
Hacia el Sínodo 1983

M.V. Hurtado, H. Ramírez, L. A. Venegas, J. H. Torres,
J. Pinzón* y F. Hurtado**

Dos importantes documentos de la Iglesia sirven de marco referencial a estas reflexiones teológico-pastorales alrededor de la reconciliación y de la penitencia: por una parte, los **Praenotanda** del Ritual de la Penitencia de 1973 y, por otra, los **Lineamenta** para la próxima Asamblea del Sínodo de los Obispos, que tendrá lugar en 1983. Es conveniente decir una palabra acerca de estos documentos antes de avanzar en nuestras reflexiones.

Los **Praenotanda** hacen parte del nuevo Ritual de la Penitencia, promulgando el 2 de diciembre de 1973, a tenor de lo preceptuado por el concilio Vaticano II en la Constitución sobre la Sagrada Liturgia "Sacrosanctum Concilium",

número 72. La "editio typica" del "Ordo paenitentiae" apareció, en febrero de 1974 y una "reimpressio emendata" salió en marzo del mismo año. El Departamento de Liturgia del Consejo Episcopal Latinoamericano (DELC-CELAM) publicó, en 1976, el Ritual Conjunto de los Sacramentos, que incluye lógicamente el nuevo Ritual de la Penitencia. Se trata de la versión aprobada por las conferencias episcopales de Bolivia, Costa Rica, Guatemala y Nicaragua, confirmada por la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino. Hoy en día, no existe todavía una edición propia de Colombia.

Los **Lineamenta** fueron preparados por el Consejo de la Secretaría

* Alumnos del Ciclo de Magister.

** Licenciado en Teología; Diplomado Social, Instituto León XIII, Madrid; Profesor en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

del Sínodo de los Obispos y enviados, en 1982, a las conferencias episcopales. Su título, **La reconciliación y la penitencia en la misión de la Iglesia**, coincide con el tema elegido para la Sexta Asamblea General del Sínodo de los Obispos. Los **Lineamenta** buscan “estimular una reflexión en las iglesias locales”, como preparación al trabajo del Sínodo; éste “persigue finalidades pastorales, basadas, sin embargo, sobre un sólido fundamento doctrinal” (**Lineamenta**, 3).

No se pretende aquí hacer un comentario exegético de los documentos mencionados, sino presentar algunos puntos de reflexión que ayuden a profundizar en el tema de la reconciliación y la penitencia. Y esta profundización se orienta de suyo a celebrar mejor el perdón de los pecados.

Conviene advertir que las consideraciones siguientes no pretenden establecer posiciones rígidas; su carácter es más bien de diálogo, y en este sentido hacen interrogantes, formulan hipótesis y ofrecen sugerencias.

1. LA BASE ANTROPOLOGICA

La primera parte de los **Praenotanda** es acentuadamente “kerigmática”. Sin embargo, al carecer de una fundamentación antropológica, de un marco antropológico referencial que sirva de horizonte de comprensión, resulta hablando un lenguaje que se puede llamar “autónomo”, pues prescinde, en cierto sentido, de la realidad humana. El marco situacional es impres-

cindible para ubicar correctamente y con acierto el problema de la reconciliación.

Los **Lineamenta**, por el contrario, intentan partir del hombre. En la parte I hacen una descripción sobre “el mundo y el hombre en busca de la reconciliación” y en las partes II y III, bosquejan una doctrina que hunde sus raíces en la enseñanza del Papa Juan Pablo II y que se cifra en la verdad sobre el hombre. Pero, en general, puede decirse que el marco teórico de este documento es filosófico y teológico. La fundamentación filosófica y teológica es necesaria, pero no alcanza a describir todos los aspectos de la realidad; hay que echar mano de las ciencias humanas: psicología, sociología, etc., puesto que la gracia no destruye la naturaleza ni hace abstracción de ella, sino que la supone y perfecciona, como dirían los escolásticos.

