado de esta dialéctica alienante, todos aquellos frente a quienes los de la oposición se definen como tal oposición piensan de esta suerte, tendremos que decir y suscribir aquello de “apaga y vámonos”: todo seguirá igual o simplemente habrá una “vuelta de la tortilla”.

La amnistía en España, insistimos una vez más, implica un tono y un tempo “different”; pero no puede reconocerse valoración política ni ética a la exigencia de recabar de determinadas personas o grupos—partidos que se hagan el harakiri. Desde la perspectiva política y ética, lo que se impone es un harakiri público y nacional, una catarsis fuenteovejuna. Sólo entonces la amnistía incidirá en todos los “delitos” (14) y podrá ser compartida por todos a nivel personal y colectivo; sólo entonces se desvanecerá su dimensión vertical (quién ha de conceder la amnistía y a quién es menester amnistiarse); sólo entonces emergerá su dimensión horizontal, la que puede y debe traducirse en y por el adjetivo MUTUO: amnistía total, vale decir *amnistía de todo y a todos por parte de todos*.

### *Amnistía, perdón total y mutuo.*

Se dice, y se escribe, que no debe confundirse amnistía con perdón. No nos convence plenamente esta advertencia, porque resulta difícil y muy enojoso prescindir del perdón si en verdad se desea romper el círculo de la mera justicia y adentrarse en el ámbito de la ética, única forma de liquidar sin ira y disolver sin talante fratricida el pasado reciente. A estas alturas de nuestro discurso, abrigamos la ilusión de que no es menester insistir en que la amnistía de la reconciliación supone e impone que los unos olvidemos el pasado de los otros, que los unos perdonemos todos los “delitos” de los otros.

La propia oposición es la que tiene que amnistiar con obras y de verdad a todos aquellos frente a los que se pone. Confieso abiertamente que me ha reconciliado con la humanidad, me ha abierto las carnes de la esperanza leer las declaraciones—programáticas de dos personalidades del exilio. Primero fue Fernando Arrabal: “Yo soy pacifista. Pero no me gusta la palabra amnistía, porque significa perdón. Y somos nosotros los que tenemos que perdonarles a ellos. No se trata de amnistía, sino de borrón y cuenta nueva. Nosotros no somos rencorosos” (15). Recientemente ha sido Rafael Alberti: “No soy ya un poeta de la discordia, ni un poeta de las trincheras, sino un poeta de otra clase de trincheras, las trincheras democráticas... Ya he dicho en algún sitio que salí con el puño cerrado y vuelvo con la mano abierta, una mano abierta donde no cabe un puñal” (16).

Sin esta carga emotiva y poética, pero con talante creador (por consiguiente “poético” en la más pura etimología), Luis Saiz del Moral pregona a los cuatro vientos que, si bien la amnistía solicitada es imposible, “la primera y fundamental amnistía que se ha de conseguir es la amnistía para los de derechas. No para todos los de derechas, pues no todos la necesitarán, pero sí para casi todos aquellos que ha participado en el poder” (17). Y completa: amnistía para los de la oposición, para los delitos comunes, para la evasión de capitales, para el fraude de impuestos, para los funcionarios públicos. Vamos, amnistía para todos. Y por parte de todos “los españoles concretos, los de uno y otro lado y los que no somos de ninguno” (18).

Yo me hago cargo de que todo esto desborda la imaginación de casi todos nosotros. Propiamente se trata de algo escatológico que evoca la utopía del profeta: “Habitará el lobo con el cordero, la pantera se tumbará con el cabrito, el novillo y el león pacerán juntos: un muchacho pequeño los pastorea. La vaca pastará con el oso, sus crías se tumbarán juntas; el león comerá paja con el buey. El niño jugará en la

hura del áspid, la criatura meterá la mano en el escondrijo de la serpiente” (19). Porque la pura racionalidad jurídica y/o política no da razón cumplida de esta amnistía total.

*Hacia la convivencia democrática de los españoles.*

La paradoja de la amnistía total exige una gran lucidez. Porque está en juego asumir la responsabilidad de que olvide-mos—perdonemos los “delitos” y el pasado de los otros y de que se olvide—perdonen nuestros “delitos” y nuestro pasado. Sin esta reciprocidad la pseudo—amnistía resultante puede revestir dimensiones insospechadas y efectos imprevisibles.

Es preciso, pues, que la democracia constituya una *opción libre*. Conviene que se tenga muy en cuenta este dato, ya que el sentido de cuanto se refiere a la amnistía ha de enfocarse a la luz del objetivo que se pretenda con la reconciliación. Todos estamos de acuerdo, al menos en principio y al margen de los ultras fanáticos de uno y otro cariz, en que lo que realmente nos interesa y urge a los españoles es un proyecto democrático de convivencia. No obstante, de este proyecto se puede predicar que tiene contornos muy claros y definidos o todo lo contrario, habida cuenta de que la democracia puede ser más o menos directa, más o menos integral (a nivel económico, cultural, social y político). De ahí el riesgo que comporta hoy por hoy esta opción o apuesta por la democracia para gran parte de los españoles. Dado el congénito miedo a la libertad y al riesgo que habita lo desconocido (la democracia para nosotros representa una carencia o una frustración, sólo la concientización de lo inextricable de la situación en que nos encontramos por causa de nuestros “delitos” (de todos) y de las irreparables consecuencias de nuestros errores (de todos), podrá librarnos del círculo infernal del odio fratricida y de las decisiones maniqueas.

La amnistía total tiene que dar paso y posibilitar una nue-

va forma de comunicación en que la participación de todos se verifique a todos los planos (proyección, realización y gestión de la convivencia democrática). Soy de la opinión de que también aquí, como en el ámbito de la fe, lo decisivo no es hablar de nuestra condición miserable sino de la llegada de la democracia: en la medida en que tomemos conciencia del inevitable apremio (cuestión de vida o muerte para la libertad colectiva) de la llegada de la democracia, no nos quedará más solución que apostar por un cambio global que implique una revolución en el modo de concebir y realizar nuestra convivencia, por un estilo de vida en que no cuenten las etiquetas y encasillamientos sino la apertura del corazón al principio—esperanza que permite rozar ya con los dedos la utopía de una historia elaborada por todos y para todos los españoles.

### III

#### SIN UNA CONVERSION RADICAL NO ES POSIBLE LA AMNISTIA DE LA RECONCILIACION

Nuestra convicción clara y rotunda queda espejada en el epígrafe. Yo diría que esta convicción se impone a golpe de pura fe, de la fe enraizada en la esperanza, de la fe del carbonero. Se impone porque sí, porque de lo contrario en España, hoy por hoy y por mucho tiempo, la democracia no será posible. Hemos mostrado ya que sin la amnistía total no cabe ni aún soñarla; pero la amnistía total representa un imposible jurídico y hasta político. Ahora bien, la esperanza a prueba de todas las pruebas en contrario puede crear en todos nosotros una fantasía y un deseo capaces de hacer posible lo imposible

(o, al menos, de empezar a hacerlo, digamos más modestamente para no hilvanar un discurso delirante). Esto explica nuestra convocatoria a una conversión radical.

### *Las líneas fundamentales de la conversión.*

Esta conversión política implica una mirada al pasado histórico (cara negativa) únicamente para tomar conciencia de las relaciones alienadas y alienantes que hemos mantenido –cada españolito de una de las dos o más Españas se ha considerado portador y pebetero de las esencias del espíritu español, descalificando dogmáticamente a los otros– y de los despistes existenciales que nos han hecho vivir en permanente cortocircuito. Pero la exorcización de este pasado no puede ni debe hacerse a base de un ataque a bayoneta calada con el ánimo de repartir patentes de culpabilidad y de inocencia, echando en cara responsabilidades. Los fenómenos de ceguera, entinieblamiento y escotomización psíquicas son patrimonio de todos, según nos previene Jesús (20). En esta mirada al pasado hemos de evitar, pues, que entren en funcionamiento los mecanismos de ex-culpación y de dis-culpa, la pseudo-inocencia farisaica (“te doy gracias de no ser como los demás ...”, Lc 10, 11 ss.) o prometeica (“yo no tengo que dar cuenta a nadie de mis actos”). A pesar de los riesgos que este análisis comporta, no hemos de minusvalorarlo; tomemos en serio las invectivas de M. Sheler: “Eternos Prometeos, frustrados Epimeteos ... cuanto más volvais los ojos para no ver las faltas que teneis que llorar, más se anuda la cadena que os impide mover el pie” (21).

Esta di-versión (apartamiento) respecto al pasado no basta, de la misma forma que tampoco es suficiente sentir disgusto. Por esto, lo que cuenta de esta retrospectiva (cara positiva) es aperebirse de lo insostenible de la situación al par que decidirse a cambiar de rumbo con una carta de marear en que

no quepa el arreglo de cuentas y no se avance por el mar de la vida al socaire de los vientos del odio. La mirada al pasado (el de cada uno y el de todos) tiene por objeto entonces incitar a la buena nueva del *perdón*, que supone cierta identificación con las víctimas de nuestros “delitos”, creando así la posibilidad de unas nuevas relaciones verdugo—víctima (y viceversa). A estas alturas, nadie puede dudar de que el parámetro de la conversión a la amnistía y, por consiguiente, de la llegada de la democracia, radica en el hecho de la urgente e inevitable necesidad que a todos nos acosa como un tigre sangriento: la necesidad de que se nos perdonen nuestros “delitos” conocidos u ocultos, legales o al margen de la ley. Perdón que no ha de ser abstracto ni genérico, sino de todos y cada uno de nuestros “despistes” en referencia a la convivencia democrática; que cancele nuestra in—comunicación o malas comunicaciones; que dé paso, cuando menos, a las formas impuras del perdón que consisten en el olvido, la negociación y la así llamada amnistía de la benevolencia. Conversión, por ende, no tanto a la justicia (dar a cada cual lo suyo; pero ¿qué es lo “suyo” y quién determina y define este tan cacareado “suyo”?) cuanto conversión a la magnanimidad y bondad de corazón, que busca ansiosamente el bien común de *todos* en conformidad con la voluntad proferida por *todos*; que persigue una convivencia progresivamente *comunitaria* (22) en que los hombres estén dispuestos a servir y no se sirvan de los demás. Esa forma de vivencia y con—vivencia que, si se nos permite una expresión un tanto críptica pero muy sugerente, “es la autorrealización de seres humanos cooperativos, la interpenetración de la excelencia y de la distribución equitativa” (23). Esa forma de convivencia en que todos puedan aportar la propia inteligencia política, eficacia económica o eminencia cultural y todos tengan los suficientes espacios de libertad que les permitan ser considerados y considerar a los otros como *fin*es.

Somos del parecer de que esta conversión es capaz también de superar la apocalíptica de los miedos, tan en boga y

tan explotada por determinadas personas y grupos con vocación a transformarse en estatuas de sal: miedo al caos económico, al caos socio-político y hasta, pásmense ustedes, al caos moral. Apuntamos muy concretamente a los miedos que, con excesiva y dudosa facilidad, arrastran de manera compulsiva a los axaltados y a los histéricos al cataclismo y a la violencia.

*Sólo es capaz de amnistiar quien ha sido amnistiado.*

Sonará tal vez a duro y tajante. Estamos de nuevo ante una convicción fuerte: de la misma forma que se proclama que sólo es capaz de dar ternura el que ha recibido ternura, así también suscribimos que únicamente puede ser buen “amnistiador” el que ha pasado la experiencia de haber sido amnistiado. Y es que estamos a gran distancia de la lógica de la que llamamos justicia humana. Es decir, nuestra actitud normal ante quienes han cometido un “delito”, especialmente cuando nos afecta de forma inmediata, no rima con la que exige la paradoja del perdón total de que venimos hablando. Lo nuestro, lo de la llamada justicia, es conseguir que el otro se sienta culpable y/o responsable del “delito” (o se le obliga a que lo haga), a fin de recortar luego su libertad y mantenerlo en una situación de dependencia, como nuestro “deudor”. Ya se comprende que todo esto tiene poco que ver y que decir en relación a la amnistía de la reconciliación.

Mas quienes alguna vez han vivido la necesidad y el gozo de haber sido perdonados “saben” que las cosas funcionan de manera muy distinta. Singularmente los cristianos tenemos una situación privilegiada no sólo por nuestra propia experiencia sino por el mensaje de Jesús de Nazaret. En apretado resumen, he aquí las características del perdón que, a nuestro juicio, hará posible la amnistía total.

El perdón, en esta perspectiva y clave, es ante todo *gratuito*. Y lo es hasta el extremo de que quien está dispuesto

a perdonar es el que toma la iniciativa. Esta iniciativa en brindar el perdón no sólo expresa la libertad de quien lo otorga sino que es una acción liberadora (crea nuevos espacios de libertad) y provoca la libertad del otro, ya que la re-conciliación no es posible sin la acogida del perdón. De esta suerte el mismo hombre que toma la iniciativa en el perdón queda reconocido y desalienado gracias al otro (el destinatario del perdón), que es quien le da la oportunidad y la posibilidad de poder otorgar la amnistía. De aquí que el perdón total y gratuito es el único que puede garantizar nuestra conversión plena, la de todos, en libertad y para la libertad. Realmente se capta entonces todo el sentido de las palabras de Jesús ante una mujer humillada y casi ya asesinada por el odio y la incomprensión: “Tampoco yo te condeno. Vete y en adelante no vuelvas a pecar” (Jn 8, 11; cf. 5, 14) (24).

El perdón ha de ser *integral, total*, sin acepción alguna respecto a las personas, las situaciones y los propios “delitos”. Una sola limitación cabe reseñar en este ámbito, la cerrazón o rechazo de parte de aquél a quien se brinda el perdón. En la hipótesis de la amnistía total no es un supuesto que hemos de excluir fácilmente, según hemos podido intuir ya y sobre él habremos de volver más adelante. Apuntamos no sólo a los ultras e histéricos sino también a quienes se encierran en el impasse de las relaciones fundadas en la justicia, en el círculo diabólico de la violencia y de la represión.

El perdón es *tremendamente eficaz*, ya que no se trata de algo exterior o arbitrario (alienante) sino de una invitación a cambiar el nudo de relaciones (conversión) que permita una convivencia reconciliada. Se abre así, en y por la apertura de la libertad del que amnistía y del amnistiado al nuevo proyecto de convivencia, un nuevo período de la historia personal y colectiva en el que ya no se impone fatalmente la lógica del enemigo sino la de la cooperación y participación, en el que la víctima ya no es fatalmente el verdugo, real o en potencia, de su verdugo.

Es indudable que cuanto acabamos de exponer adquiere dimensiones muy profundas en la experiencia religiosa, pero resulta igualmente experimentable en la cotidianidad de la vida. No olvidemos que la fe cristiana no atribuye a las palabras—clave ninguna significación nueva que trascienda la significación humana; sencillamente elimina la imperfección de los límites condicionantes y posibilitantes de la verificación del perdón. Pero nos agradaría añadir un par de observaciones. A la luz de la experiencia religiosa se impone creer mucho más en la reconciliación que en el “delito”, puesto que el perdón encarna una carga de libertad y de gratuidad que no cabe individualizar tan intensamente en la acción “delictiva”. Tal vez por esto,

*Sólo puede ser perdonado quien es capaz de perdonar.*

Hemos visto que la connotación liberadora del perdón posee hondura existencial enorme, porque nos hace libres en referencia al destino trágico del pasado de nuestra convivencia y al fatalismo de un futuro infernal en que no queda otra posibilidad que la repetición fría del odio, porque nos pone en situación de ser los creadores de nuestro propio futuro al liberarnos de la obsesión de nuestro “endemoniamento” (el que odia es homicida, en expresión de San Juan) para la convivencia y también de la cerrazón que nos aísla en el búnquer de nuestro solipsismo.

Como clave interpretativa, podemos acudir a la Escritura en su condición de recopiladora y transmisora de la sabiduría humana de muchas generaciones: a ejemplo de Dios, que perdona siempre y del todo, el justo debe hacerse humano (25); el mensaje de Jesús indica con trazo fuerte que no sólo es preciso perdonar a los demás (26) sino incluso pedirles perdón (27). Porque el perdón otorgado es el signo más claro de que uno ha sido perdonado (vida integrada en un nudo de relacio-

nes reconciliadas y no neuróticas, lejos de la cerrazón y de la dialéctica del odio—violencia), constituye uno de los elementos fundamentales de la vida nueva que arranca de la reconciliación, representa una exigencia del estilo humano y, desde luego, cristiano (28).

