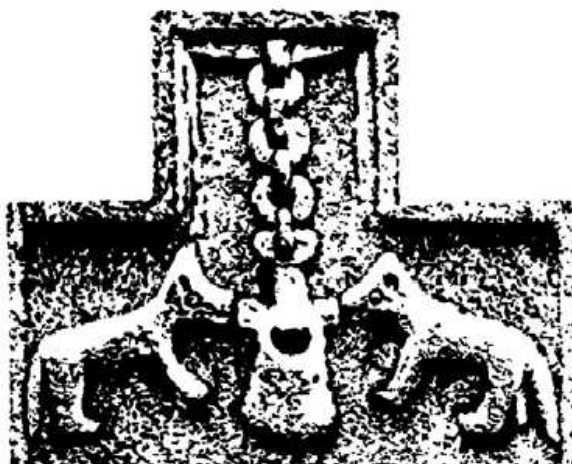


UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



LA VERDAD NOS HARA LIBRES

**“VOCACIÓN DE SANTIDAD POLÍTICA
PARA EL MUNDO CONTEMPORÁNEO”**

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRA EN TEOLOGÍA Y MUNDO CONTEMPORÁNEO

Presenta

GABRIELA HERNÁNDEZ FLORES

Director

Dr. Eduardo Ernesto Sota García

Lectores

Mtro. José Luis Franco Barba

Dr. Miguel Ángel Sánchez Carlos

México, D.F.

2011

En memoria de Ignacio Ellacuría, Monseñor Romero y todos los mártires latinoamericanos.

Con agradecimiento a ti, Christian Guillermo Gómez Vargas, porque me acompañaste todos los días de biblioteca y has estado dispuesto a caminar conmigo aunque el misterio del futuro tenga un rostro distinto para ambos.

Con un amor muy grande para mi madre Gabriela Flores Hernández, mi hermana Esperanza y mi sobrino Panchito. Mis tíos Susana, Eugenia y Benjamín. Mis entrañables primos: Benjamín, Pepe, Manolo, Susana, Gonzalo, Alejandro y Karina.

A mis tíos Roberto, Martina y José.

En especial un gigantesco agradecimiento al Dr. Eduardo Sota García por su paciente lectura y guía de esta tesis, y también por su amistad.

A todos mis amigos: María de Jesús, Edwin, Nora, Elsa, Nancy, Fanny, Janette, Jan, Hetsy, K. Hugo, Iván, Raúl T., Suami, Cristi, Caro, Juancho, Raúl R., Juanito, Gibrán, Boris, César, Margarita, Lupita, Rosi, Ernesto, Héctor, José Guadalupe, Itzayani, Tecializ y Nemiliz, Julieta, Lupita, Pável, Eduardo y Gerardo.

A mis compañeras de Colectivo porque trabajar con ellas me permitió realizar esta investigación: Carmen, Mari, Magda, Jesu, Mónica G...

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
I. LOS ROSTROS DE LA SANTIDAD	13
1. La santidad desde diversos enfoques	14
2. Hacia una definición cristiano-católica de la santidad	17
2.1 La santidad en la Biblia comenzando por el AT	17
2.1.1 La santidad de Dios	18
2.1.2 Santidad en el Nuevo Testamento	20
3. Breve historia de la santidad cristiana	21
3.1 La iglesia primitiva y el Nuevo Testamento	22
3.2 De las generaciones postapostólicas a la espiritualidad de Clemente de Alejandría, Orígenes y los capadocios (mártires, confesores y vírgenes)	22
3.3 El monaquismo (martirio blanco, ascetas, ermitaños, anacoretas)	23
3.4 El sentido de la penitencia en el siglo VII	25
3.5 El vigor espiritual de la época carolingia	25
3.6 Impulsos reformadores en la decadencia de los siglos X y XI	25
3.7 Peregrinaciones, cruzadas y mística en el siglo XII	26
3.8 La vida apostólica en el siglo XIII y la vida espiritual de los laicos	26
3.9 La mística especulativa de los renanos y la devoción en los siglos XIV y XV	27
3.10 Los intentos del humanismo y la piedad popular	28
3.11 Luces y sombras en la España del siglo XVI	29
3.12 Corrientes espirituales en la Francia del siglo XVII y reacción antimística y piedad tradicional del siglo XVIII	29
3.13 Germinaciones y realizaciones en el curso del siglo XIX	30
3.14 Espiritualidad y santidad en el siglo XX	30
4. ¿Cómo alcanzamos la santificación?	32
5. Criterios de canonización y breve historia de estos	37
6. ¿Cómo entiende actualmente la Iglesia católica la santidad? ¿Cuál considera actualmente que sea la naturaleza de la perfección cristiana?	43
6.1 La vocación universal a la santidad desde la Lumen Gentium	45
6.2 Los santos canonizados	48
7. A modo de conclusión, en qué consiste entonces la santidad	48
II. DE LA POLÍTICA A LA SANTIDAD POLÍTICA	53
1. ¿Política?	53
1.1 La política en sus orígenes griegos	55
1.2 La política desde la Modernidad	56
1.3 La política para la <i>gran transformación o conflicto último</i>	58
1.4 La política según Carl Schmitt	58
1.5 La política para Hannah Arendt	59
1.6 Definición alternativa del teólogo Jon Sobrino	60
1.7 Conclusiones y evaluación	60
2. ¿En dónde se ejerce la política?	63
3. Las relaciones entre la política y la ética	64
4. Diagnóstico de la política en la actualidad	67

5. Fe y política _____	72
6. Acerca de la presencia actual de los cristianos en política _____	78
7. La caridad política _____	79
8. La santidad política _____	83
9. Conclusiones _____	90
III. LA SANTIDAD MONÁSTICA _____	93
1. ¿Qué es un monje? y ¿Qué es el monacato? _____	93
2. La historia del surgimiento monacal _____	96
3. Santidad monacal _____	97
4. Los consejos evangélicos y la vida consagrada _____	98
5. La santidad monástica a través de la historia _____	100
6. Espiritualidad monástica _____	102
6.1 El camino de perfección y sus grados _____	103
6.2 Las renunciaciones _____	105
6.3 La vocación monástica _____	106
6.4 Compunción, conciencia de pecado y conversión _____	107
6.5 <i>Fuga mundi</i> _____	109
6.5.1 Retiro _____	110
6.5.2 Desierto y eremitismo _____	110
6.5.3 Destierro voluntario o expatriación _____	111
6.6 Ascesis monástica _____	112
6.6.1 Soledad y clausura _____	113
6.6.2 Silencio _____	115
6.6.3 Estabilidad _____	116
6.6.4 Castidad _____	116
6.6.5 Ayuno _____	119
6.6.6 Velas nocturnas _____	120
6.6.7 Pobreza _____	121
6.6.8 Obediencia _____	122
6.6.9 Disciplina o flagelación _____	123
6.7 El ascetismo espiritual (lucha contra <i>demonio, mundo y carne</i>) _____	125
6.7.1 Los monjes y los demonios _____	126
6.7.2 La vigilancia y la técnica de los “logismoi” _____	126
6.7.3 El demonio del mediodía (la acedia) _____	127
6.7.4 Las virtudes monacales _____	128
6.7.5 La oración y contemplación en la vida del monje _____	129
6.7.6 El camino espiritual en términos sanjuanistas _____	129
6.7.7 Características del hombre espiritual: <i>apátheia, gnosis, parresía, bautismo del espíritu, pureza del corazón</i> _____	131
6.8 La caridad monástica _____	132
6.9 Apostolado carismático _____	136
7. Críticas y defensas al ideal monástico _____	137
8. Reflexiones conclusivas _____	140
IV VOCACIÓN A LA SANTIDAD POLÍTICA, ¿DIOS NOS PROPONE ESTA SANTIDAD? _____	143
1.1 Signos de los tiempos _____	143

1.2 La historia de la espiritualidad a la luz de los signos de los tiempos _____	153
1.3 Replanteamiento de la conversión cristiana a la luz de los signos de los tiempos _____	155
2.1 La vocación política desde la Biblia _____	161
2.2 La vocación liberadora en el Éxodo y en los Profetas, “llamados a la liberación de nuestro pueblo” _____	163
2.3 Jesús como Vocación _____	166
2.3.1 <i>Kénosis</i> _____	167
2.3.2 <i>Reino de Dios</i> _____	169
2.3.3 <i>¿Fue Jesús un personaje político?</i> _____	177
3. Conclusiones _____	188
V ELEMENTOS DE LA ESPIRITUALIDAD POLÍTICA _____	197
1. Renovación de la espiritualidad _____	199
2. Itinerario de santidad política _____	209
3. La espiritualidad como seguimiento de Jesús _____	215
4. Las virtudes del santo político _____	220
4.1 Misericordia _____	221
4.1.1 Lc 10, 25-37 _____	222
4.1.2 Mt 25, 31-46 _____	223
4.2 Caridad política _____	227
4.3 Solidaridad _____	229
4.4 Pasión por la justicia _____	232
4.4.1 La ascética de la justicia _____	234
4.5 Las otras virtudes _____	234
4.5.a) Contestación profética _____	234
4.5.b) Militancia _____	235
4.5.c) Fidelidad radical _____	235
4.5.d) Esperanza y alegría _____	236
4.5.e) “Teimosía” _____	237
4.5.f) Comunitariedad _____	237
4.5.g) Fe _____	237
4.5.h) Mención de otras virtudes peculiares _____	238
5. Los consejos evangélicos desde la nueva sensibilidad espiritual _____	238
5.a) Obediencia _____	245
5.b) Castidad _____	246
5.c) Pobreza _____	252
5.c.1 Inserción _____	260
5.d) Conclusiones _____	264
6. Contemplación y política _____	265
6.1 Oración _____	267
6.2 Contemplación _____	272
6.3 Mística _____	280
7. La noche oscura del santo político y su propio combate espiritual _____	281
7.a) La noche oscura _____	282
7.b) La guerrilla del reino _____	282
7.c) Los demonios _____	284
7.d) Mundo y carne _____	285

7.e) Replanteamiento del pecado (personal y estructural)	286
7.f) Temas clásicos replanteados (abnegación, penitencia, tentaciones y ayuno)	289
7.g) Persecución	291
7.h) Martirio	292
7.i) El debate de la revolución armada	295
8. Conclusiones del capítulo	296
ACOTACIÓN ¿ES POSIBLE BUSCAR LA SANTIDAD POLÍTICA EN LA ÉPOCA POSMODERNA?	301
CONCLUSIONES	309
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA	321

INTRODUCCIÓN

La extensa historia del cristianismo nos presenta numerosas situaciones que en su momento reclamaron un cambio de estructuras para alcanzar la justicia social y que a la vez coexistieron con grandes personalidades que alcanzaron fama de santidad, pero que ésta no fue suficiente para efectuar el cambio requerido. Ante este hecho nos hemos preguntado ¿por qué sucedió tan poco cuando existía una sed tan general de cambio? Y hemos constatado que, generalmente, fuimos presos del sistema e incapaces de reformar las estructuras mismas.¹ El cristianismo cultivado durante largos siglos fue indiferente a la transformación del mundo, la espiritualidad predicada buscó sólo la trascendencia y la vinculación con un Dios siempre lejano, desatendiendo así el trabajo de forjar la historia.

Nuestro proyecto surgió también del cuestionamiento de los personajes que son elevados a los altares por la Iglesia católica, y de su rechazo a otros que ganan fama de santidad entre el pueblo por su persecución, silenciamiento y hasta martirio debidos a su deseo profundo de cambios estructurales y su rechazo del mero asistencialismo.

Profundizando en tal situación, descubrimos que la caridad conocida y predicada por nuestra Iglesia, desde el surgimiento del monacato hasta antes del Concilio Vaticano II, ha sido, principalmente, una *micro-caridad* (como la nombra J. M. Mardones²) o *caridad interpersonal* (de relaciones cercanas) que no reconoce la dimensión política de la injusticia aun cuando trata de solucionarla; es decir, hemos carecido de un planteamiento estructural y político en el propósito de realizar la voluntad de Dios y de dar seguimiento a la obra iniciada por Jesucristo. Aunado a esto, la caridad al prójimo fue minusvalorada durante siglos, poniendo sobre ella la caridad contemplativa, el amor sólo a Dios o sólo a Jesús, indiferente ante el hermano. Y, todavía más, la caridad fue relegada al final de la vida

¹ Esta situación ha sido señalada por Yves Congar, según menciona QUINN, J.R. en su artículo “*Alternativas al ejercicio del primado. Asumiendo el costo de la unidad de los cristianos*”, *SeIT* 145, 1998, p. 6.

² Véase, MARDONES, J.M., *Fe y política*, Sal Terrae, Santander 1993, p. 203.

espiritual, enfatizando más en las renunciaciones, las prácticas ascéticas y los “consejos evangélicos” o tres votos monásticos.

Por lo anterior, la realización cristiana o santidad (a la que todos estamos llamados según confirma el Concilio Vaticano II en la *Lumen Gentium*) demanda una nueva formulación de la que ha predominado hasta ahora. Es decir, un concepto vinculado a un amor y una justicia ampliados, a una *macro-caridad* que contemple las situaciones estructurales. Además, se ha descubierto que la heroicidad de las virtudes cristianas puede ejercitarse por la vía política (aunque en tiempos pasados se haya negado esta posibilidad) y, que debido al plano institucional en que se sitúan los grandes problemas que desafía nuestro tiempo, la respuesta cristiana actual debe pasar inevitablemente por la política. En otras palabras, puesto que el compromiso a favor de la justicia y de la libertad es el lugar privilegiado del ejercicio contemporáneo de la misericordia y la fidelidad, hoy no podemos amar al prójimo desvinculándonos de la política.³ Incluso, han señalado algunos teólogos que este tipo de amor es más acorde con el practicado y vivido por Jesús de Nazareth y está más en consonancia con la realización del proyecto del reino de Dios en la historia, como tendremos oportunidad de justificar en el cuarto capítulo.

Así, aunque la santidad “oficial” sigue respondiendo al modelo tradicional, centrado en la “micro-caridad”, nuestro tiempo ofrece numerosos mártires y víctimas de “amor político” que anuncian el nuevo modelo de santidad que será el objetivo a investigar de las siguientes páginas. Es así como nos proponemos recuperar las definiciones de la santidad política, aclararlas, decantarlas, recuperar su originalidad y revisar, finalmente y frente al modelo clásico de la realización del cristianismo (la vía monástica), sus posibilidades y problemáticas.

Nuestra investigación se propone reflexionar en torno a la santidad política, profundizando primeramente lo que implica la santidad cristiana (primer capítulo), partiendo de la santidad de Dios, analizando lo que de ella se dice en el Antiguo y Nuevo Testamentos, presentando algunas polémicas filosóficas, sociológicas o antropológicas en torno a su existencia, analizando la vía personal hacia ella y el

³ Cfr. *Ibid.*, p. 75.

reconocimiento de la misma por la Iglesia católica (proceso de canonización). Posteriormente profundizamos en el concepto de política, en sus diversas praxis, en sus lugares de realización, en su contexto y problemáticas actuales, en su pugna con la religiosidad y la ética, en su relación cristiana y su presencia bíblica y en la reformulación de la caridad y la santidad a través de ella (segundo capítulo). Nuestro tercer propósito fue establecer el diálogo entre las dos espiritualidades en pugna: la monacal (hija de un legado milenario) y la política (latente en los profetas, en la liberación mosaica, en la esperanza utópica de toda religiosidad y en la vida de Jesús de Nazaret). Dedicamos el tercer capítulo a conocer el espíritu monástico y su propio itinerario hacia la plenitud de la caridad. Y el quinto capítulo para exponer paralelamente al tercero el recorrido propio del espíritu político. Los combates espirituales contra el pecado personal o el pecado en las estructuras, las diversas renunciaciones, las asceticismos individuales o políticos, las mortificaciones impuestas o recibidas, la ruta de la solidaridad, el debate de la compunción y la misericordia e indignación ética como motores de la conversión cristiana, la evaluación de los votos monásticos, las dobles perspectivas de la caridad, las virtudes cultivadas por cada modelo, la necesidad del desclasamiento para ser transformados por la vida y las luchas de los oprimidos, etc. Nuestro cuarto propósito fue justificar el título de todo nuestro proyecto “Vocación de santidad política para el mundo contemporáneo”, buscando indicios de la misión a la que nos envía el Padre, el llamado clamoroso que hace en boca del pueblo crucificado, la atenta escucha de los signos de los tiempos, la apertura a diversas revelaciones bíblicas: la historia de liberación mosaica del pueblo judío como éxodo desde la esclavitud hacia la tierra prometida, las denuncias proféticas a los sistemas políticos y religiosos opresores, y finalmente el análisis de diversas claves de la vida de Jesús (su anuncio del reino, su encarnación como proceso de solidaridad constante y su testimonio como personaje efectivamente político). En el camino esperamos asombrarnos, cuestionarnos, hacer elecciones, justificar nuestras propuestas y elaborar conclusiones propias. Además, hemos agregado un breve colofón para reconocer que la santidad política se propuso en años más idealistas

que los nuestros (años 60s-80s) y que la hora presente que denominamos “posmoderna” es proclive a rechazarla.

Por último, expliquemos cuál fue nuestra metodología de trabajo. Utilizamos básicamente el método inductivo de la teología sistemática e hicimos una investigación bibliográfica y hemerográfica de lo que se ha escrito al respecto (sobre la santidad, la política, la santidad política, la espiritualidad monástica, la espiritualidad desde la teología de la liberación, los fundamentos bíblicos de ésta, y la posmodernidad y el neoconservadurismo contemporáneos), reuniendo, exponiendo y comentando las fuentes, comparando puntos de vista, confrontando las posturas y haciendo un aporte personal en las áreas poco trabajadas. En las conclusiones hemos elaborado nuestras propias perspectivas y propuestas. Nuestras fuentes fueron diversos y variados textos teológicos y espirituales citados en cada capítulo y en nuestro apartado de bibliografía, agregando a estos diccionarios y artículos también citados. Pero las fuentes primordiales fueron los textos claves de la Teología de la liberación latinoamericana y algunos de sus libros sobre espiritualidad.

I. LOS ROSTROS DE LA SANTIDAD

Hasta ahora los hombres más poderosos se han inclinado siempre ante el santo por lo que tiene de enigmático el vencerse a uno mismo y la renuncia deliberada y suprema.
F. Nietzsche⁴

En el presente capítulo abordaremos el concepto “santidad” desde diversos enfoques, en un principio escucharemos el punto de vista de la antropología y la filosofía (y algunas problemáticas en la misma) y buscaremos también el fenómeno en otras tradiciones religiosas y culturas; posteriormente, comenzaremos a elaborar una definición cristiana de la misma (desde el punto de vista bíblico, según el Antiguo y el Nuevo Testamentos), para explicar por qué suele ser entendida como la forma de la perfección. Habiendo analizado el concepto en las entrañas del cristianismo, pasaremos a relatar una historia de los modelos de la santidad a través de la historia de la espiritualidad en la Iglesia católica (desde las comunidades primitivas, hasta el presente siglo) y observaremos el ideal del mártir, el confesor, las vírgenes, el monje, el asceta, el ermitaño, el anacoreta, el penitente, el peregrino, el laico en la edad media, el rey, el místico, los fundadores, los benefactores, el laico en la época contemporánea, etc. Posteriormente nos hacemos la pregunta por la manera en que alcanzamos la santidad y exponemos así dos teorías (la de múltiples vías -o dos vías- y la de la única vía de la contemplación infusa) y, habiendo analizado cómo nos hacemos santos desde dentro, pasamos a explicar cómo llegamos a ser reconocidos como tales por la institución católica (proporcionamos los criterios actuales de canonización y la historia de los mismos). Con todo lo anterior tenemos elementos para preguntarnos cómo entiende actualmente la Iglesia católica la santidad y cómo fue expuesta por el Concilio Vaticano II. Finalmente, exponemos nuestro propio concepto de santidad, que es en pocas palabras la realización cristiana y humana en la fe, la esperanza y, especialmente, en el amor.

⁴ NIETZCHE, F.; *Más allá del bien y del mal*, sección 3, frag. 51. Citado en LÓPEZ CASTELLÓN, E., “Santidad y teoría ética: entre la espontaneidad y la coerción”, Duque, F. ed.; *Lo santo y lo sagrado*, Trotta, Madrid 1993, p. 29.

1. La santidad desde diversos enfoques

El fenómeno de la santidad puede ser examinado desde diversas perspectivas. En una dimensión histórico-antropológica ésta puede definirse como una experiencia religiosa que procura unirse a lo divino por medio de alguna opción de vida, de práctica de las virtudes o de ejercicio ascético. Las comunidades reconocen en esta experiencia características excepcionales puesto que manifiesta la superación de las limitaciones de la condición humana y un poder de mediación espiritual y material entre lo natural y lo sobrenatural. En la historia de las religiones encontramos una amplia variedad de formas de “santificación” y “divinización” que tienen analogías con la santidad cristiana.⁵ Por ejemplo: en el judaísmo jasídico (Leví Jizjaq de Berditschew o el vidente de Lublín Jacob Jizjaq), en el budismo (los *Bodhitsattvas*, llamados *lamas* en el Tibet), en el hinduismo (los *gurus* o maestros), en el Islam (los *sufis* o místicos); y también en los cristianos protestantes, aunque estos condenaron las formas de culto a los santos oponiéndose así a los abusos de la piedad popular, pero nunca han negado la existencia de personas santas, ni su merecida veneración. Sin embargo, es sólo en la Iglesia católica donde existe un secular procedimiento, centralizado en Roma, para reconocer la santidad auténtica de un fiel cristiano.⁶

En contraste con estas religiones y culturas, en otras la cualidad de santidad no ha sido atribuida fácilmente a los individuos. Para los griegos, por ejemplo ésta sólo se le confería a objetos o lugares de veneración que suscitaban el sentimiento misterioso de lo sagrado, mientras que el ideal de perfección personal, no era el santo, sino el héroe o el sabio, aquel valiente que desafiaba incluso a los dioses (como Hércules). La semántica judeocristiana (como explicaremos después más detalladamente) fue la que posibilitó la atribución de santidad a las personas, puesto que Dios era considerado el Santo por excelencia y comunicaba esta cualidad a los seres humanos que entraban en contacto con Él.⁷

⁵ Cfr. BOESCH GAJANO, S.; “La mujer en la historia de la santidad entre la antigüedad y el medioevo”, Chiapa María (coord.), *El dulce canto del corazón, Mujeres místicas desde Hildegarda a Simone Weil*, Narcea, Madrid 2006, p. 21.

⁶ BEINERT, W.; “¿Qué son los santos?”, *Selecciones de teología* 166 (2003), p. 1 (tomado de *Wie wird man ein Heiliger und was ist man dann?* Stimmen der Zeit 127 (2002), 671-684).

⁷ FESTUGIÈRE, P.; citado en LÓPEZ CASTELLÓN, E., *Op. cit.*, p. 33.

En la filosofía moderna tenemos diversos intentos de definición del concepto de la santidad, Bergson señala, por ejemplo, que los santos son los impulsores de la moralidad⁸ y Kant que son quienes cumplen “el deber por el deber”, con pureza de intención y autodominio, sin que la sensibilidad los mueva a obedecer la ley:

(Los santos) cumple(n) regularmente con su deber en contextos donde la inclinación, el deseo o el interés propio inducirían a la mayoría a no cumplirlo, y lo hace(n) así como resultado del ejercicio de un control anormal sobre sí mismo(s).⁹

Frente a estos, los pensadores románticos consideran que el santo no es sólo “virtuoso” (cumplidor de la ley), sino también “gracioso” puesto que en él la sensibilidad concuerda espontáneamente con la ley moral.¹⁰ El santo encarna la moral no por obediencia al deber, sino por efusión de su instinto y corazón. Esta concepción desplaza la moral del ámbito de la razón práctica aristotélica o kantiana y la ubica de lleno en el terreno del sentimiento amoroso.¹¹ En palabras de Nel Noddings, “ser solícito es no obrar de acuerdo con una regla fija, sino por cariño y respeto”, definición que sin mucha violencia podemos acercar al precepto que recoge Agustín de Hipona en su comentario a la Epístola de Juan a los Partos (Tratado VII, 8) “ama y haz lo que quieras”.¹² De esta forma tenemos el modelo del “santo racional” (cuyos actos se ajustan al cumplimiento del deber) y el “santo amante” (que obra a impulsos del amor, la compasión y la solicitud), pero ambos confluyen en que la santidad es un rechazo generalizado del egoísmo.¹³

Otra controversia filosófica es la que se interroga si para alcanzar la santidad se requiere la cooperación divina, o si basta con el esfuerzo personal. Muchos consideran que sí se requiere, puesto que no bastan nuestros esfuerzos, mas con ello confieren a la santidad una dimensión trascendentalista que obliga a reservar este fenómeno al campo de la religiosidad. Reflexionando en torno a esto, Félix

⁸ LÓPEZ CASTELLÓN, E., *Ibíd.* pp. 29 y 30.

⁹ *Ibíd.*, p. 30.

¹⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 34.

¹¹ “Ser santo no es sólo cumplir los mandamientos de Dios, sino imitar su santidad traducida en caridad (Ef 5,1-3), revestirse con sentimientos íntimos de misericordia, paciencia y dulzura (Col 3,12), pues es el único modo de lograr como fruto del espíritu la santidad (Gál 5,22). Santidad equivale, en suma, a la respuesta efectiva al don de la caridad, amando a Dios y al prójimo y realizando las obras que inspira el amor” TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, 2-2, q. 184, a. 3, citado en *Ibíd.*, p. 39.

¹² Citado en *Ibíd.*, p. 46.

¹³ *Ibíd.*, pp. 36 y 39.

Duque¹⁴, se detiene a considerar las observaciones del psicólogo y filósofo William James, quien señala que la personalidad del santo se concreta en sus “emociones espirituales” y en su “convicción, no sólo intelectual sino sensible, de la existencia de un poder ideal”. Es decir, el santo requiere la creencia en una divinidad puesto que la energía de sus emociones se nutre de la confianza que obtiene de su creencia, con la que robustece su voluntad e intensifica su entusiasmo creyente. Estas observaciones nos posibilitan a prescindir de la hipótesis de la causa divina, considerando que la creencia firme en la intervención de un poder sobrenatural basta psicológicamente para que se produzca en el creyente el resultado que con fervor desea. Por lo que Félix Duque concluye:

En este sentido, la esencia de la santidad no consiste -como pretende Susan Wolf- en dedicarse de forma compulsiva y excluyente de toda otra actividad a satisfacer las inmensas necesidades de los demás y sus ilimitados deseos, sino en creer en la omnipotencia de un bien supremo capaz de responder con creces a tales demandas y en ofrecerse complacido (y necesitado) a servir de instrumento a ese poder ideal.¹⁵

El santo, será entonces la encarnación prototípica del entusiasmo en el sentido etimológico de “estar inspirado por los dioses”, exaltando su alma y entregándose decididamente a una causa. Además, si admitimos que la esencia de la religiosidad reside en la creencia de un poder supremo que rige lo existente y mantiene una relación amorosa con el ser humano, concluiremos también que la figura del santo moral (el que obra sólo por deber) es exclusiva del discurso religioso de la ética ilustrada, pero la santidad escapa a estos criterios.¹⁶ En la moderna filosofía de la religión se considera *lo santo* como el valor más elevado, específicamente distinto de todos los demás y propio de lo divino. Para Rudolf Otto es lo numinoso y algo irracional que únicamente puede caracterizarse por su acción sobre el sentimiento como *mysterium tremendum* y a la vez *fascinatum*.¹⁷ El fenómeno de la santidad está relacionado con los procesos de divinización, perfección y unión con dios y su universalidad nos induce a afirmar que en la naturaleza social humana existe una necesidad de ideales y modelos éticos, de santos y de héroes religiosos.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Ibíd.*, p. 52.

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ BRUGGER, W.; *Diccionario de Filosofía*, Herder, Barcelona 1995, p. 490.

2. Hacia una definición cristiano-católica de la santidad

*Los santos son en Cristo y después de Cristo los mayores bienhechores de la humanidad.*¹⁸

El Vaticano II no quiso dar una definición técnica ni escatológica de conceptos tales como el de la santidad, pero podríamos comenzar diciendo que ésta es la finalidad última de toda vida espiritual, el estado en el que el ser humano ha evolucionado y alcanzado una cierta plenitud de vida, siguiendo el mandato “Sed perfectos como perfecto es vuestro Padre celestial” (Mt 5,48). En el habla común “santidad” y “perfección” son usados indistintamente y en el Concilio Vaticano II se hace igual. Aquí se identifica “santidad”, con “perfección” y con “perfección de la caridad” (cf. LG, n. 5). La etimología de la palabra “santo” (en hebreo y en griego) sugiere la idea de separación, de algo reservado o aparte, por lo que es empleada esencialmente para nombrar a Dios y sólo en relación con Él se le atribuye a los seres creados.

2.1 La santidad en la Biblia comenzando por el AT

En el Antiguo Testamento el concepto de santidad es esencialmente religioso. Dios mismo es la santidad, ella es lo que constituye propiamente a Dios. Todos los otros nombres que hacen referencia a Él se toman del ámbito de las criaturas, pero cuando llamamos “santo” a Dios lo distinguimos de todo lo conocido, lo designamos lo totalmente otro. “Santo” expresa la intensidad de la existencia de Dios, por la que el hombre no puede verlo sin morir. Esto despierta el asombro, la reverencia, el temor, la angustia de los profetas cuando Dios se acerca. Por ello la santidad en sentido absoluto es un atributo esencial del Dios de Israel, que designa su majestad inaccesible, trascendente, increada, distinta, sublime, potente, gloriosa.¹⁹ Por todo esto la santidad propiamente pertenece sólo a Dios y es un atributo inaccesible a las criaturas.

Pero encontramos los conceptos de “santo” y “santidad” en otros sitios del Antiguo Testamento y esto se debe a que la santidad de Dios transforma todo lo que toca. En esta línea son santos los lugares en que Yahveh se manifiesta (la

¹⁸ HÄRING, B.; *Llamados a la santidad, Teología moral para seglares*, Herder, Barcelona 1985, p.123.

¹⁹ “¿Quién como tú, entre los dioses, oh Yahveh? ¿Quién como tú, magnífico en santidad, terrible en tus proezas, hacedor de maravillas?” Éxodo 15,11. Véase también 1Sam 2,2, Is 6,3: “Santo, Santo, Santo es Yahveh Sebaot; toda la tierra está llena de su gloria”.

zarza incandescente, Éx 3,5; el cielo, Sal 20,7; el templo, Sal 5,8, Éx 26,31...; Jerusalén, Is 52,1), entre otros. Dios comunica su santidad a los demás seres, así lo hace con la criatura separada y sustraída de lo profano, en la medida en que se acerca a Dios, es consagrada a Él o se une con Él. Por ello los sacerdotes y el sumo sacerdote son santos.²⁰ El pueblo que Dios escogió es una nación santa.²¹ Israel debe por ello responder santificándose, purificarse de toda inmundicia que sea incompatible con la santidad de Dios. “Sed santos, porque yo, Yahveh, Dios vuestro, soy santo” (Lev 19,2; 20,26). Esta purificación no es sólo ritual (externa), sino también interior, según las prescripciones morales contenidas en la ley (véase Lev 17-26).²²

2.1.1 La santidad de Dios

Como ya señalamos, tanto por la frecuencia como por el especial énfasis con que se usa el predicado de *santidad* resalta entre todas las cualidades que se aplican al ser de Dios. No se puede negar que el uso de la terminología de santidad en el Antiguo Testamento tiene el mismo origen que otras formas iguales o parecidas de llamar a la divinidad en las más distintas religiones en orden a poner de relieve su carácter de *grandiosidad inaccesible y que causa miedo y terror*. El término santo se usa para demarcar una esfera santa y otra profana, lo que provoca la necesidad de unos ritos determinados, que hay que observar estrictamente para regular el trato del hombre ordinario con esos poderes singulares; el concepto de lo santo adquiere así una importancia fundamental en todo el terreno del culto. Las raíces empleadas en las más diferentes lenguas para designar este ámbito, en cuanto se pueden desentrañar etimológicamente, hacen aparecer lo santo como lo separado, lo apartado, lo sustraído al uso normal.