La Iglesia ha de situarse ante hombres reales, concretos, históricos, no ante hombres “metafísicos”. Estos hombres reales viven en relación unos con otros. Si la antropología elegida para interpretar la situación, la realidad, es de corte individualista, no será capaz de dar cuenta exacta de la sociedad; en efecto, la sociedad no es la simple y llana de los individuos, sino el sistema o red de relaciones que se dan entre las personas. Es preciso tener en cuenta lo que decía don José Ortega y Gasset: “yo soy yo y mis circunstancias”. Conviene también precavarse contra una cierta manera de enfocar la comunidad, que la concibe como algo extrínseco a la persona, colocada al lado de ella

para ayudarla; el enfoque verdadero es aquel que habla de las personas dentro de la comunidad, puesto que ellas no pueden existir sino en la mutua interacción.

En resumidas cuentas, no se puede hacer teología —y sobre todo, teología pastoral— sin una antropología existencial y situada históricamente. Es imposible actuar pastoralmente con esquemas meramente “metafísicos” o puramente “kerigmáticos”.

2. LA VIOLENCIA

En una antropología situada y actual es necesario abocar el estudio del fenómeno de la violencia. Los *Lineamenta* aluden a esto en el número 5. La violencia parece ser el signo de la hora que vive el mundo: violencia “institucionalizada” y “estructural”, violencia subversiva y terrorista, violencia represiva, violencia entre naciones y entre bloques geopolíticos, etc. En este contexto hace falta que las comunidades cristianas anuncien y ofrezcan el don inestimable del perdón y acojan la oferta divina de la reconciliación.

El perdón y la reconciliación ayudan eficazmente a superar y solucionar radicalmente la violencia que anida en el corazón del hombre. Pero el perdón no es una actitud masoquista, ni se identifica tampoco con la “no violencia” pasiva; el perdón viene a ser un signo a través del cual el agresor y el violento captan la llamada de Dios. Es la “no violencia activa”, que no busca apaciguar simplemente, sino ayudar al prójimo en su conversión.

El punto clave de la penitencia y de la reconciliación estriban, desde esta perspectiva, en lograr una respuesta a la violencia de los hombres, y no en el mero cambio de ritos ceremoniales. De esta manera el análisis de la violencia constituye un capítulo mayor en el discurso acerca de la reconciliación. Hay que leer el fenómeno en la estructura misma del hombre, que se relaciona con sus semejantes, para ver el tipo de reconciliación que la Iglesia le puede ofrecer.

3. RENOVACION DE LA MORAL

La segunda parte de los *Praenotanda* y los números 7, 13 y 25 de los *Lineamenta* hablan del pecado. La realidad del pecado es un “mysterium iniquitatis” que trasciende toda racionalización. No se le puede definir o encerrar en un concepto; la inteligencia se aproxima a su conocimiento por descripciones e intentos de tematización.

La noción de pecado es todavía bastante extrínsecista: se piensa que el pecado es algo exterior al hombre y a su proceso existencial.² Por lo regular se lo considera exclusiva y directamente como “ofensa a Dios”, y no como atentado contra el prójimo o contra el propio proceso personal. Se lo concibe además como acto aislado y no como actitud básica, en cierto modo permanente. La conceptualización demasiado unilateral del pecado como ofensa a Dios es una idea que prescinde de las mediaciones humanas y comunitarias; en cambio, la consideración antropológica del pecado es más comprensible y significativa, lo cual no

quiere decir que Dios quede subordinado al hombre: es una manera de referirse, que tiene en cuenta la tradición patristica ("gloria Dei vivens homo", escribe San Ireneo).

Cuando la gente dice que el pecado no existe, que no hay pecado; cuando la gente dice no saber lo que es el pecado y qué realidades son pecado, se está registrando la mayor inconsciencia con relación al propio proceso personal. Antes, el pecado se calificaba según normas externas; ahora preferimos decir que el pecado está dentro de la estructura humana y se integra en el proceso de la persona que se auto-construye.

El pecado es la irresponsabilidad de los hombres, y no consiste principalmente en la transgresión de leyes exteriores. El hombre no está respondiendo al designio de Dios en la realización de su proyecto sobre el mundo; el mundo en que vivimos es injusto, porque los hombres queremos que sea injusto. El pecado se da cuando no reconocemos a los demás y cuando no reconocemos nuestro propio proceso existencial de hacernos personas.

El pecado es la alienación del hombre creado a imagen de Dios. Esta alienación se produce cuando fabricamos ídolos, cuando absolutizamos lo que es esencialmente relativo. El único Absoluto es Dios. No en vano la Biblia habla de la conversión como de un volverse de los ídolos al Dios vivo y verdadero, dejar la servidumbre del pecado y servir a Dios. Por esto la "esclava" del Señor, es la persona verdaderamente libre y plenamente humana.