#### IV

#### PISTAS ETICAS PARA TIEMPOS DE AMNISTIA

En paralelismo con la iluminación cristiana de la reconciliación (29), hemos de destacar dos connotaciones muy notables: la novedad radical (re—creación) y la unidad de la regenerada convivencia. Acaso fuera conveniente destacar también el toque realista que late en la nota dinámica de estructurar la reconciliación como una realidad que se verifica objetivamente a golpe de superación de conflictos, que avanza gradualmente del odio a la aceptación del otro, del rechazo a la coexistencia, de la ruptura a la colaboración. Claro está que todo esto requiere tiempo para que se estructuren y hagan carne las actitudes subjetivas y las situaciones objetivas, dado que el talante dialógico se encuentra atrofiado o paralizado a causa del largo período de in—comunicación o de monólogo ordenancista—moralizante en que unos y otros nos hemos atrincherado.

#### *La impotencia relativa del perdón.*

La correlación entre perdón—amnistía y libertad no surge automáticamente ni por arte de birlibirloque. Hemos de pisar tierra y relativizar los resultados de esta amnistía total. El per-

dón gratuito y total, lo hemos repetido cantidad de veces, constituye la expresión máxima de la libertad, pero en el marco de la impotencia, puesto que la praxis de la convivencia reconciliada supone la libre cooperación del otro y los otros, y no puede comportar nuestra renuncia a la lucha en favor de la justicia y la libertad colectiva. La conversión a la amnistía no quiere decir que, en adelante, todo está o estará permitido. La amnistía no representa en absoluto un aval o bula para que el pobre siga hundido en su pobreza, el desesperado inmerso en su desesperación y el oprimido desangrándose a chorros de esclavitud. Justamente con la amnistía se pretende exorcizar la lucha por la justicia, la esperanza y la liberación. La dinámica de la amnistía total entraña un comportamiento radicalmente distinto: el conflicto no desaparece, pero ya no se buscará más la reducción del mismo a través de la lógica y la ética jurídicas del castigo antihumano, de la conciliación homicida (al menos a nivel moral) y de la amnistía de la engallada benevolencia.

Todas estas constataciones radicalizan aún más, si cabe, la imperiosidad de la amnistía pues, no obstante sus debilidades e insuficiencias, es la única posibilidad que se vislumbra para una convivencia con rostro humano entre todos los españoles. Queda así purificada de toda pretensión narcisista al enraizarse en el mutuo reconocimiento del otro y por el otro en libertad.

### *El hombre nuevo que exige la amnistía.*

En clave telegráfica, digamos que el hombre de y para la amnistía sabe que no puede ser en plenitud más que en la reciprocidad realizada. Es un hombre que no cierra los ojos ante nada ni sufre la parálisis del miedo, un hombre en quien no cabe la ingenuidad de encarnar actitudes de indiferencia. El hombre de y para la amnistía es un hombre terriblemente lú-

cido y consciente de que quien hace daño es menos hombre que quien lo recibe, pues en su haber tiene una concepción realista que le permite contrastar el deseo con lo posibilitado o realizado.

El hombre de y para la amnistía está hecho para el *ágape* (amar por amar frente al amor productivo y destinado al consumo—muerte), que es re—creador y con—vivencial precisamente por ser gratuito y libre. Y es sabedor de esta hechura suya porque ha entendido que “la hominización (también la suya) surge como una condensación o concentración del amor que rige toda la creación” (30), y que, si desea llevar a cumplimiento la misión genuina a que lo aboca su conversión al futuro, no le quedará otra salida que remontarse al origen de la hominización, donde impera el amor como principio del orden, y a los orígenes de nuestro mundo occidental, vale decir a los orígenes del mundo cristiano, donde el foco de cristianización reside en el mandamiento nuevo.

### *Ética provisional para traer la democracia.*

El cometido, pues, y la tarea del hombre de y para la amnistía: asumir y superar el conflicto permanente entre su deseo (la convivencia re—conciliada de todos los españoles) y la realidad. El proyecto será operativo si y en la medida en que sea posible tematizar en cada momento el conflicto y sea posible también negociar la re—conciliación superadora. Todo esto implica, sin duda, que el proyecto sólo se verifica gradualmente, pasando por las vicisitudes de una serie de ensayos y de errores. De ahí la necesidad de una permanente conversión a la democracia, conversión que se exigirá cada vez más perentoriamente a medida que sean los más los que tengan en sus manos más directa y lúcida la causa de su liberación económica, cultural y socio—política.

Para esta práctica en situación de conflicto reviste enor—

me relevancia el que el hombre de y para la amnistía cuente con una ética, que valore la estrategia de lo provisional y tenga mucho más en cuenta las actitudes que los actos aislados, pues no se trata de pasar de un sistema autoritario a un régimen de permisibilidad en que todo dé lo mismo. Cierto que no insinuamos sea menester redactar e imponer un código de circulación democrática, ciego y rígido, sino de concientizar a todos de que hemos de cargar con la tarea pedagógica de autoeducarnos y educar a los otros para la nueva forma de convivencia. Dentro de esa perspectiva pedagógica, hemos de reconocer, pues, el derecho de toda persona o grupo—partido a un margen de errores sin los que no será factible la marcha hacia la libertad colectiva. Evidentemente, el punto focal lo constituye el respeto y reciprocidad mutuos, la participación en la elaboración de un proyecto no demencial de convivencia reconciliada (cuya primera exigencia nos tiene apalabrados a plazo fijo para el 15 de junio), el reconocimiento y puesta en práctica de este proyecto, el apoyo y control desde ahora a quienes se dedican a los menesteres políticos.

A fin de apuntalar a los indecisos, añadamos que el equilibrio ético a todos los niveles (personal, grupal, social) es un compromiso provisional pero radical entre fuerzas contrarias, con una sola condición: han de hallarse articuladas por un elemento integrador, única forma de que todas las fuerzas concurren a la unidad viva y dinámica del organismo. Por otra parte, esta ética de lo provisional nos impone la exorcización continua de toda conciliación a—conflictiva (los psicólogos denominan esta situación como “solidaridad de promiscuidad”), ya que representa un alibi del totalitarismo. Este género de conciliaciones segregan agresividad, resultado de toda decepción narcisista, y acaban por absolutizar la violencia.

En este contexto, las normas sugeridas, elaboradas y sancionadas por la mayoría adquieren significado muy positivo. Son mediación del respeto y la reciprocidad entre las perso-

nas, los grupos y las ideologías. Es preciso considerarlas y acogerlas en el horizonte que señala C. Levi–Strauss al presentar la ley universal que prohíbe el incesto: “La prohibición del incesto no es tanto una regla que veta desposar a la madre, a la hermana o a la hija cuanto una norma que obliga a dar la madre, la hermana o la hija al otro”. Siglos antes también Santo Tomás se había percatado de este matiz: “Toda ley –dice el de Aquino– tiende a estructurar la amistad de los hombres entre ellos o del hombre con Dios”.

Para tiempos de andadura hacia la democracia (y para siempre) las exigencias éticas pueden resumirse en lo que constituye la máxima expresión de la sabiduría humana: la *regla de oro*. Una regla muy conocida de todos nosotros, sin duda, en su doble versión. La negativa suena así: “No hagais a los demás lo que no quisiérais que ellos os hicieran a vosotros”; rezuma miedo a las represalias, evoca la ley del talión, apunta tímidamente a la reciprocidad y señala un comportamiento absolutamente necesario si bien no suficiente para la convivencia reconciliada. En versión positiva, “todo lo que queráis que hicieran los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos” (Mt 7, 12); se espeja la iniciativa y la libertad propia de una ética de servicio, trasciende incluso las exigencias de la reciprocidad, incita a las relaciones propias del ágape cristiano.

Por último, que se nos permita insinuar otra exigencia perfectamente clara para estas situaciones. Ya hemos detectado el hecho de que algunos (muchos o pocos) no se atenderán a estas normas dinámicas y provisionales. La andadura democrática, naturalmente, se resiente y peligra si no se sale al paso. Habrá que encontrar el modo de que estos “mal–hechores” no atenten a la convivencia; pero será preciso siempre evitar la horrible tentación de pensar que las cosas se arreglan eliminándoles o reduciéndoles a condiciones represivas. En toda democracia, realizada o por realizar, lo importante y lo que manifestará el grado de humanidad de su rostro será el poder

de la imaginación de sus defensores para ayudar a los “delincuentes”, especialmente a los de intencionalidad política, a re–generarse y con–vertirse a la convivencia reconciliada.

No es éste el momento adecuado para presentar los contenidos éticos concretos de esta praxis; pero nos parece inevitable sugerir los imperativos que se imponen en cualquier proyecto de alternativa democrática. Las opciones, actitudes y acciones de cada uno de los ciudadanos y de los grupos–partidos han de inspirarse y expresar micro–realizaciones y/o macro–realizaciones a nivel personal, colectivo e institucional, en orden a los siguientes objetivos éticos:

- Desterrar del todo y para siempre el dogmatismo y la intransigencia, haciendo un esfuerzo por comprender y respetar las opciones y motivaciones de los demás.
- Renunciar a la violencia como medio para resolver los conflictos y tensiones propios de toda sociedad moderna y pluralista (31).
- Evitar todo lo que implica desprecio e instrumentalización de la persona a la hora de proclamar y llevar a cabo el propio proyecto de convivencia.

Para tiempo de elecciones, no cabe duda que la primera tarea moral de todos es la de evitar que se cometan fraudes. En este sentido, he aquí los compromisos que no parecen en absoluto negociables:

- Las autoridades han de dar a todos los partidos y candidatos igualdad de oportunidades (32).
- Autoridades, partidos y ciudadanos han de procurar y velar porque cada una de las fases y todo el proceso de las elecciones se verifique con imparcialidad y honradez.
- El derecho y el deber de emitir su voto impone a todos adquirir la suficiente “información y discernimiento sobre programas, métodos y personas, con re-

ferencia al bien de la comunidad, razón suprema de los comicios”.

- Abundando en este aspecto, todos hemos de tomar conciencia, y actuar de forma coherente y madura, de que “el voto no puede ser considerado como un acto individual, aislado, sino como una contribución personal, inspirada por la solidaridad, a la mejora de la nación”.
- Más en concreto, el elector ha de tener en cuenta la incidencia de su voto en la posibilidad del triunfo de un partido democrático que haga posible un sistema en que no sea necesaria la amnistía para corregir los desmadres del poder dictatorial u oligárquico.

Por último, los individuos y los grupos sociales han de cultivar y difundir en la sociedad las virtudes morales y sociales que impulsan a:

- Promover la igualdad entre los hombres.
- Promover la solidaridad.
- Promover la participación activa de todos en la elaboración de las decisiones que afectan a todos.
- Promover la libertad y el diálogo.
- Promover la subordinación de la economía al bien integral de la persona.
- Promover una evolución del ordenamiento jurídico y una justa relación Estado–sociedad (33).

## A MODO DE CONCLUSION

La andadura ha sido larga y laboriosa. Se trataba de hacer caer en la cuenta de que la alternativa democrática no puede considerarse racionalmente posible en España sin una amnistía total, pues sabemos que ninguna persona ni ningún pueblo puede afrontar de manera psíquicamente sana el proyecto de una convivencia pacífica si no asume su propia culpabilidad y sus concretos “delitos”. Después hemos visto que esta amnistía total de reconciliación tampoco es posible sin una conversión que incluya, negativamente, el olvido—perdón del pasado de unos y otros y, positivamente, la liberación del odio homicida, la aceptación mutua en la solidaridad de una praxis reconciliada en vistas a una convivencia creadora.

Para los creyentes todas estas reflexiones adquieren además una profundidad de sentido mayor, porque somos conscientes de que para todos “está proclamada una amnistía que Dios concede, avalada por la ley y los profetas, amnistía que Dios otorga por la fe en Jesús Mesías a todos los que tienen esta fe” (Rom 3, 21). En virtud de esta amnistía, sabemos también que la utopía es posible: el mundo, nosotros y nuestros propios “enemigos” pueden cambiar. Por supuesto que esta forma de entender la reconciliación nada tiene que ver con la llamada “ideología de la conciliación a cualquier precio”, porque también sabemos que Jesús murió entre dos malhechores precisamente para pagar ese precio.

Precisamente por eso nos atrevemos a proclamar que el hombre que rechaza reconocer su culpabilidad—responsabilidad y se niega a ejercer la gratuidad absoluta del perdón no ha entrado en la dinámica del reino de Dios, caracterizado por la libertad y la capacidad de amar, sino que permanece encerrado en el círculo infernal de la condenación y de la justicia represiva.

## NOTAS

- (1) *Bula de proclamación del Jubileo universal para el Año Santo*, Poliglota Vaticana, s.a. pág. 25.
- (2) El indulto de noviembre de 1975, la amnistía parcial de agosto de 1976, la amnistía con cuantagotas de marzo del presente no han logrado aún que la mayoría de los amnistiados e indultados hayan paseado todavía su libertad por nuestras calles y plazas.
- (3) A pesar de ello, la diferenciación no es tan tajante, pues podemos comprobar que la última amnistía se ha aplicado también a los presos "comunes". La noción que hemos recogido se encuentra en "ABC" del 13.3.1977, pág. 7.
- (4) Cf. por ejemplo el artículo 112 del Código Penal español.
- (5) Transcribimos del mismo "ABC": "Indulto es el perdón de una pena judicial en virtud de la facultad discrecional de gracia concedida a los Jefes de Estado o Gobierno, sin necesidad de ley o autorización especial para su concesión. Puede eximir totalmente de la pena o sólo de una parte de ella, así como conmutarla por otra, como en el caso de los indultos de pena de muerte". Sin entrar en discusión crítica acerca de la connotación de justicia que incide en el indulto, pues los mismos delitos tienen una sanción real según las circunstancias históricas en que se cometan y el grado de generosidad de los gobernantes, podemos concretar las diferencias principales entre el indulto y la amnistía: 1) El indulto conmuta una pena por otra, perdona toda o parte de la pena, en tanto la amnistía comporta siempre la remisión total de la misma. 2) El indulto no extingue todos los efectos de la condena, pero la amnistía conlleva incluso el olvido total del propio delito. 3) El indulto se concede de ordinario para toda suerte de delitos y de manera especial para los delitos "comunes", mientras que la amnistía tiene como objeto los delitos "políticos", si bien a veces se otorga en relación con delitos monetarios y fiscales.
- (6) M. MOLINER, *Diccionario de uso del español*, Gredos, Madrid, 1967, pág. 165.
- (7) Id., o.c. pág. 703.
- (8) Así califica, entre otras formas posibles, a la del 1939 un editorial publicado conjuntamente por "Fomento Social" 125 (enero-marzo 1977), pág. 3-6, "Reseña" 103 (marzo 1977), pág. 2-3 y "Razón y Fe" 949 (febrero 1977), pág. 130-134. Por considerarla de extraordinario interés la reproducimos en la sección "Libros, Revistas y Prensa".
- (9) Cf. el preámbulo del Real Decreto del 4 de agosto de 1976.
- (10) Cf. La nota 8.
- (11) M. MOLINER, o.c., pág. 956.