²⁰ El Señor dijo a Moisés: “Habla a los sacerdotes, hijos de Arón, y diles: ningún sacerdote se haga impuro..., estarán consagrados a su Dios, y no profanarán el nombre de su Dios, pues son ellos los que ofrecen los sacrificios..., y por lo mismo serán algo santo..., será santo para ti, porque santo soy yo, Yahveh, que os santifico” (Lev 21,1.6.8; Éx 28,36).

²¹ “Así hablarás a la casa de Jacob y así anunciarás a los hijos de Israel: Habéis visto cuanto yo he hecho en Egipto, y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traídos hasta mí. Ahora bien, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, seréis propiedad mía particular entre todos los pueblos, porque toda la tierra me pertenece. Seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa” Éx 19,3-6.

²² ERMANNON ANCILLI, *Diccionario de espiritualidad*, V. III (Olier-Zen), Barcelona, Herder 1987, pp. 346-357.

‘Santidad’, hace referencia a un poder maravilloso que va más allá de la vida común, impersonal, ligado a objetos particulares, del que es posible defenderse o al que cabe utilizar o incluso transferir mediante determinados métodos. Pero, hay que advertir que la potente energía con que, a partir de Moisés, el Dios soberano concentra en su persona toda acción y pensamiento religiosos da también a las expresiones de santidad un trasfondo esencialmente diferente del que existe en el resto del Oriente Próximo. Lo que decimos se pone de manifiesto ya en el simple hecho de que las religiones no israelitas utilizan abundantemente el predicado “santo” para los objetos, las acciones y las personas del culto, mientras que sólo en casos rarísimos lo aplican a la divinidad. En el Antiguo Testamento, en cambio, es a Dios al que en primer lugar se designa como el santo. De esa forma se introduce en las expresiones de santidad un aspecto personal, por el cual éstas se ven elevadas de la esfera de un poder meramente naturalista y del culto a una realidad personal y a un plano espiritual superior.

Lo que se traslada a la esfera de lo santo es siempre algo que brota de la acción divina, así se llaman sagrados el lugar donde Dios se ha aparecido o el pueblo que se encuentra con Dios o el botín de guerra, que es de Dios.²³ “Santo” es el epíteto preferido para expresar las propiedades y virtudes de la persona divina resumidas en su nombre; cobra así el sentido de lo propiamente divino, de aquello que constituye el ser de la divinidad²⁴. El concepto de perfección moral fue integrado en la noción de santidad con el profetismo, por la enérgica relación de las expresiones de santidad con el Dios soberano del pueblo. Desde entonces, “pueblo santo” expresó también “de acuerdo, por su conducta, con la esencia de Dios”. *Sed santos porque yo, el Señor vuestro Dios, soy santo*, con esa santidad del pueblo exigida en nombre de la esencia santa de Yahvé se refiere a la pureza y conducta moral intachable que obliga a respetar al padre y a la madre, que prohíbe el engaño, que no admite prevaricación alguna, que obliga a la misericordia para con el pequeño y el desvalido y rechaza el adulterio y la

²³ Cuanto entra en relación con Dios puede llamarse *santo*, bien que en un momento posterior y como algo derivado del *analogatum princeps*.

²⁴ En Isaías (cf. 1,4; 5,19; 30,11) leemos 25 veces la expresión “el santo de Israel”.

fornicación, etc. Oseas introdujo, además, al amor como un elemento fundamental de la santidad por ser parte de la perfección esencial de Yahvé.

2.1.2 Santidad en el Nuevo Testamento

En el NT el santo por excelencia es Jesucristo²⁵, quien es también el mediador de la santidad. Por él estamos llamados a la plenitud del misterio del amor de Dios y a la intimidad de su vida trinitaria, esto es, llamados a la santidad.

La idea se amplía aún en el NT desde el punto de vista cristológico. Jesús es EL SANTO DE DIOS (Mc 1,24; Lc 4,34); tan exclusivamente santo como lo era Yahvé en Isaías. Desde el punto de vista eclesiológico, también los seguidores de Jesús, los cristianos, son llamados santos (1 Ts 4, 3; Rm 6,19; 1 P 2,9). Pablo lo repite al inicio de algunas de sus cartas (Rm 1,7; 1 Co 1,2). Por tanto, desde el punto de vista bíblico, nada es santo *fuera de Dios*, pero *en Dios* todo lo es.²⁶

En Jesucristo se santifica la naturaleza humana al unirse ésta con la divina y ser penetrada con la vida de Dios. La humanidad de Jesucristo, al pertenecer a la persona del Hijo de Dios, es enteramente santa y lo es también por su total adhesión a la voluntad divina, por su obediencia al Padre y por su amor. Jesús es santo también porque posee en plenitud al Espíritu Santo.²⁷ En el Nuevo Testamento, Cristo comunica a los seres humanos la santidad, Él es nuestra santificación (1Cor 1,30). Los cristianos somos santificados en el nombre de Cristo que actúa por la efusión del Espíritu santificador en el bautismo (1Cor 6,11). Y en virtud de la voluntad sacrificial de Jesús en la cruz hemos sido también santificados (Heb 10,10). Pero es ante todo la comunidad cristiana entera, el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia, la que como totalidad es santificada en la sangre de Cristo (véase 1Cor 1,2; 1Pe 2,9-19 o Ef 5,25-27).

La santidad como perfección cristiana

*Querer llegar a ser santos significa en primer lugar aspirar y tender sin cesar a ser personas llenas de amor, buenas, serviciales, fieles, alegres, responsables.*²⁸

Todo cristiano está llamado a crecer en la santidad hasta alcanzar la perfección. En el Antiguo Testamento, *perfecto* es quien observa el pacto de la alianza, aceptando plenamente el decálogo. En el Evangelio, Jesús habla en dos ocasiones de perfección: a) al final del sermón de la montaña en el que opuso los

²⁵ Cristo es el "Santo de Dios" (Hch 3,14).

²⁶ ERMANNONCILLI, *Op. cit.*

²⁷ "Sé quién eres: el santo de Dios" (Mc 1,24; cf. Lc 4,34; Jn 6,69).

²⁸ HÄRING, B.; *Op. cit.*, p. 78.

preceptos de la ley nueva y los de la antigua y dice “Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial” (Mt 5,48), a partir de aquí la perfección es el ideal altísimo de la *imitatio Dei*, b) en el pasaje del joven rico que le pregunta qué debe hacer para alcanzar la vida eterna (“Si quieres ser perfecto, anda, vende todos tus bienes y dáselos a los pobres, que así tendrás un tesoro en los cielos; ven luego y sígueme”); ésta es la perfección como *sequela Christi* (Mt 19,21; cf. Mc 10,21; Lc 18,22). Aquí Jesús plantea la perfección de modo distinto que el Antiguo Testamento puesto que el joven rico ha mencionado ya que cumple todos los mandamientos. La perfección cristiana va más allá de lo que se requiere para la simple salvación. San Pablo usa también las expresiones “perfecto” y “perfección”, indicando con ellas cierta plenitud de vida cristiana (Flp 3,12-15). Para él, el objetivo de la vida cristiana es precisamente el ser perfectos, llegar a la madurez espiritual (cf. 1Tes 5,23; 1Cor 2,6; 14,20; 2Cor 13,9-11; Ef 4,13; Heb 5,14). A partir de todos estos textos podemos concluir que la santidad perfecta o perfección cristiana es la realización completa de la vida cristiana, cuyo logro total va más allá de las fronteras del tiempo.

3. Breve historia de la santidad cristiana²⁹

Vivir en una cueva, en lo alto de una columna o dentro del tronco de un árbol, vagar sin vestimenta por las montañas en busca de hierbas o recorrer sin cesar los valles de una ciudad fingiendo locura son formas de vida que hoy nos parecerían propias de verdaderos lunáticos. Sin embargo, en la primera mitad del siglo VII (...), éstas y otras extravagancias eran las señas de identidad de los santos más admirados de la cristiandad oriental. Constituían sólo el aspecto exterior, la punta del iceberg, de una espiritualidad que anhelaba el retorno al paraíso.³⁰

El magisterio de la Iglesia ha presentado siempre la santidad cristiana como la máxima expresión del amor, según la línea marcada por el Antiguo y Nuevo Testamentos. Pero a lo largo de los siglos no siempre ha sido propuesta de modo claro. Ha habido diversas concepciones de su naturaleza. Veamos a continuación cómo ha sido entendida la santidad según cada momento histórico:

²⁹ Para esta sección hemos utilizado diversas fuentes, pero para hacer el cronograma nos basamos en el propuesto en DE FIORES, S. y GOFFI, T.; *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Madrid, Paulinas 1983, adaptó a la ed. española: AUGUSTO GUERRA, pp. 613-637 “Historia de la espiritualidad”, G. Dumeige y Augusto Guerra.

³⁰ PALMER S. en MOSCO, JUAN y DE NEÁPOLIS, LEONCIO, *Historias bizantinas de locura y santidad*, Siruela, España 1999, p. 9.

3.1 La iglesia primitiva y el Nuevo Testamento

En las primeras comunidades cristianas (como constatamos en las cartas paulinas) todos los cristianos eran llamados “santos”, no había distinción entre unos y otros. El hecho de adoptar la fe cristiana significaba haberse convertido, haber cambiado de vida, haberse comprometido con una gran causa y, más que esto, haber recibido el Espíritu Santo, que transformaba por entero la vida de los creyentes. Es decir, el primer sentido de la palabra “santo” sirvió para referirse a todos los creyentes bautizados, a todos los pertenecientes a la comunidad creyente.

3.2 De las generaciones postapostólicas a la espiritualidad de Clemente de Alejandría, Orígenes y los capadocios (mártires, confesores y vírgenes)

En estos primeros siglos (como ya constatamos en los *Hechos de los Apóstoles*) el santo por antonomasia era aquél que recibía el título especial de ‘mártir’, debido a que fue asesinado por el hecho de confesar su fe en Jesús y con ello expresó su amor con el extremo testimonio de su sangre. El martirio, previsto en el Evangelio y presente en el Apocalipsis, es una forma absoluta de vida y muerte cristianas. Así, en el cristianismo primitivo, se comenzó a dar culto a los mártires (antes del culto a los santos). Se leían las actas de los mártires en las asambleas litúrgicas inspirando así a los “testigos” en su sacrificio y se comenzó a rendir culto a sus restos, venerando su tumba y recordando la fecha de su muerte (este culto les resultaba “necrófilo” a los no cristianos de entonces). Los mártires eran aquellos individuos que morían por su fe, como Esteban (*Hechos 6-7*).³¹ Personas arrestadas, juzgadas, apedreadas, que morían incluso perdonando a sus enemigos y agresores. Así el mártir es aquél que muere como Cristo, no sólo por él. Los primeros personajes canonizados, aunque hayan sido líderes de la

³¹ La historia de Esteban nos es narrada en paralelo a la de la pasión del Señor: como Cristo, hace milagros, predica de forma convincente, se opone a las clases dirigentes. Su martirio recorre los tres pasos de la pasión del Señor: prisión, testimonio de fe y muerte violenta.

Iglesia, no lo fueron por ese liderazgo, sino por ser mártires.³² En las primeras comunidades el martirio era deseable.

Posteriormente, surgió la figura del confesor, es decir, de aquella persona que declaró públicamente su fe y sufrió condena, cárcel, torturas, sin llegar a la pena capital. Estas personas eran también reconocidas por la comunidad y tanto a ellos, como a los mártires, se les reconoció un bautismo por la sangre de Jesús, debido a sus padecimientos.³³ Otro fenómeno que data de estos primeros siglos de cristianismo es el del encratismo, el cual, con el fin de exaltar el espíritu, condena de manera absoluta la carne y el matrimonio. Por estos motivos, la virginidad cristiana, practicada por hombres y mujeres, y profundizada en tratados espirituales, florece en la Iglesia desde el siglo I. “Pablo la considera preferible al matrimonio, porque es la fidelidad de un amor exclusivo a Dios”.³⁴ Este don se asimila al martirio cuando se vive como es debido, es fuente de fecundidad y se vive en la Iglesia y para ella. Las vírgenes cristianas, viven practicando obras buenas y dando testimonio del reino futuro y, paulatinamente, adoptan la costumbre de vivir en común, dando origen a la vida religiosa femenina. Con el ideal de la virginidad se considera que es posible realizar la entrega total de la vida en la mortificación de todos los días (después, este valor será asumido por los teóricos de la vida monástica).³⁵

3.3 El monaquismo (martirio blanco, ascetas, ermitaños, anacoretas)

El monaquismo surge en el siglo III, proviniendo de Egipto, Siria y Palestina con gran diversidad de estilos, desde los grandes asentamientos comunitarios de

³² Otros testimonios del ideal cristiano del mártir son las cartas de Ignacio de Antioquía que datan del siglo II.

³³ En cuanto a los confesores, en los primeros siglos ‘mártir’ y ‘confesor’ se usaban indistintamente; en los comienzos de la iglesia naciente sólo se llamaba confesores a quienes, interrogados sobre la fe de Cristo, la habían confesado en presencia de los enemigos de la fe, pero sin sufrir el martirio; luego prevaleció el uso, aprobado por la Iglesia, de llamar confesores a cuantos habían llevado una vida laudable y finalmente se habían dormido santamente en el Señor.

³⁴ DE FIORES, S. y GOFFI, T., *Op. cit.*, p. 617.

³⁵ Tanto los mártires como los ascetas o confesores, por su fama de santidad y de estrecha relación con Dios aún después de su muerte, comenzaron a ser cotizados ya no en vida, sino en sus restos físicos, llamados ‘sus reliquias’. Los creyentes se hacían, por esto, enterrar junto a ellos; se quedaban a dormir en sus tumbas, hacían cultos paganos en ellas (por ejemplo, comer) y, finalmente, desenterraban, robaban y trasladaban las reliquias para fundar capillas en nuevos lugares. Ésta información fue recabada en la conferencia impartida por la Dra. Zenia Yébenes el día 18 de septiembre de 2008, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM como parte del Seminario Permanente de Filosofía de la Religión.

Egipto a las soledades de Siria, de los solitarios a la codificación institucional de la vida cenobítica (comunitaria), desde las prácticas ascéticas, hasta las profundas reflexiones sobre la contemplación. El monaquismo ocupará poco a poco el puesto del martirio y de la virginidad, cuyos principios espirituales asumirá. La lucha contra el demonio ocupa un gran espacio de esta espiritualidad y se hace prevalecer la exigencia de la interioridad. Para Evagrio Póntico (345-399) el monje debe purificarse de sus pecados para vivir en la “apatheia”, en una ausencia total de pasiones, de la cual pueda brotar la caridad. El monaquismo es favorecido cuando, en el siglo IV, el cristianismo deviene religión del Estado, y se detienen las persecuciones sangrientas, por ello surgen en la Iglesia cristianos que viven tan austeramente su fe que merecen ser llamados “mártires blancos”. Son los monjes y las vírgenes, los ascetas, los ermitaños y los anacoretas. A todos ellos se les reconoce una particular santidad. El ideal de todos ellos era morir a sí mismos por medio del ascetismo y el modelo a seguir, más que la muerte física de Jesús era Jesús en el desierto.³⁶ El modelo femenino de este estilo de santidad fueron las vírgenes (negadoras de su maternidad, como podría ser el caso de Santa Perpetua, siglo III) y entre las cuales muchas fueron “mujeres viriles que se iban a vivir al desierto”. Pero no sólo la santidad se situó en una perspectiva monástica, sino toda la vida de piedad en el que el tono fundamental era enfocado hacia la huida del mundo.

En la espiritualidad del occidente latino San Agustín (354-430) une el ideal monástico con la actividad sacerdotal, dulce sin ser débil y austera sin ser rígida. Mientras que en la espiritualidad pastoral de oriente se da la difusión de la vida monástica. Juan Crisóstomo (347-407) convence a sus oyentes del valor moral de la oración y de que una de las formas más realistas de la caridad es la limosna y la distribución de los propios bienes. Juan Casiano (360-435) da a conocer la experiencia del monacato oriental y funda en Marsella dos comunidades, una para hombres y otra para mujeres, y escribe las *Instituciones monásticas*. En la época de invasiones al mundo romano encontramos a San Benito (480-547) quien al

³⁶ Algunos textos claves para comprender los ideales de santidad de aquellas épocas son los escritos de Juan Casiano sobre “el combate contra el espíritu de fornicación”, o los *Apodigmas de los padres del desierto*. (Información recabada en la conferencia antes citada).

principio era asceta y anacoreta, y posteriormente reagrupa en doce monasterios a sus discípulos. Organiza una “escuela al servicio del Señor”, donde la comunidad practica la obediencia, el silencio y la humildad (la síntesis de la ascesis monástica).

3.4 El sentido de la penitencia en el siglo VII

A partir de la penitencia monástica, surge la confesión tarifada, con sus rígidos exámenes de conciencia y ésta toma carta de naturaleza en la vida de los cristianos y hace más sensible la conciencia de los pecadores. Esto provoca en todos los creyentes un gran esfuerzo de mortificación exterior, que tendrá en la peregrinación una de sus formas más conocidas. La compunción será entonces uno de los sentimientos espirituales más difundidos.

En Oriente, Juan Clímaco, vivió la vida anacorética y viajó a Egipto antes de ser abad del Sinaí, organizó las enseñanzas del monacato en treinta grados de una escala espiritual que va desde la ruptura con el mundo hasta la adquisición de las virtudes fundamentales y la lucha contra las pasiones, desde la vida práctica hasta la contemplación de unión con Dios en la *hesychia*, la quietud integrada por tranquilidad exterior e interior. Este tema será desarrollado por el movimiento hesicasta en la controversia palamita y en la renovación monástica rusa. Por su parte, Juan Mosco adorna con edificantes anécdotas y discursos instructivos su obra Prado espiritual, donde vemos diversos tipos de vida monástica vividos en una ascesis severa.³⁷

3.5 El vigor espiritual de la época carolingia

Carlomagno gobierna entre los años 742 al 814. En esta época se redacta una legislación cuya impregnada del espíritu del evangelio en la que a los laicos, sobre todo a los importantes, se les dedican tratados de espiritualidad que les recuerdan sus poderes y responsabilidades, se les aconseja leer la Sagrada Escritura y preocuparse por los pobres. Se intenta ayudarles a vivir cristianamente, pero los programas de vida que se les presentan son copias de la vida monástica. Las Vidas de Santos, destinadas a los monjes, muestran una interiorización de la ascesis. La lucha entre vicios y virtudes interesa más que los excesos extraordinarios, se insiste en la oración más que en las mortificaciones.

3.6 Impulsos reformadores en la decadencia de los siglos X y XI

Este periodo es calificado de edad de hierro o siglos oscuros. La Iglesia se encuentra en manos de los laicos cuyas orientaciones están lejos de ser

³⁷ *Ibíd.* p. 622.

espirituales. Hay mucha corrupción. Por reacción al bienestar de la época carolingia, el eremitismo ilustrado por Romualdo 952-1027 y la Camáldula huye del mundo para practicar una pobreza efectiva y hace de la austeridad una regla de vida y de la peregrinación un exilio cristiano.

3.7 Peregrinaciones, cruzadas y mística en el siglo XII

En el siglo XII florece una vida espiritual de peregrinación continua, la cual consiste en viajar en pobreza para encontrar mejor a Dios y para renovarse espiritualmente con la penitencia física del camino. El peregrino lleva una vida de oración a lo largo de su trayectoria, a la que añade penitencias voluntarias y con la que estimula a la caridad de la acogida a aquellos centros que lo albergan. Éste quiere ver Jerusalén, vivir y morir en ella. En esta época, además, Norberto de Xanten (1080-1134) funda la orden premonstratense, que armoniza las exigencias de la vida monástica y las tareas pastorales. Con Bruno y la Cartuja (1084) queda instituida una forma de vida que practica el eremitismo absoluto. La soledad será el ambiente donde se desarrollen la sencillez de la contemplación silenciosa, la pureza del corazón y la virginidad espiritual.

3.8 La vida apostólica en el siglo XIII y la vida espiritual de los laicos

De esta época podemos mencionar brevemente que la santidad experimenta el deseo de vivir según el evangelio equilibrado con el sentido de la Iglesia, una pobreza lo más cercana posible a la de Cristo, una sencillez fraterna con el mundo de las cosas y de los hombres nutrida de un ardiente amor a Cristo, una inteligencia de las estructuras de la Iglesia: tal es la síntesis que lograría Francisco de Asís (1182-1226). Otro santo que forma una orden mendicante, como el anterior (y contemporáneo suyo) es Santo Domingo (1170-1221). Con estas órdenes se fomenta la espiritualidad entre los laicos. Así pues, la concepción de la santidad monástica (conventual), aunque se prolongó durante toda la edad media, para Santo Tomás es cuestionada, restableciendo sobre bases teológicas la doctrina reconocida desde los primeros tiempos (y subrayada por San Agustín) según la cual la perfección cristiana consiste esencialmente en el amor, por lo que se puede realizar en todo estado y situación. *La santidad consiste principal y esencialmente en los mandamientos; sólo secundaria e instrumentalmente, en los*

*consejos*³⁸ apunta Santo Tomás. Es decir que para alcanzar la perfección cristiana no se requiere estar en un estado religioso (todo laico puede alcanzarla también) y cada uno debe seguir los consejos en la medida que lo permita su situación. Con esto Santo Tomás hizo posible la formación de una santidad típicamente laical, para los hombres que permanecen vinculados al mundo por su profesión y buscan a Dios y a su amor consagrando las cosas mundanas. Sin embargo y por desgracia, en la evolución de la piedad, no se avanzó en la línea de Santo Tomás, sino que se continuó durante siglos en el concepto excesivamente ascético y conventual.

3.9 La mística especulativa de los renanos y la devoción en los siglos XIV y XV

En toda la Edad Media la Iglesia admiró y veneró la santidad de quienes vivieron el Evangelio de forma poco común (obispos, misioneros, teólogos, miembros de órdenes de caballería) y en esta época encontramos también casos de santidad en reyes que apoyaron o defendieron las misiones. El santo se consolidó como un héroe moral. En el siglo XIV se constata un desplazamiento de los centros espirituales hacia regiones germánicas y de los intereses que se concentran en la contemplación. La pobreza sigue apasionando. Los monasterios se difunden sobre todo en las regiones germánicas (el Maestro Eckhart, muere en 1328). La *Imitación de Cristo* (de Tomás de Kempis, 1380-1471) es una de las obras más representativas, aunque no la única en movimiento.

Como ya señalamos en su momento, al final de la época antigua del cristianismo (siglos II y III) se infiltró en éste un cierto dualismo, caracterizado por la oposición al cuerpo y se privilegió la perfecta continencia y castidad (mencionamos el encratismo). En 1320 encontramos repercusiones de esto cuando Santo Tomás de Cantilupe fue canonizado porque amaba tanto la castidad (no así la limpieza) que ni aseaba su cuerpo ni se atrevía a abrazar a sus hermanas. El único laico canonizado en el siglo XIV fue San Eleazar de Sabrau (27 de septiembre) quien, en veinticinco años de convivencia matrimonial, no

³⁸ Los consejos evangélicos son invitaciones al radicalismo evangélico, principalmente: pobreza, obediencia y castidad (aunque también humildad, sacrificio, vida comunitaria, etc.). A lo largo de nuestra investigación volveremos a hablar de ellos (véase capítulo 3 y capítulo 5).

consumó nunca su matrimonio. Con estos ejemplos puede entenderse fácilmente el motivo por el que la Iglesia ha canonizado tan pocos laicos y, menos aún, a mujeres casadas³⁹. En este sentido, durante mucho tiempo se valoró tanto la castidad que era relacionada directamente con la perfección cristiana, por lo que la gente casada empezó a ser santa mucho después.

3.10 Los intentos del humanismo y la piedad popular

El humanismo es una realidad polivalente que abarca desde la admiración por la antigüedad pagana, hasta un retorno reflejo a las fuentes bíblicas y patrísticas, que provocó volver en profundidad al Evangelio. La sensibilidad religiosa conserva la conciencia del pecado, pero está obsesionada por la muerte y animada por una curiosidad malsana frente al satanismo que intentan frenar los procesos de hechicería desatinadamente. La misa sigue siendo una ceremonia hermética que no es capaz de dar a los cristianos el sentido de la comunidad. Todo empuja hacia un individualismo espiritual muy acentuado, la iglesia tiene necesidad de una reforma y los cristianos se dan cuenta de ello. La devoción moderna, transmitida por Ignacio de Loyola y otros, constituyó un reclamo constante de interioridad, su búsqueda de una devoción un poco intimista acentuó el divorcio entre la teología y la espiritualidad.

La mortificación física se suavizó progresivamente con la irrupción del Renacimiento, tal como puede demostrarse en las reglas de las nuevas órdenes religiosas. Pierden así importancia los ayunos y las abstinencias, y se destaca de modo especial la obediencia y la renuncia. Un representante de esta orientación es San Francisco de Sales quien elaboró en su *Teótimo (Tratado del amor de Dios)* el concepto de amor como principio de la piedad cristiana, al que están obligados también los que se ocupan en profesiones temporales. En este periodo se da un tinte laico en algunos aspectos, como en la actitud del hombre frente al mundo en la que se empieza a gozar de esta vida y se deja de ser un huésped

³⁹ “En el misal existen los llamados “textos comunes”, formularios para las fiestas de santos y santas sin texto propio. Antes de la reforma conciliar, el último grupo lo formaban santos que no eran ni vírgenes ni mártires. El actual misal tampoco está demasiado inspirado: después de las misas marianas, hay formularios para mártires, pastores, doctores, vírgenes y para hombres santos y mujeres santas. ¿Es que los doctores de la Iglesia no son *hombres santos*? Y las vírgenes ¿no son *mujeres*? Naturalmente, aquí se refieren a los cónyuges.” BEINERT, W.; *Ibíd.*, p. 4.

provisional del mundo presente para valorar positivamente lo terreno; además el hombre se siente creador y protagonista de la historia.

3.11 Luces y sombras en la España del siglo XVI

Toda España se apasiona por la vida interior y la oración. Se disfruta la Sagrada Escritura que sirve de alimento a la piedad. Se intensifica la comunión frecuente a lo largo del siglo. En España nace Ignacio de Loyola (1491-1556), que se formará en Francia y en Italia antes de establecerse en Roma. Sus Ejercicios son herederos de los métodos de la devoción moderna para los que la contemplación se ejercita en la acción. Teresa de Ávila (1515-1582) ve en la vida de oración el medio idóneo para llegar a la perfección de la caridad y a la unión con el Señor. Para Juan de la Cruz (1542-1591), quien comienza a escribir cuando Teresa está a punto de desaparecer, la cuestión esencial es la búsqueda de Dios por la vía de la interioridad. De esta forma la Inquisición no podrá impedir la gran importancia atribuida a la oración mental en sus formas superiores que acentúa el personalismo en la espiritualidad. Así pues, en este siglo se cultiva la mística como modelo idóneo de santidad, considerando que la perfección cristiana se alcanzaba cultivando la vida contemplativa y orante de la vida interior.

3.12 Corrientes espirituales en la Francia del siglo XVII y reacción antimística y piedad tradicional del siglo XVIII

En pleno siglo XVII, en el monasterio de Annecy (llamado *La Visitación* y fundado por San Francisco de Sales y Santa Juana Francisca Frémyot de Chantal) dedicado al prójimo, surge una fórmula de vida religiosa en la que la exigencia interior sustituye a las mortificaciones regulares en las antiguas órdenes femeninas. Lo mismo sucederá en la Compañía de Santa Úrsula, fundada en Italia por santa Ángela Merici (1474-1540). Y en el siglo XVIII va delineándose una oposición a la mística, en la que las discusiones de los doctos se suman a las calumnias populares. En Francia crece el laicismo, por el avance del racionalismo y los deísmos se oponen a la revelación cristiana, aunque en España e Italia no cambian mucho las cosas.

3.13 Germinaciones y realizaciones en el curso del siglo XIX

La Revolución Francesa y sus consecuencias invadieron los espíritus en Europa. Durante los siglos XIX y XX se fundan 168 institutos religiosos masculinos y 1086 congregaciones femeninas, cuya orientación, principalmente apostólica, se especifica en obras de enseñanza, de educación de la juventud, de asistencia a los pobres y a los desheredados, de servicio social a los huérfanos, a los inválidos, a los ancianos y a los enfermos mentales. El siglo abunda en santos fundadores y santas fundadoras que, sensibles a alguna grave necesidad de la sociedad de su tiempo y espoleados por la gracia, crean entre mil dificultades instituciones y obras que testimonian que el amor de Cristo es inseparable del amor de los hermanos⁴⁰. Los laicos no se quedan atrás, uno de los rasgos significativos de la espiritualidad del siglo XIX es el relanzamiento de un cristianismo social, que en el caso de algunos se preocupa por la condición obrera (Kolping, Ketteler, Harmel, Manning, Chevrier); en otros casos se preocupa de los pobres (Ozanam, Guarella, Cottolengo) o del apostolado a través de la imprenta y de los medios de comunicación social en general (Alberione, siglo XX). La espiritualidad cristiana en este siglo presenta los siguientes rasgos: individualista, acepta la ascesis y la mortificación, es moralizante y afectiva más que doctrinal, conserva su distancia frente al mundo, cuyos valores percibe como contrarios a sus propios principios.

3.14 Espiritualidad y santidad en el siglo XX

En el siglo XX podemos distinguir dos épocas espirituales, la de los primeros cincuenta años (o la espiritualidad preconiliar) y la subsiguiente. De la primera podemos decir que la espiritualidad entró en la problemática más real de la vida y que tendió a subrayar el momento horizontal del amor cristiano, el amor y servicio al prójimo (intención que permaneció varios años después, como se verá, en los

⁴⁰ Después del tiempo de los mártires, los confesores, las vírgenes, los ascéticos, los padres del desierto, los místicos, etc., comenzaron a ser canonizados los fundadores de órdenes religiosas, es decir, los que renovaban la Iglesia o proponían un nuevo carisma, una nueva misión, etc. (Por ejemplo, en los siglos XVIII y XIX hubo un 'boom de mujeres fundadoras'). Sin embargo, la santidad siempre estuvo relacionada con la taumaturgia, es decir, los individuos aclamados por las multitudes lo fueron mayoritariamente por su fama de *hacedores de milagros* o de *intermediarios* entre Dios y la humanidad (intercesores, es decir, se valoraba que estas personas ayudaban a la gente de 'acá abajo'). Durante mucho tiempo era más relevante la fama de 'milagrero' para canonizar a una persona que su fama de 'virtuoso'. (Información recabada en la conferencia antes citada).

años setentas). Se intentó hacer presente y predominante la concepción activa de la espiritualidad (es decir que se requiere una fe que se traduzca en hechos y no quede en mera contemplación). En una encuesta de 1946⁴¹ se define al santo como “un hombre a quien el amor exclusivo de Dios lleva a realizar todos los valores humanos y a tomar su parte de peso y de miseria de su ambiente”.⁴² La secularización afectó considerablemente la concepción de la santidad en la época contemporánea, en la cual se insiste en los valores terrenos y en una práctica humanística.⁴³ Además, en este periodo se agravó peligrosamente la dicotomía entre espiritualidad y mundo moderno. Algunas personas buscaron un diálogo con este mundo (como Teilhard de Chardin y Marie-Dominique Chenu). Teilhard sacó a la espiritualidad del intimismo y trascendentalismo en que estaba sumida. Fue quizá el primero en hablar de espiritualidad nueva y de espiritualidad de la materia, término que encerraba un programa de espiritualidad encarnada o de la acción. Era una espiritualidad del trabajo, para la que el quehacer no es castigo sino vocación de creatividad. El perfeccionamiento de la creación en todas sus dimensiones (económica, política, social y religiosa) se convierte en el objetivo de la espiritualidad. A la cabeza de esos movimientos con los que se relaciona la nueva espiritualidad está, sin duda alguna, la JOC (juventud obrera cristiana).