Si, en su esencia, el hombre es libre, existencialmente va siendo libre, va construyendo y conquistando su libertad. Esto es de capital importancia desde el punto de vista pastoral, para no exigir a las personas, a los penitentes, lo que todavía no pueden dar o realizar; más bien, situándose el confesor de cara al proceso existencial de los penitentes —e incluyéndose a sí mismo en el número de los pecadores—, ha de animarlos positivamente en la prosecución de su camino de progreso espiritual y moral. En conclusión, la libertad no es algo abstracto o solamente "metafísico", sino un proceso, una lucha muy concreta, un combate contra el pecado.

Existen la conciencia patológica de pecado y la conciencia saludable. La primera se confunde con el "complejo de culpa"; esclaviza miserablemente a la persona y tiende a destruirla; la segunda, en cambio, libera y construye, integra la personalidad en sí misma y con referencia a la comunidad. Cambiar la conciencia patológica en conciencia saludable tiene enorme importancia pedagógica y pastoral, pues no se debe levantar la pastoral penitencial sobre la base del pecado entendido como "complejo de culpa". El legalismo, el juridicismo y el casuismo pudieron haber creado la conciencia alienante y patológica; la superación de esta situación es condición imprescindible para reubicar el signo celebrativo de la reconciliación en la experiencia cristiana, es decir, pasar de la confesión que se practica por pura necesidad psicológica a la celebración de la fe y del perdón de los pecados.

No queremos correr el riesgo de nuestra propia existencia, el riesgo de nuestro error, de nuestra falla, de nuestro pecado; preferimos que ese riesgo nos lo corra otro y que, en último término, nos lo corra Dios. Pero Cristo nos liberó del pecado; esta afirmación teológica puede significar existencialmente que El nos da ahora la posibilidad de liberarnos del dominio del mal. Entonces, dado que el pecado entra en el proceso del hombre, este es —en cierto sentido— simultáneamente justo, pecador y penitente: está desarrollando su proceso de liberación y de autorrealización.

La mentalidad tradicionalista sostiene que el hombre no puede ser fuente de valores y de normas, pero al mismo tiempo afirma que la norma de moralidad es la naturaleza humana. ¿Dónde se encuentra esa “natura rite evoluta”? En ninguna parte, a no ser en el “topos uranós” de Platón, en el mundo de las ideas. Esta visión esencialista no permite adecuada apertura pastoral. Porque la gran pregunta pastoral es: ¿ante qué clase de hombre nos situamos? Si el hombre ante el cual nos situamos se halla (como diría Aristóteles) “meta ta physiká”, fuera de lo real, habremos quedado con una entelequia, el “homo in facto esse”, olvidándonos del hombre concreto, del “homo in fieri”. La mera visión esencialista, individualista, “metafísica”, favorece el rigorismo moral, no es sana pedagógica y pastoralmente, conduce al fariseísmo.

El fundamento de la moralidad no es la ley. Una cosa no es buena porque está mandada, sino que se manda porque es buena. Lo contra-

rio sería una moral positivista y heterónoma. Ahora bien, las normas absolutas, esto es, universales y eternas, han de situarse en la “utopía”, en la línea de la tendencia del hombre y del proceso humano. Esta tendencia surge realmente de la estructura de la persona, no es un añadido ni algo que se le impone desde fuera, sino que nace de la estructura antropológica. Por eso no hay que fijar las normas en un solo punto del proceso, descargando en ese punto y momento todas sus exigencias, porque entonces no acompañaríamos a la persona, sino que echaríamos sobre sus espaldas una carga “que ni nosotros ni nuestros padres hemos sido capaces de soportar” (Hech 15,10). Y es que uno hace afirmaciones absolutas cuando quiere dominar a los demás; las afirmaciones relativas las guardamos para nosotros mismos, para excusarnos fácilmente tratando de justificarnos. Muchas veces agobiamos y destruimos a los otros, frustramos su proceso y lo paralizamos con verdades absolutas que se aplican a la fuerza.