- (12) Renunciamos a aducir documentación, ya que en todos los medios de comunicación social el clamor ha sido unánime.
- (13) CRISTIANOS POR LA AMNISTIA, *Asamblea de comunidades cristianas de Madrid por la amnistía total* (Folio en policopia por las dos caras). Por cierto, se advierte también la ausencia de alusión concreta a los objetores de conciencia y se percibe sin duda una cierta susceptibilidad de índole clerical.
- (14) Entrecomillamos el término "delito" porque no es fácil clarificar el término cuando se trata de diferenciar y discernir entre delitos comunes y delitos políticos. Naturalmente la calificación varía según la óptica y posición en que cada "juez" se sitúe. Esta opción nuestra de no querer entrar en el juego de distribuir patentes de delincuencia aparece espejada en el hecho significativo de que lo trascribimos secuestrado entre las comillas.
- (15) *Cambio 16* 280 (18-24.4.1977), pág. 105. Se puede apreciar de inmediato que Arrabal utiliza aquí el término perdón en una acepción distinta de la empleada por nosotros. Pero el significado es el mismo, en el contexto de la frase ya que rechaza no el "perdón" sino el hecho de que esta "amnistía" concreta pueda calificarse de tal.
- (16) En el diario *Línea*, de Murcia, 21.4.1977, pág. 3.
- (17) L. SAIZ DEL MORAL, *Amnistía también para la derecha*, Madrid, 1976, pág. 18. En este mismo número presentamos la recensión de este libro que nos resulta muy sugestivo.
- (18) *Ibid.*, pág. 132.
- (19) Is 11, 6-8. Por supuesto, no se trata de repartir papeles y de encasillar a ningún grupo.
- (20) Mt 7, 3-5 y Jn 8, 7. La emperifollada expresión de "escotomización psíquica" consiste en que ciertos criterios conscientes se pierden en las simas del inconsciente o se rechazan en cuanto entran en conflicto con nuestra camuflada presunción o nuestro orgullo adormecido; semejante actitud abunda hoy en muchas personas y grupos que no toleran la autocrítica ni tampoco el ser cuestionados por los demás.
- (21) Citado por B. HAERING, *La ley de Cristo*, Herder, Barcelona, 1968<sup>5</sup>, pág. 496.
- (22) La etimología del vocablo evidencia ya este aspecto: *cummunus*, oficio en colaboración, tarea conjunta.
- (23) M. RADER, *Ética y Democracia*, vers. cast. de E. López Castellón, Verbo Divino, Estella, 1975, pág. 306. Una recensión de esta obra, hecha por el propio traductor, puede verse más adelante en este mismo número.

- (24) Si se desea romper el círculo del odio y la enemistad, es menester asumir el mensaje profético sobre la gratuidad del perdón (Am 4, 6-11; Os 2, 8-15; Jer 2, 3L; 5, 3; 30, 11; Sof 3, 2.7) y la praxis del Dios de la Biblia así como del propio Jesús, que toman siempre la iniciativa para volver a crear unas relaciones reconciliadas. Está claro que esta actitud supera y rompe los esquemas de la justicia conmutativa o el pragmático "doy para que me des".
- (25) Sab 12, 19-22.
- (26) Mt 6, 12 y 14 s; 18, 21-35; Mc 11, 25; Lc 11, 4; cf. Eco 28, 1-5.
- (27) Mt 5, 23-24.
- (28) Cf. Ef 4, 34 s; Col 3, 13; Rom 12, 14-21.
- (29) 2 Cor 5, 18-21; Col 1,20. El resultado de la reconciliación: una sola "edificación", un solo "templo", un solo "cuerpo", el "pueblo de Dios" (Ef 2, 14-22; Col 3, 14 s; 1 Cor 12, 12-26; 1 Ped 2, 9 s.).
- (30) J. ROF CARBALLO, *Rebelión y futuro*, Taurus, 1970, pág. 209.
- (31) No podemos entrar en este momento en el análisis de las relaciones entre amor y violencia. Sobre el tema, CORINTIOS XIII se propone volver en otra ocasión.
- (32) Para estas indicaciones nos hemos inspirado en el pliego de F. PRIETO, *Anta las próximas elecciones*, "Vida Nueva" 1073 (26.3.1977), pág. 23-30. En la sección "Libros, Revistas y Prensa" de este número pueden leerse algunos de los párrafos más interesantes.
- (33) Cf. CEAS, *El apostolado seglar en España*, B.A.C., Madrid, 1974, pág. 286-289.

# **TEXTOS**

*El texto que sigue pertenece a los Comentarios sobre el Catechismo Christiano (Amberes 1558) publicados por fray Bartolomé Carranza y recientemente vueltos a publicar en edición crítica en la BAC Maior (Madrid 1972) por el especialista en la materia J. Ignacio Tellechea Idígoras.*

*Fray Bartolomé, nativo de Miranda de Arga (Navarra) fue un dominico insigne del siglo XVI, profesor en San Gregorio de Valladolid, teólogo imperial en Trento (1546 y 1552). Provincial de Castilla, gran apóstol de la restauración católica inglesa (1554-1558) y Arzobispo de Toledo. Su Catecismo, escrito en Inglaterra y para Inglaterra, es una de las más hermosas obras en su género del siglo XVI. En ella se manifiesta el hondo espíritu reformador que animó su vida y sus grandes ideales pastorales. Procesado por la Inquisición (1559), vivió más de diecisiete años encarcelado, primero en Valladolid y luego en Roma. Sentenciada su causa por Gregorio XIII (1576) falleció santamente en Roma pocos días después.*

*Su preciosa catequesis sobre el Padrenuestro contiene páginas muy sabrosas acerca del perdón, al comentar el "Perdónanos nuestras deudas". Rezar bien la oración que nos enseñó Cristo es un permanente test para el cristiano. Carranza remató esta disertación teórica sobre el perdón con el alto ejemplo personal de morir perdonando de corazón a quines le habían perseguido: "Jamás ofendí a nuestro Señor en tener rencor contra algunos de ellos, antes rogué siempre a su divina majestad por sus cosas y ahora los meto en mi corazón. Y yendo al lugar donde espero ir por la voluntad y misericordia del Señor, no alegaré en el tribunal supremo cosa ninguna contra ninguno de ellos, sino le suplicaré a nuestro Señor por todos". Quien se sabe radicalmente perdonado, debe perdonar. El perdón, generoso y difícil, es un reflejo vivo de la misericordia de Dios, contrasena inequívoca de auténtico cristianismo.*

Bartolomé CARRANZA: "CATECHISMO CHRISTIANO"  
(1558).

PERDONA, SEÑOR, NUESTRAS DEUDAS COMO NOSOTROS PERDONAMOS A NUESTROS DEUDORES.

Como el buen labrador no espera sacar buenos frutos del campo si primero no lo limpia de las malas yerbas, así nosotros, si queremos alcanzar los bienes que pedimos en esta oración, es menester que primero limpiemos nuestras almas de los pecados: por esto nos manda Cristo pedir al Padre la remisión de nuestros pecados, porque éstos son los verdaderos males que nos apartan de Dios, como dice el profeta Isaías: *Vuestros pecados han hecho apartamiento entre vosotros y vuestro Dios*. No demandamos aquí que no queremos (404r) ser deudores a Dios, porque esto ni podemos ni queremos excusarlo. A Dios debemos amor de todo corazón y obediencia en todas las cosas. No queremos salir de estas deudas, ni aquí habla Cristo N.S. de ellas.

Los pecados son deudas que se deben a Dios

Deudas llama aquí a los pecados, porque nos hacen deudores a la divina justicia. Cuando uno peca, queda obligado a satisfacer a la justicia de Dios por la culpa que hizo: como si uno peca contra las leyes civiles queda obligado a la pena de las leyes, y la debe hasta que haga satisfacción de ella; y si hace una injuria a su prójimo, queda obligado a hacerle satisfacción. Estas deudas de nuestros pecados son las que pedimos a Dios suplicándole que nos las perdone liberalmente, dándose por pagado con la satisfacción que Cristo N.S. hizo por ellos en la cruz.

... Consideremos aquí un poco cuán grande es la bondad del Padre que tenemos en el cielo. El es ofendido, y perdónanos las ofensas que le habemos hecho, y cede al derecho que tenía contra nosotros; y a trueque de esto que él hace no nos demanda otra cosa que cumpla a su servicio o haga a su caso, antes nos pide la cosa que más nos conviene: y es que vivamos en paz, en amor y en concordia, perdonándonos unos a otros las injurias y yerros. ¿Qué le va a Dios en que nosotros vivamos en concordia? A Dios no le va nada; pero a nosotros nos va

mucho. Y en estas cosas Dios no busca su caso, sino el nuestro, porque la paz y amistad es la cosa más buena que puede haber entre los hombres, como lo declaró David, diciendo con admiración: *¡Oh, cuán buena cosa, y de cuánto deleite, es morir los hermanos concordados en uno!*

... Pero a los hijos del mundo parece dura y áspera condición decir que no han de esperar perdón de sus pecados si ellos no perdonan a sus deudores: porque es cosa grave, y muchas veces no se puede hacer sin indignidad y deshonor, remitir las inju-(405v)rias que injustamente y sin causa se han hecho contra ellos. Cierto, a la carne es cosa muy grave; y que el hombre que no tiene otro espíritu sino el del mundo no lo podrá hacer con verdad de corazón. El que quiere ser cristiano, entienda que este afecto de perdonar al prójimo no nace de nosotros, sino que viene de Dios, al cual es menester pedirlo. Si parece cosa grave e indigna perdonar a nuestros prójimos, consideremos cuánto más graves cosas hacemos nosotros contra Dios, Padre nuestro, que nuestros prójimos hacen contra nosotros. Si perdonar a nuestros hermanos nos parece indignidad, ¿Cuánto mayor nos ha de parecer que lo haga Dios con nosotros? Especialmente que, si nuestros hermanos pecan contra nosotros, también nosotros somos pecadores y pecamos contra ellos; pero Dios nunca pecó contra nadie. Así, considerando esto con verdad, no nos parecerá cosa grave ni indigna perdonar las injurias que habemos recibidos de los otros hombres.

Pensamos también que, pues no nos podemos salvar sin el perdón de nuestros pecados, para alcanzar tan gran cosa no es mucho demandarnos que nosotros perdonemos a nuestros hermanos: pues nos promete Dios que, si perdonamos, seremos en la vida presente perdonados, y en la otra seremos pagados. Así que, mirando el premio presente, que es alcanzar perdón de nuestros pecados, y los provechos que de presente recibimos, que es descargarnos de unas pasiones tan pesadas y tan trabajosas como son la envidia, y el odio y la enemistad con nuestros prójimos y hermanos, y la ira, que pone tanto cuidado en el corazón donde está (Estas pasiones y otras acompañan siempre al hombre que no perdona y quiere vengarse de su hermano). Cuán grande sea el tormento que dan la envidia y el odio al corazón que tienen ocupado, sabendolo por experiencia los que han vivido en enemistad. Perdonan-

do la injuria recibida, son limpiados y curados de estas pasiones, y queda el corazón con tanta quietud y alegría que no se puede declarar por palabras. De manera que solamente por los provechos presentes es cosa digna que perdonemos, aunque no mirásemos al premio que esperamos de Dios.

Así que, si el hombre quiere tener a Dios por Padre, es necesario que ame, no solamente a sus amigos, pero también a sus enemigos, como Cristo N.S. nos mandó, diciendo: *Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os tienen odio, haced oración por los que os calumnian y persiguen vuestras personas, porque seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, el cual hace nacer su sol sobre los buenos y los malos, y llueve sobre los justos e injustos.* Para que esta doctrina del Evangelio no parezca imposible, es menester mirar (406r) y seguir el ejemplo de Cristo N.S. y de los santos, nuestros hermanos, los cuales en los tormentos y en las muertes oraban con gran espíritu por sus matadores. Entre los santos del Viejo Testamento tenemos particular ejemplo de paciencia y de mansedumbre con sus enemigos en el rey David y en Job. A David acusaban que trataba de la muerte del rey Saúl, su suegro, o de echarle de su reino; y dice a Dios en un salmo: *Señor Dios mío, si hice esto que me acusan, si hay tal maldad en mis manos, si he tornado yo mal a los que me hacían malas obras, salga yo vacío del provecho que había de sacar de mis enemigos, y mi enemigo persiga mi vida, y la huella y mi gloria eche por el polvo de la tierra.* Y Job dice a Dios: *Si me holgué en el pecado de mis enemigos, oigan mi orejas tu maldición.*

... Quedan aquí dos dudas: La primera: ¿Qué ha de hacer el cristiano, si su deudor que le injurió no le demanda remisión de la deuda, ni hace penitencia del delito: si ha de remitir la deuda a este tal, o podrá hacer esta oración como Cristo la ordenó sin hacer perdón alguno? A esto digo que es verdad que en algunos lugares nos manda Dios que perdonemos con esta condición, conviene a saber, si hiciere penitencia nuestro enemigo. Cristo dice: Si pecare contra ti tu hermano, corrígele; y si hiciere peni-(406v)tencia, perdónale. Y si siete veces en el día pecare contra ti, y siete veces en el día se convirtiere a ti diciendo: pésame, perdónale. Esto confirma lo que hace Dios, el cual nunca perdona sino a los penitentes y que demandan perdón; a los impenitentes no los perdona Dios.

Pero, no obstante esto, digo que nosotros somos obligados sin condición alguna a las cosas siguientes: Lo primero, a

amar a nuestros enemigos y a hacerles buenas obras. Lo segundo, a rogar a Dios por su salud espiritual y temporal. Iten, a corregirlos cuando caen en algún delito y a estar todas las horas aparejados para perdonarles lo que han pecado contra nosotros, como lo hace Dios nuestro Padre, que nos convida a penitencia y nos ofrece el perdón de nuestros pecados si lo demandamos y somos penitentes. Iten, somos obligados a no tomar venganza de ellos ni quererla por manos de otro, sino dejarlo a Dios: porque, como él mismo dice, su oficio es vengar las injurias; y promete que, dejándolas a él, hará satisfacción a cada uno. Iten, aunque mi enemigo no haga penitencia, yo tengo de echar de mi ánimo el rencor que tengo con mi hermano y la memoria de la ofensa que me hizo, y con esto puedo llegar seguro a orar y demandar a Dios el perdón de mis pecados. Esto es lo que leemos en S. Marcos que dijo Cristo N.S.: *Quando os ponéis en la oración, perdonad si tiene alguna cosa contra alguno de vuestros hermanos, porque vuestro Padre celestial os perdone a vosotros vuestros pecados.* Si la remisión que el hombre hace en su corazón fuera sacramental, por la cual se perdonan los pecados en el cielo y se quitan del ánimo del hombre, y en su lugar se pone el amor y la gracia de Dios, no se había de hacer sin demandarla y hacer el hombre penitencia. Pero esta con que el hombre limpia su corazón de pecado y desea lo mismo en su prójimo, hácese también con los impenitentes. Así lo hace Dios, que les ofrece su gracia aunque no se la demanden ni hagan penitencia. Todas estas cosas que habemos dicho nos declara S. Pablo escribiendo a los Romanos.

La segunda duda es: Si el hombre siente en su ánimo tanta imperfección que no puede luego perdonar la injuria a su prójimo, si éste tal dejará de hacer oración o mudará la forma que ordenó Cristo N.S.: porque, si no la muda, miente a Dios en la segunda parte de esta petición. A esto digo que hay algunos hombres que no tienen este afecto de amar y perdonar la injuria a su enemigo; pero deséanle tener, y así lo piden a Dios. Otros hay que ni tienen este afecto ni lo desean; y así no lo procuran ni lo demandan a Dios, sino antes morirán que dejar de vengarse. Digo que los primeros no deben dejar la oración; antes, cuanto más imperfección sienten en sí, tanto mayor necesidad tiene (407r) de la oración; y si perseveran en ella, alcanzarán lo que desean, como lo prometió Cristo N.S. diciendo: *Vuestro Padre dará su buen espíritu a los que se lo*

*demandan*. Los otros, que tienen el ánimo obstinado contra su prójimo, oran sin fruto, pues que dijo Cristo: *Si no perdonáredes a los hombres, tampoco vuestro Padre os perdonará a vosotros vuestros pecados*. Así lo declaró otras muchas veces por parábolas, y generalmente hizo ley diciendo: *Con la medida que midiéredes a vuestros prójimos, con aquélla os medirán*. En suma, nosotros, que somos hijos de Dios y discípulos de Cristo N.S., habemos de orar que nuestro Padre celestial nos dé gracia para perdonar de corazón las ofensas que nuestro prójimo hubiere hecho contra nosotros, porque, en retorno, alcancemos de Dios la remisión de nuestros pecados.

En las peticiones de esta oración que ordenó Cristo N.S., todas las palabras tienen algún misterio. En la primera parte de esta petición decimos: *Perdónanos a nosotros*. Y no decimos, "perdóname a mí". En esta palabra nos enseña N.S. la caridad fraterna que habemos de tener, para que con la misma devoción que demandamos perdón de nuestros pecados, le demandemos de los pecados de nuestros prójimos. En algunos santos el hervor de su caridad ha sido tanto, que con mayor cuidado demandaban perdón de los pecados de sus hermanos que de los suyos propios. Así lo hacía S. Pablo, según él dice, cuando oraba por los hijos de la casa de Israel, que eran sus hermanos por sangre; con el mismo espíritu lo hacía Moisés cuando el pueblo de Israel pecó adorando el becerro en el desierto.