Frente a este movimiento, junto a la jerarquía nació el *Dieu vivant* cuya cabeza era el P. Danielou que intentó contrarrestar la corriente secularizadora y recuperar el primado de la dimensión contemplativa en el mundo. Los que pertenecen a este movimiento u otros similares, consideraron que el nuevo rostro de la santidad relegaba la relación íntima con Dios, la vida de oración y contemplación hasta el último plano. Acusaron a nuestro tiempo de poner el acento en la “vorágine de la acción” como el único servicio divino actual. Y llegaron a atisbar la santidad sin Dios (que escandaliza a algunos). La espiritualidad tradicional había estado ligada

⁴¹ ERMANNANO ANCILLI, *Ibid.*, p. 350.

⁴² O también: “ser santo es realizar al máximo nuestros recursos personales para identificarse lo más posible con el tipo de hombre perfecto que es Cristo, para ser un testimonio ante el mundo que nos rodea”, “la santidad es el estado de quien logra poner su vida en la máxima dimensión divina posible, potenciando también al máximo sus cualidades naturales, intelectuales y morales”. *Ibid.*

⁴³ Es aquí donde se inserta el propio tema de nuestra investigación, el modelo de santidad política, es decir el pleno desarrollo de un amor que se extiende a las mayorías empobrecidas y que persigue su emancipación, encontrando en ellas el humano rostro de Dios.

a realidades trascendentes, a la separación del mundo, a la devoción, al intimismo. No es que los espirituales de otros tiempos no hubieran mantenido relaciones con el mundo o no hubieran trabajado por los hombres, el cambio radicaba en que los contenidos antes llamados profanos formaban ahora también parte de la espiritualidad, en cuanto realidades, no en cuanto que desde fuera podían ser santificados. No son los espacios religiosos separados en la existencia del cristiano, sino la vida misma dentro y fuera de esos espacios. La encíclica *Humani generis* (1950), la cancelación de los sacerdotes obreros (1953) y las drásticas medidas tomadas contra la nueva teología supusieron un golpe a la nueva espiritualidad. Finalmente tenemos la teología de la esperanza y la teología del mundo con lo que la actuación secular dejó de ser una herejía para convertirse en la vocación del hombre de nuestros días. Las dos líneas enunciadas aparecen de nuevo en los años siguientes. El Concilio Vaticano II se planteó estos problemas y apoyó las líneas de la teología del mundo, pero de la espiritualidad y santidad conciliares y postconciliares hablaremos más adelante. Para la historia de la santidad relatada hasta aquí bástenos decir que el Concilio enfatizó la vocación universal a la santidad, abriendo oficialmente la posibilidad de la plena realización de la santidad laical y posibilitando lo que en América Latina con la teología de la liberación fuera llamada la “santidad política”. Finalmente, de la santidad en las décadas más recientes, postrimerías del siglo XX y principios del XXI, nos dedicaremos al final de nuestro trabajo (ver el *Colofón*).

4. ¿Cómo alcanzamos la santificación?

Actualmente hay dos posturas en cuanto a las formas de santificación, la primera considera que existen dos caminos para santificarnos y la segunda, que sólo existe uno, común para todos los cristianos. Podemos enunciar así a la primera: *La perfección cristiana se alcanza en la perfección de la caridad. Y ésta se consume de varios modos, a base de gracias distintas. Una de éstas, de calidad superior, es la contemplación.*⁴⁴ La segunda: *Todo cristiano está llamado al epílogo contemplativo con la misma fuerza con que es invitado a la santidad.*⁴⁵ En

⁴⁴ ERMANNANO ANCILLI, *Diccionario de espiritualidad*, V I, p. 478.

⁴⁵ *Op. cit.*

la primer postura, existen una vía ordinaria de santificarnos, que es para todos y que consiste en la meditación, en la práctica de las virtudes y en la elevación de éstas por la presencia de la gracia, y una vía extraordinaria, que sólo es asequible para pocas almas, elegidas por Dios, que son capaces de vivir la experiencia de la contemplación infusa (encuentro místico).⁴⁶ El Dr. José Ferraro sostiene⁴⁷, que el Concilio Vaticano II optó por la postura de las dos vías, restringiendo así la mística a pocas almas y abriendo el camino para todos de santificarnos por la vía ordinaria, principalmente mediante el apostolado social y las obras buenas que son elevadas por la presencia de la gracia. El Concilio planteó esta postura para promover la santidad de los seglares (consistente en la unión con Cristo mediante el amor⁴⁸ y exigiendo el ejercicio continuo de la fe, la esperanza y la caridad, pero realizado de modo humano y en la vida activa⁴⁹).

La santificación ordinaria es, pues, obrar las virtudes teologales de modo humano, respondiendo así a las necesidades temporales de la época, en especial en el apostolado social, o también, cumpliendo con las exigencias de la profesión y misión de cada uno y realizando obras de caridad activa, tras de lo cual nuestras acciones son elevadas por la gracia.⁵⁰ Es decir, “el llamamiento de Dios a la santidad recae sobre el individuo, en sus circunstancias concretas de vida” (como son el matrimonio, la vida familiar, el trabajo, las obras políticas y sociales, las obras de servicio a la comunidad nacional, la obra industrial, cultural y el desempeño de una de las miles de profesiones).⁵¹ Este tipo de santidad era ignorado o descuidado en el pasado, pero la lógica interna de la vida laica, su presencia⁵² y las urgencias apostólicas, hicieron posible la teología de las realidades temporales y la espiritualidad del modo de realizarse en ellas.

...los apóstoles laicos “comprueban que Dios se manifiesta y se da también en la acción [...] Como consecuencia de estas dos experiencias, nace la convicción de que la actividad

⁴⁶ FERRARO, J.; *Teología capitalista vs Teología de la liberación, Espiritualidad y compromiso político*, EDAMEX, México 1995, p. 46.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 50.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 51.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 52.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 61.

⁵¹ RUIZ, F.; citado en *Ibíd.*, p. 62.

⁵² Como los laicos militantes en la acción católica.

apostólica, lejos de ser un desgaste de las energías conseguidas durante la oración, proporciona madurez cristiana y favorece el encuentro con Dios”.⁵³

La teología de la vía ordinaria justificó el trabajo en el mundo como medio de santificación, ésta consiste en el cumplimiento fiel de los deberes de su vocación dentro del sistema. Sin embargo, al sostener que sólo a unos pocos se les ha reservado la santificación por la vía mística, declaramos veladamente que Dios tiene un amor especial (elitista) por esas personas, y que los predestina para una alta santidad. Por ésta y otras razones, el Dr. José Ferraro no está de acuerdo con la teoría de las dos vías y apoya la teoría alternativa, de que todos nos santificamos de la misma manera, experimentando la contemplación infusa, viviendo el encuentro místico. Juan Arintero, en su obra *Cuestiones místicas*⁵⁴, también rechaza por completo la validez de la doctrina de las dos vías, señalando que “no es, pues, la *vida mística* una vida *extraordinaria*, sino del todo *ordinaria en los santos*, como la única que lleva a la verdadera perfección y santidad”.⁵⁵ Esta postura considera que Dios otorgará la contemplación infusa a todas aquellas personas que la deseen, que tomen los medios para prepararse para la misma y que estén dispuestas a aceptar sus alegrías y sus pruebas.⁵⁶ Los que toman partido por ella, consideran insuficiente el modo humano de obrar para alcanzar a Dios y se apoyan en personajes reconocidos por la teología espiritual para hacer estas afirmaciones: “En la *Llama*, San Juan... claramente contradice el pensamiento de los partidarios de las dos vías”.⁵⁷ “En la teoría y en la práctica, San Juan afirma el llamamiento universal a la contemplación infusa”.⁵⁸

Santa Teresa insiste repetidas veces en mostrar cuán imperfecta es el alma hasta que por el Señor sea reformada mediante la oración infusa, con la cual se encuentra, sin saber cómo, trocada de repente, libre de sus imperfecciones y llena de virtudes y santos deseos. En su *Vida* hace ver cómo lo que en adelante va a describir, desde que empezó a recibir de lleno ese don celestial, es una *vida nueva*, una *vida divina*, en que ya no es ella, pues desaparecieron como por encanto sus imperfecciones, sino Dios quien en ella vive y obra.⁵⁹

⁵³ *Ibíd.*, p. 63.

⁵⁴ ARINTERO, J.; “Cuestión V, ¿Son místicos todos los santos?” en *Cuestiones místicas*, BAC, Salamanca 1956, pp. 402-481.

⁵⁵ *Op. cit.* p. 430.

⁵⁶ FERRARO, J.; *Ibíd.*, p. 47.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 96.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 119.

⁵⁹ ARINTERO, J.; *Ibíd.*, p. 467. “Sólo así, con la luz de la contemplación y las gracias de la unión mística, conforme enseña Santa Teresa, se puede aprender la “verdad verdadera” y se adquiere la

Para los partidarios de la única vía, los diferentes grados de santidad que alcanzan los diversos seres humanos se deben a la distinta cooperación de cada uno⁶⁰, unos se dejan disponer más que otros. La santificación es un acto que Dios realiza en nosotros, es decir que no nos santificamos haciéndonos mejores seres humanos, sino que esto sólo nos dispone a la obra divina.

Dejando, pues, el discurso, se queda en una dulce *contemplación*, que la tiene tranquila y atenta a *recibir las operaciones e impresiones que el Espíritu Santo le comunica. Así hace poco y recibe mucho. ...Ésta, como se ve por la descripción, es una verdadera contemplación infusa.*⁶¹

Santificarse es pues (según esta teoría), recibir y aceptar la contemplación infusa. Para apoyar esta postura, José Ferraro, declara, además, que no hay modo humano de obrar las virtudes teologales, es decir, que el apostolado social y las múltiples obras que hacemos para ayudar al prójimo, erradicar la pobreza, acabar con la injusticia social, etc., simplemente nos disponen para recibir la contemplación infusa (y la santidad con ella, don de Dios), pero no nos santifican por sí mismas. Declara además, que esta idea oculta una nueva forma de pelagianismo puesto que implica que la acción de la gracia no es necesaria para la santificación.⁶² La postura de Ferraro considera que la contemplación infusa es fondo y fin de toda la santidad y que la vía mística es la vía por excelencia hacia ella.⁶³ Para entender esta postura, tenemos que aclarar qué es la contemplación infusa. Brevemente digamos que ésta es un acontecimiento estrictamente personal, en el que se vive intensamente la relación con Dios, o puede ser

perfección de la humildad y de la caridad, de la abnegación, del desprecio del mundo y de todas las demás virtudes." *Ibíd.*, p. 421.

⁶⁰ FERRARO, J.; *Ibíd.*, p. 117.

⁶¹ ARINTERO, J.; *Ibíd.*, p. 478.

⁶² "Considerar que el hombre puede santificarse mediante sus obras humanas o mediante un modo humano de obrar de las virtudes teologales, es caer en una forma nueva de pelagianismo ya que implica que la acción de la gracia no sea necesaria para esta santificación." FERRARO, J.; *Ibíd.*, p. 96. "(El ser de Dios) se distingue de todo lo que ha creado, y es infinito o trascendente. Por ello, no se puede derivar una experiencia de Dios de lo exterior, de la historia, del prójimo, de los acontecimientos diarios, etcétera, sino que Dios tiene que *infundir* tal experiencia o conocimiento y amor directamente en el alma mediante las operaciones de las virtudes teologales y, tal experiencia es llamada por San Juan, no la contemplación, que es un término amplio y ambiguo en significación, sino "la contemplación infusa"." *Ibíd.*, p. 94.

⁶³ "La vida mística no es pues, impracticable, ni mucho menos imposible, ni tan sólo escogida para unos pocos. Es simplemente la *verdadera perfección de la vida cristiana, a la cual todos somos llamados.*" ARINTERO, J.; *Ibíd.* p. 480.

también una etapa de la vida (estados contemplativos), o la plenitud de la madurez cristiana en la fe y la caridad.⁶⁴ Ha sido definida como “infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que (...) inflama al alma en espíritu de amor”, “una influencia de Dios en el alma..., en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada... es sabiduría de Dios amorosa”.⁶⁵ Es también, “ciencia de amor, ...noticia infusa de Dios amorosa, que... va ilustrando y enamorando al alma”.⁶⁶ Sus elementos son entonces: a) sabiduría *amorosa* de Dios, b) *infusión* que inflama al alma en espíritu de amor, implica la intervención de otro, de Dios, se requiere pasividad, se recibe; c) *sabiduría secreta* que se comunica al alma por medio del amor (oscura, inefable). Algunos señalan que, mientras que hay una contemplación imperfecta, la contemplación infusa es perfecta y sucede cuando el espíritu está abierto permanentemente a Dios y vive en unión de fe y amor, atención y afecto. La contemplación infusa es la plena iniciación al misterio, gracias a la unión de la persona humana con la divina, por lo que también se le conoce como “matrimonio espiritual”.⁶⁷ Como hemos señalado la contemplación infusa guarda íntima relación con la santidad cristiana y los teólogos afirman que coincide con las altas formas de la gracia, puesto que determina e incluye un alto grado de caridad teologal. Así, “el estado místico realiza en la contemplación la más alta forma de santidad verificable en el individuo”.⁶⁸

Es difícil dar una respuesta a la cuestión de cuántas vías hacia la santificación existen. Personalmente, opto por la postura de que hay, no digamos dos, sino varios caminos hacia la santidad, como modelos de ella que hemos encontrado en la historia que previamente hicimos. Considero que los místicos, o los que alcanzan la contemplación infusa (o matrimonio espiritual) no son unos

⁶⁴ “La contemplación infusa florece generalmente sólo en los altos grados de la santidad cristiana, de la que es factor determinante y expresión manifestativa.” ERMANNON ANCILLI, *Ibid.*, p. 475.

⁶⁵ San Juan de la Cruz, citado en *Ibid.*, p. 476.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 477.

⁶⁸ Santa Teresa habla de ella y señala que va haciéndose presente desde la morada cuarta hasta la séptima, en la IV se tiene un “vago sentido de la presencia” y un “recogimiento silencioso en él, reposo de la voluntad en su amor” y en la morada VII se da la “contemplación perfecta con pleno acceso al misterio de Cristo y de la Trinidad; unión del espíritu con Dios”. *Ibid.* Esta gradación tiene muchos variantes.

privilegiados, sino personas que optaron por un camino de vida cuya meta máxima era encontrarse con Dios de esta manera, vivir en vida el encuentro más pleno que le es posible al ser humano; pero que de la misma manera los que llenos de amor por Dios o de sencillo amor por sus hermanos eligen un camino de servicio al prójimo, de lucha activa contra las injusticias, de trabajo creativo en nuestro mundo, viven tal vez otro modo de la contemplación y pueden alcanzar de estas maneras la perfección cristiana. En nuestra historia de la santidad, vimos los múltiples rostros de ésta (mártires, confesores, vírgenes, monjes, reyes, fundadores, místicos, eremitas, mendicantes, benefactores, peregrinos, misioneros...) y no podemos asegurar que cada uno de ellos haya alcanzado 'la contemplación infusa', lo que es característico sólo de uno de los rostros (el de los místicos).

5. Criterios de canonización y breve historia de estos

Hemos reflexionado cómo alcanza el ser humano la perfección cristiana o santidad, en este subcapítulo nos preguntaremos, qué procedimiento sigue nuestra Iglesia para reconocer y probar cuando alguien alcanzó en su vida tal estado, es decir cuáles son los procesos de canonización, y esbozaremos brevemente cómo han variado estos en el transcurso de los tiempos, finalmente haremos unas pocas reflexiones en torno a lo mismo. Para empezar señalemos que en el camino del reconocimiento de la santidad actualmente hay dos etapas, la beatificación y la canonización, la primera es la sentencia no definitiva del romano pontífice, con la cual se permite el culto público de un siervo de Dios, mientras que la canonización es una sentencia definitiva y por ello infalible e irreformable, con que el sumo pontífice, con la potestad del supremo magisterio, declara que el beato es un héroe de la vida cristiana y goza de la gloria celestial, por lo que en toda la Iglesia se le debe tributar el culto público.⁶⁹ La *Lumen Gentium* señala en su números 49 y 50 que son dignos de culto público sólo los que han dado el testimonio de fe y caridad con el martirio o los que han ejercitado todas las virtudes en grado heroico y durante largo tiempo, esto es pues, en primera instancia lo que se requiere probar en la actualidad. "Canonizar"

⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 296-302 ("canonización").

propriadamente significa inscribir a alguien en la lista de personas santas, en sentido bíblico, quien es canonizado merece culto litúrgico, se le asigna un día en el calendario, se le recuerda en la liturgia de las horas y en la celebración eucarística, puede además ser declarado patrono de una iglesia y recibir veneración privada por parte de los fieles.

El procedimiento que ha desarrollado la Iglesia para canonizar ha sufrido considerables cambios a lo largo del tiempo. El procedimiento actual remonta al año 1983 y fue promulgado por Juan Pablo II.

En el siglo II, la Iglesia empezó a tributar un culto especial a los mártires, pero cuando el tiempo de las persecuciones terminó se tributó culto también a los que vivían una vida de austeridad, mortificación, virginidad o desapego del mundo (como hemos señalado ya: eremitas, cenobitas, monjes, obispos, misioneros, fundadores de iglesias en los pueblos francos, británicos y germánicos, siglos VII y VIII, fundadores de grandes órdenes o religiosos pertenecientes a ellas).⁷⁰ En los primeros cuatro siglos la santidad se reconocía por la veneración de los fieles a una determinada persona, su conversión heroica, su vida entregada, sus milagros, el hecho de ser invocada, etc., eran los garantes del respeto de la comunidad.⁷¹ En esos tiempos, bastaba la “fama de santidad”, sin que tuviera que ser enteramente comprobable que el candidato fuera un ejemplo de virtud, el modelo de santidad era taumatúrgico (el santo era aquél que hacía milagros, simplemente) y poco a poco se fue pasando a un modelo de ejemplo de virtud. Fue a partir del siglo V cuando creció el control de los obispos sobre la veneración de los santos, verificando el género de vida de los candidatos.⁷² La primera canonización papal sucedió en el año 993 y fue la del obispo Ulrich de Augsburgo, pero la intervención papal no se consideraba necesaria hasta que Alejandro III (con su decreto *Audivimus*, año 1171 ó 1172) la reclamó, pero los obispos no se atuvieron a ella

⁷⁰ ERMANNANO ANCILLI, *Diccionario de espiritualidad*, V II, pp. 215-218 (“hagiografía, bolandistas).

⁷¹ El testimonio, el milagro y la veneración tienen todavía importancia para el procedimiento de la canonización.

⁷² Los obispos solicitaron que cuando se quisiera hacer a alguien santo se escribiera una vida del mismo que fuera enviada a ellos (en principio si necesidad de ser corroborada). Esta iniciativa originó las hagiografías (o los escritos sobre santos, las biografías de santos). Tras ser redactada la vida del santo se exhumaba su cuerpo y se levantaba el altar sobre su tumba, para que no fuera saqueada (o vaciada) posteriormente. (Información recabada en la conferencia antes citada).

de inmediato. Se aceptó de manera definitiva el derecho exclusivo del papa cuando en 1588 se erigió la congregación de los ritos por Sixto V. Durante la Reforma, Lutero denunció el tráfico de reliquias y dio con ello una “barrida de la santidad” (concientizando a la gente de que los supuestos restos de los santos eran mercantilizados). Así, aunque en un principio la Iglesia Católica no hizo caso a las denuncias luteranas, con el tiempo no pudo resistir su embate y tuvo que reformar sus métodos de canonización, disciplinándolos, con el fin de hacerlos más transparentes y confiables a las mayorías, y para despejar las suspicacias. Por ello el ordenamiento tradicional fue modificado significativamente por el papa Urbano VIII en 1642 y, desde entonces, las causas de canonización se asemejaron a un proceso civil y fiscal (con el famoso “abogado del diablo” defensor y juez).⁷³ La legislación de 1917, que se promulgó en conjunto con el código de derecho canónico, establecía dos fases en los procesos de canonización: la inicial diocesana y la romana.⁷⁴

La congregación de ritos repetía gran parte del trabajo realizado por el Ordinario. Las causas duraban en exceso y no siempre conducían a la verdad histórica sino a estériles sutilezas jurídicas entre el promotor y el postulador. Los costes aumentaban en proporción a su duración. Por todo ello, Pablo VI intentó una reforma.⁷⁵

El 25 de enero de 1983 (el mismo día que la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico) se publicó la constitución apostólica *Divinus perfectionis Magister*, de Juan Pablo II, la cual reglamentaba de nuevo todo el proceso.⁷⁶ Sigue en pie el modelo de la doble fase (procedimiento diocesano y procedimiento romano). Según la eclesiología episcopal del Vaticano II, el obispo

⁷³ BEINERT, W.; *Op. cit.*, p. 5.

⁷⁴ En esta legislación el primer paso era redactar los peticionarios que eran cartas de gente honesta, reconocida e importante que solicitara la canonización de otra persona. El promotor de esta causa era el Papa (conocido también como “promotor de la fe”). Además se estableció la figura del Abogado del diablo (siglo XIV), es decir, se solicitaba a una persona que cuestionara (ofreciendo pruebas y realizando una somera investigación y crítica) la santidad del candidato (buscaba los detalles o razones por los que a éste no se le podía hacer santo). Finalmente, como se hacía desde el siglo XVII, se requirió que, para canonizar a alguien, el culto a esta persona debía sobrevivir, por lo menos, 100 años. Este método tenía un tinte muy jurídico y judicial, por lo que no satisfacía del todo a los católicos. También fue en el siglo XVII, siendo Urbano VIII papa cuando se incorporó la figura del beato como un paso previo a la figura de santo canonizado. (Información recabada en la conferencia antes citada).

⁷⁵ Sus deseos se redujeron a convertir la segunda sección de la congregación de ritos en un dicasterio independiente, la sagrada congregación para las causas de los santos. *Ibíd.*

⁷⁶ En ese año apareció también el “Regolamento”, es decir, el modo de proceder.

correspondiente tiene el derecho de abrir un proceso. Además, se quitó el carácter de proceso al procedimiento, dando más importancia a las consideraciones históricas que se refieren al candidato propuesto. Como ya hemos dicho la primera canonización papal sucedió en el año 993, en los 983 años siguientes (hasta 1978 cuando Juan Pablo II comenzó a ser papa) se reconocieron 1260 beatos y 293 santos (1553 en total). Esto da un total de menos de dos santos o beatos por año. Mientras que en los años siguientes hasta recién iniciado el siglo XXI (hasta octubre del 2002⁷⁷) hubieron 53 canonizaciones y 59 beatificaciones (112 causas que superan el total de todo un siglo), en la mayoría de los casos se trata de personas claramente desconocidas fuera de su estrecho círculo de relaciones. Además, el papa Juan Pablo II canonizó en este tiempo a personas discutidas (lo que nunca antes había ocurrido) al beatificar, por ejemplo al papa Pío IX (3 de septiembre del 2000) o canonizar a Pío de Pietralcina (capuchino, 16 de junio de 2002) o a Josemaría Escrivá de Balaguer (fundador del Opus Dei, 6 de octubre del 2002). El proceso de canonización según desde 1983, según nos lo relata Wolfgang Beinert en el artículo al que ya hemos hecho referencia es así:

La *primera fase* de un proceso normal tiene lugar así:

1. Un fiel, o un grupo de fieles (una orden religiosa, por ejemplo) toma la iniciativa de hacer llegar al honor de los altares a una persona fallecida: el "actor causae".

2. Éste encarga al "postulador" la ejecución del proceso. El postulador se ocupa de la vida y obra del candidato o candidata.

3. Se presenta el caso al obispo correspondiente (normalmente, obispo del lugar donde murió el candidato). Si se trata de un milagro, le corresponde al ordinario del lugar en el que dicho milagro tuvo lugar. El obispo puede delegar.

4. Se introduce la figura del "promotor justitiae", con funciones de fiscal. Ha de tener presente el bien de la Iglesia, comprobar los planteamientos del postulador y escuchar testigos.

5. Son necesarios también el notario y algunos especialistas. Si el obispo opina que la causa puede llegar a buen término, informa a la Santa Sede. Si ésta no tiene reparos (por ejemplo, sobre su oportunidad), se abre formalmente la causa. Se escucha a testimonios directos o indirectos, se estudian los escritos del candidato y las actas que sobre él pueda haber, se constata la inexistencia de culto (en el sentido de Urbano III) y se reconocen oficialmente los restos mortales del candidato. De todo ello se levantan los debidos protocolos y se traduce toda la documentación a una de las lenguas aceptadas por la Congregación (latín, italiano, español y francés). Se envía todo esto a Roma, no por correo, sino normalmente a través del mismo procurador de la causa.

La *segunda fase* del proceso es ya competencia de la congregación romana. Los principales pasos son:

⁷⁷ Fecha aproximada en que se redactó el artículo que estamos relatando. Las cifras se elevan considerablemente si consideramos los tres años siguientes que vivió este papa: 213 beatificaciones** y 482 canonizaciones (según www.santopedia.com). Véase también http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ELENCO_SANTI_GP11.htm

1. El “relator” redacta la “positio” (biografía y datos importantes sobre la obra y la persona del candidato, los documentos de que se dispone y los protocolos de los testigos).
2. El “*praelatus theologus*” (antiguo promotor de la fe o abogado del diablo) recibe la causa y encomienda su estudio a los consultores (seis teólogos).
3. Si el voto es positivo, el prelado teólogo presenta toda la documentación a la aprobación de la congregación en sentido estricto. Se trata de un grupo de cardenales y obispos nombrados para el caso. El secretario de la congregación entrega un informe al papa.
4. La congregación emite un decreto sobre las “virtudes heroicas del candidato” que, a partir de ahora, será “siervo (sierva) de Dios”. Le corresponde el título de “venerable”. Para la solemne beatificación se necesita, al menos, un milagro y la *fama signorum* del candidato. Para la canonización se necesita un segundo milagro, posterior a la beatificación. En las causas de mártires se prescinde de ellos. El papa puede aceptar esta exigencia o no. Superados los obstáculos, la congregación presenta la causa al papa. Sólo él puede emitir un juicio sobre el proceso ulterior. La beatificación y la canonización son actos papales. Si el papa decide que el proceso ha de acabarse en sentido positivo, se fija una fecha para la celebración.

La Iglesia tiene más de veinte volúmenes de personajes canonizados (de los cuales sólo 600 (aproximadamente) han sido oficialmente canonizados por algún Papa y 10,000 no).⁷⁸ La festividad de cada santo se celebra el día de su muerte, pues se considera que en esa fecha esta persona se ha entregado a Dios. En octubre del año 2003 Juan Pablo II proclamó beata a Teresa de Calcuta (misionera albanesa) sólo seis años después de su muerte, por lo que se consideró el proceso de beatificación más rápido en la historia de la Iglesia moderna.⁷⁹ Sin embargo, ha habido otros procesos de canonización más rápidos en la historia de la Iglesia, como el de San Francisco de Asís en 1228, dos años

⁷⁸ Es interesante, además, que a los católicos se nos ha impuesto de tal manera el reconocimiento de la santidad de los protagonistas de nuestra religión que hemos leído al cristianismo, al Evangelio, al Antiguo Testamento e incluso a las otras tradiciones desde los santos y hemos rebautizado a personajes como “San Juan Bautista”, “el buen ladrón”, “Santa Verónica”, “San David”, “San Elías”, “San Jorge” (personaje mítico que mató a un dragón), “San Cristóbal” (un personaje que nunca existió). (Comentarios a partir de la conferencia antes citada).

⁷⁹ En esa ocasión, y de forma excepcional, Juan Pablo II promulgó en una sola sesión los decretos por los que se reconocían sus virtudes heroicas y el milagro. <http://www.lasnoticiasmexico.com/43563.html>

después de su muerte (siendo papa Gregorio IX).⁸⁰ El actual Pontífice (Benedicto XVII) ha canonizado 34 santos.⁸¹

Ante el proceso de la canonización, Wolfgang Beinert⁸² hace diversos comentarios que nos interesa también rescatar aquí: señala que las causas todavía duran demasiado por falta de personal competente, que, además, la mayoría de los canonizados interesan poco a los fieles aunque uno de los propósitos del proceso es presentar la santidad ejemplar de estos; señala también que los nuevos santos muy pocas veces pertenecen al laicado (el grupo más numeroso de los miembros de la Iglesia), particularmente faltan modelos de casados y de esposas santas⁸³; a todo esto se añade que los costos del proceso son muy elevados (sólo una congregación u orden religiosa lo pueden pagar⁸⁴, pero no un obispo, ni mucho menos una sencilla familia); canonizar conlleva de hecho un significado “político” pues no se sabe si se canoniza por motivos objetivos a las personas o por el veredicto de Roma⁸⁵; por último señala el autor que “ha habido un exceso de representación de santos... italianos, españoles y franceses” y Juan Pablo II dio también importancia a los alemanes.

⁸⁰ Otros datos curiosos son que “en 2005, tras el fallecimiento del Papa Juan Pablo II el 2 de abril, se pidió la canonización del pontífice e incluso se habló de la canonización por aclamación popular. Esta fórmula, prohibida en la Iglesia desde el siglo XV, la aplicaba el pueblo de forma espontánea a una persona que moría mártir o con fama de santidad y antes de que fuera competencia de obispos y papa. El pontífice tenía que ratificarlo y el culto comenzaba espontáneamente, sin que se iniciara un proceso. Al Papa Juan XXIII que ocupó la silla de Pedro entre 1958 y 1963 quisieron hacerle santo por aclamación, dos años después de su muerte, durante el Concilio Vaticano II, que él convocó”. *Ibíd.* (página electrónica).

⁸¹ http://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Canonizaciones_de_Benedicto_XVI

⁸² BEINERT, W.; *Ibíd.*, pp. 5 y 6.

⁸³ “Los cristianos de hoy en día no tienen mucho interés en religiosos de antaño”. *Ibíd.*, p. 6.

⁸⁴ Incluso “algunas congregaciones religiosas como los “Hermitos (as) de Jesús”, de Carlos de Foucauld, han renunciado por principio a costearse una causa de canonización.” *Ibíd.*

⁸⁵ “También el factor *precedencia* es causa de malestar. Al ingresar en la congregación cada causa recibe rigurosamente un número de protocolo. Pero tanto la congregación como el mismo papa pueden promocionar una causa o congelarla. Los motivos no son siempre bien comprendidos. / Canonizar un determinado santo conlleva de hecho un significado “político”. ¿Se trata de motivos reales y objetivos o su actualidad depende del juicio de Roma? Ahí radica el disgusto de muchos fieles cristianos por la canonización del P. Pío y Josemaría Escrivá. Su conducta personal en vida y el posterior comportamiento de sus seguidores no han dejado de levantar sospechas. El Vaticano se había mantenido largo tiempo muy cauto con el estigmatizado del Sur de Italia. / Igualmente la teología de Escrivá, así como la estructura, los fines y muchos de los rasgos característicos del “Opus Dei”, no dejan de suscitar algunas dudas. Se reprocha al Vaticano haber interpretado demasiado liberalmente sus propias normas.” *Ibíd.*

Para finalizar este apartado aclaremos algunos límites de la canonización, ésta es un juicio que permite la veneración, pero no la obliga; la declaración papal no es “histórica”, sino “escatológica” afirma que los santos una vez acabada su vida terrena han alcanzado la gloria celestial⁸⁶; el honor hacia los santos no se extiende ni a sus escritos, ni a sus instituciones y fundaciones (podemos criticar todos estos y hallarlos defectuosos).

El culto a los santos está expuesto a determinados abusos (superstición, milagrería, cosificación de la fe con toda la cuestión de las reliquias...). A ello se añade en el cristianismo el peligro de una blasfemia cristológica, al atribuir a los santos un poder superior a Jesús. Diversas declaraciones papales y el mismo decreto del concilio de Trento previenen de desviaciones erróneas.⁸⁷

6. ¿Cómo entiende actualmente la Iglesia católica la santidad? ¿Cuál considera actualmente que sea la naturaleza de la perfección cristiana?