Esto no es relativismo moral, sino moral situada. El relativismo convierte la situación en norma; por eso se llama “moral de situación”. En cambio, la moral en situación considera las circunstancias de las personas y se aleja decisivamente del hombre conceptual, del hombre concebido “sub specie aeternitatis”, para emplear la expresión de Spinoza. El ideal o utopía moral hay que apreciarlo en la perspectiva de un camino que va haciendo.

La gran fidelidad al Espíritu es la apertura en todas direcciones. Soy fiel al Espíritu en la medida en que

no fabrico ídolos. La Iglesia necesita esta fidelidad; se deben, en efecto, asumir las mediaciones e instituciones eclesiales, pero sin hacer de ellas los sustitutos del Dios Absoluto o de Cristo.

4. SIGNIFICADO DE LA RECONCILIACION

Por el momento es fácil comprobar que las palabras "reconciliación" y "perdón" tienen sentido en nuestra cultura; pero la palabra "penitencia" casi no circula entre la gente, pertenece más bien al lenguaje de una cultura históricamente anterior a la nuestra, y es una palabra que ha perdido sentido, se ha desvalorizado. Porque una cosa es el valor en sí, la verdad objetiva, y otra cosa muy distinta es el sentido o significación. Tiene sentido para el hombre aquello que él ha logrado integrar en su existencia. Lo que no ha integrado y lo que el hombre ha abandonado de sus preocupaciones, pierde sentido para él, por más que se trate de cosas que en sí tienen verdad e importancia.

Si aplicamos esto al sacramento de la penitencia se registra que una manera particular de abordarlo ha perdido buena parte de su sentido. En la "práctica" del sacramento ocurre muchas veces que no se establece la comunicación propiamente humana, sino una especie de comunicación mágica con lo divino: la actuación directa y eficaz de Dios, independientemente de las mediaciones humanas. Cuando se llega a ese extremo, el sacramento como signo muere y se entra por la vía de la magia.

El problema del sacramento y de su adaptación estriba en buena parte en lograr que su celebración sea significativa para las personas, que les "diga algo" a ellas. La verdadera significación sacramental no puede quedarse en mera teoría o sustituirse por una racionalización dogmatizante; ha de ser una auténtica experiencia.

En este contexto, no se ve con claridad que los Praenotanda indiquen los signos a través de los cuales Dios llama a los hombres a reconciliarse y en los cuales se pueda "leer" ese llamamiento. Hay hechos en la historia que pueden interpretarse como señales divinas del perdón. La misión de la Iglesia es ayudar al mundo a interpretar esos acontecimientos. Seguramente como lo indican los Lineamenta, el gran signo es Cristo, Cristo anunciado por la predicación de la Iglesia (cf primera mitad de la parte II y primer tercio de la parte III), pero ese anuncio ha de servir para interpretar los acontecimientos que la humanidad está viviendo ahora. El número 5 de los Lineamenta alcanza a esbozar estos signos-acontecimientos, pero haría falta explicitarlos más.

5. ALGUNOS PUNTOS RELATIVOS AL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

La lectura de los números 6-14 de los Praenotanda y 37 de los Lineamenta suscita interrogantes acerca de ciertos aspectos. Por ejemplo, en cuanto a la absolución, hay una palabra que debería borrar-

se del diccionario de confesores y penitentes: "negar" la absolución. En realidad, no se trata de negarla sino de diferirla, o mejor, de llevar al penitente a que reconozca que una absolución sin las debidas condiciones es incoherente, contradictoria e insignificante. Por la situación en que el penitente se ha puesto, de forma libre y voluntaria, puede ser que la absolución no signifique nada valioso para él.

Tal vez la satisfacción de obra resultaría superflua en una perspectiva comunitaria del sacramento. La vida nueva y el servicio al prójimo parecen bastar para el efecto. Cristo no le impuso penitencia alguna a la pecadora, sino que le dijo: Vete y no peques más. Tampoco el padre del hijo pródigo le impuso a éste penitencias de ninguna clase; todo lo contrario; hizo que le trajeran el mejor vestido, sandalias y un anillo, y mandó matar el novillo cebado para celebrar la fiesta. Los Santos Padres repiten sin cesar que Dios no necesita de los hombres y que son nuestros hermanos más pobres los que necesitan ayuda y caridad.