También es de notar que no llamamos aquí *nuestros* a los pecados, como llamamos en la cuarta petición *nuestro* al pan cotidiano. Porque el pan nos es dado de Dios, y por su donación se hace nuestro. Pero los pecados son nuestros, porque nosotros solos somos los autores de ellos; y no nacen de Dios, sino de nosotros, como lo protestó Dios por el profeta Oseas diciendo: *Tu perdición ¡oh Israel!, nace de ti solamente, y de mí la ayuda tuya, porque yo solo te puedo ayudar para que no te pierdas*. Llamando los pecados *nuestros*, conocemos y confesamos nuestra culpa y la necesidad que tenemos de la misericordia de Dios. Nosotros somos los que pecamos, y a nosotros imputamos la malicia de los pecados, sin poner excusa en ella. Y esto es lo que rogaba David a Dios diciendo: *Señor, no permitas declinar mi corazón a palabras de malicia, para excusar o colorar sus pecados*. Demandando remisión de los pecados, también la pedimos de la pena eterna y temporal: que todo esto acompaña al pecado. Así lo declara la

Iglesia en algunas oraciones que hace, conforme a esta petición, y lo mismo pretendió el profeta David en el salmo 78 (407v).



# **EXPERIENCIAS:**

LA CIENCIA Y EL TESTIMONIO CRISTIANO AL SERVICIO DEL MUCHACHO DELINCUENTE

Por Victor García y Vicente Martínez

## PARTE I

### INTRODUCCION

El Director repasa los archivos; mes de Enero, 17 ingresos. "Cómo se nota la resaca de Navidad", comenta alguno. Mes de Febrero, 11 ingresos ... Suena el timbre y el portero le anuncia: "Otro nuevo". Así, sin más ceremonia, culmina la historia de uno, de otro, de tantos muchachos apellidados por la sociedad como "delincuentes juveniles" y que son el marco de nuestra experiencia.

¿De dónde eres? De Torreblanca, del Polígono Sur, del Polígono Norte, de Juan XXIII, de cualquier sitio. Para no perdernos, quizás sea mejor englobar su procedencia, bastante homogénea por cierto. Su procedencia es esa, la barriada, el suburbio, las prefabricadas, la colonial del plan de urgencia de



Mil Novecientos ... Ahí nacieron porque ahí estaban cobijados sus padres, o nacieron en otro sitio, pero los padres se separaron y la madre tuvo que buscar un alquiler barato.

Lo importante es que sus primeras experiencias de niños pasaron en el ribazo de la ciudad. Desde pequeños oyeron a la gente gritarse, reñir y pelearse; se acostumbraron a sentir la sirena de "los grises"; para ellos llegó a ser familiar la estampa del borracho tirado por la calle, del niño urgando en el vertedero, del muchacho fumando droga en la plaza...

Su hogar rara vez fue refugio entre tanta lacra. El padre gana poco, es temporero y tiene que hacer de todo; a veces quita sus penas en la tasca, llega a casa cargado, quizás hasta oculta el dinero que tanta falta haría en casa. La madre, a veces, da todo lo que tiene: su cariño; otras, ni siquiera eso porque se debe al querido de turno...

¿Los hermanos? Son muchos, demasiados, algunos están ya internados por allá...

Sí, en el barrio hay escuela, también iglesia y hasta centro médico, pero sobre todo bares, muchos bares y discotecas. Pero todo ello no basta. La escuela es demasiado cerrada para quien creció en la calle, el cura no puede apenas sembrar donde todo es seco. En los bares se sirven buenos tintos y baratos, que después de todo templan el ánimo.

Y así, entre la aventura y la rutina, va creciendo este muchacho, y con sus 10, 12, 14 años comienza a ser una pesadilla para el barrio y, sobre todo, para la gente de orden de la ciudad. No asistió a la escuela y sabe casi todo de la vida; no aprendió a trabajar y cae en la cuenta de que, con un poco de vista, no hace falta para comer. Conoce "colegas" de otros barrios que probarían de buen gusto con él el riesgo del robo. Se animan mutuamente, se enrollan, nace la panda y sin más recursos que su pobreza absoluta se lanzan a la gran ciudad a sustraer las migajas que sobran en esta sociedad opulenta.

## 1. NUESTRA CIUDAD CREA LA DELINCUENCIA JUVENIL

*Nací en Sevilla, en el Polígono Sur; soy el menor de nueve hermanos. Mis padres están separados; mi padre vive con otra mujer, con la que ha tenido dos hijos más. Mi madre trabaja limpiando escaleras. La casa donde vivimos sólo tiene dos habitaciones y cuando llueve hay mucha humedad y pasamos mucho frío. Me gusta ver los escaparates y correr con una "loca" (Seat 1430). Empecé robando cosas para comer; luego aprendí a robar motos y ahora sé hacer "el puente" a los coches; esta vez me ha traído la policía porque hemos cogido un coche y hemos tenido un accidente, dando varias vueltas en una curva de Sevilla a Utrera...*

Estas palabras, dichas en un tono indiferente, como si no le afectaran al que las pronuncia, constituyen el relato de una corta y trágica historia de un muchacho que se ve abocado, poco a poco, a vivir al margen de la sociedad.

¿Y éste, tan pequeño, qué ha hecho? Y aquel, ¿por qué lo han traído aquí?; te preguntan los visitantes un poco extrañados porque esperaban ver rostros hoscos, en los que fuera dibujándose la cara de un futuro delincuente, y no ven más que rostros pícaros de niños que les ha faltado ordinariamente el cariño de unos padres y la comprensión y ayuda de toda una sociedad.

Sí, una sociedad llena de repletos supermercados, vistosos escaparates, anuncios deslumbrantes, agresivos spots publicitarios, incitantes salas de cine y diversión, provocativas llamadas televisivas, diferencias abismales del ritmo de vida entre el centro de las ciudades y sus periferias, suscitando todo ello en cualquier ciudadano, y más todavía en el adolescente, apetitos ilimitados e ilusorios que no podrá satisfacer más que infringiendo la ley.

¿Por qué se queja la sociedad del aumento de la delincuencia juvenil? ¿Acaso no es la sociedad misma la culpable de tales efectos al ofrecer prototipos de comportamientos lujosos y fáciles, induciendo insidiosamente y machaconamente a ser imitados por todos los medios, incluso mediante el robo y el crimen?

La dinámica de la sociedad capitalista en la que vivimos lleva como fuerza de su crecimiento y desarrollo indefinido un germen muy peligroso: la violencia individual. El aumento de la delincuencia juvenil no constituye una desviación, sino que, por el contrario, está en la línea de la lógica interna del sistema capitalista.

Los muchachos de los suburbios, de los polígonos de la miseria, los hijos de los parados o de los eventuales, y tantos otros, no tienen otra alternativa para integrarse en la sociedad de consumo, so pena de un rechazo y una frustración continuas, más que usar las vías ilícitas de la agresividad y el crimen.

“Para sentirse joven es necesario llevar X vestimenta, beber X brebaje, conducir moto último modelo con chica guapa detrás, y bailar en discoteca con sonido cuadrafónico”. Y el muchacho del Polígono Sur tiene derecho a ser y a sentirse joven porque lo es; el salario de miseria que gana su padre no llega ni para darle diez duros semanales. ¿Qué hacer en semejante situación? Conseguir de la manera que sea esos medios para satisfacer aquellas necesidades artificiales que ha creado la sociedad para aumentar el consumo. ¿Quién es el culpable? Todos somos los culpables, aunque no de la misma manera ni en el mismo grado.

*No me entiendo con mi padre. Muchas veces viene borracho y pega a mi madre y a todos nosotros. Mi hermano mayor lleva dos meses en la cárcel y le han echado cuatro años por robar y amenazar con una pistola a un guardia. Mi hermana se va por las noches a “trabajar” y por la mañana viene a casa; ahora dice que se va a ir a vivir a otra*

*parte porque no aguanta que mi padre nos pegue... Yo me voy con unos amigos y muchas noches dormimos en casas deshabitadas o por ahí...*

Familias deshechas, padres alcohólicos, madres trabajando todo el día fuera del hogar, carencia de afectividad, falta de recursos económicos para cubrir las necesidades más elementales, prostitución de la madre o de una hermana, padres desconocidos... etc.; éste es el problema y el trasfondo familiar en donde han crecido y se han desarrollado los jóvenes que son marcados con el calificativo de "delincuentes"; el niño, educado así, hará su aprendizaje de "ser marginal" en medio de una gran sociedad desconocida en la que él permanecerá siempre como extranjero y amenazado en todas partes.

Las experiencias familiares de estos muchachos han sido francamente negativas: privación de los cuidados más elementales, vivencia en una constante inseguridad, rechazados afectivamente, no aceptados tal como son...

Una cosa constatamos en este Centro: la tendencia delictiva aparece ciertamente en correlación con la alteración de cualquier orden del grupo familiar; toda forma de inadaptación juvenil manifiesta una carencia afectiva del entorno que rodea al muchacho.

*Yo ya no tengo solución -me decía un muchacho de quince años-. ¿Y cómo empezó todo? Yo empecé -dice el muchacho-, haciendo novillos; no me gustaba la escuela y me iba por ahí. Mi madre me trajo aquí. He aprendido desde entonces muchas cosas malas. He robado en una armería y tengo armas escondidas (lo que decía era verdad). Pienso dar un golpe de varios millones... (Actualmente se encuentra en la cárcel).*

La moralidad del delincuente es muy diferente de la normal; de ahí que al producir los actos delictivos, al proyectarlos y al expresarlos, no siente ningún tipo de sentimiento de culpa puesto que tal tipo de actos están de acuerdo con su

manera de ver las cosas. Casi sin darse cuenta, el muchacho marginado va legitimando la acción que realiza, no percibiéndola como delictiva sino como algo totalmente normal y que es necesario realizar.

La inestabilidad de la situación familiar suele venir agravada por la inestabilidad en la frecuentación escolar. El tratamiento de los primeros fallos escolares puede provocar un rechazo total al medio escolar.

La inadaptación escolar es la consecuencia de los problemas familiares que vive el muchacho. A esto se le puede sumar la problemática interna de cada adolescente.

La inadaptación familiar y la escolar hacen del adolescente un vagabundo callejero, dispuesto a pactar con cualquiera para cometer el primer delito de una cadena que no sabemos dónde acabará.

## 2. SOLUCIONES QUE APORTA LA SOCIEDAD AL PROBLEMA DE LA DELINCUENCIA JUVENIL

*Leyes.* Aunque la ordenación jurídica referente a estos menores está dispersa en diversos textos legales, se puede centrar la tal legislación en el número 2, artículo octavo del Código Penal en su texto refundido y publicado por decreto 3.096/1973 el 14 de Septiembre. Dice así:

*El menor de 16 años está exento de responsabilidad criminal y, en consecuencia, caso de ejecutar un hecho castigado por la ley, será entregado a la jurisdicción especial de los Tribunales Tutelares de Menores.*

Por Decreto de 11 de Junio de 1948 se aprobó la última legislación sistematizada sobre Tribunales Tutelares de Menores. Nos interesa aquí el último párrafo del artículo noveno de dicha ley especial: "... en el ejercicio de la facultad reformado-

ra ... la jurisdicción del Tribunal no tendrá carácter represivo sino educativo y tutelar”.

¿Qué medidas puede adoptar un Tribunal de Menores con estos muchachos? Están consignadas en el artículo 16, apartado A):

1. Amonestación o breve internamiento.
2. Dejar al menor en situación de libertad vigilada.
3. Colocarle bajo la custodia de otra persona, familiar o de sociedad tutelar.
4. Internarle en un establecimiento oficial o privado de observación, educación, de reforma de tipo educativo o de tipo correctivo o de semi-libertad.
5. Ingresarle en un establecimiento especial para menores subnormales.

(N.B. El artículo citado, en su último párrafo, aclara que “unicamente podrá ser internado el menor en un establecimiento de reforma de tipo correctivo cuando los medios empleados en las demás instituciones reformadoras auxiliares del Tribunal resulten ineficaces”).

*Organismos.* El Consejo Superior de Protección de Menores, organismo autónomo encuadrado en el Ministerio de Justicia. De este Consejo Superior dependen los Tribunales Tutelares provinciales, que son los que gestionan y aplican las medidas concernientes al muchacho dentro de su demarcación.

*Centros.* Las Casas Tutelares, también llamadas reformatorios o correccionales, algunos de carácter provincial, otros interprovinciales y hasta regionales.

*Instituciones.* La más extendida es la Congregación de Religiosos Terciarios Capuchinos, que se ocupan de la recuperación de estos muchachos en catorce centros de España.

### 3. LA IGLESIA Y LOS MARGINADOS DELINCUENTES

La actitud de la Iglesia con respecto a los marginados ha sido doble: con los marginados “inocentes” (enfermos, ancianos, subnormales, niños expósitos... etc.), hemos de confesar que la Iglesia se ha volcado atendiéndoles y no ha escatimado medios para la construcción de hospitales, asilos, orfanatos, centros de recuperación... etc.; sin embargo, con los marginados “culpables”, considerados así por ser responsables de su propia marginación al haber cometido actos contrarios a las leyes civiles y a la moral eclesial, la atención de la Iglesia ha sido muy escasa y algunas veces sólo eran recordados para anatematizarles y condenarles al fuego eterno sin querer examinar las raíces profundas de sus conductas desviadas.

A partir del Vaticano II ha habido un nuevo replanteamiento de acogida de todos estos marginados: los homosexuales, prostitutas, toxicómanos, ladrones, delincuentes, divorciados... etc. se sienten más acogidos y más aceptados.

Los muchachos delincuentes han participado de las dos actitudes de la Iglesia. A la Iglesia le ha dolido teóricamente por lo que tienen estos muchachos de promesa truncada, de futuro esperanzador, de hijos pródigos que pueden “levantarse y volver...”. Pero en la práctica se ha hecho muy poco por ellos, salvo personas o instituciones que han vivido de cerca el problema.

## PARTE II

### EXPERIENCIA QUE ESTAMOS REALIZANDO EN ALCALA DE GUADAIRA (Sevilla)

#### 1. PRESENTACION DEL GRUPO

Somos un grupo homogéneo y joven; la media no llega a los treinta años. Formación humanística amplia, algunos con preparación científica especializada; la mayoría seguimos estudios científicos para educación y asistencia social. La mayor parte de los componentes del grupo educativo somos religiosos. Nuestra procedencia abarca toda la geografía de España: Aragón, Castilla, León, Andalucía...; en el fondo nos sentimos todos un poco andaluces porque amamos a sus gentes.

¿Por qué hemos formado grupo precisamente aquí, en Alcalá de Guadaira? Por circunstancias varias: ubicación de los centros de estudio en Sevilla, disposición de la autoridad, cierto nivel de andalucismo alcanzado por alguno, experiencia con este tipo de muchachos... etc.

Hemos realizado una encuesta breve entre algunos componentes del grupo interesándonos precisamente por la motivación de su presencia aquí. Coinciden en señalar la motivación cristiana, social y de promoción de los marginados, aunque alguno pone en duda este último aspecto. Hay quien critica duramente este sistema de internamiento, aunque reconoce que, por ahora, no sabemos o podemos ofrecer otro mejor. Para otros, la condición de pobres absolutos y marginados de estos muchachos les lleva a sublimar religiosamente

su función: hacen alusión al Evangelio: “Dar un vaso de agua”, “hijo pródigo”, “alegrarse por la oveja encontrada”, etc.

El grupo se presenta con visión realista, no se hace ilusión. “Siempre se puede hacer algo —dice el psicólogo— si nos atenemos a unos principios educativos realistas y relevantes”. El médico tiene motivación doble: la colaboración higiénica y sanitaria con los educadores y la solidaridad con cuantos luchan para que “cambie el sistema educacional e institucional que considero anticuado”.

A la pregunta “¿qué esperas conseguir con tu trabajo entre estos muchachos?”, hay coincidencia en lo fundamental: un cambio de conducta en los mismos y su reinserción normalizada a la sociedad. Pero hay objetivos también a corto y medio alcance. Constatamos que los muchachos se encuentran aquí a gusto, que tienen un nivel de rendimiento en el estudio y trabajo aceptables, que hemos eliminado las tensiones, que la relación educadores—muchachos es francamente amistosa, que se tiende a personalizar y no a numerar a los chicos. Estos son frutos ya reales, aunque parciales, de la reeducación. El grupo, en general, no renuncia a esperar, a veces contra toda esperanza. Reconocemos que los condicionamientos son grandes y las limitaciones constantes. El problema de la recuperación social de un muchacho es tan complejo que a veces desborda nuestras programaciones. Pero seguimos reuniéndonos, profundizando las causas o motivos de los internamientos, fijando objetivos a corto y largo alcance, asesorándonos de los últimos avances que la ciencia nos aporta, constatando ciertos éxitos y también fracasos. Cada muchacho trae su historia personal que le condiciona y le desborda; nuestro trabajo consiste en que el muchacho coja las riendas de su vida, dándole un sentido a la misma; nos sentimos creadores de la circunstancia favorable para que se despierten las energías del joven, y acompañantes del camino.