Los santos -cada uno en su cultura, en su ambiente histórico y en la multiformidad de los dones sobrenaturales- nos muestran cómo podemos vivir en nuestro estado y en nuestro tiempo el evangelio de manera original y real.⁸⁸

El *Diccionario de Espiritualidad* de Ermanno Ancilli afirma que la perfección cristiana consiste en “el mayor grado de gracia habitual con las virtudes y los dones anejos”⁸⁹, pero ¿cómo definir la perfección operativa? ¿cuál es su naturaleza íntima? Básicamente nos encontramos con que la santidad es *la unión con Dios, que se realiza mediante el amor*, que se debate en la dialéctica señalada por San Agustín: “El amor de sí hasta el desprecio de Dios” y “el amor de Dios hasta el desprecio de sí”.⁹⁰ Este segundo amor es el que otorga la santidad, el ‘amor libertad’. El primero es búsqueda egoísta de placer y se expresa en estados de turbación, celos, ansiedad, tendiendo hacia la alienación o esclavitud. El segundo es voluntad de dar, exigencia de reciprocidad y se expresa en estados de paz, expansión, felicidad. Este amor que nos hace libres es don de sí y somos capaces de él en la medida en que somos capaces de darnos, teniendo como paradigma el amor de Jesús que dio la vida por sus amigos (Jn 15,13). Este amor nos otorga el ser y produce el milagro de llegar a ser santos. Así pues, *la santidad*

⁸⁶ Esto es problemático, ¿realmente podemos saber que alguien ya alcanzó la gloria celestial?

⁸⁷ *Ibíd.*

⁸⁸ HÄRING, B.; *Ibíd.*, p. 119.

⁸⁹ ERMANNO ANCILLI, V.III, *Ibíd.*, p. 350.

⁹⁰ Véase *La ciudad de Dios*, XIV, 28.

es la plenitud del darse, “Dios es amor: y quien permanece en el amor, permanece en Dios, y Dios en él” (1Jn 4,16). Cuando el amor es en realidad profundo, el objeto amado ocupa nuestro corazón y orienta toda nuestra vida. El amor se convierte así en puro servicio.

Como menciona Deuteronomio 6,4-9 el objeto primario del amor humano es Dios, la santidad comienza pues con el amor a Dios, pero une a éste intrínsecamente el amor a nuestros hermanos, puesto que sólo en él se verifica aquel amor primero. Sirviendo al prójimo se sirve, se ama, se adora a Dios. *La caridad fraterna es el termómetro de nuestra vida interior, la irradiación de ella.* El amor a Dios y el amor al prójimo se integran y garantizan mutuamente y constituyen un impulso recíproco.⁹¹ *En la plenitud de este mutuo amor consiste la santidad.* (Véase Mt 22,37-40; Mc 12,30; Lc 10,27, Jn 13,34-35; 14,15). Posteriormente profundizaremos en este mutuo amor o “caridad”, confrontando la manera tradicional de entenderlo con la propuesta contemporánea de “caridad política”, “macrocaridad” o amor de fronteras extendidas. Continuando con lo anterior, el amor se expresa en la adhesión a la voluntad del amado. Amar a Dios significa aceptar con alegría su voluntad y sus deseos, *estar en conformidad con la voluntad de Dios, cumpliendo fiel y constantemente los deberes del propio estado.*

La santidad es *caridad en acto*: adoración de Dios, servicio del prójimo como amor de Dios. El santo es aquel que, penetrado e impulsado por el Espíritu Santo, se ha liberado de sí mismo para acoger en sí totalmente a Dios y a la humanidad, continuando en el tiempo el misterio y la misión de Cristo, cuyo rostro y presencia manifiesta al mundo.⁹²

Otra definición dada de la santidad es la del ejercicio de todas las virtudes en grado heroico, por lo que ésta es sinónimo de heroicidad.⁹³ El actual concepto de heroicidad es “la perfecta y continua fidelidad a los deberes del propio estado durante muchos años (10 años antes de la muerte), eleva al hombre ‘por encima

⁹¹ “...la caridad, como vínculo de la perfección y plenitud de la ley (cf. Col 3,14), gobierna todos los medios de santificación, los informa y los conduce a su fin. De ahí que el amor hacia Dios y hacia el prójimo sea la característica distintiva del verdadero discípulo de Cristo.” *Lumen Gentium (LG)*, Cap. V, 41.

⁹² ERMANNANO ANCILLI, *Ibid.* p. 352 (las cursivas son nuestras).

⁹³ ERMANNANO ANCILLI, VII, *Ibid.*, p. 228-230.

del modo común' de obrar y vivir".⁹⁴ Este cumplimiento debe ser: exacto, continuo y realizado por amor de Dios. En la santidad como heroicidad se observa una fidelidad sobrenatural, no se busca ya acciones deslumbrantes en las personas, sino en la fidelidad de cada hora en todos los deberes cotidianos, incluso mínimos.⁹⁵ Esta noción de santidad ha sido seguida por los últimos pontífices, la Sagrada Congregación de Ritos y los autores modernos.⁹⁶ Hay que hacer notar que los deberes son distintos para cada cual y hay que juzgarlos por las circunstancias concretas en que cada uno se encuentra. En la antigüedad, los actos heroicos eran cada una de las virtudes en particular, hoy son más bien *la excelencia integral en el ejercicio de las virtudes* que tiene que ser habitual, constante y pronta. La santidad nos es comunicada por el Espíritu Santo en cuanto nos une a Cristo y en él nos hace partícipes de la vida divina. En general, puede concluirse que la santidad es un encuentro entre el Dios que se da y la generosa y constante respuesta del hombre, es el resultado de una llamada y una respuesta. Un llamada que se dirige a todos. Así, la obligación moral de tender a la santidad es común a todos los miembros de la Iglesia, todos los fieles deben ser santos en su conducta moral, actuando en conformidad con el hecho de que son hombres que viven en la Iglesia, que es santa.

6.1 La vocación universal a la santidad desde la *Lumen Gentium*

Ya hemos dicho en el subcapítulo anterior que la llamada a la santidad es dirigida a todos, en esto quisieron hacer énfasis los padres conciliares cuando incluyeron en la Constitución dogmática *Lumen Gentium* una amplia exposición sobre el llamamiento de todos los cristianos a una vida espiritual auténtica y plena (capítulo V), la cual quedó situada antes que la que se ocupa expresamente de los religiosos. Con ello se trató de evitar que el estado religioso sea presentado como una aristocracia de la santidad y a los laicos se les considere cristianos de

⁹⁴ "La santidad propiamente consiste sólo en la conformidad con la voluntad divina, expresada en un continuo y exacto cumplimiento de los deberes del propio estado" Cita de un discurso de Benedicto XV, *Ibíd.*, p. 229.

⁹⁵ *Ibíd.*

⁹⁶ "(Es) la fidelidad a nuestra vocación y con la correspondiente apertura a la acción de la gracia divina". HÄRING, B.; *Ibíd.*, p. 12.

segunda clase.⁹⁷ Por tanto, en la Iglesia, todos estamos llamados (por llamada bautismal) a alcanzar la santidad, la vocación bautismal cristiana y la vocación a la santidad quedan así inseparablemente unidas en la identidad de su raíz cristológica y eclesiológica.⁹⁸ La iglesia del Vaticano II está convencida de que en la realidad de su propio misterio está inscrita la santidad como don divino (santidad ontológica) y como meta a la que Dios nos llama (santidad moral o santificación).⁹⁹ La llamada a santificarse es presentada por la Iglesia como la meta propia y ordinaria de la existencia cristiana en cuanto tal. Observamos también que la santidad tiene una dimensión eclesial, como señala la Lumen Gentium (n. 9): “Fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le sirviera santamente”. Pero no basta con pertenecer a la Iglesia para ser santos, la gracia pone en nosotros un principio de santidad que necesita ser desarrollado.¹⁰⁰ Sin embargo, pertenecer a la Iglesia significa ser llamados a la santidad, en una exigencia intrínseca y estructural. La santidad no es privilegio de algunos, sino una exigencia específica de la vida cristiana, una invitación que se dirige a todos en sus diversas funciones, obispos, presbíteros, diáconos, religiosos, laicos (Ver LG, n. 40, 41 y 42). La Lumen Gentium insiste en que los laicos son cristianos de primera clase y como tal tienen la misma vocación a la santidad que los demás. “Esto quiere Dios de vosotros: una vida santa” (1Tes 4,3; Ef 1,4; 5,3; Col 3,12; Gál 5,22; Rom 6,22). Esta postura de la Lumen Gentium contrasta con la creencia de los siglos anteriores (según ya hemos visto arriba) en la que la santidad era reservada para los privilegiados que huían y despreciaban las realidades terrenas, como ideal propio de la civilización monástica y claustral.

⁹⁷ ARANDA, A.; “Para una teología de la santidad”, J. I. Saranyana, J. A. Gil Tamayo, M. R. Bustillo, E. Flandes, S. Casas Rabasa (coord.), *El caminar histórico de la santidad cristiana: de los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II*, Universidad de Navarra, Navarra 2004, pp. 156-157.

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 158.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 159.

¹⁰⁰ “La Iglesia es santa en sus estructuras, pero puede ser pecadora en los miembros humanos en que se realiza: es santa en busca de santidad”. LG, n. 48.

A lo largo del tiempo, los laicos vivían un profundo contraste entre el ideal de la huida del mundo y las realidades mismas del universo en el que estaban sumergidos y de las que era imposible escapar. La mayoría de los laicos creyeron imposible una vida con este estilo de perfección, por lo que renunciaron para siempre a la santificación, sin comprometerse con la plenitud de la vida cristiana. Aunque siempre hubo excepciones que señalaron que la perfección cristiana comprometía a todos los cristianos (piénsese en los siglos XII y XIII, con sus característicos movimientos de pobreza evangélica).

La santidad es perfectamente conciliable con toda suerte de profesiones y de condiciones de la vida civil, y que en medio del mundo cada uno puede comportarse de un modo adecuado a la salvación del alma, con tal que se mantenga inmune del espíritu mundano.¹⁰¹

La vocación a la santidad no es algo que se añada al ser cristiano y a la vocación fundamental a la gracia puesto que está incluida en la misma infusión de la vida divina. Esto significa que no exige una posterior intervención de Dios, ni sobreviene en un momento determinado de la existencia del cristiano, el único signo es la pertenencia a la Iglesia por medio del bautismo. Esta doctrina, según la cual todos los cristianos estamos llamados a la santidad, no significa en absoluto que estemos llamados a la misma santidad, ni a la misma intensidad y profundidad de unión con Cristo, sino que cada uno lo es particularmente, según señalan los números 41 y 42 de la *Lumen Gentium*, al señalar el “ejercicio multiforme de la santidad”.

41. Una misma es la santidad que cultivan en cualquier clase de vida y de profesión los que son guiados por el espíritu de Dios y, obedeciendo a la voz del Padre, adorando a Dios y al Padre en espíritu y verdad, siguen a Cristo pobre, humilde y cargado con la cruz, para merecer la participación de su gloria. Según eso, cada uno según los propios dones y las gracias recibidas, debe caminar sin vacilación por el camino de la fe viva, que excita la esperanza y obra por la caridad. ... A los cuales todavía se añaden aquellos seglares, escogidos por Dios, que, entregados totalmente a las tareas apostólicas, son llamados por el Obispo y trabajan en el campo del Señor con mucho fruto. ... Conviene que los cónyuges y padres cristianos, siguiendo su propio camino, se ayuden el uno al otro en la gracia, con la fidelidad en su amor a lo largo de toda la vida, y eduquen en la doctrina cristiana y en las virtudes evangélicas a la prole que el Señor les haya dado.¹⁰²

¹⁰¹ Pío XI, *Rerum Omnium*, citado en ERMANNIO ANCILLI, VIII, *Ibíd.* p. 353.

¹⁰² LG, C. V, no. 41.

6.2 Los santos canonizados

Los santos canonizados son miembros insignes de la Iglesia pues vivieron una vida heroica cada vez más perfecta de unión con Cristo, conformando su vida según las bienaventuranzas y el mandato del amor, por todo esto son propuestos por la Iglesia como personas particularmente agradables a Dios (esto sobre la base de los milagros). Son, además, mediadores por Cristo para todos los miembros de la Iglesia (según expresa el concilio Vaticano II) y dignos de recibir culto religioso de *dulía* (un culto particular, distinto al que se rinde a Dios, a Jesucristo y a la Virgen María), como ejemplo de una vida típicamente cristiana. Santo es, entonces, aquel que en el ámbito de sus limitadas pero irrepetibles características, circunstancias y cualidades personales, y en el marco de la gracia que Dios le ha dado y de su vocación, se abre y corresponde a la gracia recibida, viviendo plenamente y permitiendo que Cristo viva en él la forma de vida determinada que se le ha dado.¹⁰³ La Iglesia proclama con solemnidad (con magisterio infalible) la santidad de algunos bautizados que ya pasaron a la otra vida (con la canonización, que ya hemos estudiado). Esto significa que la Iglesia los propone como modelos de virtudes (con la intención de edificar y servir de ejemplo) e invita a su invocación y veneración. Por ello existe la creencia de que estos héroes, pueden interceder por nosotros en las contrariedades de la vida (y por ello son objeto de especial fervor sus restos mortales u objetos que les pertenecieron, las reliquias; los lugares en que vivieron y sus sepulcros).

7. A modo de conclusión, en qué consiste entonces la santidad

Entendemos por santidad una realización notable de la fe, esperanza y, sobre todo, de la caridad y de las virtudes que genera el seguimiento de Jesús.
Jon Sobrino¹⁰⁴

En principio tenemos que la santidad es, de forma derivada, la cualidad de las personas que tienen una particular relación con Dios. Jesucristo es el *Santo de Dios* por excelencia y los cristianos que se toman muy en serio el seguimiento de éste merecen de forma especial el atributo de santos. Hemos dicho “seguimiento”, pero otros textos evangélicos nos permiten hablar también de que la santidad es la

¹⁰³ ERMANNANO ANCILLI, VIII, *Ibíd.*, p. 355.

¹⁰⁴ SOBRINO, J.; “Perfil de una santidad política”, *Conc* 183 (1983) p. 335.

“imitatio dei” (Mt 5,48, “sed perfectos como...”). Así, señalan que “la santificación del cristiano consiste en un proceso de identificación espiritual progresiva (en el ser y en el obrar) con la santa humanidad de Jesucristo”.¹⁰⁵ De modo más abierto, podemos decir que la santidad va más allá de lo que se requiere para la simple salvación, puesto que es la *perfección de la caridad* y la realización completa de la vida cristiana. Una realización que implica el esfuerzo humano, pero no basta con éste, pues la santificación (desde el punto de vista cristiano) es resultado de la gracia y de la acción del Espíritu Santo en nosotros, recibida en actitud de fe. Alcanzar la santidad es también unirnos con Cristo. Los santos son las personas más propia y auténticamente humanas (por ello se parecen a Cristo, están llenas de Él y místicamente unidos). La historia de la santidad y de las canonizaciones nos recuerdan que estos han existido a lo largo de todos los siglos y en todos los contextos vitales imaginables (hombres, mujeres, niños, ancianos, mendigos, emperadores, teólogos, analfabetos). Su ejemplo nos anima y nos abre el camino a Dios, pues son como nosotros, pero tienen más clara la meta a la que se dirigen, por eso podemos confiar en ellos. Escuchemos algunas definiciones de la santidad formuladas por algunos santos:

“Consiste en nuestra plena configuración con Cristo, en nuestra plena cristificación” (San Pablo).

“Consiste en la perfección de la caridad, o sea en la perfecta unión con Dios por el amor” (Santo Tomás de Aquino).

“Consiste en vivir de una manera cada vez más plena y experimental el misterio inefable de la inhabitación trinitaria en nuestras almas” (San Juan de la Cruz y todos los grandes místicos experimentales).

“Consiste en la perfecta identificación y conformidad de nuestra voluntad humana con la voluntad de Dios” (Santa Teresa de Jesús).¹⁰⁶

Nosotros nos quedamos con la definición tomista considerando que existe una íntima conexión entre el dinamismo de la santificación y el dinamismo de la caridad, y, como ya varias veces hemos anunciado, que la plenitud de la vida cristiana coincide con la perfección de la caridad. Esta definición es la que nos parece más abierta, la que nos dice brevemente que el mejor camino hacia la santidad es el de amar mucho a Dios y a nuestro prójimo, cosa que no parece tan inaccesible. Otra anotación que queremos hacer es que cuando usamos la palabra

¹⁰⁵ ARANDA, A.; *Ibid.*, p. 160.

¹⁰⁶ ROYO MARÍN, A.; *Ser o no ser santo... ésta es la cuestión*, B.A.C., Madrid 2000, p. 5.

“perfección”, ésta nos remite al ser humano, a su crecimiento y desarrollo histórico (a sus esfuerzos), mientras que cuando usamos “santidad” evocamos el misterio de Dios y su acción en el cristiano; según la teología la santidad requiere este misterio y esta acción divina, pero para otras ciencias (como la filosofía o la sociología), la santidad debe poder ser explicada sin hacer referencia a ningún ser trascendente, para ellas es un fenómeno que sucede en la historia y que reconocemos en personas que están movidas por el entusiasmo (por la creencia y la confianza en Dios) y que por éste llegan a ser ejemplares para los demás seres humanos. Dicho en términos religiosos, el santo es el que transparenta la presencia de Dios¹⁰⁷, el que ha sido transfigurado en Jesucristo, el que puede decir con plenitud (“Ya no vivo yo es Cristo que vive en mí” Gál 2,20), el que vive de tal manera que Cristo se trasluce en él. El que vive desde el amor y la compasión universal, porque ama a todas las personas y a toda la creación (habiendo experimentado el amor de Dios es capaz de amar de la misma forma). El inocente (que percibe el mal, mas no se deja atrapar por él) que ve la realidad desde la bondad que hay en él y apela a la bondad que hay en todo y todos. Para los santos su vida pertenece a Dios, lo que los lleva a experimentar un gozo constante. Son buena noticia para los demás, procuran que los otros tengan vida y saben que la última palabra la tiene el amor (“el corazón del que *perfectamente ama* siempre piensa en amor y siempre habla de amor”¹⁰⁸).

Aunque intentamos dar aquí la definición de la santidad, ya hemos expuesto anteriormente que ésta adquiere varios rostros a lo largo de la historia, según los modelos de espiritualidad que se han ido sucediendo. En nuestro recién iniciado siglo XXI (y desde el siglo XX), el signo de la santidad ejerce sobre nuestros contemporáneos una atracción peculiar, los hombres de la posguerra estamos sedientos de sinceridad, de autenticidad, de lealtad, de personas sin máscara como lo son los santos.¹⁰⁹ El signo de la caridad es el más urgente en nuestro tiempo puesto que escuchamos demasiados sermones que no son capaces de dar

¹⁰⁷ Para lo mencionado en este párrafo nos ha inspirado una exposición del profesor Alex Zatyryka al respecto.

¹⁰⁸ San Alfonso Rodríguez citado en ARINTERO, J.; *Ibíd.* p. 470.

¹⁰⁹ Latourelle, R.; “La santidad, signo de la revelación”, *Selecciones de teología* 16 (1965), (tomado de *La sainteté signe de la Révélation*, Gregorianum, 46 (1965) 36-65.)

fuerza a nuestra vida. Los hombres de hoy “no exigen predicadores sino testigos silenciosos del amor de Cristo, seres para quienes el dogma sea vida”.¹¹⁰ En la historia, el principal motivo de credibilidad del cristianismo ha sido la testificación de una ferviente vida cristiana o el encuentro con la auténtica santidad, ésta lo muestra presente y operante en una vida que ha sido por él transformada y así nos muestra su valor, sin demostraciones o alabanzas. El espectáculo de la santidad provoca un vivo deseo por participar en la misma.

¹¹⁰ *Op. cit.*, p. 2.

II. DE LA POLÍTICA A LA SANTIDAD POLÍTICA

Con el capítulo anterior nos ha quedado claro lo que se entiende básicamente por *santidad*, pero el proyecto de nuestra tesis es exponer la *santidad política* que es el conjunto de aquella cualidad de las personas con la actividad política. Para avanzar en esta dirección, en este segundo capítulo vamos a ofrecer cuatro primeras definiciones de la política (definición griega-aristotélica, definición moderna, definición como conflicto último y definición de Carl Schmitt), contrastadas con dos más, la propuesta de la filósofa Hannah Arendt y la del teólogo Jon Sobrino; después de esto ofrecemos nuestras conclusiones y evaluación de tal concepto. Posteriormente, indagaremos en dónde se ejerce la actividad política con el fin de concretizar nuestras definiciones y expondremos sólo dos lugares de la misma (partidos políticos y movimientos sociales). Expondremos también las relaciones entre política y ética, centrándonos en las teorías de Maquiavelo, Max Weber y E. Kant. Haremos un breve diagnóstico de la política en la actualidad con el fin de hacernos conscientes de la problemática que tal actividad está padeciendo. Y, con este gran marco teórico, abordaremos por fin la relación entre fe cristiana y política haciendo revista de tres acontecimientos del siglo XX que sirvieron de unificación de ambas que son, el Concilio Vaticano II, la Teología política europea y la Teología de la liberación latinoamericana. Brevemente hablaremos de la presencia actual de los cristianos en política y de allí pasaremos a explicar la novedad que supone la caridad política en la espiritualidad contemporánea y que da paso a nuestro tema central y final: la santidad política (tema de nuestro último subcapítulo).

1. ¿Política?

Yo creo que la política es un instrumento de la santidad y una forma de caridad, creo que hay que poner mística en la política, tener fuerza militante para hacer el bien común para las grandes mayorías. Pero debemos tener una propuesta realizable sin caer en utopías muy lejanas.
Fernando Lugo¹¹¹

En nuestro tiempo, es una cuestión abierta y controversial lo que puede entenderse como *política* puesto que hay una multiplicidad de conceptos de ella (los que usamos en la vida diaria, los científicos, los que se usan para dictar leyes,

¹¹¹ <http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-81330-2007-03-07.html>

los que la describen, los gubernamentales, los emancipatorios, los técnicos, etc.). El diccionario de la Real Academia Española nos propone entender la política como el *arte* referente al gobierno de los Estados o la *actividad* de quienes rigen o aspiran a regir los asuntos públicos, pero también la de los ciudadanos cuando intervienen en los mismos con su opinión, su voto o de cualquier otra manera. En este sentido, la política no sólo se ejerce desde las grandes instancias, sino que también se realiza en la asociación de los vecinos o en un grupo de presión que defiende determinados intereses. Por su parte, dos diccionarios especializados nos proponen entender la política como *la búsqueda de participación en el poder o de ejercer influencia sobre la distribución de poder*¹¹² o como *el conjunto de actividades relacionadas con la forma en que la sociedad puede ser regida o administrada*.¹¹³ Sin embargo, para tener una idea más clara de qué queremos expresar cuando decimos “política”, en el presente subcapítulo expondremos seis maneras de explicar qué es: la primera basándonos en el *buen orden* o politología y haciendo referencia al concepto aristotélico, griego y clásico (a), la segunda fincándonos en el *Estado de poder* o demonología y a partir del concepto maquiavélico hasta abarcar los conceptos dados por muchos pensadores de nuestra actualidad (b), la tercera ofreciendo un concepto de política *escatológico, determinado por la idea de la “gran transformación” y el “conflicto último”* (c)¹¹⁴, la cuarta retomando la famosa definición de Carl Schmitt (d), la quinta resumiendo brevemente la definición que aporta Hannah Arendt en algunos de sus textos (e) y la sexta exponiendo una breve definición alternativa del teólogo Jon Sobrino (f). A modo de conclusión, reflexionaremos en torno al conjunto de las definiciones recopiladas y las evaluaremos someramente.

¹¹² NOHLEN, D.; *Diccionario de ciencia política*, tomo 1, Porrúa, México 2006, pp. 241-242. Otra definición paralela es la que ofrece SÁNCHEZ GARCÍA, U. en *Fe y política*, IMDOSOC 1988, p. 14 cuando señala que la política es “el conjunto de actividades que tienen por objeto la conquista, el ejercicio y la conservación del poder”.

¹¹³ RAMÍREZ AGUILERA, R. y RAMÍREZ VICTORIANO, R.; *Breve diccionario de la política*, Mensajero, Bilbao 1997, pp. 188-189.

¹¹⁴ Esta división está basada en las tres raíces de política distinguidas por D. Sternberger en 1984. Véase NOHLEN, D.; *Op. cit.*

1.1 La política en sus orígenes griegos

El concepto de *política* proviene del griego *Tà politikà* que designaba los asuntos públicos referidos a la *Polis*, aquellos que afectaban y obligaban a todos los *polites* o ciudadanos.¹¹⁵ La obra de Aristóteles titulada “Política” es de la que se deriva el término. Ésta fue el primer tratado sobre la naturaleza, las funciones y las divisiones del Estado y sobre las varias formas de gobierno. Así, para Aristóteles ‘política’ significó *arte o ciencia del gobierno*; la *politike téchne* era el arte de la conducción y administración de las tareas públicas en interés de la comunidad de los ciudadanos o del bien común de la *polis*. Además, para este pensador la política se define por los fines que realiza, es decir, que si la política no busca el bien común no es política, está desnaturalizada; por otra parte, los fines de las actividades y sus valores guía se legitiman como derivados o deducidos de este bien común. Por lo anterior, en la antigüedad griega la política se entendió como la realización del orden social bueno y justo que está dado *a priori*, y es adecuado a la esencia del ser humano (que es “animal político”), es una actividad que conlleva una dimensión práctico-moral personal y colectiva. Otro aspecto relevante de esta concepción es que está basado en la práctica democrática griega que es capaz de señalarnos aún hoy las principales características de la actividad política: “se realiza en la plaza pública, en diálogo entre iguales; está orientada a solucionar los problemas públicos o comunes de forma responsable y guiada por las mejores razones; exige el discernimiento acerca de las medidas más adecuadas y las personas más aptas para llevarlas a cabo”.¹¹⁶ Lo que quiere decir que, participación, igualdad, responsabilidad, elección libre y sentido del bien común son aspectos o virtudes del ciudadano comprometido en la política.

¹¹⁵ La palabra “política” es un derivado del adjetivo *polis*, *políticos*, que significa todo lo que se refiere a la ciudad, y en consecuencia ciudadano, civil, público, y también sociable y social.

¹¹⁶ MARDONES, J. M.; *Fe y política, El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*, Sal Terrae, Santander 1993, p. 35.

1.2 La política desde la Modernidad¹¹⁷

Lo que los griegos llamaron '*polis*' se vuelve '*Estado*' en la Modernidad, y la política es entendida desde entonces como una praxis humana que está estrechamente vinculada con el poder. Éste ha sido definido tradicionalmente como "consistente en los medios para obtener alguna ventaja" (Hobbes) o como el "conjunto de los medios que permiten conseguir los efectos deseados" (Russell). Hay varias formas del poder del hombre sobre el hombre, el poder político es sólo una de éstas. Para la tradición clásico-aristotélica había poder paterno, despótico y político: el paterno se ejerce a favor del hijo, el despótico a favor del patrón, el político en interés del gobernante y gobernado, excepto en las formas corruptas en las que sólo se ejerce a favor del gobernante.

En la tradición moderna se distinguen también tres formas de poder, pero ahora basándose en el criterio de los medios de los cuales se sirve el sujeto activo de la relación para condicionar el comportamiento del sujeto pasivo, de lo que se concluye que existe poder económico, ideológico y político. El poder económico utiliza la posesión de ciertos bienes, necesarios o supuestos en una situación de escasez. El poder ideológico se basa en la influencia que las ideas formuladas de cierta manera, emitidas en ciertas circunstancias, por una persona o grupo investidos con una cierta autoridad y difundidas con ciertos procedimientos que tienen sobre la conducta de los asociados efectos que propician el proceso de socialización, es decir, la cohesión y la integración del grupo. Finalmente, el poder político se basa en la posesión de los instrumentos a través de los cuales se ejerce la fuerza física, las armas de todo tipo y grado, es el poder coactivo en el sentido más estricto de la palabra.

Estos tipos de poderes han sido distinguidos durante siglos por los escritores políticos, desde que se diferenciaba el poder espiritual o ideológico del temporal (consistente en dominio -poder económico- e imperio -poder político-), o en la diferencia entre estructura-superestructura. Sólo que la teoría tradicional ubicaba el momento principal en el ideológico, mientras que la teoría marxista pone el

¹¹⁷ BOBBIO, N., MATTEUCCI, N. y PASQUINO, G.; *Diccionario de política*, Siglo XXI Editores, México 2000, pp. 1215-1225.

momento principal en lo económico. Estas formas de poder instituyen sociedades de desiguales, entre ricos y pobres (económico), concedores e ignorantes (ideológico), fuertes y débiles (político) o, genéricamente, sociedades de superiores o inferiores. El poder político es en toda sociedad de desiguales el poder supremo, es decir el poder al cual todos los demás están de alguna manera subordinados; el poder coactivo es al que recurre todo grupo social (o la clase dominante de éste) en última instancia, o como *extrema ratio*, para defenderse de los ataques externos o para impedir con la disgregación del grupo la propia eliminación. En las relaciones entre los miembros de un mismo grupo social sólo el empleo de la fuerza física sirve, si bien sólo en los casos extremos, para impedir la insubordinación y la desobediencia de los subordinados, como lo prueba la experiencia histórica abundantemente. El instrumento decisivo para imponer la propia voluntad es el uso de la fuerza, la guerra.

En la teoría hobbesiana el paso de la anarquía a la arquía sucede cuando los individuos renuncian al derecho de usar cada uno su fuerza para colocarlo en manos de una sola persona o un solo cuerpo autorizado, en Marx y Engels se conserva este principio declarando que las instituciones políticas en una sociedad dividida en clases antagónicas tienen la función principal de permitir a la clase dominante mantener su dominio, mediante la organización eficaz de la fuerza monopolizada.¹¹⁸

No hay ningún grupo social organizado que haya hasta ahora podido permitir la desmonopolización del poder coactivo, acontecimiento que significaría ni más ni menos que el fin del Estado y que en cuanto tal constituiría un verdadero salto cualitativo fuera de la historia, en la utopía. Respecto a cuál sea el fin mínimo de la política, éste es el orden público en las relaciones internas y la defensa de la integridad nacional en las relaciones de un Estado con los otros puesto que es la condición *sine qua non* para el logro de los demás fines (aquellos que los grupos sociales o clase dominante considere preeminentes) y es compatible con estos. Finalmente, la forma degenerada del fin de la política es *el poder por el poder*.

Como podemos observar, los rasgos característicos de esta concepción de la política son el poder y la guerra, en este sentido, la política está penetrada por el “*pólemos*” (conflicto, guerra, polémica) y “no es más que guerra transferida a la

¹¹⁸ *Op. Cit.* p. 1220.

ciudad, *pólemos* traducido en *stásis* (calma)".¹¹⁹ Los políticos requieren del poder de dominio suficiente para hacerse obedecer y con esta fuerza mantener el orden de la ciudad que gobiernan, armonizar los intereses de los distintos grupos existentes, así como defenderse de otros países que ataquen la unidad del Estado. La política es aquí "el campo de la actividad humana destinada a administrar o transformar la sociedad mediante la conquista y el ejercicio del poder del Estado".¹²⁰

1.3 La política para la *gran transformación o conflicto último*

Queremos proponer aquí una tercera definición de política de la que no tenemos muchos datos, pero que hemos encontrado mencionada en el diccionario de Nohlen.¹²¹ Según éste la política puede ser concebida también como actividad generadora de una gran transformación o de un conflicto último. Sus raíces están en la promesa religiosa del fin de los tiempos, así como en las aspiraciones humanas a la utopía. San Agustín sugiere esta definición en su *Ciudad de Dios*, pero hay también versiones modernas como la concepción marxista o incluso el liberalismo democrático que aspira con esperanza a la conformación de un Estado constitucional. La política es actividad escatológica, utopista, praxis social humana encaminada a alcanzar en el futuro grandes aspiraciones tras un conflicto grave hacia el 'fin de los tiempos'. La política es la preparadora del futuro y pone las bases para que en éste vivamos la plenitud de lo humano. Tal concepción puede servir de complemento a las otras visiones de la política y sus intuiciones estarán presentes en la reconciliación del cristianismo con la política y en la concepción que de ésta tiene la teología de la liberación que posteriormente iremos analizando.