El Papa Juan Pablo II ha llamado la atención sobre los nexos que unen los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía. El número 36 de los Lineamenta habla de la necesidad de la penitencia previa a la Eucaristía cuando se tiene conciencia de pecado grave. Pero no pocos cristianos han entendido este requisito de forma bastante exagerada. Hoy, cuando vemos que la gente comulga sin confesarse a menudo, no debemos pensar que enfrentamos un fenómeno de laxismo

(a veces podía darse), sino que estamos más bien ante la desaparición del influjo jansenista.

6. EL MINISTRO DEL SACRAMENTO

Hay una imagen del ministro, metida en la conciencia de muchos fieles, que estorba la acción pastoral y la vida cristiana. Es la imagen del sacerdote como "persona sagrada revestida de autoridad y poder". En la teología tridentina prevaleció la imagen del "juez"; los Lineamenta, en el número 37, siguiendo a los Praenotanda (números 9 y 10) tratan de matizarla. Muchos, especialmente entre los jóvenes, no quieren ver al ministro como "juez"; piden de él actitudes y actuaciones más sencillas, humanas y "horizontales"; buscan pastores que no les sean extraños a su vida ordinaria y a sus relaciones con Dios. ¿No convendría dejar a un lado esa visión "judicial" del sacramento de su celebración litúrgica? La expresión tridentina "acto judicial" o "juicio" evoca una imagen que, hoy por hoy, es contraproducente, dadas las connotaciones negativas que trae.

Hace falta insistir más en los aspectos humanos y "horizontales" del ministro, encuadrando su figura dentro de la celebración comunitaria. El confesor no es el único que decide, que orienta, que discierne; su función no consiste en "juzgar" al penitente o en suplantar la conciencia de éste, sino en acompañarlo y ayudarle a que se comprenda a sí mismo a la luz de la Palabra de Dios. Por eso, los orientales prefieren hablar de "médico" más bien

que de "juez". De la actuación pastoral de los confesores depende en mucha parte que las confesiones sean liberadoras y tengan el gozo del Espíritu.

En suma, es preciso ver el ministerio de los confesores a través de la lente de la comunidad eclesial, y ver el sacramento a la luz de la comunidad litúrgica o asamblea que lo celebra. No al revés.

7. LA RECONCILIACION INDIVIDUAL

Los *Praenotanda* en los números 15 al 21, y los *Lineamenta* en el número 38 insisten sobre esta modalidad de la reconciliación. Claro que, miradas las cosas desde el punto de vista del signo sacramental, no aparecen destacadas las dimensiones comunitaria y litúrgica del sacramento.

¿Se deberá esto a que la relación con Dios se vive más bien en forma autónoma e individualista, demasiado privada, prescindiendo de la experiencia humana y social? Parece que sí. Cuando la celebración de la penitencia no tiene un marco comunitario, acecha el peligro de que uno acabe por reconciliarse consigo mismo y no con el Señor de la Iglesia. La práctica individual empobrece bastante la significación del sacramento. El prójimo, entonces, cuenta muy poco en la reconciliación con Dios. Pero en la experiencia de la vida cristiana, la oferta divina del perdón nos sale al paso a través de la actitud que tomamos frente a los demás, como enseña el Evangelio. El "hilo directo con Dios" no se revela muy eficaz.

De aquí a la autoconfesión (como algunos suelen llamarla) no hay más que un paso. Los que se "autoconfiesan" y se "autoabsuelven" lo hacen quizás por el influjo de las filosofías orientales, pero también porque la práctica individualista del sacramento no les permite acceder a la riqueza de la experiencia comunitaria del perdón. No puedo ordinariamente encontrarme con el Cristo que perdona, si prescindo de la comunidad eclesial. Inmediatamente se responderá que el confesor es el representante de la comunidad; con todo, en la reconciliación individual de los penitentes, tal representación obedece más a una especie de ficción jurídica.

Es urgente que el común de la gente se "reconcilie con el sacramento", que se evite todo lo que pueda tener el cariz de tortura psicológica. Para lograr esta finalidad ayudará mucho la otra forma de celebrar la reconciliación: la forma comunitaria.