## 2. VIVIR EN COMUNIDAD PARA CREAR COMUNIDAD

Somos conscientes que las relaciones organizativas de la institución no nos constituyen “ipso facto” en comunidad. Nuestro esfuerzo va encaminado a establecer unos lazos personales entre todos los miembros que trabajamos en esta casa: religiosos, educadores, psicólogo, maestros, médico, personal de servicio y, naturalmente, los muchachos.

Hemos superado el concepto restringido de “comunidad religiosa” y queremos desarrollar la vitalidad de la comunidad educativa, integrando a los muchachos en ella, para hacer florecer dos factores muy importantes: la libertad y la espontaneidad. Estamos pasando de un modelo de institución coactiva a un modelo centrado en el amor. Queremos confiar en la fuerza interior del muchacho, en esas fuerzas constructivas que brotan de lo más íntimo de su ser, y dejar para siempre el marco de referencia que hemos tenido y que ha sido un tipo jurídico de institucionalización.

Nuestra reflexión cristiana y humana, que coinciden en el fondo, nos ha descubierto que cuando un ser no satisface sus tendencias de relación humana va acumulando un resentimiento y una hostilidad internas, creando al mismo tiempo un ser solitario con tendencias agresivas y hostiles que le llevan a la delincuencia, al terrorismo, al secuestro, a la inadaptación social y a la creación de bandas asociales.

Estamos comprobando, en nuestro esfuerzo por crear una comunidad con los muchachos, que sólo estos elementos vitales y personales de relación afectiva son los que crean seres integrados y maduramente desarrollados en lo individual y en lo social.

Hemos creado grupos pequeños, y tendemos a hacerlos más pequeños; vivimos familiarmente con los muchachos y estamos trabajando para que los elementos de espontaneidad, de creatividad y de unión afectiva entre educadores y alumnos se puedan desarrollar intensamente.

Los resultados, aunque todavía no los podemos evaluar científicamente, son mucho más eficaces que con los antiguos métodos disciplinarios, coactivos y cerrados.

El paso que estamos dando hacia este modelo educativo “comunitario–personalista” puede llegar a producir una honda crisis en la vida de algunos educadores al provocar un replanteamiento de su marco de referencia educativa. Hemos pasado de la ley, del orden, del reglamento, de la disciplina, a la aceptación incondicional, a la relación afectiva, al diálogo abierto y espontáneo, al replanteamiento sistemático de nuestras actuaciones; en fin, hemos abandonado la “seguridad” de un método planificado institucionalmente para ponernos todos en una constante búsqueda que nace de la profundización de los acontecimientos cotidianos.

Algunas veces sentimos la tentación de volver a los antiguos métodos porque producen “más orden” y menos quebraderos de cabeza, pero la revisión sistemática a la luz de los criterios evangélicos, que nos dicen que lo más importante y el centro de toda educación es la persona, nos hace desistir del “bienestar de Egipto”, obligándonos a caminar por sendas desconocidas, pero apoyados en las fuerzas de las relaciones de amor que estamos estableciendo entre todos los que convivimos bajo el mismo techo.

### 3. DEL IDEALISMO ROMANTICO A LA REALIDAD CRUDA DE LA VIDA

Es propio de una formación escolástico–intelectual el disociar el pensamiento de la vida. Somos capaces de hablar maravillosamente de nuestro compromiso cristiano durante horas y desacreditar con nuestras actuaciones las palabras que hemos pronunciado hace unos momentos. Estamos acostumbra-

dos a justificar racionalmente nuestras acciones y a conformarnos haciendo bellas teorías y compromisos teóricos que nunca llegan a realizarse.

Esta concepción de la vida provoca un tremendo choque entre nosotros al haber idealizado el binomio “marginados—evangelio” antes de haber tenido un contacto real con ellos. Es fácil la comprensión y el compromiso con los marginados a escala racional, pero es muy duro, y a veces desalentador al comprobar nuestra impotencia, el contacto real con ellos.

Hemos comprendido que nuestro cristianismo es una tendencia vital, un impulso creador que no se satisface con divagaciones idealistas ni evasiones de un mundo corrompido, sino que tenemos necesariamente que meter las manos en la masa y ser fermento de la misma desde dentro y no desde fuera.

Viviendo con estos muchachos sentimos que lo divino no se encuentra aparte de lo terreno, que lo espiritual no puede ser para el cristiano algo evadido de lo corporal, que todo ello se encuentra, a pesar de nuestro idealismo, en algo concreto de carne y hueso, en ese muchacho que nos mira desconfiado cuando le dirigimos por primera vez nuestra palabra amistosa, en ese otro que lleva dos rasguños en la cara y te cuenta ufano y satisfecho el último robo de un coche, o en ese otro que aprovecha la reunión de varios compañeros para relatar, con toda clase de detalles, la primera experiencia sexual que ha tenido con una chica, grabándose después su nombre en el brazo.

No descartamos de nuestra existencia la utopía evangélica, pero estamos llegando a la conclusión de que nuestro cristianismo es, ante todo, un conjunto de experiencias vitales, modélicas en cuanto testimonios de vida y no en cuanto conceptos rígidos y definitivos.

Hasta ahora habíamos creído que bastaba transmitir verbalmente unos conceptos morales y aprenderlos de memoria para que el muchacho delincuente cambiara de forma de ser. Pero esto no es así; la única forma de ayudar a un delincuente a adquirir normas de conductas nuevas y razonables consiste

en hacerle vivir en un medio ambiente que le de oportunidad de practicarlos. Esto nos ha conducido a ser tremendamente realistas y nos está impulsando a una conversión o transformación constante de nuestras vidas.

#### 4. ENCUENTRO ENTRE LO CIENTIFICO Y LO CRISTIANO. ENSAYOS CIENTIFICOS, TRATO HUMANO, VISION CRISTIANA. . .

Toda obra humana es perfectible y las instituciones son obras puramente humanas. El cristiano tiene como exigencia de su fe la necesidad de revisar sus empresas, contrastar sus resultados y tantear nuevas fórmulas. Lo educativo es un fenómeno de planificación y tanteo; hay que saber por dónde se camina, pero sin renunciar a nuevos descubrimientos. Reeducar, cambiar conductas, redescubrir las posibilidades que cada muchacho esconde en sí no son ilusiones humanistas, sino verdadero quehacer pedagógico. Las nuevas ciencias de la educación: psicología, antropología, pedagogía, didáctica, sociología, etc., concurren con sus aportaciones a darnos una visión amplia y precisa del hombre y su entorno.

Evangelio y ciencia nos comprometen en el respeto a la persona. En tiempos pasados se decía que la "buena voluntad", "el buen ojo clínico", "la escoba vestida de fraile", bastaban para educar. Hoy estamos convencidos que sin una preparación técnica podemos estorbar más que ayudar al desarrollo normal de la personalidad.

Nuestro sistema educativo, todavía en sus comienzos, arranca de un convencimiento nuclear: la conducta desviada de estos muchachos puede ser modificada. Dos supuestos la avalan:

- a). Dentro del hombre existen fuerzas que le impulsan a la autorrealización, al despliegue de sus posibilidades (Carl Rogers).
- b). Existen técnicas científicas que nos permiten moldear y reforzar conductas nuevas (Skinner).

Cuando un muchacho llega al Centro de Alcalá de Guadaíra es invitado, a través de una entrevista personal, a colaborar en su propia reeducación; los demás seremos sus colaboradores. Esta operación de desbloqueo dura varios días; el muchacho debe sentirse desde el primer momento seguro en la nueva situación; necesita un clima humano muy acogedor. Contrae nuevas obligaciones y derechos. Debe conocerlos y no en abstracto, sino de forma muy operativa. En cada situación llegará a saber evaluar su propia conducta. Su educación no puede ser mera adaptación al buen o mal humor del educador, a su forma de ser estable o fluctuante, sino que, como conducta que es y, por tanto, observable y mensurable, ha de tener baremos de control según los cuales discurra toda la dinámica educativa.

## 5. SENSACION DE FRACASO

*Agustín, cuando ya parecía que estaba encarrilándose en el centro, se fugó saltando por el balcón; Julián había pasado a situación de semiinterno y un día no fue a casa ni volvió al colegio; Paco ganaba ya 2.000 pesetas semanales y... de pronto, un día dice que él quiere comprarse una moto e irse ya de libertad. Ahora está gastando lo poco que gana su madre; se compró la moto con sus ahorros del colegio y no tiene prisa por buscarse trabajo.*

Se podría enumerar una lista interminable de casos "raros", inesperados, que un buen día dan la campanada cuando mejor repique están haciendo. Te dices a tí mismo entonces: "Pero si iba estupendamente, ¿qué he dejado de hacer por él? Si casi nos tuteábamos..." Y una intuición íntima te hace caer en la cuenta repentinamente de que la reeducación es así: imprevisible en los resultados, sorprendente en el desenlace, decepcionante a corto plazo.

Te das cuenta de que buscar el éxito inmediato en la recuperación de estos muchachos es tu mayor fracaso porque te acarrea continuas frustraciones del ánimo. A veces quieres convencerte a tí mismo de que los chicos te aprecian, que te lo están demostrando en multitud de detalles y, de pronto, ante una situación inesperada, notas que te dejan solo, que van a lo suyo, que te están tomando por uno de los otros, de los que mandan, de los que les han traído aquí... Y entonces repudias esa imagen que tienen de tí mismo y te dices: "¿Es que no se darán cuenta de que todo lo hago por su bien?" Sí, hay momentos de profunda sensación de fracaso; son los momentos de la dialéctica cruz-resurrección, de "si el grano de trigo no muere...", de "conviene que él crezca y yo mengüe..."

Son las horas del desarrollo espiritual y pedagógico porque son horas de amor profundo. Recuerdas entonces que ni la ciencia, ni la técnica, ni la planificación, ni la revisión pueden llegar hasta el final porque entre personas tan sólo el amor sembrado, que casi siempre se amasa con el dolor, es garantía de fruto que tú posiblemente nunca llegarás a recoger.

## 6. VIVIMOS Y REFLEXIONAMOS SOBRE LO QUE NOS SUCEDE CON LOS MUCHACHOS

Crónica de un día cualquiera: día 15 de Marzo de 1977:

*Son las diez de la mañana; la policía trae esposados dos muchachos de quince años. A las once y media me dan otra noticia: Alberto se ha fugado del trabajo; llevaba trabajando cuatro meses en el taller de la madera, ganando 1.250 pesetas semanales. En el recreo, dos muchachos se recuerdan mutuamente a sus padres y a sus muertos; la cosa esta vez no va más lejos. Estoy en el despacho; los muchachos se acercan confiados a hablar y a escuchar una palabra de ánimo y aprobación. Más tarde: "Me han quitado un paquete de tabaco", me comunica el perjudicado; pronto aparece, pero con tres cigarros menos. Antes de cenar: "D. Vicente, yo no quiero ir esta semana a mi casa, lo paso mejor aquí". Después de cenar, y viendo la televisión en color, uno propone como cosa normal: "Esta noche convidó yo a un cuba-libre y a unas pastas"; "y mañana convidó yo", salta otro. Y así, saboreando nuestro cuba-libre, haciendo comentarios pícaros de las chicas que salen en la televisión presentadas por Iñigo, gastando alguna broma, y ofreciendo todos sus pitillos "Fortuna" a los demás, terminamos el día deseándonos mutuamente "buenas noches", no sin antes haber pasado por la biblioteca y haber tomado la revista o el tebeo que más le gusta a cada uno para leerlo antes de dormir.*

Este es un día de tantos, un día igual y distinto a todos los anteriores, un día que nos da la oportunidad de prestar más atención a ese muchacho, profundizando en sus problemas y tratando de interpretar lo que realmente nos quiere decir cuando nos insinúa que no quiere ir a su casa.

Queremos partir de estos problemas humanos y de estas situaciones vivenciales para que nuestra vida y nuestra fe vayan por el mismo camino. La vida entera con estos muchachos, el

trabajo, la convivencia, el juego, el estudio, la conversación, en una palabra, todo lo que nos sucede, lo asumimos como parte de la historia de la salvación y como el lugar de nuestra respuesta cristiana a ese Dios que nos llama desde la vida misma.

No somos portadores de la verdad para alumbrar desde fuera y adoctrinar a estos muchachos, sino que queremos interpretar esta coexistencia a la luz de la Palabra de Dios. Pretendemos que esta Palabra de Dios sea una respuesta a nuestras propias preguntas, una apertura a nuestros propios problemas, una ampliación a nuestros propios valores y, a la vez, una satisfacción a nuestras propias aspiraciones.

La vida con estos muchachos no la utilizamos como un simple campo de aplicación de la verdad religiosa que hemos aprendido en nuestros estudios teológicos, sino como parte integrante del contenido mismo del mensaje. Aunque nos cuesta, queremos descubrir el sentido profundo de lo que vivimos, la verdad que lleva cada acontecimiento que nos sucede, el aspecto de salvación que tiene cada acto cuando se le pone en relación con el misterio de Cristo. Es la única manera de llenar de significado por dentro los problemas reales que nos suceden y vivimos a diario.

Hemos confesado públicamente, ante esta experiencia, que una vida con estos muchachos sin reflexión cristiana—comunitaria y sin profundización evangélica nos condujo anteriormente a una vida apática, sin sentido, desensibilizada humanamente y frustrante cien por cien.

## 7. DE UNA ASISTENCIA CARITATIVA A UNA REIVINDICACION DE JUSTICIA SOCIAL

Es una constante en la historia de las instituciones al servicio de los sectores marginales de la sociedad —enfermos, subnormales, huérfanos, disminuidos físicos— su origen benéfico y caritativo. El sector que nos ocupa —reeducación de los jóvenes delincuentes— presenta también esta particularidad original. Comenzó siendo un gesto caritativo de inspiración cristiana cuando, en los comienzos del siglo XVIII, un religioso Terciario Franciscano recogía en su casa a los muchachos maleantes y ladronzuelos de entre los que acudían diariamente a recibir la doctrina cristiana. El fundó el primer reformatorio sin más presupuesto que “la divina Providencia y 50 escudos que nunca se supo de donde vinieron”.

Otros hombres e instituciones, movidos de iguales sentimientos, se echaron a sus espaldas la responsabilidad de apartar de las cárceles a estos muchachos delincuentes, realizando una labor especialmente preventiva y siempre a expensas del altruismo y la caridad de algunos potentados.

Fue a principios de este siglo cuando nuestro país se planteó a nivel legal cómo solucionar este problema social. Personajes como Montero Ríos, Gabriel de Ibarra, Martínez Anido, deben ser considerados como mentores de una legislación nacida en 1918, reformada ya cuatro veces desde entonces y vigente hoy la del último texto refundido de 1948.

Ideas, sentimientos, altruismo... son el origen de esta obra. Un puñado de personas llenas de ilusiones y con escasos medios emprendieron la empresa, sin acabar todavía, de dotar a toda la geografía española de centros adecuados para la clasificación, protección y reeducación de estos menores delincuentes. Lo que un día, ya algo lejano, no pasaba de una iniciativa piadosa y benéfica se está planteando ya desde hace algún tiempo como una obra de justicia social y es nuestro deseo al escribir estas líneas dejar bien claro que, si la sociedad

y el Estado quieren recuperar a estos muchachos para sí, es preciso, y cada vez más, una amplia inversión económica y una preparación especializada del personal para llevar a buen término esta tarea.

## 8. PERSPECTIVAS DE FUTURO Y REALIZACION DEL EVANGELIO

*Lucha, fracaso, nueva lucha, nuevo fracaso, nueva lucha aún y así hasta conseguir que nuestra esperanza sea una realidad; es la lógica de los seguidores del Evangelio.*

Nuestra esperanza cristiana plasmada en estos muchachos nos lleva a un compromiso más hondo con la historia, con la sociedad y concretamente con todos los que luchan en Sevilla para hacer que la justicia, la igualdad y la fraternidad sean la tónica de todos los que vivimos por estos lares.