1.4 La política según Carl Schmitt

Otra definición bastante conocida y discutida es la de Carl Schmitt, retomada y desarrollada por Julien Freund, según la cual la esfera de la política coincide con la esfera de la relación amigo-enemigo. De acuerdo con ésta el campo de origen y

¹¹⁹ ESPOSITO, R.; *El origen de la política ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Paidós Studio, Barcelona 1999, pp. 73-74.

¹²⁰ BOFF, L.; *La fe en la periferia del mundo*, Sal Terrae, Santander 1985, p. 88.

¹²¹ Esta definición es la tercera raíz de la política distinguida por D. Sternberger en 1984. Véase NOHLEN, D.; *Op. cit.*

de aplicación de la política sería el antagonismo, y su función consistiría en la actividad de asociar y defender a los amigos y combatir a los enemigos. Para fortalecer su definición, basada en una contraposición fundamental (amigo-enemigo), Schmitt la parangona a las definiciones de moral, de arte, etc., también basadas en contraposiciones fundamentales como bueno-malo, bello-feo, etc.

La característica del Estado es la de suprimir en el interior de su ámbito de competencia la división de sus miembros o grupos interiores en amigos y enemigos, con el fin de no tolerar más que las simples rivalidades agonistas y las luchas de los partidos, y de reservar al gobierno el derecho de designar el enemigo exterior [...] Es claro por lo tanto que la oposición amigo-enemigo políticamente es fundamental.¹²²

En general, la política tiene que ver con la conflictividad humana. Hay varios tipos de conflictos agonistas y antagónicos, la política cubre el campo en el que se desarrollan los antagónicos, que son conflictos en los que “la vida mía es la muerte tuya” (la *vita mea* es la *mors tua*). En esta concepción también se señala el núcleo de conflictividad que encierra la política.

1.5 La política para Hannah Arendt

La postura de esta pensadora es claramente una reacción contra la definición moderna que anteriormente hemos ofrecido (véase 1.2). Arendt nos expresa en principio que la política es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social, puesto que el hombre no se gobierna a sí mismo, sino que depende en su existencia de otros, por lo que su cuidado debe concernir a todos, sin lo cual la convivencia sería imposible.¹²³ La política nace en el *entre-los-hombres* y se establece como relación, por lo que está completamente fuera del hombre individual y éste “es a-político”, no hay ninguna substancia propiamente política en él¹²⁴, sino sólo en la comunidad de seres humanos. Y su confrontación es más fuerte cuando defiende que *el sentido de la política es la libertad*, declaración relevante frente a las experiencias modernas de los totalitarismos, de las que nació la cuestión de si la política y la libertad son conciliables en absoluto, de si la libertad no comienza sólo allí donde acaba la política de manera que “simplemente ya no hay libertad donde lo político no tiene final ni límites”¹²⁵ (como

¹²² BOBBIO, N. ..., *Ibíd.*, p. 1223.

¹²³ Cfr. ARENDT, H.; *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona 1997, p. 67.

¹²⁴ Cfr. *Op. cit.*, p. 46.

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 62.

testifica cualquier totalitarismo). La libertad parecía eliminada ahí en donde la política era ejercicio de poder y coerción sobre las masas.

La falta de sentido en que ha caído la política en general se aprecia en que todos los problemas políticos particulares se precipitan a un callejón sin salida. Como sea que consideremos la situación e intentemos calcular los factores particulares que la doble amenaza de los estados totalitarios y las armas atómicas -y, sobre todo, las coincidencia de ambos- nos plantea: no podemos ni siquiera imaginarnos una solución satisfactoria, aun cuando presupusiéramos la mejor voluntad de todas las partes (lo que como es sabido no podemos hacer en política porque la buena voluntad de hoy no garantiza la buena voluntad de mañana).¹²⁶

Lo político en la historia ha amenazado precisamente aquello que, según la Edad Moderna, justifica su existencia, a saber, la pura posibilidad de vivir de la humanidad en su conjunto. Finalmente, declara Hannah Arendt que la política trata del estar juntos los unos con los otros y los diversos, *“en la medida en que se construyen cuerpos políticos sobre la familia y se los entiende a imagen de ésta, se considera que los parentescos pueden por un lado, unir a los más diversos y, por otro, permitir que figuras similares a individuos se distinguan las unas de las otras”*.¹²⁷

1.6 Definición alternativa del teólogo Jon Sobrino

Por último, Jon Sobrino nos da una definición muy breve y señala que la política es la práctica que transforma estructuralmente la sociedad y que tiene la tarea de hacer justicia a las mayorías pobres y oprimidas para que éstas tengan calidad de vida.¹²⁸ Agrega que es la actividad del cuidado de la *polis*, entendiendo por ésta el mundo de los pobres materiales; actividad que implica el uso del poder y que está tentada a sustituir la liberación de los pobres por el triunfo de lo que se ha convertido en causa propia, personal o grupal.

1.7 Conclusiones y evaluación

Lo dicho en un inicio ha sido confirmado tras el análisis de las diversas definiciones de la política, éstas son muchas y muy variadas, y no hay una sola concepción que no se preste a debate. Es rescatable la definición del diccionario

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 64.

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 45.

¹²⁸ “...aquella práctica dirigida a transformar estructuralmente la sociedad en la dirección del reino de Dios, en que se haga justicia a las mayorías pobres y oprimidas y en que éstas encuentren vida y salvación histórica.” SOBRINO, J.; “Perfil de una santidad política”, *Concilium* 183 (1983), artículo consultado en <http://www.servicioskoinonia.org/martirologio/textos/perfil.htm>

de la Real Academia cuando afirma que la política es también una actividad ciudadana, puesto que ello implica que es algo más que una tarea de unos cuantos (de quienes detentan o de quienes anhelan el poder). Explicando con mayor detalle, si pretendiéramos que la política es el ejercicio de la clase gobernante, el ejercicio de un grupo selecto que tiene en sus manos el poder y la coacción para que los demás queden sometidos a su régimen; según esta explicación, ella es también la actividad de los ciudadanos en cuanto intervienen en los asuntos públicos (con su organización, su opinión, su voto, etc.). Sin embargo, tal postura no es compatible con la definición dada en el inciso 1.2 (definición moderna), según la cual el *poder político* es la capacidad de hacer violencia para ser obedecido y por tanto, la política sólo la puede ejercer quien hace tal violencia, por lo que los ciudadanos quedarían excluidos de la misma.

Apelando a las demás definiciones, consideramos que el concepto de política moderno (el expuesto en el inciso 1.2), a pesar de ser el más elaborado y conocido, resulta endeble y criticable. En la actualidad la política es comprendida como una praxis que desborda a esta definición (pues para algunos es simplemente el espacio de lo público¹²⁹, por poner un ejemplo). Como ya hicimos ver, la primera crítica al señalado concepto de política sería la de Hannah Arendt en su afirmación de que el sentido de la política es la libertad. Si la política pretende ser la imposición del poder y la coacción será contraria a la libertad. El resultado histórico más grave de tal definición ha sido el totalitarismo, la más grave ejecución de violencia sobre la población civil, que exige por sí mismo un replanteamiento. La segunda crítica sería el breve concepto propuesto por Jon Sobrino como cuidado de una *polis* nueva (el conjunto de las mayorías marginadas por el sistema estructural), pues replantea al Estado frente a estas mayorías. Me parece que ambos pensadores nos proponen modificar el sentido de toda política y nos invitan a constatar que al formular una definición de ésta es indispensable incluir algunos valores mínimos (la libertad, para Arendt; la justicia,

¹²⁹ “La política es aquel espacio de lo público que se presenta con los rasgos de la exterioridad, la apertura, la accesibilidad, la participación, la transparencia y la regulación de las acciones, como condiciones de posibilidad del ejercicio público de la razón.” MARDONES, J. M.; *Op. cit.*, p. 35.

para Sobrino) aunque este objetivo fue puesto de lado por grandes politólogos y filósofos de la tradición que afirmaban la total separación entre la ética y la política.

Por otra parte, en las concepciones expuestas, encontramos que existen dos grandes líneas complementarias, una que encuentra la realidad bajo un orden que debemos descubrir y realizar, la paz y la justicia de la ley que dirigen a un ser humano regido por la razón y que conforma con éstas la política (visión aristotélica, por ejemplo); y otra que ve la realidad presidida por el conflicto y gira en torno a la lucha por el poder, por lo que la voluntad es su elemento humano fundamental (visión moderna, visión de Schmitt). En general, podemos caracterizar a la política como una actividad humana, una praxis, un hacer social tanto de los gobernantes, los aspirantes a gobernar y los gobernados. Una cuestión pública, social, un ejercicio de lo relacional en que vivimos inmersos. Un saber prudencial que pretende transformar la sociedad por lo que debe ser consciente del carácter estructural de ésta y presentarse con una lógica propia (este aspecto lo enfatiza Jon Sobrino cuando señala que la política *es una práctica que transforma estructuralmente la sociedad*). Por tanto, la actividad política requiere conocimientos analíticos, científico-técnicos, a la vez que saberes práctico-morales.

Nos hemos encontrado, además, con que desde sus orígenes el sujeto y objeto de esta praxis es la *polis* o el Estado, es decir, una comunidad organizada estructuralmente para evitar el antagonismo interno. Podemos concluir también que la política es una actividad central en la construcción de una sociedad y un hombre verdaderamente humanos ya que responde a la dimensión social de éste y al carácter en construcción y abierto de su mundo, por eso también la hemos definido como la que posibilita el futuro y la utopía. A partir de todo lo estudiado, podemos entender ahora a la política como el arte de gobernar la ciudad (como la definió Aristóteles), la armonización de los intereses de los diferentes grupos que existen en una sociedad y el servicio a los ciudadanos. Pero más que ello la política engloba todas las prácticas encaminadas a resolver problemas que afectan a todos y la transformación estructural de la sociedad para alcanzar el bien común, objetivos que también son planteados para todos los ciudadanos.

2. ¿En dónde se ejerce la política?

A las anteriores definiciones de la actividad política queremos agregar ahora, una breve descripción de dos de los sitios en que ésta se desarrolla, básicamente los partidos políticos y los movimientos sociales (aunque somos concientes que ella también está en el Parlamento, el poder Ejecutivo, etc.). La finalidad de describir estos dos lugares es enfatizar que la actividad política no es desarrollada solamente por quienes detentan el poder estatal.

La descripción de la política que señala que ella es el campo de la actividad humana que administra o transforma la sociedad mediante la conquista y ejercicio del poder del Estado nos conduce a observar que esta tarea ha sido realizada en los últimos 200 años por los partidos políticos, con sus propias estrategias, programas e ideologías. Para definir al partido político se utilizan tres elementos: “1) un grupo organizado de seres humanos capaces de expresar y poner en acción los objetivos del grupo, 2) un cuerpo de proposiciones e ideas referentes a todo el conjunto social, y concretamente al gobierno y, 3) una actividad tendente a la toma y ejercicio del poder”.¹³⁰ La política que se organiza alrededor de ellos persigue la consecución del derecho de asociación y el sufragio universal y señala la transformación del Estado liberal de Derecho al Estado liberal-democrático de Derecho.

Por su parte, los movimientos sociales son una actividad política que transcurre más o menos paralela a las instituciones y que incluye un componente crítico y alternativo; podemos definir a un movimiento social como “un agente colectivo movilizador que persigue el objetivo de provocar, impedir o anular un cambio social fundamental, para lo cual actúa con una cierta continuidad, un alto nivel de integración simbólica y un nivel bajo de especificación de roles, y se vale de formas de acción y organización variables”.¹³¹ Estos movimientos podrían ser en un principio el movimiento obrero, los sindicatos y otros que se están en torno a conflictos que origina la “tríada sagrada” del sistema capitalista dominante: productivismo, patriarcalismo y militarismo; pero en nuestro tiempo hay otros

¹³⁰ *Ibid*, p. 49.

¹³¹ *Ibid*, pp.51-52.

movimientos calificados como “nuevos” en pro de la defensa de la naturaleza, la reivindicación de la igualdad de las mujeres (feminismo), la lucha por la paz (ecopacifismo), el ejercicio de los Derechos Humanos, etc. Estos son los “NMS” (Nuevos Movimientos Sociales)¹³² cuyos objetivos son expresados en el lema “una humanidad libre y justa sobre una Tierra habitable” con el que expresan un malestar social y proponen la transformación política con más consecuencias de las que actualmente existen. Algunas veces estos movimientos se terminan consolidando en instituciones.

3. Las relaciones entre la política y la ética

Es cosa que conviene entender bien: que un príncipe, sobre todo un príncipe nuevo, no debe observar todo lo que hace que los hombres sean tenidos por buenos, porque en ocasiones, para defender su Estado, necesitará actuar contra la lealtad, contra la caridad, la humanidad y la religión.¹³³

En nuestras sociedades no basta con la simple conjunción de las iniciativas de los diversos grupos o asociaciones particulares, pues a veces son incompatibles entre sí, por ello siempre se ha requerido que el poder político disponga de cierta capacidad de coacción para lograr la integración de estos en una síntesis coherente. A partir de esto, vuelve a tener sentido la concepción moderna de la política que hemos expuesto y criticado con anterioridad: “el Estado tiene el monopolio de la violencia física legítima en el territorio sometido a su jurisdicción” o, como dijo Mao Tse-Tung “el poder nace del fusil”¹³⁴ y, aunque, todo político deba aspirar a no tener que emplear nunca la violencia, el hecho es que, en variadas ocasiones, no queda otro recurso que el emplearla lo que conduce a que los políticos vayan a veces contra los principios tradicionales de caridad, bondad o humanidad. Además, la política confiere poder a quienes la ejercen, por lo que, aunque ha habido políticos consecuentes con sus ideas, la experiencia común es que el poder tiende a corromperlos (“el poder absoluto corrompe absolutamente”, Lord Acton). Los políticos están amenazados constantemente por la erótica del poder y, en general, también lo están por la erótica del dinero. La seducción que ejerce el poder es tan grande que muchas personas, al inicio orientadas hacia la

¹³² Cfr. *Ibíd*, p. 51.

¹³³ MAQUIAVELO, N.; *El Príncipe*, C. XVIII, Planeta, Barcelona 1983, p. 82.

¹³⁴ Citado en GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., “La vida política” en: *Entre la utopía y la realidad*, Sal Terrae, Santander 1998, pp. 205-218.

política por el más puro ideal de servir a sus semejantes, acabaron convirtiendo el medio (el poder) en fin, y el fin (las personas) en medio. A este respecto Jesús de Nazareth señaló:

Sabéis que quienes son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos, y sus grandes las oprimen con poder. Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos (Mc 10,42-45).

Por todo esto, es conocida la separación entre política y ética que realizó la Modernidad, algunos protagonistas de esta ruptura son Maquiavelo, Hobbes y Max Weber (aquí hablaremos sólo de dos de ellos); sus conclusiones nos han llevado a abandonar, en numerosas ocasiones, los asuntos públicos en manos de rufianes, y muchos cristianos sinceros se han apartado de la política como de la peste, satanizando el poder como signo de lo perverso, sin darse cuenta que se convierten en cómplices por omisión. Por otra parte, con esta separación, la política se transformó en una ciencia, lo que condujo a la funcionalización de la misma, quedando así convertida en una tarea que no requiere discernimiento y comprensión prudencial de las situaciones; sino sólo, conocimiento y aplicación de unas leyes positivas.

Al definir al príncipe, o gobernante del Estado, Maquiavelo señala repetidas veces que, aunque nos gustaría que éste se comportase íntegramente, la experiencia nos muestra que sólo logran hacer grandes obras quienes no mantienen su palabra y quienes con astucia engañan a las mayorías; por lo tanto, las convicciones del príncipe deben ser adaptables a las circunstancias y éste debe estar dispuesto a hacer todo lo que sea necesario para conservar el poder. Maquiavelo recomienda supeditar la moral y los principios éticos a la conveniencia de los intereses políticos con el propósito de mantener el gobierno, basándose en la eficacia histórica de este principio en la política concreta.¹³⁵ Respecto a la ética propiamente cristiana, señala que implica un modo de vida bueno, guiado por

¹³⁵ “No hay ningún acto de horror o de crueldad, ningún sacrilegio, ningún perjurio, ninguna impostura..., ningún robo que sea fruto del cinismo, ningún expolio descarado ni ninguna traición ruin que no hayan sido o sean perpetrados diariamente por los representantes de los estados, bajo el mero pretexto de estas palabras estáticas, tan dictadas por la convivencia y, sin embargo, tan terribles: ‘por razones de Estado’” Citado en GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Op. cit.*

valores positivos, pero inaplicables a la política ya que ésta pone en juego lo colectivo, la suerte de un conjunto de personas en este mundo y no el alma individual en la vida ultraterrena.¹³⁶ En nuestro mundo la paz puede llevar a la guerra y la guerra a la paz, y los políticos se ven en la necesidad de cometer males menores para evitar los mayores.

Por su parte, Max Weber señala que las tareas de salvar el alma y salvar la ciudad son éticamente inconciliables pues la característica de la política es operar con violencia. Además, hacer política implica elegir y rechazar valores para toda la sociedad en el contexto de “una diversidad de fines en pugna, sin certeza objetiva acerca de la conveniencia de tal elección”¹³⁷ e implica también la difusión de éstos garantizada por la violencia física y espiritual que conlleva el Estado. Así, un político negará las afirmaciones de los otros pues su tarea es convencer a la mayoría de que él posee la verdad, mientras que un artista dará la palabra a los demás pues su tarea no es convencer o excluir discursos, sino integrarlos y comprenderlos, mostrar la verdad que anida en cada cual.¹³⁸ La expresión más completa del pensamiento weberiano es su exposición de la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. La primera señala, por ejemplo, que un cristiano actúa como justo y deja el resultado en las manos de Dios, mientras que la segunda se ve en la necesidad de responder a las consecuencias previsibles de las propias acciones. La moral y la política se mueven dentro de sistemas éticos contrapuestos, no es que la política sea inmoral, sino que hay dos universos éticos distintos según las situaciones en las que actúan los hombres. Por una parte, el hombre de fe (profeta), o el pedagogo, o el sabio que persigue la ciudad celestial; por otra, el hombre de Estado, el conductor de mayorías y creador de la ciudad terrena.¹³⁹ El primero procura ser puro en sus intenciones y que sus acciones sean coherentes con aquéllas; el segundo requiere certeza y fecundidad de resultados.

¹³⁶ Como veremos posteriormente aquí se ataca a un cristianismo específico, que buscaba sólo la salvación del alma individual en la otra vida.

¹³⁷ FRANZÉ, J.; *¿Qué es la política?: tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*, Catarata, Madrid 2004, p. 206.

¹³⁸ Esta reflexión la realiza Thomas Mann en sus *Consideraciones de un apolítico*. Cfr. *Op. cit.*, p. 209.

¹³⁹ De nuevo se interpreta aquí al cristianismo como una búsqueda espiritualista de un bien ultramundano.

Hay una moral diferente en cada cual, la del deber por el deber y la del deber por el resultado, que es conciente de que será juzgada por el éxito de su acción. Y hay una virtud distinta para cada quien, la clásica (“disposición al bien moral”) y la maquiavélica (“capacidad del príncipe fuerte y sagaz que, usando conjuntamente al “zorro” y al “león”, consigue mantener y reforzar su dominio”¹⁴⁰).

Pese a estos dos representantes de la Modernidad, Kant (por poner sólo un ejemplo), limita la astucia de la política con la precaución de la moral (‘y sin engaño como las palomas’), para él ésta es superior a la política puesto que si no queremos que la política sea pura sagacidad o transformación técnica de la realidad empírica, hay que caminar hacia una política entendida como sabiduría, es decir, guiada por la moral. Lo que no significa que la moral dicte las reglas de acción, sino que es vigilante crítico del quehacer político.

La polémica expuesta en este subcapítulo es preludio del problema que se plantea cuando queremos conciliar la fe y el cristianismo con la política, ¿podemos ser políticos cristianos?

4. Diagnóstico de la política en la actualidad

Habiendo dejado abierto el problema anterior, pasemos ahora a analizar brevemente la práctica política contemporánea. Empecemos diciendo que en nuestra época impera un sistema económico y político que produce un estilo de vida y un tipo de hombre concretos. Estos giran básicamente en torno a tres elementos “privados”: la familia, el trabajo y el consumo; elementos que absorben las energías del individuo. Se nos transmite el mensaje de que debemos ocuparnos de encontrar pareja, conseguir un sitio para vivir, ser buenos profesionales, tener un buen trabajo y asegurar así nuestra participación en las ventajas materiales que la sociedad ofrece. Las demás preocupaciones (públicas, políticas, económicas) son institucionalizadas para que el individuo no tenga que sufrirlas, ni distraerse con ellas.¹⁴¹ A esto se debe que tengamos un estilo de vida estrictamente dividido en la esfera privada y la pública. En la primera se engloba la vida entera del individuo, despolitizada porque de lo público sólo se ocupan los

¹⁴⁰ BOBBIO, N. ..., *Ibíd.*

¹⁴¹ MARDONES, J. M.; *Ibíd.*, p. 91.

profesionales. El ocio comercializado, dirigido y orientado al consumo compensa el aislamiento político de los individuos por lo que éstos viven en serenidad. Esta calma sólo es perturbada por “conflictos originados por la búsqueda de una mejor distribución o por la amenaza en lontananza del espectro del comunismo”.¹⁴² A este estado se le ha llamado el “final de las ideologías” y “el final del conflicto político”¹⁴³, todo lo cual quiere decir que la política, en nuestra época, es una actividad secundaria y ha perdido casi por completo su legitimidad. “*La era de las redes se caracteriza por la incapacidad para expresar una voluntad común*”.¹⁴⁴

Según la opinión de María Dolors Oller i Sala¹⁴⁵ es en los periodos electorales cuando se pone de manifiesto la degradación que ha sufrido la política en los últimos años. En estas temporadas, los políticos se acercan a los medios de comunicación y las plazas, y podemos encontrarlos ridiculizando a sus adversarios y avasallándonos con innumerables promesas. Las campañas electorales se aprovechan del marketing para *colocar un producto en el mercado*. La eficacia de los políticos es medida por los votos que alcanzan y su actividad completa se convierte en política electoral; de esta manera, la política deja de ser un proyecto para pasar a convertirse en planificación a corto plazo y el pragmatismo se impone a los valores. Los partidos se han convertido *en una especie de empresa que garantiza un lugar de trabajo*. Observamos así, cómo nos encontramos ante una franca crisis del modelo democrático en la que los ciudadanos ya no se identifican con la democracia y “la desmotivación en la participación política es cada vez más un enemigo interno del propio sistema”.¹⁴⁶ Otro motivo de la decadencia de la política es la globalización, pues antes la política tenía un centro de poder desde el que se organizaba la sociedad, y ahora vivimos en un mundo pluricéntrico que desborda los Estados en tramas transnacionales más fuerte que ellos.¹⁴⁷ El poder

¹⁴² *Ibíd.*

¹⁴³ C. Offe citado en *Ibíd.* En el colofón de toda nuestra investigación volveremos sobre este síntoma espiritual de nuestra época.

¹⁴⁴ DOLORS OLLER I SALA, M.; “El declive de la política: la crisis del espacio y del sujeto políticos”, en *Frontera 25* (2003). Consultado en: <http://www.fespinal.com/espinal/realitat/pap/pap134.htm>, *Cristianisme i justícia*, p. 1.

¹⁴⁵ DOLORS OLLER I SALA, M.; *Op. cit.*

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 2.

¹⁴⁷ “El Estado-nación soberano está cediendo posiciones e influencia ante los nuevos actores de la globalización”. *Ibíd.*, p. 11.

ahora es más difuso y difícil de controlar y para obtenerlo se requiere insertarse en las redes y tener la posibilidad de relacionarse más que dominar un territorio. Ahora se cuestiona que la política sea el principio organizador de seres en sociedad como lo fue y es relegada a una actividad secundaria, o incluso, inadecuada para abordar los retos del mundo actual.

El modelo contemporáneo de democracia (la democracia representativa que fue concebida en una situación económica, social y cultural muy distinta a la nuestra) resulta hoy insuficiente frente a los retos planteados por la globalización. Este modelo ha sido perfectamente compatible con grandes márgenes de desigualdad social y con la manipulación por parte de oligarquías consolidadas.¹⁴⁸ De esta manera, las democracias actuales, que ofrecen a la población tantas supuestas satisfacciones, tienen sus propias formas sutiles de dominación, efectivas y peligrosas porque no son detectadas por la ciudadanía adormecida, incapaz de observar una realidad que contradice la versión oficial. En esta situación, las mayorías condenan a los débiles “democráticamente” a la pobreza y la marginación. Por otra parte, la gente se siente cada vez más lejos de los políticos y la política, que es monopolio de una elite que se dedica a ella por profesión.

La administración de los intereses públicos ha dejado de ser monopolio de los Estados, se desparlamentiza la vida política y se sustituye por la representación de intereses y negociaciones sectoriales. La lógica del sistema económico acapara todo el sistema político y “los mismos razonamientos que *suelen aplicarse al mercado se aplican al debate democrático*”.¹⁴⁹

Así, con criterios economicistas [capitalistas] se decide sobre guerras, créditos, compra y venta de mercancías, reconocimientos diplomáticos, bloqueos comerciales, apoyos políticos, leyes de inmigración, inversiones, golpes de Estado, etc. Hoy *la razón de Estado no es otra que la razón de los mercados financieros*, muy lejos de corresponderse con la “razón de la sociedad”. Y una política sin ética ha dado origen a mecanismos impersonales y a “estructuras sin alma”.¹⁵⁰

Observamos cómo se anula la ética democrática y la política se vuelve secundaria, supeditada a los intereses económicos, el poder más real de nuestros

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 2.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 4.

¹⁵⁰ *Ibíd.*

días. Todo esto se percibe como inevitable pues se nos impone la idea de que la política es inadecuada para solucionar los problemas contemporáneos. Las grandes transnacionales toman entonces el poder (aparentando racionalidad y apolitismo) y hacen prisionera a la política de los intereses privados. Se impone la “utopía del mercado” sin tener que transformar las leyes o las constituciones. El político en la actualidad ha dejado de ser valorado por su capacidad de generar ideales o de actuar en consecuencia y ahora se le valora por la efectividad y rapidez con que resuelve los problemas, se convierte así en “gerente de la cosa pública”. Junto a estas diversas renunciaciones a la ética, observamos también que los partidos pierden su radicalidad y coherencia ideológica con el fin de ajustarse al mercado político, lo que provoca la carencia de proyectos movilizadores. La distancia entre ciudadanía y clase política aumenta, crece la deserción ciudadana, se pierde la identificación con los partidos políticos, incrementa el abstencionismo, la gente no se implica ni desea informarse, “todo lo cual parece corresponderse más con una cultura política de súbditos que de ciudadanos responsables y participativos”.¹⁵¹ Y la gente acude a las urnas sintiendo que no hubo otra manera de expresar su preferencias políticas. Las decisiones de los gobernantes pierden así su legitimidad (lo que es confirmado por los altos índices de abstencionismo). La legitimidad del sistema está basada más en la aceptación pasiva (el desinterés, la apatía) que en el consentimiento positivo de los ciudadanos.

Los partidos políticos, con tal de conseguir votos, han “descafeinado” sus programas políticos y se muestran acrílicos con las estructuras (en especial económicas), por lo que si llega a darse un cambio en el equipo de gobierno éste casi no se distingue del anterior. Aunado a este conflicto está la situación de que generalmente sólo acude a votar la mayoría satisfecha (solvente económicamente o integrada) y que los ciudadanos votan más en contra de lo que temen, que a favor de lo que esperan. El panorama político nos presenta a un Estado que se ha convertido en mero prestatario de servicios de un mercado en el que los ciudadanos son meros consumidores/ahorradores. Se ha perdido la comunidad política, las convicciones y los valores compartidos sin los que incluso el mercado

¹⁵¹ CAPELLA, J.R., *Los ciudadanos siervos*, Madrid, Trotta 1993, p. 136. Citado en *Ibíd.*, p. 6.

carece de racionalidad. Las redes han sustituido a la política porque ha desaparecido la solidaridad espacial de las comunidades territoriales y, en lugar de ella, quedan las agrupaciones temporales de intereses. Por todo lo anterior, parece imposible la búsqueda colectiva del interés general y esto motiva el extremado individualismo de nuestra época, se banaliza la política y la democracia es amenazada desde sus cimientos; ésta ha llegado a ser un objeto de consumo, más que de construcción por parte de los ciudadanos. Por su parte, los ciudadanos están gustosos de exigir sus derechos, pero no quieren saber de sus responsabilidades. Se ha hecho normal centrar la vida en uno mismo y buscar en el consumo nuestra realización, lo que corresponde con valores materialistas que no apuntan a la solidaridad, se expande la idea de que la moral no tiene nada que hacer en la política porque es individual.

María Dolors Oller i Sala, en contraste con nuestra postura en el subcapítulo 2 (sobre los sitios de la política extraestatal), considera que la creación de organizaciones humanitarias es un claro reflejo de la decepción política pues, habiendo renunciado a encontrar en ella solución a las desgracias de la humanidad, muchos ciudadanos crean solidaridades concretas en un mundo demasiado abstracto, tales como ONG's, colectivos, etc., quienes llegan a vivir unas junto a otros ignorándose por completo entre sí. Esta autora señala que éstas responden generalmente a una moral individual.

Ante tal panorama planteado, la autora señala que nos urge “rehacer el espacio de la política y recrear los sujetos políticos, descubriendo las geografías inéditas del poder y de la vida pública hoy”¹⁵², requerimos urgentemente crear una ética pública que promueva la solidaridad y la responsabilidad por el bien común, así como velar para que el abandono de los ciudadanos a la política sólo sea el rechazo a una forma particular de ella y no a la democracia como tal.

Si de verdad creemos que “otro mundo es posible”, éste no se podrá edificar a espaldas de la política, sino a través de ella. Sería iluso y peligroso pensar que sólo a base de ONG's y de Movimientos Sociales y de aportaciones de otros colectivos como la empresa van a poder realizarse los grandes cambios que el planeta necesita para subsistir. *Los grandes males de nuestro mundo son estructurales y las soluciones también lo han de ser.*

¹⁵² *Ibíd.*, p. 14.

De ahí que la acción política, con todas sus insuficiencias pero también con todas sus virtudes, sea indispensable.¹⁵³

Necesitamos ciudadanos que dejen de ser clientes y pasen a ser partícipes en la construcción social, para lo cual requerimos educar y sensibilizar en la familia y en la escuela para el bien común, la tolerancia, el diálogo, la paz y la responsabilidad. Es necesario también que nos mantengamos informados promoviendo un espíritu crítico y plural con el que distingamos la información significativa de la que no lo es y con el que dejemos de ser víctimas de manipulación, con esto lograremos estar en disposición de exigir a los dirigentes políticos. La situación nos llama a participar en organizaciones, manifestaciones, campañas de sensibilización, etc. para convertirnos en una ciudadanía democrática. Por último, nos vemos impelidos a establecer prioridades y tenerlas en cuenta al ejercer nuestro voto, para que, aunque ninguna opción responda enteramente a nuestras aspiraciones, elijamos con inteligencia a los mejores candidatos.¹⁵⁴

5. Fe y política

Los que dicen que la religión no tiene que ver con la política no saben lo que es la religión
Mahatma Gandhi¹⁵⁵

La fe cristiana está atravesada por el clamor de la justicia y la libertad puesto que, desde sus inicios, fue un movimiento mesiánico que llevaba consigo la esperanza y el impulso de la reestructuración de la nueva sociedad (anunciada muchas veces por los profetas), por lo que no es una oferta de salvación puramente interior, sino que tiene implicaciones políticas. Sin embargo, durante muchos siglos, el hecho político sólo tuvo relevancia en tanto que la Iglesia fue considerada un poder político autónomo en competencia con los demás poderes y no se le contempló como campo de realización cristiana. El discurso político fue relegado al ámbito del derecho canónico público y de la eclesiología, se estudiaban las relaciones entre Iglesia y Estado y la teología moral hablaba de la

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 2.