8. RECONCILIACION COMUNITARIA

Está contemplada en los *Praenotanda*, números 22 a 30, y en los *Lineamenta*, número 39. Pero estos documentos dejan la inquietud relativa a la lógica de la estructura del rito: se establecen formas litúrgicas y comunitarias para la celebración del sacramento, pero se mantiene la confesión auricular, la obligación de la confesión de boca, la acusación privada e individual de los pecados graves que han sido perdonados por una absolución colectiva. Esto puede dar la impresión

siguiente: que la absolución colectiva es incompleta, que no es totalmente eficaz. ¿Por qué mantener rígidamente que, después de la absolución colectiva, es necesario acusar esos pecados en una confesión individual?

El nuevo Ritual no se alcanza a definir entre dos esquemas de pensamiento, entre la práctica hasta ahora acostumbrada y las nuevas modalidades. Es de esperarse que una etapa posterior de la evolución eclesial y teológica conduzca a la superación de las ambigüedades. Pero no debe olvidarse que la fuerte tradición individuales, varias veces secular, levanta una muralla difícil de franquear; es cosa de insistir con paciencia.

9. OTRAS FORMAS PENITENCIALES

La quinta parte de los *Praenotanda* y los números 34 y 35 de los *Lineamenta* se ocupan de las formas litúrgicas extrasacramentales de reconciliación y de las prácticas penitenciales cotidianas. En cuanto a las primeras, se diría que revisten un carácter cuasi-sacramental, son formas litúrgicas, expresan y significan la reconciliación. Por estos motivos no se las puede considerar o catalogar como simples formas pedagógicas. ¿No cabría pensar que estas celebraciones penitenciales son modalidades del único sacramento de la penitencia, abierto a una pluralidad de manifestaciones?

Además de estas celebraciones, la penitencia se diversifica y se enriquece con la práctica de otros modos que no son sacramentales. Mu-

chos pecados veniales que se someten ordinariamente al "poder de las llaves" podrían perdonarse por la limosna, por la participación en la eucaristía, por aquellas cosas que sugiere el número 41 de los *lineamenta*. Con una salvedad, quizás: está muy bien acentuar el significado y las implicaciones sociales del ayuno, de la abstinencia, de la ceniza, pero ¿estas costumbres, en sí mismas, no serán rasgos y rezagos del judeo-cristianismo?

El nuevo Ritual de la Penitencia se abre a una diversidad de formas penitenciales. Esta dirección es correcta y sería bueno avanzar, profundizando la tendencia que complementa y enriquece la práctica sacramental. Al reconocerles una cierta importancia, grande, a estas formas, implícitamente se está indicando que no es necesario llevar de ordinario una infinidad de faltas leves a la esfera del sacramento.

10. PUNTO FINAL

Para celebrar el perdón de los pecados la Iglesia debe, primero, acercarse al hombre real y concreto. Esta aproximación se facilita en la medida en que se elabore una antropología existencial y comunitaria, que tenga en cuenta las situaciones de las personas y la importancia de las estructuras.

La Iglesia, en este campo, tiene además la tarea de liberar las conciencias de mucha gente. Liberación de las conciencias no es lo mismo que libertinaje; es un colocar al hombre frente a sí mismo, colocándolo frente a Dios, el único absoluto, independizándolo de la escl-

vitudo de los ídolos. La tarea de liberación de las conciencias está ligada al cambio de las imágenes de Dios, de la Iglesia, de sus ministros y del sacramento de la penitencia, mediante actitudes pastorales.

Esta renovación depende de una eclesiología adecuada y, sobre todo, del fortalecimiento de verdaderas comunidades eclesiales, en las que la experiencia de la vida cristiana sea más que el intercambio de conceptos o la repetición rutinaria de prácticas piadosas. Es la experiencia de la vida cristiana la que permite superar la solución de continuidad que existe actualmente entre

la vivencia de las personas y la teología sacramental.

La mentalidad pastoral parte de la situación real y concreta; no desconociendo los datos dogmáticos, los tiene en cuenta para iluminar la reflexión teológica. Tal vez este partir de la situación real y concreta es lo que se echa de menos en los Praenotanda y en los Lineamenta, y lo que precisamente lleva a replantear el problema de la celebración del perdón de los pecados. Si bien es cierto que "la fuente de la sabiduría es la palabra de Dios en las alturas" (Si 1,5), no lo es menos que "la palabra se hizo carne y habitó entre nosotros" (Jn 1,14).