El programa que nos estamos trazando se funda en la fuerza del amor, en estar junto a los que lloran, a los que sufren, a los que se sienten aplastados y apartados de la sociedad opulenta. No buscamos nada para nosotros. Tenemos los ojos puestos en el mundo nuevo que es necesario crear: un mundo donde enterremos las armas de nuestro egoísmo y las armas poderosas e interesadas de nuestro afán de riqueza y de dominación. Si Cristo ha vencido el mal y la muerte, que nadie "muy sensato" venga a decirnos que esas esperanzas son tonterías, porque confiamos plenamente en la promesa que hay en Jesucristo.

Sabemos que Dios mismo está comprometido en nuestra lucha, pues de la muerte hizo una resurrección. Esta confianza esperanzada de que el fracaso puede tener un sentido nos ha llevado, como grupo cristiano, a aventurarnos en una causa

muchas veces humanamente perdida.

Nuestra esperanza la vivimos junto a estos muchachos heridos en su dignidad y despreciados por muchos; muchachos que en ocasiones han perdido toda esperanza y no son más que el efecto del egoísmo de una sociedad que se llama cristiana. Nuestra fe es una lucha por liberar a estos delincuentes de sus miserias, atacando las fortalezas mismas que los hombres construimos incesantemente para mantenerlas. Hemos acampado entre niños delincuentes y abandonados, producto de una sociedad opulenta y desarrollada, sabiendo que nuestra fuerza para sacarlos de ahí está en que establezcamos unos lazos de fraternidad y de aceptación mutua tomando su causa como propia.

Que quede claro: nuestra presencia aquí no es para fomentar un tipo de relaciones con Dios que transcurran al margen de la situación real de los muchachos, de sus problemas reales, en medio de las contradicciones de la sociedad en que viven. No queremos relacionar a los muchachos con un Dios que no es el comprometido en Jesucristo por la creación de un mundo nuevo.

## 9. TODOS SOMOS RESPONSABLES Y TODOS PODEMOS HACER ALGO

La Iglesia será fuerte cuando adopte la debilidad que le enseñó su fundador. Cuando se escogen otros derrotados, donde no está presente el dolor mudo o el grito impotente de los humillados y ofendidos del mundo, lo único que se consigue es alejar a los hombres de la Iglesia y convertir en inaccesible su mundo real. La Iglesia tiene que encontrar a estos muchachos allí donde son más ellos mismos, donde se expresan con más libertad, donde viven sus penas y sus alegrías más reales, donde encuentran sus auténticos problemas. De lo contra-

rio, nos arriesgamos a vivir en medio de ellos y separados, al mismo tiempo, de ellos por un halo de ficciones teológicas que hemos ido creando para tranquilizar nuestra conciencia.

Queremos hacer desde estas páginas un llamamiento a todos los que tienen esperanza en un mundo mejor a que colaboren desde sus puestos a transformar el espíritu de la sociedad, y de esta manera disminuirá la delincuencia juvenil. Los valores de nuestra sociedad (individualismo, búsqueda de placer, de la riqueza, del poder, primacía de la inteligencia y la técnica) debemos ir cambiándolos y aproximándolos al Evangelio para crear unas relaciones verdaderamente humanas entre los hombres.

Más concretamente pedimos:

- A los padres de familia, que creen un hogar en donde reine el amor, el diálogo y la aceptación.
- A los maestros, que traten no tanto de transmitir conocimientos cuanto de desarrollar las capacidades de solidaridad y de amistad que lleva cada muchacho dentro de sí.
- A las asociaciones de padres y de barrios, que exijan a las autoridades escuelas para sus hijos, zonas deportivas, salas de juventud, bibliotecas juveniles y centros de reunión, para que los adolescentes y jóvenes den expansión a sus fuerzas creativas.
- A las autoridades, que procuren trabajo para todos y asistencia digna para los que no puedan realizarlo, pues en una familia sin trabajo o mal remunerada hay un germen de delincuencia.
- A los líderes políticos, que se dejen de demagogias baratas y traten de llevar a la práctica unos progra-

mas realistas de acción político-social en donde los más necesitados salgan los más beneficiados.

- A las parroquias, que sean centros de verdaderas comunidades cristianas donde todos puedan palpar el amor de unos con otros.
- Al Ministerio de Justicia, que urja a llevar a cabo lo que marca la Ley de Menores, creando centros de observación y clasificación, bien provinciales o regionales, para que los educadores de estos muchachos delincuentes podamos llevar a feliz término nuestra difícil labor.
- Y a todos, comprensión y aceptación de estos muchachos, pues sólo amando podemos hacer que el que ha caído se levante y vuelva a la casa del Padre. El que no se sienta amado no sentirá tampoco la necesidad de volver.

Y terminamos con unas palabras del doctor Olievenstein: "Me gustaría que un día, en su iglesia, en su trabajo, en sus ratos libres, las gentes se preguntaran -no sólo los padres, sino todo el mundo- si saben dar calor, autenticidad a los que nos rodean, y pensarán en los que nos siguen. Después de todo, esos granujas son nuestros hijos..."

ALCALA DE GUADAIRA a 25 de Marzo de 1977



## LIBROS

**MELVIN RADER, ETICA Y DEMOCRACIA, Editorial Verbo Divino, Estella, 1975, (447 Págs.).**

*Melvin Rader, profesor de filosofía de la Universidad de Washington y becario de investigación sobre el tema genérico de "Crisis y reconstrucción social", nos ofrece en este libro un enfoque poco común: el alcance social o las derivaciones socio-políticas de las distintas teorías éticas. Como él mismo nos dice en su prólogo, ha escrito esta obra "con el convencimiento de que el mundo tiene una gran necesidad de espíritu filosófico, de voluntad de ver las cosas en conjunto, crítica y desapasionadamente, y de actuar en consecuencia. Si no podemos contar más que con la falta de visión unitaria del fervor revolucionario o de la oposición reaccionaria, el futuro que nos espera será muy triste casi irremediablemente. La consideración filosófica podría contribuir así al logro de un mundo más humano y más racional".*

*El libro está dividido en tres partes: las dos primeras pasan revista a los distintos sistemas éticos y la tercera analiza las concreciones sociales y políticas más destacadas de esas inspiraciones éticas. El punto de partida es la diferenciación entre un enfoque ético centrado en el concepto de ley y otro basado en el concepto de ideal. En primer lugar, expone y critica los modelos éticos que se inspiran en las leyes emanadas de la sociedad, de Dios, de la Naturaleza o de la conciencia. Ninguna de estas posiciones resultaría satisfactoria por cuanto no se haría efectiva en ellas la preocupación por el hombre y su bienestar. Por otra parte, tales teorías no harían justicia a la dinamicidad de la existencia humana tanto individual como social. Rader rechaza la idea de que una acción justa implica una simple obediencia a la ley en cualquiera de sus formas. Estos sistemas éticos serían meramente "forma-*

listas”, entendiendo en este caso por “formalismo” la doctrina según la cual la calidad moral de los actos depende de su conformidad con la leyes o reglas de la acción. Las distintas variedades del formalismo se diferenciarían entre sí por su apelación a diversas fuentes para explicar dichas reglas morales.

Por el contrario, el bienestar humano, en todas sus dimensiones, y muy en particular en las sociales, quedaría salvaguardado por las éticas que Rader denomina del ideal o “teleológicas”, esto es, las que se preocupan por la promoción de los ideales del hombre. Su posición, cercana al espíritu más genuino de la ética anglosajona, podría ser calificado de utilitarismo social. Para el autor, una acción es “justa”, “correcta” o “buena” en la medida en que realice el máximo de bienestar mediante una integración total y armónica de intereses. Por supuesto que la noción de “bienestar” (welfare) ha de ser entendida como la potenciación y satisfacción de todas y de cada una de las dimensiones del hombre individual y socialmente considerado. Esta realización plena no sólo se opone al parcialismo de las doctrinas que monopolizan la tarea moral en torno a un sector específico del individuo —la vida de la razón, el máximo de placer o la satisfacción del deseo— o de la sociedad —el interés de una clase social, de una nación o de una raza determinada—, sino que también se justifica a sí misma desde una base decididamente objetivista. La objetividad y, en consecuencia, la universalidad del ideal moral vienen determinadas más por el carácter comunitario de las necesidades a satisfacer que por la elevación a nivel de modelo universal de un código de normas o un sistema de valores específicos y “regionalmente” aceptados.

La tercera parte del libro está dedicada a la revisión de los principales ideales sociales que el hombre ha concebido a lo largo de la historia. Para el lector interesado por esta temática convendría señalar que las sugerencias de Rader pueden ser completadas con la descripción que ha hecho M. Ossowska de los distintos tipos de “ethos” en su libro Para una sociolo-

*gía de la moral, cuya versión castellana ha sido publicada también en la misma editorial. En su exposición de la esencia de tales ideales, Rader recurre a las fuentes originales y va delineando los procesos seguidos por la aristocracia, la democracia, el liberalismo, el fascismo y el socialismo. El criterio adoptado para enjuiciar críticamente estos proyectos de vida en común no difieren del mantenido en la segunda parte de la obra. Cada uno de los ideales sociales hace un especial hincapié en un valor esencial descuidando o incluso, en ocasiones, sacrificando otros objetivos para el logro de una plena realización de las posibilidades humanas en un medio de convivencia pacífica: el cultivo de la excelencia, la igualdad, la libertad, la organización y la supresión de las diferencias de clase. En correspondencia al propósito ético de promoción del mayor bienestar para el mayor número de sujetos, sólo sobre las pautas de un ideal democrático podría ser posible construir una sociedad justa, éticamente aceptable.*

*Es de subrayar la crítica y la denuncia que hace Rader de la peligrosidad e inmoralidad de la ideología fascista. Su carácter esencialmente represor, su potenciación de la lucha y del enfrentamiento bélico como medio de otorgar a una "raza privilegiada" el papel dirigente del mundo contemporáneo, la ausencia de toda teoría racional y científica que resista el más mínimo examen crítico o la más somera confrontación con los hechos, el encubrimiento de lo que no fue sino una coalición de fuerzas económicas, políticas y militares de la derecha antidemocrática, y, sobre todo, los espantosos crímenes y represiones que llevaron a cabo los gobiernos fascistas, resultan argumentos harto elocuentes para rechazar de plano la ideología que los sustentó. Incluso dentro de la propia perspectiva fascista, si la verdad de una idea se verifica mediante su victoria en el enfrentamiento bélico, la derrota de las potencias del Eje en la segunda guerra mundial y los efectos desastrosos que sufrieron los pueblos que elevaron al poder a hombres como Hitler y Mussolini suponen un rotundo mentís*

*a la pretendida validez de su modelo.*

*Frente a ello, Rader propone un ideal social que combine la libertad, la participación política y la distribución equitativa de todos los bienes con un pleno desarrollo "vertical" de la cultura. El ideal democrático no sólo consigue encauzar el orden social hacia el logro de un mayor grado de justicia, sino que, al posibilitar la libertad de expresión y de participación, enriquece el progreso colectivo con la colaboración y la aportación de todos los miembros de la comunidad. ¿Cómo podemos pretender la obtención de una abundante cosecha, argumenta el autor, si nos contentamos con cultivar unos pocos acres teniendo ante la vista inmensos terrenos que esperan ser explotados y aprovechados?*

*En carta que me escribió Rader agradeciéndome mi prólogo y mi traducción de su libro, me decía que "esperaba que esta obra contribuyera en cierto modo a la causa de la libertad y de la democracia en España". Pienso que esta esperanza es bastante fundada. La ideología moral franquista se ha caracterizado por su hincapié en los tabúes del sexo, su autoritarismo, su entendimiento de la "acción justa" como una acción acorde con la norma emanada de una voluntad "carismática", su justificación de una represión brutal en función de la salvaguarda del "orden" establecido, su falta de racionalidad y de coherencia, y su inoperancia en los órdenes sociales, políticos y económicos. Ha sido una moral ideológica defensora de los intereses de las clases sociales que ganaron la guerra civil —pretendientemente identificados con los intereses de toda la nación— cuya instalación en el poder sólo podía "legitimarse" con el recuerdo constante del enfrentamiento bélico y con su pretendido entronque con un pasado histórico glorioso. De este modo, la ideología moral propugnada había de ser, esencialmente e incapacitada para devenir en "otra cosa", tradicional y reaccionaria, traducéndose en un entendimiento de la vida como milicia y en una interpretación del "perfeccionamiento" individual en términos de una guerra civil que el sujeto traba entre*

sus “instintos más bajos” y sus “inclinaciones más altas”; todo ello, claro está, desde una posición declaradamente maniqueísta. Su represión sexual dista mucho de ser homologable con la del calvinismo, puritanismo y victorianismo, pues no se ha basado en una ética del trabajo y de la producción: respondía más a un modelo de subdesarrollo que a la ideología de un “espíritu del capitalismo”, por decirlo en términos de Weber.

No habiéndose dado en nuestro país una revolución burguesa generalizada en lo político ni un proceso de industrialización de largo alcance en lo económico–tecnológico, la ideología moral de la España franquista no sólo había de oponerse al liberalismo y a la democracia, sino que se hallaba sin recursos para ajustarse al modelo ideológico requerido una vez que nuestra sociedad conociera un avance del capitalismo merced a la inversión de capital extranjero, que comenzara a elevarse el nivel medio de vida y que el proceso de secularización afectara a amplias zonas de una población en la que se había inculcado una ética fundamentalmente religiosa. La situación anómica que experimentó España en el terreno de la ideología moral, cuando nuestra sociedad empezó a acceder a unos niveles considerables de consumo de masas, hace que todo libro como éste de Rader merezca ser acogido con interés y consideración.

Su estilo directo y divulgador puede aportar, en suma, constantes sugerencias al público español de la hora presente. Con un planteamiento claro y un desarrollo jalonado de interesantes citas filosóficas y literarias, sabe mostrar las conclusiones a las que puede llegar la investigación ética cuando, bajo el impulso de una sed sincera de justicia y de un profundo respeto hacia la persona humana, hace uso de la razón y del sentido común.

Enrique López Castellón  
Universidad de Madrid.

Luis SAIZ DEL MORAL, *Amnistía también para la derecha*, editado por el autor, Madrid 1977, 156 pp., 175 ptas.

*Estamos ante una obra interesante cuyo objetivo aparece ya clara y decididamente expreso en la misma dedicatoria: "Para cuantos han soportado y sufrido la dictadura y son capaces de olvidar", pues se trata de "pedir al Rey (los futuros miembros de las Cortes) una amnistía que borre el pasado delictivo de todos los españoles y sobre la cual únicamente será posible construir una España nueva en paz y en democracia".*

*El autor se define, ya de entrada, como EL PUEBLO, pero como el pueblo que, a pesar de ser "principal personaje de la política", es un "tremendo ignorante de la política" y no sabe a quién dar su voto en las próximas elecciones. El autor se encasilla en la categoría de "un ciudadano normal": de "esos que trabajan todos los días para ganar el pan y un bienestar mayor; de éstos que jamás se han metido en política, y tan insignificante que nadie me ha invitado a afiliarme a su partido...; de esos ciudadanos que, aunque pretendiera integrarme en algún partido, no sabría cuál elegir porque... no sabría cuál es el que mejor se acomoda a mis ideas sobre la sociedad... Se traen tal siglo de siglas y de democracias, socialismos ..." (p. 127 s).*

*La obra se halla dividida en tres partes: La primera se subtitula AMNISTIA Y DEMOCRACIA, la segunda aparece bajo el epígrafe AMNISTIA PARA TODOS, y la tercera, no sabemos la razón que habrá movido a nuestro autor, se presenta sin ninguna rúbrica especial. Tal vez cabría invocar el siguiente: AMNISTIA, PERDON DEL PASADO Y PROYECTO PARA EL FUTURO. El libro se cierra con unas páginas notables consagradas a "El referendun, radiografía del pueblo español".*

*En la primera parte, el clímax se crea ya desde los títulos de cada párrafo: "La democracia es irreversible", "Sin la*

*amnistía la democracia es imposible*”, “*La amnistía concedida es insuficiente*”. Y viene la paradoja: “*La amnistía solicitada es imposible*”. Puesto que aquí, en esta paradoja, reside el argumento central de la obra, dejemos hablar al autor: “*Al parecer mis afirmaciones son contradictorias, pero no es así. Yo creo en la necesidad de la amnistía total para llegar a la democracia. Y estoy convencido que la democracia llegará a España. Pero afirmo que la amnistía solicitada por la oposición es imposible y no precisamente por carta de más, sino por carta de menos*”.