¹⁵⁴ Cfr. FERNANDO ROLDÁN, A.; "Liderazgo cristiano y responsabilidad pública en el siglo XXI", *Teología y cultura* 8 (diciembre 2007), p. 33. Posteriormente iremos ofreciendo más caminos hacia la participación política.

¹⁵⁵ Citado en CASALDÁLDIGA, P. y VIGIL, J. M.; *Espiritualidad de la liberación*, CRT-CEE-CEBs-CAM, Distrito Federal 1993, p.232.

actividad política como “participación en la construcción de la ciudad secular”.¹⁵⁶ Surgía así una espiritualidad individualista, intimista, privatizada, moralística y negativa que consideraba la salvación como algo espiritual, desligada del cuerpo, el mundo y la historia. Esta espiritualidad es el resultado del ideal monástico prevaleciente que sirvió de modelo para todos los estados de vida sin considerar las diversas modalidades de encarnación del mensaje evangélico. Fue hasta el siglo XX (años cincuenta) cuando se empezó a reflexionar positivamente en torno a la política como espacio de vivencia y realización cristiana. Este cambio se debió a la secularización en marcha y a la conciencia de que en la política se puede humanizar la sociedad, además de una nueva concepción comunitaria e histórica del acontecimiento cristiano. Se requiere entonces la mediación entre fe y política, para que la fe nos garantice la liberación integral del hombre, el Reino de Dios que se espera al final de los tiempos, pero que sin la historia no será posible pues en ella se va edificando desde ahora. En el centro de la política la fe actúa como crítica y oferta utópica y se establece una dialéctica en la que ambas se van interrogando. Se permite así la diversidad de opciones políticas en los cristianos para que no se reduzca el mensaje a una ideología social concreta.

Cada vez es mayor el número de cristianos que, por causa de su fe, se comprometen políticamente y pretenden una transformación cualitativa de la sociedad. Y también, cada vez más se contempla la política no sólo como el campo de la lucha por el poder y la correlación de fuerzas, sino como una forma de “dar culto al único Dios”, como lo expresa el documento final de Puebla (n. 521), en la medida en que la política significa la búsqueda común del bien común.¹⁵⁷

La teología política y, posteriormente, la teología de la liberación son las que más han contribuido a la reconciliación entre fe cristiana y política. La teología política (TP) es heredera de los esfuerzos del movimiento “socialismo religioso”, surgido en los años veinte, y tiene entre sus cultivadores a varios teólogos protestantes comprometidos políticamente que descubrieron “que Dios es un Dios que tiene que ver con el mundo y con todas las dimensiones de la realidad, y no sólo con la conversión interior del alma”.¹⁵⁸ Algunos de sus pioneros son H. Kutter, L. Ragaz, K. Barth y P. Tillich. El surgimiento formal de esta teología es ya

¹⁵⁶ DE FIORES, S. y GOFFI, T., *Ibíd.*, p. 1157.

¹⁵⁷ BOFF, L.; *Op. cit.* p. 85.

¹⁵⁸ P. Tillich, citado en MARDONES, J. M.; *Ibíd.* p. 65.

postconciliar, su nacimiento produjo un viraje decisivo en la teología cristiana puesto que, de una reflexión temática y categorial del hecho político, se pasó a admitir a éste como un “lugar teológico” y un punto de partida para reinterpretar globalmente el mensaje cristiano. Lo que quiere decir que se hizo una “hermenéutica política”, no un programa político concreto, ni una simple reflexión politológica, sino que la política se entiende aquí como el ámbito decisivo en el que debemos poner en práctica la verdad cristiana. La TP se muestra preocupada por la vida auténtica de los seres humanos en términos de libertad y liberación; su presupuesto es la crítica de la ideología, como el correctivo necesario de las afirmaciones teológicas que siempre tienen implicaciones sociales, mayoritariamente inconscientes. Con la crítica de la ideología se pretende “liberar la sustancia del Evangelio de sus deformaciones, como un instrumento de autocrítica de la teología”.¹⁵⁹ El principal problema hermenéutico de la teología es el de la relación entre teoría y praxis, entre concepción de la fe y acción social. La función de la TP es la “proyección de modelos de innovación a la luz del esquema teoría-praxis que aparece en el mensaje de Cristo, en su comportamiento y sobre todo en su muerte y resurrección”.¹⁶⁰

De esta forma, si la TP fue la respuesta creativa de los años sesenta en Europa al tema de fe y política, la teología de la liberación (TdL) ha sido desde los setenta, la respuesta típicamente latinoamericana al mismo tema, pero ahora ante la situación de opresión y desigualdad en el Tercer Mundo. La TdL reivindica desde la fe la libertad política de un pueblo y la justicia entre las clases sociales de las naciones, este enfoque teológico ofrece una respuesta a las aspiraciones de los movimientos socio-políticos quienes esperan el reconocimiento a la dignidad de las personas y que no haya divisiones entre explotadores y explotados, opresores y oprimidos.¹⁶¹

Lo que ha caracterizado en los últimos años la vida eclesial latinoamericana ha sido una creciente concienciación de la responsabilidad que compete a la fe en aquellos cambios sociales que propician una mayor justicia y participación de las grandes mayorías pobres

¹⁵⁹ DE FIORES, S. y GOFFI, T., *Ibid.*, p. 1160.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ Cfr. SÁNCHEZ GARCÍA, U.; *Op. cit.*, p. 41.

de nuestros países. (...) Pero tanto la práctica como la teoría (teología) liberadoras se apoyan en una experiencia espiritual del encuentro con el Señor en los pobres.¹⁶²

Como nos señala Leonardo Boff, la TdL surge del encuentro con el Dios de los pobres, en principio porque la miseria y el sufrimiento de los desposeídos es en sí misma una “injusticia que clama al cielo”.¹⁶³ Esta teología encuentra que los textos centrales de la fe cristiana repiten constantemente la urgencia de reaccionar ante las injusticias: denunciando, atendiendo al desamparado, reclamando su derecho, escuchando y mirando su realidad si tenemos oídos y ojos para percibirla. La justicia ha estado sometida o atada y esto debiera conmovernos a todos los cristianos.

Estos textos de los profetas Amós e Isaías no son voces lejanas de hace muchos siglos, no son sólo textos que leemos reverentemente en la liturgia. Son realidades cotidianas, cuya crueldad e intensidad vivimos a diario. Las vivimos cuando llegan a nosotros madres y esposas de capturados y desaparecidos, cuando aparecen cadáveres desfigurados en cementerios clandestinos, cuando son asesinados aquéllos que luchan por la justicia y por la paz.¹⁶⁴

Y concientes de que la fe cristiana y la actuación de la Iglesia siempre, por acción o por omisión, han tenido repercusiones socio-políticas, la TdL se pregunta cómo debe ser este influjo para que sea según la fe. De esta manera, la dimensión política de la fe es, simplemente, la respuesta de la Iglesia a las exigencias del mundo real socio-político en que vive. A la luz de la TP y la TdL, la espiritualidad cristiana ha asumido también una connotación política esencial que la transforma por completo por lo que “el compromiso histórico de liberación humana a todos los niveles es una dimensión fundamental de la existencia del cristiano en cualquier estado de su vida”.¹⁶⁵ La política exige la responsabilidad de la fe cristiana porque es una actividad donde lo humano está siempre en juego. El Concilio Vaticano II (CVII), contemporáneo a la teología política no guardó silencio respecto a las relaciones entre fe y política, habló de ésta especialmente en su documento *Gaudium et Spes*:

¹⁶² BOFF, L.; *Ibid.*, p. 209.

¹⁶³ Medellín, Justicia, n.1.

¹⁶⁴ ROMERO, MNS. O. A.; “La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres”, *Discurso con motivo del Doctorado Honoris Causa conferido por la Universidad de Lovaina* el día 2 de febrero de 1980.

¹⁶⁵ DE FIORES, S. y GOFFI, T., *Ibid.*, p.

La Iglesia alaba y estima la labor de quienes, al servicio del hombre, se consagran al bien de la vida pública y aceptan las cargas de este oficio. (GS, 75a)

La comunidad política nace, pues, para buscar el bien común, en el que encuentra su justificación plena y su sentido, y del que deriva su legitimidad primigenia y propia. (GS, 74a)

Quienes son, o pueden llegar a ser capaces de ejercer ese arte tan difícil y tan noble que es la política, prepárense para ella y procuren ejercitarla con olvido del propio interés y de todo beneficio venal. (GS, 75f)

En estos pasajes encontramos que la Iglesia considera a la política como la actividad que se ocupa del bien de la vida pública y que crea las condiciones estructurales para que la vida humana se desarrolle en libertad y justicia. De esta manera, ya que la vocación de los cristianos es el servicio del bien común, se recomienda que estos se dediquen a la política. Como podemos observar, la concepción de la política planteada por el CVII, así como la de la TP y la de la TdL es muy distinta a la que solemos caracterizar como sinónimo de corrupción, mentira, suciedad, demagogia, arribismo, idolatría del poder, egoísmo, etc., por lo que ahora vamos a plantearnos cómo solucionan estas perspectivas el conflicto que habíamos señalado entre ética y política en un subcapítulo anterior. Suele tenerse la opinión de que la política es un lugar de necesario peligro moral, con lo que se justifica la ausencia y el escepticismo de los cristianos en relación con ella. Sin embargo, esto sólo es una patología de la política, pues ella en sí misma es digna de respeto, “una de las más altas posibilidades morales y profesionales del hombre”, incluso “una forma de dar culto al único Dios”.¹⁶⁶ La *Gaudium et Spes*, dijo al respecto:

Se reprueban también todas las formas políticas, vigentes en ciertas regiones, que obstaculizan la libertad civil o religiosa, multiplican las víctimas de las pasiones y de los crímenes políticos y desvían el ejercicio de la autoridad de la prosecución del bien común, para ponerla al servicio de algún grupo o de los propios gobernantes. (GS, 73d)

El poder puede llevar fácilmente a la corrupción a quien lo ejerce, pero no por ello es justificado que se le satanice como lo radicalmente perverso; así, aunque la política está relacionada con la administración del poder, no por ello debe ser juzgada como contaminadora en sí, puesto que ella también es el lugar clave de las transformaciones sociales y, como cristianos, no podemos simplemente ser espectadores suyos bajo el pretexto de no “mancharnos las manos” al dedicarnos

¹⁶⁶ GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Ibíd.*

a ella. Así pues, como ya hemos mencionado, para el CVII la política es valorada positivamente, el cristiano está llamado a trabajar responsablemente allí donde se juega el destino de tantos seres humanos, la política es una de las vocaciones más importantes para el bien común, el compromiso político cristiano está sometido a reglas de racionalidad ética y cálculo racional de los medios y se impone el pluralismo de opciones políticas porque no tenemos elementos para señalar una opción como la mejor, la más moral o más cristiana¹⁶⁷; el creyente puede obtener motivación, impulso y correctivos políticos de su fe, pero también rechazar la actividad política por un excesivo purismo moral.¹⁶⁸

En cuanto al planteamiento cristiano que sataniza el poder político, hemos de profundizar en el significado e importancia de un ejercicio razonable de éste. Al respecto, Leonardo Boff nos presenta unas breves reflexiones en torno al ejercicio del poder.¹⁶⁹ Señala que hay tres formas de éste: 1) El poder del puño: que sólo lo tiene un persona, “una sola mano, cerrada”, que no permite la participación, que excluye, que es autoritario y censura a los divergentes, infunde miedo y ejerce continuamente el castigo a sus oponentes; el ejemplo más claro es la dictadura. 2) El poder de manos abiertas: paternalista, delegado a otros con la condición de que se mantenga la hegemonía, es un poder que da todo para conseguir la afiliación, pero no crea ciudadanos responsables. 3) El poder de manos entrelazadas: participativo, solidario, da su mano y espera recibir la del pueblo para que juntos asumamos la responsabilidad social, se entiende como servicio e instrumento de la transformación.

Por último, queremos señalar una conclusión a la que el CVII y la TdL llegan y que es central en la consideración cristiana de la política, ésta es la opción preferencial por la causa de los pobres como criterio discernidor del compromiso político. Así pues, en el cristianismo y en la Biblia encontramos un interés liberador por la causa de las mayorías pobres y sufrientes, por su clamor de hallarse en una

¹⁶⁷ “Son muchos y diferentes los hombres que se encuentran en una comunidad política y pueden, con todo derecho, inclinarse hacia soluciones diferentes” (GS, 74b). “El cristiano debe reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes y debe respetar a los ciudadanos que, aun agrupados, defienden lealmente su manera de ver” (GS, 75e).

¹⁶⁸ Cfr. MARDONES, J. M.; *Ibíd*, p. 77 y 78.

¹⁶⁹ BOFF, L.; “Sobre el ejercicio del poder”, <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=050>

situación injusta que exige una reestructuración.¹⁷⁰ La acción política se evaluará, por consiguiente, en función de si ha favorecido o no la suerte de los oprimidos de este mundo.¹⁷¹

6. Acerca de la presencia actual de los cristianos en política

A pesar de lo expuesto hasta aquí, al parejo con la decadencia en la política que hemos descrito en otro subcapítulo, encontramos muy poca participación cristiana en la actividad política actual afectada por la misma crisis que ataca a los partidos y a cualquier expectativa política. El malestar democrático ha atacado también a los creyentes contemporáneos. La política ha dejado de ser interesante, ésta es la sensación generalizada. Existe un desencanto de la democracia tras el exceso de expectativas que es resentido por creyentes acostumbrados a apostar al todo o nada. Pese a ello, la necesidad de la política sigue siendo apremiante. No podemos escapar de ella puesto que, como seres sociales y miembros de una organización social, estamos implicados en ella. Debemos estar conscientemente, tomar postura y participar en la configuración de la sociedad en que vivimos. La poca presencia cristiana que encontramos en la política actual se encuentra básicamente en los nuevos movimientos sociales quienes “propugnan un cristianismo postcrítico, de inmediatez en la vivencia religiosa y de nítida presencia cristiana en la sociedad”¹⁷², gente continuadora del cambio de sensibilidad propiciada por el CVII, la TP y la TdL.

J. M. Mardones nos propone algunas recomendaciones para el compromiso cristiano en nuestra época, en principio nos llama a militar en los partidos políticos, no sólo afiliándonos, sino también participando y colaborando en este tipo de política.¹⁷³ Pero indica que no lo hagamos sólo en el área de servicio social (de paliar el dolor y el sufrimiento), sino que nos adentremos más al área que es capaz de transformar las estructuras, allí donde se toman las decisiones económicas, industriales, etc. También nos invita a trabajar fuera de los partidos, en asociaciones de vecinos o en compromisos municipales, así como en el trabajo

¹⁷⁰ Los pobres son los que nos dicen qué es la "polis", la ciudad y qué significa para la Iglesia vivir realmente en el mundo. (...) ROMERO, MNS. O. A.; *Op. cit.*, p. 1.

¹⁷¹ Cfr. MARDONES, J. M.; *Ibíd*, p. 73.

¹⁷² *Ibíd*, p. 137.

¹⁷³ *Ibíd*, p. 159-160.

activo de los nuevos movimientos sociales, especialmente en los emancipatorios (para estar con la política del futuro). Al respecto, señala que esta militancia en los NMS es en la debilidad, fuera del sistema, con poco apoyo institucional, sólo como voceros de la utopía. Nos propone también que el campo cultural tiene hoy una honda dimensión política, por lo que también podemos desarrollarnos ahí. Dice que es preciso militar políticamente en el campo de la cultura, pues estamos llamados a no vivir inconscientemente las consecuencias políticas de nuestros trabajos culturales, sociales o pastorales. En la cultura podemos trabajar para que ella sea democrática, solidaria, de respeto mutuo y aceptación del otro. Podemos, además, hacernos presentes en los medios de comunicación de masas y desde todos estos puntos luchar contra el individualismo que nos impone la sociedad liberal del mercado, “tumba de la democracia”. Nos propone también un estilo de político que, posea la convicción de actuar con transparencia frente al poder, guardando siempre una distancia; además de estar motivado utópicamente por la fe y por la esperanza cristiana para confiar en que los cambios son posibles y trabajar por ellos. Indica que la militancia creyente debe estar en los partidos con la conciencia de su insuficiencia actual y luchando contra sus lacras.¹⁷⁴ Hemos de conseguir creyentes que hagan de su militancia política una opción central de su vida y de su apuesta por el Reino, y se impliquen con toda su persona.

7. La caridad política

Con la expresión “se acabó la caridad, que comience la justicia”, los movimientos sociales expresan la lamentable situación en que el propio cristianismo ha dejado a conceptos tan importantes como el de la caridad y el de la justicia. Básicamente los convirtió en opuestos al consagrar las “obras de caridad” como asistencialismo social en lugar de luchar por la eliminación de la injusticia imperante yendo al fondo de las cuestiones y transformando las causas que provocan la inequidad en las relaciones sociales. Para esto último se requieren medidas políticas que conduzcan a un cambio profundo. En este sentido, el concepto de caridad ha sido replanteado por diversos teólogos¹⁷⁵ y

¹⁷⁴ MARDONES, J. M.; *Ibíd*, p. 163.

¹⁷⁵ A. Nolan, O. Maduro, J. M. Mardones, J. Sobrino, L. Boff...

personajes de la Iglesia¹⁷⁶ y desde 1975 se tiene registro de una nueva expresión que logra conjugar la caridad y la justicia, ésta es: la caridad política. El año señalado indica la fecha en que Leandro Fernández Moratín señala en un libro que los ingleses cultivaban la “caridad política” al ocuparse inteligentemente de mitigar la pobreza, la enfermedad y el abandono. La clave está en el adverbio “inteligentemente”, puesto que la caridad siempre ha procurado mitigar estos males, pero en la mayoría de los casos los cristianos hemos sido “buenas enfermeras, pero malos médicos”¹⁷⁷ pues hemos mostrado mucha sensibilidad y cuidado con respecto a los problemas asistenciales, pero escasa o nula con respecto a los estructurales, que suelen ser la causa de los sufrimientos que nos apresuramos a aliviar. En la Iglesia, fue por primera vez usada la expresión por Pío XI en 1927 cuando Mussolini acusó a la Federación Universitaria Católica Italiana de sobrepasar los límites del apostolado incidiendo en la política. “El campo político -dijo el Papa- abarca los intereses de la sociedad entera; y, en este sentido, es el campo de la más vasta caridad, la caridad política, de la caridad de la sociedad”.¹⁷⁸ Este concepto también fue utilizado en la Constitución Dogmática *Gaudium et Spes* en el apartado 75 cuando se recomienda a los cristianos que están inmersos en la política que “luchen con integridad moral” y se consagren con “caridad y fortaleza política, al servicio de todos”.

Tratemos de formular cuidadosamente qué se entiende por caridad política. Caridad es sinónimo de amor, generalmente amor individual; caridad política es amor a los colectivos humanos, comprometido en su dignificación, aunque no se conozca personalmente a cada uno de sus integrantes (esta caridad considera *prójimo* no sólo a la persona individual, sino a las masas humanas). Es pues, una clase de caridad que tiene su ámbito dentro del mundo de la política y que supera las fronteras de lo individual e interpersonal “para descubrir que el Reino de Dios y el amor pasan por la creación y defensa de aquellas condiciones que posibiliten la vida social de los hombres”¹⁷⁹, es una caridad que se dedica a trabajar por un

¹⁷⁶ El papa pío XI o el fiel Leandro Fernández Moratín.

¹⁷⁷ L. Ragaz citado en MARDONES, J. M.; *Ibíd*, p. 65.

¹⁷⁸ GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Ibíd*.

¹⁷⁹ MARDONES, J. M.; *Ibíd*, p. 66.

prójimo plural como la “sociedad mexicana”, “salvadoreña”, “latinoamericana”, “occidental”, etc. Es un amor menos directo que el interpersonal, por lo que parece más anónimo o frío, pero exige igualmente grandes esfuerzos y abnegaciones, además de conciencia estructural de los problemas que no es proporcionada por la mera compasión ni la piedad. Es un amor que nos eleva a una nueva dimensión espiritual desconocida anteriormente.

Con lo que entendemos por ‘caridad política’, no se trata sólo ni principalmente de suplir las deficiencias de la justicia (...). Mucho menos se trata de encubrir con una supuesta caridad las injusticias de un orden establecido (...). Se trata más bien de un compromiso activo y operante, fruto del amor cristiano a los demás hombres, considerados como hermanos, en favor de un mundo más justo y más fraterno, con especial atención a las necesidades de los más pobres.¹⁸⁰

La caridad política también es llamada “macro-caridad” (J. Comblin) “amor de relaciones largas” (P. Ricoeur), “una de las formas más altas de la caridad” (Pío XI respecto a la política)¹⁸¹, es la caridad mediada por las estructuras, frente a la “micro-caridad” (caridad interpersonal) que generalmente descuida y nos hace cómplices de la situación de pecado estructural en que nos encontramos, nos lleva a colaborar en el mantenimiento de las injusticias sociales y a justificar con la religión nuestra conducta. Sin embargo, no debe menospreciarse la micro-caridad que consiste en una amistad cordial y ferviente con los otros, puesto que siempre se requiere en la actuación cristiana, por aportar rasgos de bondad, respeto, abnegación... sin los que la macro-caridad podría degenerar en brutalidad revolucionaria o “en juegos dialécticos de salón cuando el cambio estructural no llega”.¹⁸² El amor requiere reflexión, análisis, ponderación de los medios más adecuados para lograr aquello a lo que éste tiende, por eso la caridad política requiere reflexiones sobre las consecuencias de las acciones, ponderación de las medidas más adecuadas para alcanzar un objetivo en pro de la libertad, la justicia, la igualdad, etc.

La caridad tradicional va unida a la compasión, la cual surge cuando captamos la realidad sufriente, empobrecida, contradictoria y ésta nos hiere, sin embargo, el

¹⁸⁰ El documento episcopal sobre “Los católicos en la Vida Pública” expresa de este modo la dimensión social y política e la caridad: (nn. 60-61). Citado en MARDONES, J. M.; *Ibíd*, p. 66.

¹⁸¹ Los tres autores son citados en CASALDÁLDIGA, P. y VIGIL, J. M.; *Op. cit.*, p. 232.

¹⁸² MARDONES, J. M.; *Ibíd*, p. 67.

sistema ha tendido muchas trampas a esta compasión solidaria dejándola (como ya se dijo) en puro asistencialismo que sirve para “lubricar” las contradicciones del sistema y que puede ser completamente compatible con políticas neoliberales endurecidas, o con solidaridades calculadas, o con paternalismos estatales que compran fidelidades políticas partidistas y degradan la dignidad humana. Esta caridad o compasión paradójicamente se convierte en un obstáculo para la justicia.¹⁸³ De esta manera, en la historia han existido muchos hombres y mujeres misericordiosos que no llegaron a ver la dimensión política de la injusticia y se quedaron en la compasión tradicional, aún en años recientes figuras tales como la Madre Teresa de Calcuta dan signos de falta de planteamientos estructurales (en este caso, incluso se negó la connotación política que tuvo la participación de ella en una manifestación contra la ley de aborto en Madrid¹⁸⁴). Estas personas movilizaron su corazón, sus mentes y sus manos al nivel que les permitió el análisis histórico de la época, pues consideremos que las ciencias sociales surgieron en el siglo XIX y que, como apuntamos más arriba, la dimensión política de la fe surgió en el siglo XX.

A esta crítica del asistencialismo, Jon Sobrino¹⁸⁵ agrega la insuficiencia de otra faceta de la caridad: la promocional (propiciar los medios necesarios para que los pobres se valgan por sí mismos, dándoles trabajo, cultura, libertad, familia). La caridad política, como ya se dijo, procura ir todavía más a fondo ante las injusticias sociales, no basta con ofrecer trabajo y cultura a los empobrecidos, se requiere cambiar el sistema que los mantiene en tal situación. Por otra parte, la caridad política enfrenta al individualismo espiritual que es inconsciente del compromiso comunitario y que olvida que cuando amamos a Dios sentimos la necesidad de hacer realidad su proyecto del reino en la historia, en este sentido, la caridad puede ser definida simplemente por el amor de Dios, olvidando que este amor siempre va ligado al amor interpersonal (amor al prójimo) lo que unifica y potencia toda corresponsabilidad humana.¹⁸⁶

¹⁸³ Cfr. *Ibíd.*, p. 176.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 183.

¹⁸⁵ SOBRINO, J.; *Ibíd.*, p.

¹⁸⁶ Cfr. SÁNCHEZ GARCÍA, U.; *Ibíd.*, p. 21.

El amor político también supone las entrañas de misericordia ante el dolor de las mayorías oprimidas, con el agregado de la conciencia estructural de las causas de ese dolor. Por todo esto es la materia fundamental de la santidad política. Es decir, el planteamiento de esta nueva caridad nos lleva a la propuesta de una nueva espiritualidad, de unas nuevas virtudes específicas, una nueva ascesis que remite a la *kénosis* o abajamiento al mundo de la pobreza y de los pobres, para despojarnos de nosotros mismos, un abajamiento que es también denuncia y desenmascaramiento, así como solidaridad con los oprimidos que ayuda a mantener la paciencia histórica. La caridad política propicia una fe y esperanza maduras que se realizan en un nuevo concepto de plenitud cristiana o santidad. En breves palabras el amor político es el amor a las mayorías pobres conciente de la estructuralidad de su pobreza que a veces llega a testimoniarse en el sacrificio mismo de la vida.

8. La santidad política

Durante siglos la santidad ha sido pensada (en la teología, en las Iglesias, en los monasterios, en los tratados ascéticos) como una realidad que hacía abstracción de toda ubicación social o política. El modelo de santidad cultivado era el modelo monástico, un modelo pretendidamente apolítico y ahistórico, aunque muchos de aquellos monjes -haciendo una u otra política- dirigieran cruzadas, reformas agrarias y transformaciones económicas y educativas.¹⁸⁷

Tras todo lo expuesto anteriormente, la política se nos presenta como un espacio de realización del amor al prójimo de mayor alcance¹⁸⁸, por lo que la valoración cristiana hacia ella (como hemos visto) se ha transformado positivamente a tal grado que la espiritualidad cristiana ha adquirido un nuevo rostro, la espiritualidad política¹⁸⁹, y un ideal de plenificación cristiana, la santidad

¹⁸⁷ CASALDÁLDIGA, P. y VIGIL, J. M.; *Ibíd.*, pp. 230-231.

¹⁸⁸ Los grandes problemas y sufrimientos que desafían a nuestro tiempo se nos han revelado estructurales e institucionales, por lo que la respuesta cristiana a este reto pasa inevitablemente por la política. Según dice Mardones: "La política es el nuevo lugar del ejercicio de la caridad cristiana". MARDONES, J. M.; *Ibíd.*, p. 75.

¹⁸⁹ "Han sido diversas las denominaciones que se han dado a esta nueva espiritualidad centrada en la caridad política. Recogiendo en forma de eslogan la tensión polar de sus aspectos más significativos, ha sido caracterizada como "mística y política" (J.B. Metz), "oración y política" (Taizé) o, de forma menos contrapuesta, como dos caras de una misma moneda, "fe y justicia" (XXXII Congregación General de Jesuitas; F. Loidi...). Y de la teología de la liberación nace una espiritualidad en pro de la "causa de los pobres", como lugar privilegiado para la presentización de Dios en nuestro mundo. Un esbozo de un reto nacido del convencimiento, cada día más claro, de que el sufrimiento de millones de hombres es fruto de esa anónima maquinaria social que llamamos "sistema", "orden social", "institución", "organización", etc., y de que esta situación puede y debe ser cambiada. El espacio es la política." MARDONES, J. M.; *Ibíd.*, p. 76.

política. Para ahondar en este planteamiento, hemos esbozado hasta ahora lo que es la santidad (primer capítulo) y lo que es la política (primera parte de éste), y ahora queremos introducir aquí las implicaciones que trae relacionar ambos conceptos. En principio, supone una doble novedad, la realización notable de los valores cristianos en una vida política, que sólo se había planteado teóricamente (como posible y legítima) y la realización santa de la actividad política que evita las consecuencias negativas que generalmente van ligadas a ella. Jon Sobrino nos dice; “la política ofrece hoy, por tanto, una materialidad para la santidad, y la santidad permite una acción política más humanizadora para quien la realiza y para el proyecto político que se impulsa”¹⁹⁰ y enfatiza además que este nuevo modelo de santidad está presente en la realidad y no se queda en meros conceptos.

Como ya señalamos en el primer capítulo, la santidad se vive como un proceso de purificación y entrega de sí hacia la plenitud del amor, un proceso de generosas renunciaciones por el Reino de Dios. La espiritualidad política (especialmente la espiritualidad de la liberación) señala que esta renuncia a bienes, derechos, intereses o comodidades es actualmente vigente y necesaria para enfrentar el despilfarro, hedonismo y consumismo de nuestra sociedad, cuando la miseria de las mayorías es cada día más honda, y la posibilidad de placer para una minoría egoísta es cada vez más sofisticada.¹⁹¹ Al respecto Monseñor Romero señaló:

Créanlo, hermanos, el que se compromete con los pobres tiene que correr el mismo destino de los pobres. Y en El Salvador ya sabemos lo que significa el destino de los pobres: ser desaparecidos, ser torturados, ser capturados, aparecer cadáveres.¹⁹²

De aquí brota la santidad política real y palpable a la que ahora vamos a apelar, la santidad de los que han dado su “sangre por el pueblo”¹⁹³ que es una

¹⁹⁰ SOBRINO, J.; *Ibid.*

¹⁹¹ Cfr. CASALDÁLDIGA, P. y VIGIL, J. M.; *Ibid.*, p. 201.

¹⁹² *Homilía*, 17 de febrero de 1980. Citada en *Ibid.*, p. en 205.

¹⁹³ Título del martirologio latinoamericano, del que se habla en *Ibid.*, p. 207 y ahí mismo se cita: Instituto Histórico Centroamericano, La sangre por el Pueblo. Nuevos mártires de América Latina, Managua 1983. “A la espera de una edición continental actualizada, numerosas revistas y publicaciones ofrecen listas más o menos abundantes, siempre incompletas; una de las menos incompletas es la de la «Agenda Latinoamericana» de 1992 y 1993, publicada en nueve países del Continente.”

realidad presente en América Latina y en todo el mundo cuando se asume la responsabilidad de una espiritualidad cristiana contemplativa y política, libre y liberadora. Pero para comprender mejor a qué nos referimos con esta santidad, echemos un ojo al ideal de ella que estamos dejando atrás. Detengámonos en una frase de Tomás de Kempis: “Tanto más santo te harás cuanto más violencia te hicieres”.¹⁹⁴ Según esta espiritualidad la santidad requiere un cierto sadismo o masoquismo, la santidad implicó muchas veces negar nuestra corporalidad, hacernos daño con el pretexto de adquirir así grandes virtudes espirituales. La santidad política deja atrás esta concepción autoflagelante y acepta que el Reino de los cielos exige violencia (cfr Mt 11, 12), pero no masoquismo. La santidad no se centra en la lucha contra las propias pasiones sino que ataca también “los mecanismos de explotación y destrucción de la comunidad”¹⁹⁵, cumple la voluntad de Dios trabajando a nivel social para transformar “las estructuras de pecado”¹⁹⁶ y eliminar “las condiciones que impiden la vida de los hermanos”.¹⁹⁷ Además, si tradicionalmente prevaleció una santidad vinculada a un amor y una justicia de relaciones interpersonales, al descubrir las estructuras y el espacio de la “macrocaridad” somos llamados a incorporar esta dimensión en la santidad cristiana. La heroicidad de las virtudes cristianas puede ejercitarse en la caridad política.¹⁹⁸ Así, si la santidad fue definida como la plenitud de la caridad, la santidad política es la plenitud del amor político, pues, este tipo de amor, que es más anónimo y universal, implica desprendimiento, fortaleza, generosidad, universalidad y abandono más acordes con el amor practicado por Jesús que el de quienes viven un amor despolitizado y neutro. Afirma Mardones¹⁹⁹ que aún no hay muchos modelos de este tipo de cristianos puesto que la santidad oficial aún responde al modelo tradicional de micro-caridad; a pesar de lo cual hay numerosos mártires víctimas de su amor político (Monseñor Romero, Ignacio Ellacuría y sus

¹⁹⁴ Citado en *Ibid.*, p. 217.

¹⁹⁵ BOFF, L.; *La fe en la periferia del mundo*, p. 219.

¹⁹⁶ FERRARO, J.; *Ibid.*, p. 67.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ “Hoy no es posible amar al prójimo desde la desvinculación política. El compromiso político en favor de la justicia y de la libertad es un lugar privilegiado del ejercicio contemporáneo de la misericordia y la fidelidad”. MARDONES, J. M.; *Ibid.*, p. 75.

¹⁹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 75 y 76.

compañeros y muchos mártires de otros continentes quienes murieron denunciando a los sistemas dictatoriales y defendiendo otros de mayor libertad y justicia).

La tradición cristiana conoce al santo asceta, dueño de sus pasiones y fiel observante de las leyes de Dios y de la Iglesia. Pero apenas conoce santos políticos y santos militantes. (...) Surgen en ese contexto [en el proceso de liberación] unas virtudes difíciles pero auténticas: solidaridad de clase, participación en las decisiones comunitarias, lealtad para con las soluciones adoptadas, superación del odio a las personas que son agentes de los mecanismos de empobrecimiento, capacidad para ver más allá de los inmediatismos y trabajar por una sociedad futura que aún no se vislumbra ni tal vez se vaya a gozar. Este nuevo tipo de ascesis posee una serie de exigencias propias y de renunciadas, al objeto de mantener el corazón puro y orientado por el espíritu de las bienaventuranzas.²⁰⁰

Esta santidad es auténticamente novedosa, responde a necesidades sentidas y es la madurez de una espiritualidad que ya ha sido consagrada con la vida y sangre de muchos mártires. Numerosos cristianos comprometidos muestran coraje apostólico al enfrentarse a los poderes de este mundo y luchan a favor de la dignidad pisoteada de los pueblos, se han arriesgado así a ser perseguidos, apresados, despedidos, torturados, muertos. Y, además del coraje, tienen la paciencia histórica necesaria para acompañar el lento proceso de liberación del pueblo. Estos son pues los valores especiales de los santos políticos: coraje, paciencia, confianza en el valor del pueblo, en su capacidad de lucha pese a sus limitaciones, yerros y atraso intelectual; creencia viva en la fuerza del Espíritu “que actúa en los humildes y en los que sufren”²⁰¹, fe en la victoria de su causa y en el derecho de su lucha.²⁰² Los santos políticos son también “contemplativos en la liberación” pues al luchar con los pobres, al identificarse con sus causas, comulgan con Cristo pobre y viven su seguimiento²⁰³, buscan así otra forma de unión mística con Dios. Las virtudes de este modelo de santidad corrigen y completan las virtudes clásicas (que eran domésticas, individualistas, conventuales, espiritualistas, por ejemplo: la modestia, la guarda de los sentidos, la rectificación de la intención, la guarda de la presencia de Dios, las visitas al Santísimo, los sacrificios y mortificaciones ascéticas, la multiplicación de

²⁰⁰ BOFF, L.; *Ibíd.*, p. 219.

²⁰¹ *Ibíd.*, p. 220.

²⁰² Cfr. *Ibíd.*

²⁰³ *Ibíd.*, p. 211.

jaculatorias²⁰⁴) y traducen más evangélicamente otras virtudes aburguesadas (de una moral limitada a las relaciones yo-tú de la privacidad, la vida familiar, la obsesión por la sexualidad).²⁰⁵ Por otra parte, la santidad política se ubica, de forma conciente y crítica, frente a una santidad que ha surgido mayoritariamente de una determinada clase social, en el sitio de los pobres.²⁰⁶ Es una santidad en compromiso con la justicia, en solidaridad con los oprimidos, una santidad “al asecho del Reino”²⁰⁷ que se propone en especial a los hombres laicos quienes tienen la tarea de transformar el mundo.²⁰⁸ Por esto último, asume el carácter de la espiritualidad inculcada por el Vaticano II²⁰⁹, santidad de la vida diaria, del propio estado, de las propias obligaciones, que no busca caminos extraños. En este mismo sentido, se toma muy en serio el sacerdocio de todos los cristianos²¹⁰ y lo lleva hasta sus últimas consecuencias.

La santidad no es una prenda de vestir que se pueda colgar de un clavo cuando se entre en la vida económica y profesional. Es una parte constitutiva de la personalidad y, por consiguiente, encuentra de manera inevitable la expresión propia en la actividad cultural, económica y política. La santidad verdadera ilumina en primer lugar las relaciones interhumanas, las sana, establece un clima redimido, pero después influye también en las estructuras sociales, culturales y políticas. (...) La santidad no dispensa de la responsabilidad política. Al contrario. Puesto que el bienestar, la salud, la seguridad, la justicia y la paz social dependen de la corresponsabilidad de todos, ésta se convierte en un deber fundamental del amor y de la justicia.²¹¹

Ya que la santidad política es la plenificación del amor político (amor inteligente que analiza las situaciones con herramientas analíticas o mediaciones ideológicas, y que es sensible a las mayorías y piensa según su lógica) su sensibilidad es crítica y mira a la masa de pobres como pueblo, como clase, como raza marginada, como cultura oprimida o sexo sometido. Va a las causas estructurales

²⁰⁴ Estos ejemplos son dados en CASALDÁLDIGA, P. y VIGIL, J. M.; *Ibíd.*, p. 228.

²⁰⁵ “Sobre la necesidad de superar una versión del cristianismo que se había convertido en la religión política de la burguesía, cfr J. B. METZ, Más allá de la religión burguesa, Sígueme, Salamanca 1982, 68-79.” Cita tomada de *Ibíd.*, p. 228.

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 231.

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 230.

²⁰⁸ “En este mismo redescubrimiento ha coincidido la Iglesia universal: “El Espíritu nos lleva a descubrir más claramente que hoy la santidad no es posible sin un compromiso con la justicia, sin una solidaridad con los pobres y oprimidos. El modelo de santidad de los fieles laicos tiene que incorporar la dimensión social en la transformación del mundo según el plan de Dios”” Sínodo 1987, Mensaje, nº 4. Citado en *Ibíd.*, nota al pie.

²⁰⁹ LG cap. V, nº 41.

²¹⁰ Lumen Gentium cap II, 10ss.

²¹¹ HÄRING, B.; *Ibíd.*, pp. 124-125.

de los problemas sociales y “no quiere dar como caridad lo que es de justicia”.²¹² Como hemos mencionado ya, tiene su propia ascética y disciplina, sometida a las exigencias políticas y a la práctica de sus particulares virtudes, como sentido de organización, austeridad, constante discernimiento, trabajo en equipo, análisis. Y así como es particular la caridad de este modelo de santidad, también lo es la esperanza de la misma que se nos plantea como una esperanza activa, que ante el poder establecido (capitalismo, imperialismo, neoliberalismo, etc.) supera el derrotismo de los oprimidos. Otra peculiaridad es que es interdisciplinaria o ecuménica pues no se limita al ámbito eclesiástico, sino que acoge los esfuerzos de todos los que luchan por la defensa de la vida de los pobres (“la causa más noble de la humanidad”²¹³) cristianos, creyentes, no creyentes o cristianos de otras confesiones, su objetivo es el Reino. También es llamada “santidad de la revolución”²¹⁴ que se plantea como la defensa de lo más tremendo y sobrecogedor que es la situación en que se hayan los oprimidos, esta defensa al mismo tiempo es lucha, combate, porque no sólo se aparta a los pobres de la muerte sino se la confronta, se lucha activamente contra ella, contra la voluntad (personal y estructural) de dar muerte. Los santos políticos se descentran por la vida de los pobres, con un amor vivificante al límite que está dispuesto a dar su propia vida por la de ellos. Su santidad proviene de la que está en los pobres pues, como se anuncia en la revelación, Dios está en ellos, “la cercanía de Jesús a los pobres hace de éstos un lugar de Dios”.²¹⁵

Este nuevo modelo de santidad se nos plantea como fermento de una política santa, una política sin corrupción que está interesada en servir verdaderamente al pueblo. El proceso pedagógico por el que pasan las personas que tienen un profundo contacto con las comunidades de base o los servicios de la iglesia para defensa de los derechos humanos de trabajadores, campesinos o indígenas educa en un estilo nuevo de hacer política.

²¹² CASALDÁLDIGA, P. y VIGIL, J. M.; *Ibíd.*, p. 231.

²¹³ Rutilio Grande citado por SOBRINO, J. en *Liberación con espíritu*, UCA, San Salvador 1987, p. 133.

²¹⁴ SOBRINO, J.; *Op. cit.*, p. 133.

²¹⁵ SOBRINO, J.; *Ibíd.*, p. 136. “Introducirse en la correlación entre Dios y los pobres es divino”. *Ibíd.*, p. 137.

La prueba más confiable de que a este estilo de cristianismo le vale el título de santidad está en la persecución que generalmente propicia. El amor político o amor hacia las víctimas, a diferencia de los otros, desencadena la persecución de los poderes de este mundo, es atacado, difamado, amenazado, expulsado, capturado, torturado, asesinado. Por ello se habla de martirio, porque pese a las imperfecciones humanas y cristianas que caractericen a las personas que lo experimentan, el hecho de que por él hayan estado dispuestos a dar su vida es testimonio de que el amor fue grande. Los mártires latinoamericanos de las últimas décadas se parecen históricamente más a Jesús que otros mártires del pasado, pues padecen y mueren por las mismas razones que Jesús, por la causa de la humanidad y la causa de los pobres. Los mártires antiguos (Tomás Becket, por ejemplo) morían por razones eclesiales, por defender legítimos intereses de la Iglesia o por confesar una religión que no era la oficial. Los mártires latinoamericanos (monseñor Romero, por ejemplo) son asesinados por defender los intereses de los pobres, son mártires del Reino, mártires de la humanidad²¹⁶, mártires de la *polis*. Y, ya que el martirio es el ejercicio más notable de la fe, la esperanza y la caridad de modo que concreta en sí lo específicamente cristiano, lo equiparamos con la forma más acabada de la santidad. Este martirio genera a su alrededor gran credibilidad.

La observación anterior nos lleva a reinterpretar la vida y muerte de Jesús. La muerte, como la muerte del justo; la vida como la encarnación del Dios que ha salido en la defensa de los oprimidos, debido a que los ama²¹⁷ y que quiere para ellos la plenitud de vida. De esta manera, “acercarse salvíficamente a los pobres y llegar a compartir su misma suerte en la cruz de Jesús”²¹⁸ se nos presenta como la santidad del mismo Dios, esa santidad que en el primer capítulo de este trabajo se nos presentó como la posibilidad de todas las santidades humanas y que parecía inefable. En pocas palabras, la santidad política es el acercamiento liberador a las mayorías empobrecidas y la asunción de este acercamiento, el aceptar todas sus consecuencias (persecución o muerte), repitiendo con él el

²¹⁶ SOBRINO, J.; “Espiritualidad y seguimiento de Jesús” en *Mysterium liberationis II* p. 468. 449-476.

²¹⁷ Puebla, n. 1142. Citado en SOBRINO, J.; “Perfil de una santidad política”, *Ibíd.*

²¹⁸ SOBRINO, J.; *Ibíd.*

gesto de Dios. Jon Sobrino²¹⁹ señala que ésta es la última razón teológica por la que tal modelo de santidad es posible e históricamente necesario, “no hay otra manera de decir hoy al mundo que Dios ama en verdad a las mayorías pobres”.²²⁰

Para finalizar, repasemos en breve qué entendemos por santidad política. En primer término, tenemos que es la expresión del amor al prójimo a la que no le satisfacen los asistencialismos ni la caridad carente o divorciada de la justicia y que penetra inteligentemente las estructuras que mantienen oprimidos a los pueblos. Es la puesta en práctica de la consagración del mundo a la que nos llamó el siglo XX (siendo vocero el Vaticano II). Es expresión de una esperanza activa, una esperanza en lucha, en defensa del pueblo, de las razas marginadas, culturas oprimidas o sexos sometidos, una esperanza paciente con la propia marcha de los procesos liberadores. Es la toma de partido por los pobres situándose en su lugar social, asumiendo con ellos su conflictividad y el riesgo que trae esta opción y oponiéndose con ellos al sistema opresivo de los privilegiados. Es la contemplación de Dios en la historia, en la acción política, en la liberación, que confronta a otras espiritualidades que señalaban como primer paso la contemplación y como segundo el comunicar a los demás lo contemplado.²²¹ Una santidad fronteriza, ecuménica, humanitaria que nos presenta a un Dios liberador más allá del eclesiástico cuyos mártires pueden ser no cristianos o ateos, pero “mártires del Reino de Dios” (cuya causa es mayor que la Iglesia) víctimas del amor político. Una santidad que, además de mostrarnos en la realidad a personajes que vivieron (o viven) la comunión de la fe y la política, es fermento de una política sin corrupciones y paradigma de políticos que trabajan con el pueblo “para que éste se convierta en sujeto de su propia historia y constructor de su propia libertad”.²²²

9. Conclusiones

Habiendo hecho este largo recorrido desde las diversas definiciones de la actividad política, hasta la realización concreta de ésta en la santidad política,

²¹⁹ *Ibíd.*

²²⁰ *Ibíd.*

²²¹ CASALDÁLIGA, P.; *Al acecho del reino*, (e-book Koinonía).

<http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/bibliodatos1.html?CASALD>

²²² BOFF, L.; *Y la Iglesia se hizo pueblo*, Sal Terrae, Santander 1986, p. 148.

podemos ofrecer algunas cuantas conclusiones mínimas. La primera, es que la política se nos presenta radicalmente como tarea del pueblo, tarea de hacerse pueblo para servir al pueblo y crecer junto con éste, es decir, más que ser la labor clásica de los gobernantes elegidos por el pueblo (los cuales ejercen un poder coactivo sobre éste para mantener el orden) es el quehacer comunitario de todos aquellos que trabajan en la modificación de las estructuras sociales para construir las condiciones necesarias de la justicia, la equidad, la libertad y todo aquello que permite la plena vida humana. La segunda, es que la santidad política puede realizarse en todos los lugares en que se construye la sociedad: en las organizaciones ciudadanas, en los viejos y nuevos movimientos sociales, en los partidos políticos, en los curules de diputados y senadores, en los puestos de gobierno, en los medios de comunicación de masas, en la cultura, etc., con lo cual la política se convierte en un ejercicio sano del poder (en un poder de estrechar las manos y de servicio) y la santidad atiende a un mundo del que durante muchos siglos se alejó. La tercera es que la santidad política es testimonio de que la ética y la política pueden reconciliarse, y es un llamado a devolver la credibilidad y dignidad que éstas se merecen. Nos adelantamos aquí a otro punto que abordaremos en nuestro cuarto capítulo, la santidad política es vocación de nuestro mundo contemporáneo, no hay otra forma de demostrarles a los pobres que Dios los ama y no hay otra manera de responder a las urgencias de la actualidad que anuncian la muerte de la democracia. La cuarta y última es que la santidad política es fruto de la reconciliación que presenció el siglo XX entre la fe cristiana y la política, tras los esfuerzos del CVII, la TP y la TdL, el resultado del amor de relaciones largas, amor político que está dispuesto a dar su vida por la utopía del Reino.

III. LA SANTIDAD MONÁSTICA

*La figura monástica, con sus méritos y sus límites, es la única figura de santidad capaz de expresar la divinización en la época constantiniana. De hecho, dominó necesariamente la historia de la perfección hasta nuestros días, cuando caduca la era de la cristiandad.*²²³

En los dos capítulos que preceden a éste hemos mencionado con recurrencia el modelo monástico de la sociedad cristiana que imperó durante muchos siglos, lo hemos descrito brevemente al narrar la historia de la santidad y lo hemos criticado al compararlo con la santidad política y la nueva espiritualidad del siglo XX; así que para hacerle justicia a este modelo cristiano, en el presente capítulo hablaremos únicamente de él, rescatando sus virtudes y describiéndolo. El fenómeno del monacato está presente en diversas religiones, como son la hindú, la budista, la musulmana, etc., pero en este capítulo sólo nos ocuparemos del monacato cristiano.

1. ¿Qué es un monje? y ¿Qué es el monacato?

La palabra 'monje' proviene del griego '*monos*' que significa solo o solitario, en su significado original o derivado, significa alguien que vive apartado de los demás, el que vive en cierta soledad.²²⁴ Los escritores antiguos designaban con esta palabra a los cristianos que, por deseo de mayor perfección, se retiraban de forma más o menos radical del comercio con los demás hombres para llevar, en lugares apartados, una vida de oración y austeridad.²²⁵ Es por ello que la vida monástica se configuró desde un principio y básicamente como vida de frugalidad y oración. El monaquismo vive un testimonio y ofrecimiento totales por medio de una vida ascética, luchando contra las pasiones y el espíritu del mal, buscando recuperar la inocencia primigenia y orientando toda la vida hacia el más allá. Aunque originariamente el término "monje" designara al eremita o anacoreta (al cristiano que vive solo en el desierto), a partir del siglo IV pasó también a designar al cenobita (del griego *koinos*=común y *bíos*=vida), al cristiano que vive junto a otros el mismo ideal de soledad, agrupado en comunidades más o menos numerosas, pero separadas materialmente del resto de los hombres (de este

²²³ LEONARDI, C., "De la santidad «monástica» a la santidad «política»", *Concilium* 149 (1979) p. 381.

²²⁴ Véase KNOWLES, D., *El monacato cristiano*, Biblioteca para el Hombre Actual, Guadarrama, Madrid 1969, p.9.

²²⁵ Cfr. ERMANNANO ANCILLI, Vol. II, *Ibíd.*, p. 637.

principio surgen los conventos y monasterios). Los monjes son los que deciden morir a *las cosas transitorias del mundo* y a las preocupaciones terrenas, renunciando con ello a la historia. Son, además, los que se hacen violencia en todo, los que se afanan en la virtud, su vida es *ponos* (trabajo), *hydros* (sudor), *copos* (fatiga), *áskesis* (ejercicio), una práctica constante de mortificación y virtud, un “continuo y penoso avanzar a través del desierto en busca de la tierra prometida”.²²⁶

Esto quiere decir que la vida monástica va ligada a la ascesis, al esfuerzo y la escuela en que se especializan los cristianos que pretenden alcanzar la contemplación. Esta ascesis comienza con la separación del mundo, el abandono de todo hasta quedarse con las manos vacías, la despreocupación inmediata por los demás, el arribo a una soledad exterior e interior que tiene como motivo la sola búsqueda de Dios. En la antigüedad, el monje es considerado básicamente como el cristiano consagrado a la perfección, consagrado con minuciosa fidelidad “en pensamientos, deseos y obras” a la virginidad²²⁷ y que lleva vida austera. Así pues, su vida es sencillamente “la vida cristiana de los consejos evangélicos, concebida en toda su simplicidad y perfección”²²⁸ estos consejos son: pobreza, obediencia y castidad.

Este ideal monástico dejará tal huella en el cristianismo que durante muchos siglos se considerará que hacerse monje es adoptar los medios más radicales para vivir un cristianismo auténtico y que la vocación monástica no es excepcional, sino la llamada de todo bautizado. Se dirá también que los monjes son cristianos que desean serlo plenamente, cristianos que viven la urgencia de su vocación “en la radical simplicidad de los primeros seguidores del Evangelio”.²²⁹ Los Padres de la Iglesia señalan que los monjes son modelos de todos los fieles en su constante meditación de las Escrituras, en su frecuente oración y en su sobriedad en el comer y el beber.²³⁰ Para San Juan Crisóstomo, el laico sólo se diferenciará del

²²⁶ GARCÍA M. COLOMBÁS, O.S.B., *El monacato primitivo*, BAC, España 1998, p. 520.

²²⁷ MASOLIVER, A.; *Historia del Monacato cristiano, V. I. Desde los orígenes hasta San Benito*, Ediciones Encuentro, Madrid 1994, p.57.

²²⁸ GASQUET, citado en GARCÍA M. COLOMBÁS, *Op. cit.*, p. 370.

²²⁹ GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 387.

²³⁰ Cfr. GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 372 y 373.

monje en la cohabitación con su pareja, pero en lo demás debe cumplir con los deberes monacales. San Basilio dirá que, como ellos, hemos de servir a los pobres con nuestros propios bienes, orar todo el tiempo y leer la palabra de Dios. Y para San Agustín todo cristiano es monje. Muchos reformadores han pretendido aplicar a todos los cristianos las características ascéticas y espirituales del monaquismo, pues, siguiendo a San Basileo, el monje es el cristiano íntegro, auténtico, generoso, el que pone todo su empeño en vivir en plenitud su religión. El monje es el que observa rigurosamente el Evangelio, el que cumple íntegramente los mandamientos de Jesucristo. Se ha definido al monje como el que imita a Cristo de modo único, intentando asemejarse totalmente a él. El que decide vivir el cristianismo con todas las exigencias del bautismo y con el estilo de la comunidad primitiva cristiana de Jerusalén.²³¹

Sin embargo, a lo largo de la historia también ha existido la sospecha ante este ideal de vida que se ha considerado contrario al espíritu cristiano de hermandad y libertad.²³² O por lo menos, no contrario, pero sí mezclado con ideales de otras culturas, como la griega y la helenística, según afirma D. Völter (que encuentra elementos de Platón y Filón); Zöchler menciona, además de los influjos helenísticos, elementos de religiosidad asiática y para E. Buonaiuti, el ascetismo es una corriente advenediza en la tradición cristiana: el concepto de ascesis, como el mismo vocablo, son extraños al horizonte de las experiencias neotestamentarias. Finalmente, E. Lucius admite que los monjes consideraban a Jesucristo como su modelo, pero deplora el aspecto excesivamente negativo de la vida monástica primitiva, que no corresponde al ideal evangélico. Encontramos así elementos plotínicos y gnósticos que influyeron en la aparición y conservación del monacato, estos son: la huida del mundo para encaminarse hacia el Uno, el mundo estigmatizado por la imperfección, la antropología origenista para la que el cuerpo es detrimento para el alma (contraria a la doctrina de Ireneo para quien el cuerpo era capaz de divinización).

²³¹ “El monje es el que quiere responder de verdad a la llamada de Cristo, que invita a seguirle con la cruz a cuestas” dirá San Benito y para San Pacomio hacerse monje será “convertirse en perfecto discípulo de Cristo y reconocer esta única ley: sigue en todo al Señor. Véase GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibid.*, p. 539.

²³² Cfr. KNOWLES, D., *Op. cit.*, p. 10.

2. La historia del surgimiento monacal

La *fuga mundi* está relacionada con la terrible persecución del emperador Decio, en el 250. En ella, muchos cristianos egipcios huyeron de las ciudades y pueblos y se adentraron en el desierto. Terminada la persecución, no todos volvieron a sus moradas, pensando que el desierto es el lugar más adecuado para la vida cristiana y muchos fieles continuaron refugiándose en él para mantener en alto el nivel moral, heredado de la era de los mártires. Aquí nace el monacato.²³³ El fenómeno como tal surgió en los siglos III y IV en el Mediterráneo oriental, en el desierto de la Tebaida, en el Bajo Egipto, cuando se manifestó por primera vez el eremitismo (vida en el desierto). El primer eremita reconocido es Antonio (copto, muerto en 356), y el primer cenobita es Pacomio (muerto en 346 o 347), ambos sentaron la base de un fenómeno que se expandiría con velocidad por Palestina, Siria, Líbano y otras regiones de Oriente Próximo.²³⁴ Surgen también las *lauras*, un recinto común dentro del que los monjes vivían aisladamente en cabañas, pero comiendo juntos y reuniéndose para la liturgia. Otros representantes son Basileo de Cesarea (330-379) que propone una vida más organizada en un monasterio, que tendrá escuelas, servicios de caridad y organización del trabajo; San Jerónimo (347-419) por quien el monacato se difundió en Occidente; San Honorato de Arlés (muerto en 430), Juan Casiano (360-435) y, en especial, San Benito (480-547), cuya regla influyó en todo el monacato occidental. Además, algunos obispos organizaron para sus clérigos una vida comunitaria que a veces se ha llamado monacal (San Martín de Tours, muerto en 397, San Eusebio de Vercelli, muerto en 370, San Agustín, 354-430, etc).

²³³ ERMANNANO ANCILLI, Vol. II, *Ibíd.*, p. 649.

²³⁴ Cfr. LINAJE CONDE, A.; *La vida cotidiana de los monjes de la Edad Media*, Coplutense, Madrid 2007, p. XI (introducción).

3. Santidad monacal

*La vida de perfección evangélica, ayudada y ahondada por la Sagrada Eucaristía, es parte esencial del mensaje cristiano, y en su esencia es intangible e incambiable, y la vida monástica, considerada como una tradición que alcanza casi los principios del cristianismo, es una forma canonizada de esa vida.*²³⁵

Los primeros monjes no hablaron de santidad, sino de salvación, *sotería*, que significaba para ellos integridad, salud perfecta, exclusión de toda enfermedad y, en el plano espiritual, perfección y caridad perfecta. La vocación monástica era una llamada a esta salvación que implicaba una exigencia cada vez más grande de progreso y perfección. Salvación era su forma de llamar a lo que hoy entendemos por santidad y el monacato fue una búsqueda de ella, la aspiración a ser cristianos de verdad, por lo que Colombás dirá: “los monjes son cristianos que se ocupan profesionalmente de la perfección del cristianismo”²³⁶ y, en los siglos IV y V, la palabra “santo” será un sinónimo de “monje”, es decir persona virtuosa que aún está viva. Desde esta perspectiva “el santo es quien renuncia al mundo para tener a Dios y demostrar al mundo que es posible vivir una realidad más grande que el mundo”.²³⁷ Los monjes antiguos fueron muy estimados por el pueblo, considerados “hombres de Dios”, “soldados de Cristo”, “héroes de la vida cristiana”, “sucesores de los mártires”, seres que llevaban “vida angélica”, obradores de milagros y profetas, por eso se entablaban verdaderas batallas para apoderarse de sus cadáveres y se construían de antemano iglesias destinadas a contener sus cuerpos cuando expirasen.²³⁸ Es con todos estos elementos con los que se constituirá la santidad monástica; por ellos la Iglesia considerará al estado del monje como una forma más perfecta de vida cristiana y, entonces, la perfección será cosa de pocos y se hará una división entre perfectos e imperfectos marcada por la separación material. Esta división es nombrada por los antiguos como la diferencia entre los “justos” y los “perfectos”:

Quien toma la cruz y, con la recepción del Paráclito, llega a la perfección, ya no tiene nada que ver con las cosas visibles; el que, por el contrario, las ama, es justo y no perfecto, porque no renunció a las cosas visibles.²³⁹

²³⁵ KNOWLES, D., *Ibíd.*, p. 227.

²³⁶ GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 385.

²³⁷ LEONARDI, C., *Op. cit.*, p.382.

²³⁸ GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 351.

²³⁹ *Liber graduum*, Cit. en GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 380.

Los más valiosos son los perfectos, los que no viven en el mundo; los justos son los que han prescindido de la perfección evangélica por llevar una vida normal y son cristianos de segundo orden. Los justos cumplen la ley, evitan el mal (no matan, no adulteran, no roban), hacen el bien (honran a sus padres), aman a Dios y al prójimo. Los perfectos salen de la justicia de la ley y viven la justicia de Cristo, venden sus propios bienes y dan la ganancia a los pobres, practican la abstinencia y la castidad, toman su cruz y siguen al Señor. Justicia y perfección llegan a ser dos estados contradictorios, el primero pone al mundo al servicio de Dios; el segundo renuncia totalmente al mundo por amor a Dios y considera que “mientras el hombre posea la riqueza humana, poca o mucha, no puede avanzar por el camino de la perfección, porque la riqueza... ata el espíritu y traba las ligeras alas de la inteligencia”.²⁴⁰ La vida monástica será el “camino de los ángeles”, “la vida perfecta”, el rechazo de todas las delicadezas de la vida, el dominio eficaz de las pasiones, la contemplación del mundo superior.

La santidad monacal estará constituida de la “vida angélica” que llevan todos aquellos que tienen una constitución corporal, pero viven como si no tuviesen carne; conservan su virginidad, ayunan, realizan largas vigiliass, viven sobriamente; intentan ser como los ángeles que no comen ni duermen (San Arsenio consideraba que una sola hora de sueño debe bastar a un monje), que son libres de todas las pasiones y que día y noche conversan con Dios. De esta manera se considerará que para alcanzar la santidad son indispensables la resignación, la mortificación, la soledad corporal y espiritual, y el ejercicio de las virtudes propiamente monacales.

4. Los consejos evangélicos²⁴¹ y la vida consagrada

Mientras un precepto es algo obligatorio, el consejo es una invitación a realizar una opción sin imponerla. Hay consejos positivos y negativos, en los segundos aparece en primer plano un aspecto de renuncia, refiriéndose a medios particulares de perfección, removiendo obstáculos potenciales al ejercicio de la

²⁴⁰ Filoxeno de Mabbug, *Homilías II*, Cit. en *Ibíd.*, p. 381.

²⁴¹ ERMANNÒ ANCILLI, Vol. I, *Ibíd.*, p. 465-468 (“Consejos”).

caridad. Los consejos evangélicos son una invitación a renunciar al uso radical de ciertos bienes, para garantizar una mayor libertad en el ejercicio del amor.

En este mundo el hombre tiene derecho a poseer como propias unas cosas determinadas. Tiene necesidad de ellas para salvaguardar su libertad y vivir con una digna independencia. En el cuerpo y en el alma ha sido creado en orden al matrimonio. Ha recibido inteligencia y voluntad para que se desarrolle y perfeccione a través de la realización de sus propias iniciativas libres. Sin embargo, hay personas que, por una clara inspiración divina, renuncian a estos valores y viven en perfecta continencia, en la pobreza y en la obediencia, para imitar más perfectamente y seguir más de cerca a Jesucristo, que fue pobre, se despojó a sí mismo y se hizo obediente hasta la muerte de cruz.²⁴²

Así pues, los consejos evangélicos por excelencia son la pobreza, la obediencia y la castidad. Los exegetas modernos son mucho más cautos que antes para afirmar que éstos se hallan tal cual en el Evangelio. Pero tales consejos pretenden ser la exhortación a un amor total, vivido en la renuncia sin condiciones a los bienes que estimulan el triple desorden fundamental que ocasiona la muerte del amor (la concupiscencia de la carne, de los ojos y la jactancia de las riquezas, según 1Jn 2,16). La renuncia radical a estos bienes por un compromiso radical con el amor, significa una especial consagración a éste de toda la persona; pero ni los preceptos ni los consejos son en sí mismos el amor, sino un camino hacia éste. Algunos maestros de espiritualidad consideran que incluso son una manifestación de la caridad, porque su práctica incluye y supone la práctica de un gran amor y de otras virtudes.

Los consejos evangélicos son una vía singular a la perfección del amor y, para algunos, también una manifestación suya, pero ¿son una exigencia?, ¿la caridad perfecta exige su observancia? El diccionario de espiritualidad Ermanno Ancilli nos señalará que, en el espíritu estos consejos están necesariamente vinculados con la caridad, pues ella requiere del desapego interior y de la disponibilidad más absoluta a abandonarlo todo y a todos por ella misma. Las bienaventuranzas los contienen explícitamente. “Nos parece que hay que afirmar que quien posee la plenitud de la caridad se siente movido a observar los consejos por exigencia de su perfección”.²⁴³ “De este modo tenemos que los consejos evangélicos, en

²⁴² *Ibid.*, p. 466. Cf. LG, n. 44.