SAIZ DEL MORAL expone el contenido y alcance de la amnistía solicitada por la oposición: la amnistía de los delitos políticos y “la de todos aquellos que, habiendo realizado actos iguales a los cometidos por los presos comunes, lo han hecho con ‘intencionalidad política’, terrorista”; se pide al Gobierno que “perdone, pues, a los de la oposición, a todos ellos...; que todo eso se olvide, porque lo hicieron ‘por bien de la Patria’ y ‘en estado de guerra’... Se pide el perdón de los de la oposición, pero sólo de éstos. Y ahí está, para mí, el error en que se basa la imposibilidad de la amnistía. Porque, además de los de la oposición, también hay otros muchos en España, muchos más que los de la oposición, que necesitan que se olviden sus actos pasados y que nadie en el futuro les pida cuentas de los mismos” (p. 20 s).

Espero se me amnistíe también esta larga cita, pero me parece que merecía la pena a fin de exponer la tesis del autor con sus propias palabras. Una vez clarificada la imposibilidad de semejante amnistía, nuestro autor subraya que para que llegue la democracia es imprescindible no una amnistía otorgada por el Gobierno, sino que “los españoles nos concedamos una amnistía total” (en el original con mayúsculas toda la frase). Esta amnistía abarca una universalidad de sujeto y de objeto: “*Hemos de ser todos los españoles quienes perdonemos a todos los españoles*”; y ha de incluir todos los hechos punibles, “*delitos políticos, delitos comunes y delitos de san-*

gre, bien sean comunes o de terrorismo". Dada la tremenda exigencia que semejante amnistía comporta, "yo soy muy consciente –reconoce SAIZ DEL MORAL– de que al pueblo le resulta imposible, al menos de momento, el aceptar mi tesis" (p. 40). Pero se precisa hacer un gran esfuerzo para comprender tanto a los terroristas ("indudablemente creyeron actuar con justicia en los comienzos, aunque luego hayan cambiado de parecer, se ven forzados a continuar siendo terroristas. Porque: o matan o les matan", p.62) como a los dictadores ("los que han participado del poder durante tantos años en España son profesionales del mando, del poder. Ya no saben hacer otra cosa", p. 67). En el ámbito de este gremio, el autor analiza dos casos en que la corrupción ha llegado a niveles increíbles e inimaginables: el descontrolamiento de unos siete mil cuadros del museo del Pardo, que andan por "sitios inverosímiles" y el "affaire" judicial en Las Palmas, cuyos datos se recogen en el libro Escándalo en Canarias, de Juan Sainz del Moral, que ha sido secuestrado, amén de encontrarse bajo proceso su autor.

En la segunda parte, AMNISTIA PARA TODOS, se estudia más detenidamente el destinatario de esta "gracia", sin que sea menester demorarnos mucho en sus aportaciones, pues ya han quedado suficientemente sugeridas. Párese mientes, sin embargo, en que nuestro autor afirma rotundamente que "la primera y fundamental amnistía que se ha de conseguir es la amnistía para los de las derechas... para casi todos aquellos que han participado en el poder". Y es que los de las derechas también han cometido delitos. Consecuentemente, también amnistía para los de la oposición, para los delincuentes comunes, para los responsables de la evasión de capitales, para los que han defraudado al fisco, para los que han administrado el erario español, para los funcionarios públicos (sueldos y cargos de los ex-ministros y pensión extraordinaria en favor de Doña Carmen Polo de Franco).

La tercera parte vuelve a insistir en que la amnistía la

debemos otorgar todos los españoles, si bien parece evidente que “los ultras de uno y otro signo no sean capaces de perdonar ni de pedir perdón”. Los demás, los de la posición, los de la oposición y los que no tenemos posición, hemos de concienciarlos en el sentido de que la vida del pasado de los terroristas y de los personajes políticos debe considerarse “materia reservada”. Y, más allá de la amnistía, lo apremiante es crear un futuro en que tales delitos no sean siquiera posibles, un futuro en que entonces sí que será inevitable llamar a las cosas por su nombre: “Serán tenidos por criminales quienes maten como los terroristas, o quienes maltraten desde el poder”.

De la radiografía del “referendum”, por último, SAIZ DEL MORAL saca “popularmente” estas conclusiones: “Primera, que el pueblo español, ‘casi’ en su totalidad, quiere la democracia”; “segunda, que era falso que los franquistas a ultranza tuvieran el apoyo de la inmensa mayoría del pueblo silencioso”; “tercera, que la oposición ha conseguido un fracaso rotundo”.

La obra, sin duda, tiene grandes aciertos y está al alcance de todos los lectores. No obstante, su lectura me ha dejado un regusto agri dulce. En primer lugar por cierto escepticismo y tono cínico que deja traslucir; he aquí algunos botones de muestra; las Fuerzas del Orden Público perdonarán a los terroristas “si no de buena gana, sí porque les conviene” (p.66); los de las derechas, por su parte, han de perdonar “si no de corazón, que es harto difícil, sí por conveniencia” (p. 109); al ocuparse de la amnistía de quienes evadieron los capitales. “yo creo que nos beneficia bastante más la vuelta de los capitales que la huida de los capitalistas” (p. 114).

Tal vez esta impresión se deba a que uno echa en falta en el discurso del autor ese tirón moral que no se queda en la mera “atribución” política (salir de la situación como sea y sacudirse la tiranía de las consecuencias de nuestros “delitos”), sino que procura alcanzar auténtica “contricción”, que se espeja en el perdón generosamente donado y en una praxis

*nueva y superadora de los modelos pragmatistas: “Doy para que me des”, “no te molesto para que no me molestes”, etc. Claro que esta reserva no puede absolutizarse, ya que el propio autor concluye que “si todos tenemos los mismos motivos y las mismas quejas, todos hemos de perdonarnos mutuamente. Si tenemos deudas mutuas, liquidémoslas de una vez por todas con un perdón absoluto” (p. 76).*

*En resumen, una obra sencilla y sin pretensiones, pero lúcidamente iluminadora de la presente situación en orden a la reconciliación definitiva de las múltiples Españas y a la construcción de un futuro en paz y en libertad.*

*Raimundo Rincón*

## REVISTAS Y PRENSA

Transcribimos el editorial que han publicado "Fomento Social" 125 (1977), 3-6, "Reseña" 103 (1977), 2-3 y "Razón y Fe" 949 (1977), 130-134. Merece una lectura pausada y reflexión.

## LA AMNISTIA DE LA RECONCILIACION

*Pensamos que la amnistía continuará siendo problema mientras no se conceda en toda su amplitud, es decir, para todos los delitos de intencionalidad política.*

*Ello no constituye una estricta exigencia de justicia. La concesión de una amnistía no es un acto de justicia, sino una decisión de alta política para esos momentos críticos en que la justicia no puede arreglar nada ni tener la última palabra. Amnistía significa olvido y hay ocasiones en que sólo el perdón total, el perdón que olvida y que renuncia a seguir hurgando en las responsabilidades del pasado puede lograr la paz y restaurar las heridas enconadas.*

*La historia nos muestra varios tipos de amnistía: tantas como las circunstancias que aconsejaron su concesión. Para nuestro propósito, de iluminar el sentido de lo que denominamos "amnistía de la reconciliación", puede ser útil contraponerla a estos otros tipos de amnistía.*

1. *La más atestiguada por la historia es tal vez la que podríamos llamar amnistía de la benevolencia: la que el vencedor otorga a los vencidos tras la victoria. Conseguido el objetivo principal de la lucha -que siempre es duro para el vencido- se renuncia, sin embargo, a la represión y se prefiere echar en "olvido" el pasado. De alguna forma este tipo de perdón lo encontramos ya en la llamada "cláusula de amnistía" de algunos tratados de paz al concluir las guerras internacionales: por*

*ella se olvida la conducta de los partidarios del otro beligerante en la propia o en terceras naciones. Pero, como toda amnistía, ella encuentra su principal campo de aplicación en los conflictos civiles. De este tipo fue la amnistía que Carlos I concedió en 1522 a los comuneros (no a todos); la que Felipe IV (1652) y más tarde Felipe V (1713) otorgó a los catalanes; la de Fernando VII a los liberales (1832) y la de Isabel II a los carlistas (1849).*

*Tras el conflicto bélico de 1939 no se echó mano a este tipo de amnistía. Todo lo contrario: no sólo se impuso la nueva legalidad a los vencidos, sino que por la ley de Responsabilidades Políticas de 9-2-39, el nuevo Estado –nacido de una rebelión– creó y tipificó con carácter retroactivo nuevas figuras de delito para poder juzgar y condenar a los vencidos. En virtud de ellas se declararon punibles (y de hecho se castigaron) hechos y conductas acaecidos a partir de 1-10-34, es decir, dos años antes de iniciarse el conflicto armado; dichas conductas eran, por tanto, legales al tiempo de realizarse, y, en la mayoría de los casos, se trataba de conductas estrictamente políticas (delitos de opinión, asociación, etc.).*

*2. Encontramos, en segundo lugar, la amnistía de la rehabilitación. Propiamente no se trata de una amnistía, sino de una vuelta a la normalidad tras un período legal en que se restringieron derechos fundamentales de la persona y se prohibió legalmente su ejercicio. Una vez que se vuelven a reconocer esos derechos (o eventualmente que se reconocen por primera vez), no tiene sentido el que siga considerándose como “delito” el haberlos un día ejercido. Más aún, en la medida –discutible– en que esa restricción fue injusta, la amnistía para tales pseudo-delitos viene exigida por un imperativo de reparación de una injusticia.*

*La amnistía concedida en España a fines del pasado Julio tuvo preponderantemente ese carácter reparador: se limitaba casi exclusivamente a los delitos políticos en su sentido es-*

*tricto, es decir, a actuaciones que nunca debieron ser consideradas como delictivas.*

*3. La tercera amnistía –la que España parece necesitar ahora– es la amnistía de la reconciliación. Las circunstancias que la aconsejan son las siguientes: hoy los españoles han optado y se han puesto de acuerdo para liquidar un régimen de poder concentrado e instaurar un sistema democrático y pluralista. Pero desde esta nueva situación –en que todos, salvo insignificantes minorías, están de acuerdo– es imposible conseguir un enjuiciamiento unánime del pasado. Existe un acuerdo para el enfoque del futuro, pero no para el juicio sobre el pretérito.*

*Para unos esos años pretéritos de autoritarismo concentrado han sido beneficiosos, e incluso necesarios, para preparar las condiciones que hoy posibilitan la democracia. Las restricciones de la libertad se han mantenido, en su opinión, dentro de unos márgenes razonables. Por tanto las violaciones de ese orden constituido fueron entonces verdaderos delitos, que podrían ser ahora benévolamente perdonados si se mantuvieron en los límites del estricto delito político (opinión, reunión, asociación, etc.), pero que de ninguna forma deben ser objeto de amnistía si, con intención política, se realizaron actos que, abstrayendo de dicha intención, habría que considerar como delitos comunes (atentados a la propiedad, a la vida, la libertad y seguridad de las personas).*

*Para otros esos años pasados fueron en cambio años de verdadera opresión, abuso de poder y restricción injustificada de la libertad. Los llamados “delitos políticos” no fueron tales delitos. Fue una legalidad injusta la que etiquetó como delitos lo que en el fondo constituía únicamente un legítimo ejercicio de derechos. Si hubo delito lo cometieron los que montaron el nuevo orden jurídico. Más aún, muchos opinan que a su amparo o con su connivencia se cometieron otros muchos de-*

*litos de lesa humanidad: violación del principio de no retroactividad del delito y de la pena, juicios precipitados y sin suficientes garantías procesales, represión sangrienta, detenciones arbitrarias, prisiones prolongadas, malos tratos, torturas. Si en esas circunstancias algunos del bando perseguido recurrieron a la violencia –incluso en sus formas más extremas e inhumanas– ello podrá no tener justificación moral, pero tiene una cierta explicación.*

*No hacemos nuestra ninguna de estas dos series encontradas de juicios. Simplemente las constatamos como un hecho irremontable. Y ante ese hecho nos parece que mantener la exigencia fría de justicia sólo puede generar un proceso de mutua petición de responsabilidades, que no sabemos a qué horrores nos podría conducir. La reconciliación sólo se puede alcanzar con el olvido total, con el mutuo perdón total, con la amnistía total. A partir de ella y desde la libertad del nuevo orden de convivencia que han elegido los españoles (orden en el que no existirá el “delito político” estricto), será posible volver a urgir la justicia para todo el que en adelante utilice la violencia.*

*Es verdad que los acontecimientos sangrientos de fines de enero han hecho muy difícil esa amnistía total. Incluso entre sus más acérrimos partidarios se ha tambaleado la tesis que la propugnaba; hay en efecto que retorcerse el corazón para perdonar también a aquellos que están intentando dinamitar en embrión el nuevo orden de libertad. Pero precisamente porque no admitimos que el fin justifique los medios, pero también porque constatamos que todos tenemos mucho que perdonar y que hacemos perdonar, hay que ser consecuente y seguir apoyando la tesis de la amnistía total.*

*4. Una última observación a propósito de un cuarto tipo de amnistía: la amnistía del autoperdón, la que el vencedor se concede a sí mismo. El régimen que en 1939 rehusó al vencido la amnistía de la benevolencia declaró en cambio por Ley*

*de 23 de septiembre del mismo año, que “se entenderán no delictivos los ... hechos contra la Constitución, contra el orden público, infracción de las leyes de tenencia de armas y explosivos, homicidios, lesiones, daños, amenazas y coacciones y de cuantos con los mismos guarden conexión, ejecutados desde el 14 de abril de 1931 hasta el 18 de julio de 1936, por personas de las que conste de modo cierto su ideología coincidente con el Movimiento Nacional y siempre que aquellos hechos por su motivación político-social pudieran estimarse como protesta contra el sentido antipatriótico de las organizaciones y Gobierno que con su conducta justificaron el Alzamiento”.*

*Pues bien, cuando se ha sido tan generoso consigo mismo hasta justificarlo todo por la intención política (amnistía de autoperdón); cuando se ha sido tan severo con el adversario, no sólo no perdonándole (negativa de la amnistía de benevolencia), sino creando con efecto retroactivo nuevas figuras de delito (Ley de responsabilidades políticas); cuando, a causa de todo ello, durante 40 años parece que ha habido tantos excesos de todo tipo por una y otra parte, entonces no basta la amnistía de la rehabilitación, no es viable –sin desencadenar un nuevo infierno– iniciar un nuevo proceso en que se revisen todas las responsabilidades. No cabe entonces sino olvidar del todo, perdonar del todo, conceder sin restricciones la plena amnistía. Sólo a partir de ahí será posible un nuevo imperio de la justicia imparcial en la libertad.*

De la revista "Pastoral Misionera" (enero-febrero 1976, 93-94) recogemos esta nota que puede resultar crítica y provocativa. Pensamos que señala puntualizaciones muy serias sobre la amnistía e interpela a un examen de conciencia intraeclesial no menos serio.

### LA AMNISTIA DEL ESTADO Y LA AMNISTIA DE LA IGLESIA

*La palabra amnistía tiene la misma raíz que amnesia, que significa olvido. El olvido no puede ser más que un "como si", porque el hombre no puede olvidarse de lo que quiera, sino que, al contrario, suele el recuerdo convertirse en remordimiento, o llenar el alma de desconfianza o encadenarla a la tortura del error cumplido y, desde luego, el pasado configura siempre las posibilidades del presente. El hombre quiere a veces comprar olvido, pero no puede. Mas el hombre puede concederse y conceder a otro una posibilidad de nuevo comienzo, aunque a partir de las absolutamente inevitables consecuencias de los hechos cumplidos que caen en el olvido humano, es decir, en la amnistía. Y así, algo de divino hay en la amnistía: conceder un nuevo comienzo, que es lo mismo que concederse un nuevo comienzo (porque la suerte del tú y del yo van siempre juntas y luego de la amnistía más), es un hecho en que se refleja el poder divino originario. De modo que una amnistía no tiene ni vencedores ni vencidos y por eso es importante la motivación, que se expresa en ocasiones claramente: el Viernes Santo, el nacimiento de un príncipe, una conmemoración histórica nacional o internacional, etc.*

*La amnistía es un acto eminentemente racional... Es, además, un acto de robustecimiento de la fe en las posibilidades mayores de una sociedad, y los riesgos nunca rebajan ni la racionalidad ni la calidad del impulso de confianza que es la amnistía.*

*Nuestros obispos no se han ocupado de sus posibilidades específicas de amnistía, sin embargo tan necesarias. Su primera posibilidad afecta tal vez a más de medio millón de españoles, víctimas de matrimonios rotos y de consiguientes uniones de emergencia con hijos llamados ilegítimos, que van por el mundo privados de seguridad social y demás derechos que concede la legalidad vigente... Pero quiero añadir que la Iglesia les debe a estas personas algo más, y es la restitución de la fama, y debería llevar a cabo una campaña para develar los dictérios y criterios que cayeron y caen sobre estas personas canónicamente irregulares y luego socialmente condenadas o perseguidas...*

*La segunda posibilidad de amnistía afecta a los miles de presbíteros secularizados en los últimos quince años en España. Hombres preparados para el ministerio y que dejaron en él muchos años y esfuerzos de su vida, pero que, muchas veces, sólo por buenos motivos y no por motivos en sí malos, pidieron la secularización. No hace mucho dijo en público el Papa que él sabía que no había habido reconciliación entre una parte del presbiterado (o ex-presbiterado) y la Jerarquía. ¡Qué buena ocasión de recurso a la amnistía!... Tal amnistía podría hacerse este mismo año que viene... Y las consecuencias de esa secularización –que ahora tengan mujer e hijos esos hombres– tampoco son tan malas, pues son en sí buenas y no contrarias a ninguna disposición divina, sino sólo humana. Y si esos sacerdotes secularizados están in aeternum unidos al sacerdocio, pues aquí también “lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre”...*

Agustín Andreu Rodrigo.

Como introducción y complemento a la problemática de la amnistía, he aquí un artículo sugerente y que da que pensar, publicado en "Mundo Social" 241 (1976), 33-34.

### AMNISTIA

*En ese y en otros textos la más reciente versión castellana de la Biblia, realizada con mano maestra por L.A. Schökel y J. Mateos, allí donde otros traductores leían "justicia de Dios" para trasladar el griego "dikaiosyne", introduce el término, bastante más preciso, de "amnistía" de Dios. Es una versión exegética y políticamente revolucionaria. En ella, por un lado, sale a flote, limpio y terso, el sentido real —y también el sentido actual— en que, según el Nuevo Testamento, Dios perdona o rehabilita al hombre. Por otro, se hace transparente la raíz bíblica o evangélica del acto humano de amnistiar. Si el modo mejor y en definitiva único de traducir el lenguaje griego del Nuevo Testamento es mediante un léxico político de "amnistía", eso quiere decir que el gesto social y político de la amnistía tiene profundos lazos con el concepto evangélico de Dios, con el Dios de Jesús.*

*Ahora bien, hablar del perdón, de la rehabilitación, de la amnistía de Dios se convierte en sarcasmo, si no va acompañado de una rehabilitación y amnistía humana. Es un sarcasmo semejante al de despedir con un "Dios te ampare" y con las manos vacías al hambriento que pide pan a nuestra puerta. Milagritos aparte, Dios no tiene otro medio de amparar al hambriento que el amparo de los hombres, el "Dios te perdona, yo no", es condenar a Dios a la impotencia y hacer mentirosa la frase misma que se dice.*

*La institución y la práctica de la amnistía debería constituir algo obvio para todo aquel que cree en el perdón de Dios. Incluso debería constituirlo para quien piensa que todo*

eso de un Dios que perdona, reconcilia o rehabilita pertenece al género del mito o de la ideología. Porque entre las ideologías y las mitologías las hay mejores y las hay peores; y un buen mito o una buena utopía pueden valer tanto y más que un buen razonamiento.

La rehabilitación se hace aún más apremiante cuando no consta con evidencia que hubo "pecado" (otro vocablo que pertenece al lenguaje religioso, pero de inmediata transcripción sociopolítica). La tesis teológica de que en definitiva sólo Dios juzga al hombre, es decir, juzga de su pecado o inocencia, somete a radical relativización a toda justicia humana, que —en buena lógica teológica— jamás puede arrogarse el juicio absoluto, de vida o muerte, ni tampoco el juicio absolutamente irrevisable, sino sólo trabajar con la humildad de quien ejerce un oficio cuestionable y sólo por desgracia necesario.

En los denominados delitos políticos, correspondientes a actos que, si bien punibles ante una legislación positiva, son reconocidos como derechos por la conciencia pública común de nuestro tiempo, la amnistía constituye trámite previo y paso necesario para un ajuste de la positividad de la ley al sentir ético de una sociedad. Sólo que ahí se complica el asunto; y la amnistía no es ya entonces un gesto emanado de la pura magnanimidad de quien la concede, sino un acto exigido —moralmente exigido— por el sentir y la conciencia social de los ciudadanos. Sería impropio, pues, imaginarla como quien hace un favor: "Te perdonamos, hombre. Vete y no piques más. Eres libre y puedes salir a la calle. En adelante te llamaremos amigo". Las palabras de la rehabilitación deberían sonar de este otro modo: "Perdónanos hermano. No sabíamos lo que hacíamos cuando te quitamos la libertad. Necesitamos también tu amnistía para, sin revanchas, empezar juntos otra sociedad".

Se da por supuesto que es el vencedor quien otorga amnistía al vencido y le perdona generosamente la vida. La

*amnistía, en esa suposición, es el acto magnánimo de los que vencieron, de los que dominan. Pero en la subversión de perspectivas hecha posible por la lectura del Evangelio, el vencido amnistiado no es un puro deudor, obligado en adelante a eterna gratitud. Existe otro género, inverso, de deuda relacionado con el precio que pagó por su derrota. En ella es el vencido quien aparece como acreedor a una rehabilitación y compensación por daños. Hay un momento en que el vencedor ha de pedir perdón por haber disfrutado la victoria.*

*Alfredo Fierro*

Nota del Consejo Presbiterial de Pamplona publicada en el diario "YA" de fecha 17.5.77

*“NUESTRO PUEBLO DEBE REUNIRSE, EXPRESARSE Y ASOCIARSE PACIFICAMENTE”*

*La Comisión Permanente del Consejo Presbiterial y Vicaría de Pastoral del Arzobispado de Pamplona ha hecho pública la siguiente nota respecto a los hechos ocurridos en la ciudad:*

*La Iglesia de Navarra sufre hoy las dolorosas incidencias que han afectado a la ciudad de Pamplona. Como sacerdotes queremos dar una palabra iluminadora y estimulante a nuestro pueblo que sufre. En la conciencia de todos nosotros está el deseo vivo de construir una convivencia en paz y, al mismo tiempo, la angustia derivada de la situación conflictiva que ha culminado en la muerte violenta de José Luis Cano.*

*Primero.— Condenamos este hecho y la situación de enfrentamientos que lo ha hecho posible, al mismo tiempo que compartimos el sufrimiento de los familiares afectados y de todo el pueblo.*

*Segundo.— Pensamos que la causa principal de estos hechos es la falta de los más elementales derechos de la persona: derecho de reunión, de expresión, de asociación... Es incomprensible que en el proceso democratizador en curso no se reconozcan en la práctica y no se defiendan eficazmente por parte de las autoridades tales derechos.*

*Tercero.— Es clara la desproporción entre objetivos a conseguir y medios empleados. El recurso a las armas de fuego por parte de la fuerza de orden público, y sobre todo en el País Vasco, es un hecho que denunciamos como medio ética-*

mente inaceptable y provocativo. Nuestro pueblo debe reunirse, expresarse y asociarse pacíficamente, como lo han puesto de manifiesto, sin necesidad de ulteriores datos, las concentraciones masivas del día 1 de mayo en Pamplona y del 8 en Javier.

Cuarto.— Nos solidarizamos con el deseo sentido por nuestro pueblo de cerrar definitivamente un período tan largo de división por medio de una amnistía total: una amnistía de corazones y una amnistía en las estructuras. Como ciudadanos debemos amnistiarnos mutuamente y liquidar sin restricciones los residuos y efectos de un acontecimiento que tan hondamente nos dividió a los hermanos. Corresponde, por otra parte, al Gobierno crear las condiciones objetivas para que esa reconciliación del corazón no encuentre obstáculos insuperables y haga factible la amnistía total. ¿Por qué retrasar un gesto de concordia nacional que es indispensable en un país que, como el nuestro, ha vivido unas circunstancias de convivencia tan anormales durante tanto tiempo?

Quinto.— De cara al futuro, la amnistía y la paz exigen actitudes nuevas y signos de cambio, ya en este período de transición que ha de ir mostrando como fruto temprano el nuevo estilo de sociedad que buscamos.

No podemos menos de condenar aquí la siembra de odio y de acciones extremas y opuestas que están haciendo en nuestros adolescentes y jóvenes y asimismo que éstos sean manipulados y lanzados a provocar disturbios en la convivencia ciudadana.

Sexto.— Una vez constatados estos hechos hemos de tomar actitudes de perdón, de justicia y de esperanza. De perdón porque la revancha no es ni cristiana ni humana, de perdón especialmente a nuestros enemigos. De justicia, porque es imposible construir la paz ignorando la dignidad de las perso-

*nas y del pueblo. De esperanza en la paz que Cristo nos da, distinta de la que el mundo nos ofrece y que por ello nos exige de los creyentes actitudes nuevas. Paz lograda por Cristo desde el dolor de su cruz. Ello nos recuerda el precio del sufrimiento, desinterés y entrega que debe tener el cristiano para hacerla posible en el mundo.*

*Paz ofrecida por Cristo a los hombres desde la victoria de la resurrección. Esta nos viene a decir que la paz de Cristo es más fuerte que todo enfrentamiento, la unidad de Cristo construye más fuerte que toda división, su amor es más fuerte que todo egoísmo.*

## ¿QUE ES AMNESTY INTERNATIONAL?

*El origen de este movimiento arranca de un artículo que publicara el abogado católico PETER BENENSON en The Observer, el 28 de mayo de 1961. El artículo se titulaba "Los presos olvidados", ya que aludía a los que se encuentran privados de libertad por sus ideas políticas y religiosas. La intención primitiva era la de llevar a término una campaña durante ese año, pero en 1962 el movimiento recibió ya el nombre actual y se formaron algunas secciones nacionales.*

### *Objetivos del movimiento.*

#### *Transcribimos de los estatutos de Amnesty International:*

*"a) Tratar, con independencia de toda consideración política, de obtener la libertad y proveer asistencia a aquellas personas que se encuentran en prisión, detenidas, privadas de su libertad o sean objeto de otras coacciones o restricciones físicas por sus convicciones políticas, religiosas o cualquier otro motivo de conciencia, o en razón de su origen étnico, color o lengua, siempre que no hayan utilizado o abogado por la violencia (Estos son los denominados prisioneros de conciencia).*

*b) Oponerse por todos los medios adecuados a la detención de todo prisionero de conciencia o prisionero político a quien no se someta a juicio dentro de un plazo razonable, y a todo procedimiento relacionado con tales prisioneros que no sea conforme con las normas establecidas para asegurar un juicio justo.*

c) Oponerse por todos los medios adecuados a la imposición de la pena de muerte, a la tortura u otras penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes a prisioneros u otras personas privadas de libertad, hayan éstas o no utilizado la violencia o abogado por ella”.

#### *Actividades del movimiento.*

*Desde 1962 se publica un boletín trimestral muy completo.*

*En varias naciones existen grupos compuestos por diez personas, que adoptan tres prisioneros de conciencia: uno del mundo occidental, otro del oriental y otro del tercer mundo. Cada uno de estos grupos se encarga de investigar a fondo el caso de los presos adoptados, arbitra la campaña mundial y cuida de las cartas dirigidas a las autoridades competentes para resolver el problema. Cada grupo, insistimos, adopta tres prisioneros, pero ninguno de ellos puede ser del propio país.*

*Otros miembros se contentan con recibir información y, cuando les parece, escriben cartas personales para presionar sobre los encargados de la suerte de los presos de conciencia. En el boletín que se edita en Londres se dan a conocer los casos más urgentes y los colaboradores individuales pueden entonces escribir sus cartas, ya que se indican los nombres y direcciones a donde deben mandarse las cartas.*

*Estas cartas se envían también, en ocasiones, a los propios presos para que se sientan acompañados y tomen conciencia de que personas de muchos países se interesan por ellos. En estos casos, hay que escribir a los presos a título personal, sin mencionar a Amnesty, a fin de evitarles problemas y represalias.*

*Para hacerse miembro de Amnesty International.*

*Por ahora es preciso dirigir una carta solicitando el ingreso a:*

AMNESTY INTERNATIONAL  
53, Theobald's Road  
LONDON WC1X 8SP  
INGLATERRA.

*Para entrar en contacto con los miembros del comité gestor de la sección española, dirigirse a:*

EL CIERVO  
Calvet, 56.- Apartado 12121.  
BARCELONA-6

## DECLARACION DE “JUSTICIA Y PAZ” SOBRE AMNISTIA

*La Comisión General “Justicia y Paz”, que durante estos últimos años ha insistido en repetidas ocasiones sobre la necesidad de gestos eficaces de reconciliación y pacificación entre todos los ciudadanos y pueblos del Estado español y, en particular, sobre la necesidad de amnistía para todos los llamados delitos de intencionalidad política, cree que en las circunstancias presentes es su deber reiterar su petición y hacerlo con el máximo encarecimiento y urgencia.*

*Aun cuando considera que las medidas adoptadas por el Gobierno hasta ahora han constituido un paso adelante en el camino de la reconciliación, juzga que la amnistía concedida no es satisfactoria ni suficiente por razón de su parcialidad y el lento ritmo con que se está aplicando. “Justicia y Paz” reclama una amnistía total porque sólo así se puede alcanzar una reconciliación total. La amnistía, sin entrar en condiciones de justicia o de otro orden, viene impuesta por exigencias de paz y de reconciliación en un momento en que nuestra sociedad quiere cerrar un pasado de guerra y enfrentamientos y abrirse a un futuro de convivencia y concordia. Esta razón es válida para todos y está por encima de cualquier otra interpretación particular sobre el problema.*

*“Justicia y Paz” lamenta y reprueba, igual que lo ha hecho en otras ocasiones, las cinco muertes que han tenido lugar en estos días en el País Vasco y se une al dolor y a la oración de las familias que han sufrido la pérdida irreparable de estos seres queridos. Estas muertes y las violencias que las han acompañado indican con suficiente claridad que la causa de la amnistía total representa el clamor de todo un pueblo y que su obtención es sentida como condición ineludible para la celebración de las próximas elecciones. Las dificultades del Go-*

*bierno para la concesión de esta amnistía tienen que ceder ante la superior exigencia de apartar del País Vasco, y con él tal vez a todo el país, la violencia y las muertes y ante la necesidad de crear un clima social que posibilite la celebración de las elecciones. No se pueden minimizar ni rebajar los riesgos de este momento en el País Vasco ni dejar de considerar las gravísimas consecuencias que para el futuro inmediato y lejano de nuestra convivencia democrática podrían derivarse de la negativa a la concesión de la amnistía total.*

*“Justicia y Paz”, ajena por completo a hipotéticas o reales estrategias políticas en este asunto, entiende que la causa de la paz y de la libertad está en peligro y que la gravedad del momento podrá ser superada con la amnistía total. Pide a todos un esfuerzo de reconciliación, de paz y de renuncia a la violencia; recaba la concesión inmediata y urgente de una amnistía sin exclusiones de ningún género y confía en que los poderes públicos adopten las medidas necesarias para que las fuerzas de orden público no causen más muertes y que no contribuyan con la violencia represiva a una nueva espiral de violencia.*

*En el momento mismo en que acaba de formularse esta declaración llega la triste noticia de que se ha producido una nueva víctima, esta vez perteneciente a las fuerzas de orden público. “Justicia y Paz” reitera su reprobación, expresa su dolor y ofrece su oración cristiana por ella. Es una dolorosa prueba más del peligro que nos amenaza de entrar en una espiral de violencias. Lo que exige el cese de toda violencia, sea represiva o no, la concesión inmediata de una amnistía total y la consecución de los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos.*

*Madrid, 19 de Mayo de 1977*