²⁴³ *Ibid.*, Cf. Santo Tomás, 4 *Sent.* 38,2,4,3,c.

cuanto vía, manifestación y exigencia de perfección, representan en concreto la síntesis más elocuente de toda perfección cristiana”.²⁴⁴

Como hemos señalado en los anteriores apartados, la vida monástica está ligada a los consejos evangélicos, que serán la base de la vida religiosa y consagrada. Con esta breve exposición de su significado para la vida espiritual, comprendemos por qué el ideal de santidad cristiana fue durante tantos siglos monástico. Escuchemos lo que Carpentier dice sobre ellos:

Resumen en sí mismos de algún modo todas las virtudes. Completándose mutuamente, comprenden toda la existencia y la transforman, asignándole como ley el programa completo de una integral imitación de Cristo.²⁴⁵

El término ‘consagración’ lo usa el Vaticano II con el significado constante y global de “donación integral de sí”.²⁴⁶ Pero ésta no es exclusiva de la vida religiosa, aunque durante muchos siglos ha sido sinónimo de ella, los laicos son dedicados a Cristo y consagrados por el Espíritu Santo (según la LG 34). Pero los religiosos renuncian al mundo y viven para Dios, abandonan todas las cosas por amor a Cristo y el signo visible de esta consagración es la profesión de los consejos evangélicos o los votos.²⁴⁷ Existen cinco tipologías de vida consagrada, que corresponden a determinados periodos históricos en sus orígenes: el ascetismo doméstico, el monaquismo histórico, los mendicantes, los grupos diaconales y los institutos seculares.

Lo que hemos mencionado aquí acerca de los consejos evangélicos y los votos, es la opinión que sobre ellos tiene la espiritualidad más tradicional, pero podrá ser cuestionado si nos aproximamos a otras espiritualidades (las que expondremos en los siguientes capítulos).

5. La santidad monástica a través de la historia

Según Leonardi²⁴⁸ el modelo monástico sufre tres transformaciones. En un principio comienza siendo el monje para el cenobio, el que se retira de la sociedad

²⁴⁴ *Ibíd.*, p. 468.

²⁴⁵ Carpentier. Cit. en *Ibíd.*, p. 466.

²⁴⁶ Cfr. DE FIORES, S. y GOFFI, T.; *Ibíd.*, artículo sobre “consejos”.

²⁴⁷ Las promesas hechas a Dios en virtud de la religión se conocen como votos, estos son promesas deliberadas y libres, actos de devoción por los que el cristiano se consagra a Dios. Deben ser libres, conscientes y personales.

²⁴⁸ LEONARDI, C., *Ibíd.*, p. 382-385.

para buscar a Dios por medio de la ascesis, junto con otros que han tomado también ese camino y salen de la historia. Pero llega un momento en que no pueden seguir escapando de ella y tendrán que ocuparse del mundo para tratar de convertirlo. Esto sucede a partir de los siglos V y VI, cuando los santos siguen siendo quienes abandonan el mundo (los monjes), pero que ya no tienen como tarea solamente la ascesis cenobítica, sino también la conversión del pueblo, surge así el monje para la misión. Pero entre los siglos XI al XIV el ideal vive una nueva crisis: “Bernardo de Claraval realiza un intento extremo por restaurar la figura del monje-misionero, pero sin éxito. La figura monástica, para sobrevivir, debe adoptar otra dimensión: no se trata ya de que el monje huya del mundo ni de que lo ocupe convirtiéndolo, sino de que lo ame”.²⁴⁹ Francisco de Asís logrará esta nueva dimensión, renunciando totalmente a las riquezas y al matrimonio, pero ya sin ningún elemento gnóstico en su renuncia; Francisco es, además de totalmente apostólico y misionero, amante fervoroso de la naturaleza y de la historia, con él el abandono del mundo es a su vez amor al mundo y llega a su culmen el modelo monástico, pero inicia también su agotamiento. Sobrevive el monacato por la regla que Francisco da a los hermanos menores para distinguirse dentro de la sociedad eclesiástica y porque Francisco no acepta la confrontación histórica que implica la primacía de la persona y de la víctima inocente y deja sobrevivir a la cristiandad. Es decir, la postura de Francisco pudo haber ocasionado la crisis de la cristiandad si se hubiera atrevido a ser más crítica con el sistema político y eclesial reaccionando ante el rostro de sus víctimas. Con la tradición carmelitana (en especial Teresa de Lisieux) se hace absoluta la renuncia al mundo. Teresa de Lisieux renuncia a la política y a la palabra como instrumentos de relación con el mundo, en ella “la perfección no se manifiesta en ninguna acción histórica”²⁵⁰, la divinización humana coincide con su plena crucifixión, que es vivida con estigmas en el alma demostrados por la experiencia sin Dios, es decir, por una identificación con Jesucristo en el plano psicológico. Aquí el modelo monástico cierra su parábola. Es decir, en Teresa de Liseux la santificación se relaciona con la

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 385.

²⁵⁰ *Ibid.*

crucifixión humana aún en el plano psicológico y ésta se retrae por completo a la acción en el mundo con lo que la espiritualidad monástica cumple su ciclo.

6. Espiritualidad monástica

Aunque hemos narrado ya las tres etapas o ideales de la santidad monástica (renunciante, misionero y amante del mundo), queremos ahora profundizar en la espiritualidad que acompañó a este modelo en el conjunto de estos periodos. A grandes rasgos, observamos que es una espiritualidad basada en la renuncia total, la negación entera de uno mismo, la separación del mundo, la soledad, la ascesis, la mortificación, la oración continua y la contemplación, en vistas hacia una caridad particular. Tenemos que el fundamento del modelo monástico es la íntima unión entre ascetismo y mística, purificación y unión con Dios. El propósito es llegar a la cumbre de la quietud interior y del reposo en Dios²⁵¹, pero para ello se requiere del aprecio a las cosas eternas, menospreciando las transitorias e incluso que es preciso ‘dejar de ser hombres’²⁵², para que Dios sea en nosotros. Así, para San Juan Clímaco, lo propio de los santos es su profunda humildad de ánimo, su deseo de ignominias, su hambre voluntaria de molestias y trabajos, su llanto acompañado de fervor de espíritu, precursor de la tranquilidad en que se encuentra a Dios.²⁵³ Es preciso el alejamiento de las criaturas y de todo lo sensible, incluso en el pensamiento, para no pensar más que en Dios.²⁵⁴ Para Taulero, el camino de la virtud consiste de tres cosas: el apartamiento total de los placeres del siglo, la completa entrega en las manos de Dios a todo sufrimiento por su amor y la impronta en el corazón de la pasión de Jesucristo, siguiendo valerosamente su vida y doctrina, vividas siempre con silencio mental y abnegación en todo. La espiritualidad monástica pretende con todo esto una “vida angélica”, sobrenatural, en la que sólo nuestros cuerpos se hallen en la tierra, pero todo lo demás esté con Dios.

²⁵¹ ARINTERO, J.; *Ibíd.* p. 393, 399 y 426.

²⁵² *Ibíd.* p. 440.

²⁵³ Cfr. *Ibíd.* p. 457.

²⁵⁴ A toda la creación debe el hombre morir y no dejar entrar en su alma ninguna imagen, ninguna representación de las criaturas, para quedar libre de ellas y no pensar sino en el Creador. *Ibíd.* p. 463.

El modelo monástico habla más de la mortificación que de la caridad, pero tiene presente que la meta y fin de todo ejercicio ascético es el amor de Dios. Y, aunque llega a reconocer el valor del cuerpo humano como “órgano del alma”, insistirá siempre en la necesidad de sujetarlo puesto que es un “amigo ingrato e insidioso” (Juan Clímaco) y un refugio de las pasiones. Incluso predica más la renuncia a todas las cosas y la mortificación de los sentidos que la contemplación natural. A continuación nos adentraremos en el significado y sentido de los conceptos claves de la espiritualidad monástica.

6.1 El camino de perfección y sus grados²⁵⁵

Para el monacato primitivo e indocto en la vida espiritual hay dos fases, la primera ascética y la segunda mística. La primera consiste en esfuerzo y lucha encarnizada para resistir los vicios y alcanzar las virtudes hasta alcanzar la *dynamis* (virtud o fuerza) que es el gran carisma o comunicación del Espíritu con la que comienza la segunda fase, de gozo interior, estabilidad y cercanía de Dios. Para el monacato primitivo docto hay tres estadios, el primero purgativo que culmina en la *apátheia*, el segundo contemplativo de nivel inferior y el tercero contemplativo de nivel superior. En ambas perspectivas encontramos una vida práctica y una teórica (como las distinguiera Evagrio) en las que se lucha contra vicios y se adquieren virtudes (práctica) y se comprenden las Escrituras, se ora con ardor y pureza, y se ve a Dios (teórica).

La espiritualidad de los siglos posteriores traduce estas fases en tres momentos sucesivos que forman la línea hacia la santidad, estos son llamados también los grados del amor: principiantes, proficientes y perfectos; o las vías: purgativa, iluminativa y unitiva. Santo Tomás dirá que los grados de la caridad están compuestos por las ocupaciones del hombre para desarrollarla. La primera es el alejamiento del pecado y la resistencia a las tres concupiscencias en la que la caridad se alimenta y protege para que no se destruya, así esta fase es exclusivamente de ascesis y purificación, “la noche activa de los sentidos” (en el lenguaje de San Juan de la Cruz), en ella intentamos deshacernos del gusto y

²⁵⁵ GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibid.*, p. 510-517 y ERMANNANO ANCILLI, Vol. III, *Ibid.*, p. 149-151 (“perfección, grados de”).

apetito por las cosas del mundo, pues estas mismas no dañan al alma, sino la voluntad y el deseo de ellas.²⁵⁶ Renunciamos a cualquier gusto de los sentidos, ejercitándonos en “ver sin mirar, oír sin escuchar, rozar sin tocar, gustar sin saborear”²⁵⁷, y para eso es preciso actuar con más rigor renunciando a nuestros apetitos y placeres. Además, hemos de purificar activamente nuestras facultades superiores (memoria, inteligencia y voluntad), eliminando recuerdos, afectos y pensamientos que distraen al alma.

No será desorden pensar, sino preocuparse; no recordar, sino disiparse; no amar, sino amar demasiado intensamente. Deberá dominar la precipitación, agitación, el apresuramiento, el egoísmo, la excesiva sensibilidad a la alegría y el dolor.²⁵⁸

La segunda fase, de los proficientes, es el refuerzo de la caridad alimentándola. El principio que aquí actúa es el de que, a grados de desapego, corresponden grados de caridad. La purificación es pasiva pues el alma la recibe y consiste en todo lo que la aflige por ejemplo, la aridez en la oración, la pérdida de seres queridos, la falta de reconocimiento, el fracaso, las calumnias y todas las tribulaciones; todo ello es considerado intervención directa de Dios que nos obliga a desapegarnos de objetos que no habríamos abandonado por nosotros mismos, y cuanto más profundas y prolongadas son estas pruebas salimos más preparados para la unión.

En el tercer estadio el ser humano no hace más que unirse a Dios y gozar de Él. Aquí sólo deseamos morir para estar con Cristo. Bajo el mismo principio enunciado antes de los grados de separación y renuncia y los grados de unión con Dios, ahora se nos presentan las tentaciones contra la fe, la esperanza y la caridad, con el fin de eliminar los “motivos formales de las mismas”; cuando salimos de ellas Dios guía al alma hasta que sólo sea puro amor.

Guía su entendimiento a las inteligencias divinas, porque ya está solo y desnudo de otras contrarias y peregrinas inteligencias; y su voluntad mueve libremente al amor de Dios, porque ya está sola y libre de otras afecciones y llena su memoria de divinas noticias, porque también está ya sola y vacía de otras imaginaciones y fantasías.²⁵⁹

²⁵⁶ Cfr. ERMANNANO ANCILLI, Vol. III, *Ibid.*, p. 149.

²⁵⁷ Cfr. 1Cor 7,29-31.

²⁵⁸ ERMANNANO ANCILLI, Vol. III, *Ibid.*

²⁵⁹ SAN JUAN DE LA CRUZ, CB 35,5. Citado en *Ibid.*

6.2 Las renunciaciones

Según Casiano (padre del monacato antiguo) para alcanzar la salvación es conveniente atravesar por tres renunciaciones. La *abrenuntiatio prima* que es el conjunto de renunciaciones materiales de que precisa el monje (al matrimonio, a la familia, a la riqueza, a la violencia, etc.), y en la que se incluye también el ayuno, “la puerta que introduce en la ascesis”. La *abrenuntiatio secunda* que consiste en la purificación del corazón, o la renuncia a los vicios del “hombre interior”. Y la *abrenuntiatio tertia* o renuncia a todo lo que pasa, la cual conduce a la contemplación.²⁶⁰ Este principio es conservado por la espiritualidad monástica que nos indica que la conversión implica la renuncia y que ésta es una premisa esencial. La renuncia está basada en pasajes evangélicos tales como: “Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme” (Mt 19,21). “El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz y sígame” (Mc 8,34) que exigen una renuncia radical a todo y a sí mismos. Por esto los monjes fueron llamados “renunciadores” y Colombás afirma que “sin renuncia no hay ni puede haber vida monástica”.²⁶¹ La voluntad monástica es así, deseo de renunciar al mundo y de ingresar en la *koinonía*, depreciando las riquezas materiales, abandonando nuestras costumbres y afecciones, apartando nuestra mente de lo visible y no anhelando más que a Dios.²⁶²

La primera renuncia es la que nos interesa desarrollar aquí, pues ella es por la que el candidato a la vida monástica entra realmente en su nuevo estado. En primer lugar se renuncia al matrimonio ya que se considera que éste absorbe todo el afecto humano, acapara todos nuestros intereses y nos distrae del servicio exclusivo e inmediato de Dios. El monje renuncia al amor conyugal considerado en su acepción más amplia y elevada, “la virginidad, la continencia perfecta y voluntaria, es la raíz del monacato cristiano, su condición primera e

²⁶⁰ Cfr. MASOLIVER, A.; *Op. cit.* p. 76.

²⁶¹ Véase GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibid.*, p. 482 y 483.

²⁶² Apa Pafnucio dijo: “La primera, corporal, consiste en despreciar todas las riquezas y bienes de este mundo; la segunda, en abandonar nuestras antiguas costumbres, vicios y afecciones de espíritu y de la carne; la tercera, en apartar nuestra mente de todo lo presente y visible para contemplar únicamente las cosas futuras y no desear más que las invisibles” (las tres renunciaciones). Cit. en GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibid.*, p. 483.

indispensable”.²⁶³ El monje es el que vive solo, careciendo de consorte y se le llama así por no tomar mujer, pero el celibato voluntario incluye además la renuncia aún a las aficiones terrenas más legítimas. Se insiste en la separación de la familia, considerando el pasaje evangélico que señala: “Si alguno viene donde mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío” (Lc 14,26).

Además, el monje renuncia a todas sus posesiones, vende lo que tiene y lo da a los pobres. Este desprendimiento de los bienes temporales es, según San Paulino de Nola, la puerta de la vida monástica. Con tal renuncia se anula el peligro de poner la confianza en algo de este mundo y el hombre se libera para dedicarse sólo a Dios. En todos los siglos han existido muchos monjes que no se desprendieron por entero de sus bienes, pero esto era muy criticado por los maestros de la antigüedad. El último aspecto de la renuncia es la abnegación, el negarse a sí mismo o sacrificio de la propia voluntad que es una tarea constante de toda la vida, no sólo del primer momento de la conversión. Finalmente, la renuncia monástica se propone romper los lazos que nos atan al mundo y a la sociedad humana, es una alienación de su condición presente, un cambio de ciudadanía hacia una vida completamente *celestial*.

Los monjes son hombres que lo han dejado todo -sus bienes materiales, su situación de la ciudad, su libertad exterior- para vivir en la intimidad silenciosa e invisible de Dios. Y este sacrificio se extiende no sólo a todas sus posesiones, sino también a todas sus esperanzas terrenas: no tendrán jamás un hogar autónomo, ni esposa, ni hijos; han inmolado, una vez por todas, el porvenir a la eternidad.²⁶⁴

6.3 La vocación monástica

Según Casiano, la voz de Dios es la que nos arranca del mundo. Hay textos evangélicos que explícitamente nos llaman a esta vida.²⁶⁵ El deseo que nos mueve a despojarnos de las riquezas, a penetrar en el desierto, a vivir como los animales, ha sido puesto por Dios en nuestras almas. Esta vocación está conformada también por el grato recuerdo que han dejado en la historia muchos

²⁶³ *Ibíd.*, p. 484.

²⁶⁴ Citado en *Ibíd.*, p. 487.

²⁶⁵ “Si quieres ser perfecto, ve, vende todo cuanto tienes...”; “El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo...”; “Si me amáis, guardaréis mis mandamientos”; “No os inquietéis por el día de mañana...”; “Nadie puede servir a dos señores...”, etc. (Mt 19,21... 16,24... Jn 14,15, Mt 6,34... 6,24).

que han tomado también ese camino, es decir, que hay también un testimonio de la tradición.

6.4 Compunción, conciencia de pecado y conversión²⁶⁶

Llorad, no hay otro camino
Abad Poimén

Los monjes pertenecen a aquellos *bienaventurados que lloran*, de los que habla Mt 5,4 pues son personas que llevan vida y hábito de quienes están de luto. La compunción es un concepto fundamental en toda espiritualidad monástica, éste es derivado del latín *compunctio*, una palabra estrictamente cristiana, acuñada a fines del siglo II por los primeros traductores occidentales de la Biblia y significa conmoción profunda, dolor fuerte e intenso cuya ausencia indica tibieza (San Basilio), “tristeza que es causa de penitencia saludable” (Casiano Cf. 2Cor 7,10), dolencia dulce y permanente, unida a las lágrimas, alimentada de la conciencia del pecado y de sus consecuencias en el alma que no debe ser confundida con la tristeza mundana y amarga; sufrimiento por los pecados cometidos, la salvación perdida y el juicio futuro. Ella estará presente desde el momento de la conversión hasta el final de la vida del monje. Y por ella, en Siria, *abila*, esto es, “el que llora”, será sinónimo de “monje”. La compunción lo acompañará el día en que descubre dentro de sí un anhelo por separarse del mundo, una insatisfacción por su vida presente; o cuando se deje herir por vez primera por la voz de Dios que es desgarradora y *hace brotar las lágrimas*; llegará a ser necesaria cada día, para mover el alma a la oración y será siempre el dolor de su conciencia de pecado, será el clima habitual de toda su existencia.

La compunción es alimentada por el recuerdo de los pecados pasados, por la certeza de la muerte y del tremendo juicio de Dios y por el sentimiento de la propia fragilidad. Se cultiva en la oración, el examen de conciencia y la meditación de los novísimos (muerte, juicio, purgatorio, cielo e infierno); pero es un don místico del Espíritu Santo y la fuente de grandes delicias. Las lágrimas son así la expresión más natural del anhelo del monje, peregrino en este mundo hacia su verdadera patria.

²⁶⁶ ERMANNANO ANCILLI, Vol. I, *Ibíd.*, p. 432- 435 (“compunción”), GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, pp. 478-480 y 530-532.

Como hemos dicho ya, la compunción es efecto de la voz de Dios, es la llamada divina que penetra el corazón humano y le muestra el inmenso vacío interior que nadie puede llenar más que Dios. Entonces sucede la “conversión”, el cambio brusco y total de la dirección de nuestra vida; la conversión monástica es el abandono del estilo de vida que lleva la mayoría de los hombres para llevar uno más austero, es volverse decididamente hacia Dios y hacia Cristo excluyendo todo lo demás, sumirse en una “muerte mística”.²⁶⁷ Pero la compunción acompañará toda la vida del monje, no sólo este comienzo, la más común provendrá del recuerdo de sus pecados. Al respecto, San Gregorio de Nacianzo señaló que las lágrimas por los pecados constituyen “el quinto bautismo” (siendo el primero el de Juan, el segundo el de Cristo, el tercero el de agua y el cuarto el de sangre) que es aún más penoso que el martirio. Todos los días debe llorarse por los pecados, es preciso hacer un esfuerzo (*ponos*) por llorarlos, es un deber ineludible, tanto como la oración y el trabajo.²⁶⁸ La espiritualidad que estamos estudiando mira la risa con desconfianza²⁶⁹ puesto que en su raíz hallamos la convicción de que cuanto más nos acercamos a Dios, tanto más nos vemos pecadores y sentimos la necesidad de llorar y de hacer penitencia.

Así, se cuenta de San Arsenio que todos los días, mientras estaba sentado ocupándose de su trabajo manual, tenía un paño sobre las rodillas para recoger las lágrimas que se deslizaban continuamente por sus mejillas.²⁷⁰

Los *Apotegmas de los padres del desierto* contienen un breve opúsculo dedicado a la compunción y San Juan Clímaco dice que ésta es el séptimo peldaño de su *Escala*. Juan Casiano la describe como una “súbita inflamación del alma orante, que produce efectos vehementes, acompañados de lágrimas y gritos”. San Gregorio Magno distingue una compunción de temor y otra de amor, la primera es recuerdo y dolor de los pecados y la segunda, llanto amarguísimo e incesante porque el cielo se hace esperar. Todas estas doctrinas seguirán

²⁶⁷ Cfr. GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 481-482.

²⁶⁸ *Ibíd.*, p. 530.

²⁶⁹ Teodoreto de Ciro nos advierte que sus héroes y heroínas “ignoraban la pasión del reír y empleaban toda su vida en llantos y lágrimas”. Cit en GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 532. “Los padres proscriben, casi unánimemente, las bufonadas, las risotadas, los pasatiempos y a veces incluso la sonrisa. Decididamente, la seriedad, la gravedad, es una característica muy relevante de los monjes antiguos.” GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 545.

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 532.

presentes en los ambientes monásticos y conventuales, pero a partir del siglo XVI, con las nuevas escuelas espirituales (ignaciana, carmelitana, salesiana, berulliana, etc.) se va perdiendo la preocupación por ella; aunque entre los monjes se mantiene el espíritu tradicional.²⁷¹ En la actualidad ha caído en descrédito y es casi ignorada, pero también adopta otros nombres tales como *contrición, desapego, insatisfacción, sentido creatural, angustia de la vida, necesidad de lo divino*, etc. El diccionario de espiritualidad Ermanno Ancilli agrega que la compunción tiene también un sentido de compasión por los débiles, inconstantes, pecadores o atribulados y que inflama al alma y la abre a experiencias místicas y sublimes.

6.5 Fuga mundi²⁷²

Huye de los hombres y te salvarás
Arsenio

La idea de que un monje es el que abandona el mundo es muy frecuente. El modelo de tal abandono lo tenemos desde San Antonio (muerto en 356), quien fue el primero en ejercitar un tenaz alejamiento del mundo, de esta forma, los monjes son quienes lo imitan, quienes ven en la *fuga mundi* la exigencia de toda vida cristiana verdadera. Anselmo Stolz²⁷³ presenta tres motivos de ella: a) la necesidad que se ha experimentado de renunciar al mundo para vivir como verdaderos cristianos, b) la voluntad de salir a luchar contra el demonio, c) el deseo de volver a encontrar el paraíso perdido. Junto a estos tres motivos está la invitación evangélica de Mt 19,21: “si quieres ser perfecto, anda, vende todos tus bienes..., ven y sígueme”. Al respecto, Colombás explica que desde la expulsión del paraíso terrenal el ser humano está ligado por una serie de ataduras, unas que proceden de la vida y sus cuidados, del amor al mundo, a los placeres de la carne, a las malas pasiones, las riquezas, los honores y las creaturas (mujer, hijos, parientes); pero, según la palabra de Dios, debemos desprendernos de todo esto por una libre opción personal, pues no lograremos cumplir la ley en su perfección sino hasta que nos libremos de tales ataduras. Así, “el deseo de obtener la propia

²⁷¹ Morin, Marmion, Monleón, Guibert, Hausherr, Regamey, etc. citados en ERMANNO ANCILLI, *Ibíd.*

²⁷² ERMANNO ANCILLI, Vol. II, *Ibíd.* pp. 155-156.

²⁷³ 1943, en su libro *La ascésis cristiana*, citado en *Ibíd.* p. 156.

salvación lejos del mundo corrompido y corruptor, constituye la base de la ascesis monástica”.²⁷⁴

Durante muchos siglos se consideró que el mundo y el medio histórico concreto, eran enemigos del reino de los cielos y la gente estuvo convencida de que el demonio se servía de los bienes terrestres para esclavizar al alma, por lo que al despojarnos de los bienes mundanos nos volvíamos instantáneamente a los celestiales. Estas ideas encontraron fundamento en la teoría agustiniana de los dos amores que se disputan el corazón humano: el amor del mundo y el amor de Dios, este último amor nos mueve a abandonar el mundo.

*La Iglesia es toda para Dios y las almas que hay que salvar; nada tiene que compartir con el mundo, adversario de la cruz de Cristo; con el mundo, que por definición contradice los designios divinos; con el mundo, por el que Jesús no oró, que está totalmente en manos del maligno.*²⁷⁵

6.5.1 Retiro²⁷⁶

Para que la renuncia al mundo sea efectiva, el monje ha de separarse de lo que abandonó interiormente, ha de retirarse a la soledad. A esta separación se le llama *anachóresis*, internarse en el desierto, protegerse en los muros de un cenobio; por eso Pablo el simple anunció su decisión diciendo: “*me retiro, me hago monje*” y San Arsenio señaló que quien no se aparta de los hombres no puede ser monje. “Dirigirse al monte” era sinónimo de abrazar el estado monástico. La fórmula más simple del monacato era precisamente abandonar el mundo y reunirse en la soledad con otros que habían hecho lo mismo y cuanto más grande era la *anachóresis*, mayor la virtud de quien la practicaba. San Antonio vive cuatro etapas en su esfuerzo por desprenderse de todo lo terreno que le conducen finalmente a un monte austero y aislado.

6.5.2 Desierto y eremitismo²⁷⁷

La espiritualidad monástica es hija del desierto. Los primeros monjes intentaron vivir el ideal del desierto no sólo en el plano espiritual, sino también en el físico y, para los padres del siglo IV y V éste será el lugar donde mejor se descubra el

²⁷⁴ GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibid.*, p. 507-508.

²⁷⁵ ERMANNANO ANCILLI, Vol. II, *Ibid.* p. 564.

²⁷⁶ GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibid.*, p. 487 y 494.

²⁷⁷ ERMANNANO ANCILLI, Vol. I, *Ibid.* p. 559 y 705-708 (“Desierto” y “eremitismo”), DE FIORES, S. y GOFFI, T.; *Ibid.* (artículo de G. Pelliccia, R. Lack, S. De Fiores) p. 336-348.

conflicto de las pasiones y las fuerzas oscuras que actúan al interior del hombre. El desierto es el sitio preferido para crecer espiritualmente pues se cree que en él habitan los demonios. Así, las almas decididas se encaminaron a él para luchar más decididamente contra el enemigo del espíritu: Antonio, Pacomio, Basilio, Casiano... y los benedictinos, camaldulenses, valumbrosanos, verginianos, cistercienses, cartujos o las órdenes mendicantes, conciliarán básicamente la vida cenobítica con la eremítica. La reforma católica hará que vuelva a florecer la espiritualidad del desierto (Monte Corona, reforma camaldulense, Pedro de Alcántara, franciscanos, carmelitas, agustinos recoletos, etc.) y del siglo XVI al XVIII seguirá siendo vital la ascesis eremítica, mejor organizada e institucionalizada, multiplicándose los yermos y eremitorios. En nuestra época renacerá la espiritualidad del desierto con Carlos de Foucauld (1858-1916), quien, tras vivir muchos años en la trapa y luego al servicio de las Clarisas en Nazaret y en Jerusalén, fue ordenado sacerdote en 1901 y se retiró al desierto del Sahara hasta 1916, año en que fue asesinado.

El eremitismo es el estado de quien se separa de toda convivencia humana y vive alejado en localidades aisladas (desierto, lagunas, bosques...) para atender sólo a Dios. Se dice de él que es “el género de vida más perfecto del ascetismo cristiano”.²⁷⁸ Las costumbres comunes de esta vida son: soledad, silencio, ásperos ayunos a pan y agua, flagelaciones, vigilias prolongadas, oración continua y pequeña artesanía para huir del ocio.

6.5.3 Destierro voluntario o expatriación²⁷⁹

“No tenemos aquí ciudad permanente, antes buscamos la futura”. En este texto de Hebreos (13,14) se apoyaron los monjes para considerar que su estado implicaba la exigencia de ser un extranjero sobre la tierra, serlo al pie de la letra, abandonando a su familia, a su pueblo o aislándose en una cabaña aunque estuviera a pocos kilómetros de su aldea natal. Este principio de ir más allá de la renuncia y separación del mundo hasta desarraigarse y emigrar al extranjero se conoce como *xeniteia*, expatriación como la de Jesucristo “quien se hizo extranjero

²⁷⁸ ERMANNO ANCILLI, Vol. I, *Ibíd.*, p. 705.

²⁷⁹ GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 495-499.

por nuestro amor” y como los apóstoles que abandonaron su patria para predicar el Evangelio. En el monacato antiguo se vivió con pasión este principio, naciendo así los “monjes peregrinantes” que andaban sin cesar, con el propósito de no permanecer en ningún sitio y a los que la gente llamaba vagabundos o dementes. La *xeniteia* radical floreció en las regiones de lengua siríaca, pero también en otros países. Sin embargo, San Agustín y San Benito la criticaron y establecieron el principio de estabilidad. Pero existió también una *xeniteia* más recomendable, propuesta por lo egipcios, que consistió en abandonar el país de origen y vivir en el extranjero, pero sin vagancia posterior. En Occidente la *xeniteia* fue traducida como *peregrinatio* y halló muchos partidarios; San Jerónimo recomendaba “Si deseas la perfección, salte con Abrahán de tu patria y de tu parentela”.²⁸⁰

6.6 Ascesis monástica²⁸¹

Nada atrae tanto la benevolencia divina como el sufrimiento
San Gregorio de Nacianzo²⁸²

La ascesis es el conjunto de esfuerzos personales que, sostenidos por la gracia divina, debe llevar a cabo el cristiano para alcanzar la santidad. El diccionario de espiritualidad Ermanno Ancilli nos indica tres modelos: el martirio, la virginidad o continencia y el monaquismo; pero nosotros consideramos que existe también el ascetismo político (que posteriormente expondremos). Aquí nos interesa explorar únicamente el ascetismo monástico cuyo fondo común son los consejos evangélicos abrazados con los votos de obediencia, pobreza y castidad, junto con la vida común en plegaria y mortificación. Las dos notas características de toda ascesis son el esfuerzo y el método. El esfuerzo monástico es la abnegación, la renuncia y la aceptación del sufrimiento y el método consiste en servidumbres corporales, por un lado, y ejercicios de meditación, por otro. Las servidumbres corporales se realizan por medio de la mortificación, pero debe evitarse el “angelismo” que es el repudio de la condición corporal humana. La ascesis monástica tiene dos vertientes, la primera, la extirpación de vicios (negativa), la segunda, la adquisición de virtudes (positiva), ambas se realizan

²⁸⁰ *Epístola*. 125,20, citada en GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibid.*, p. 498.

²⁸¹ ERMANNO ANCILLI, Vol. I, *Ibid.*, p. 172-186 (“ascesis”) y Vol. III 464-465; DE FIORES, S. y GOFFI, T.; (artículo de A. Bernard, T. Goffi), *Ibid.*, p. 92-106.

²⁸² GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibid.*, p. 544.

simultáneamente y se influyen una a la otra. En los siguientes apartados señalaremos varias formas de extirpación de vicios (soledad, silencio, ayuno, velas nocturnas, pobreza, flagelación y castidad).

Para la espiritualidad que estamos estudiando, la reconciliación de los sentidos con el espíritu es un estado que sólo se alcanza al final de la vida. Se cree que los santos sólo llegaron a ella después de una vida muy mortificada y toda ella encaminada a la búsqueda de Dios. Con palabras de San Juan de la Cruz, *consintieron en entrar en la noche de los sentidos y la buscaron incluso activamente*, pues él aconsejaba: “para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada”. A pesar de estos principios, la vida ascética se ha modificado en los últimos siglos ya que hay una decadencia de las formas heroicas penitenciales de la antigüedad debida a la conciencia de formas antropológicas nuevas y las nuevas maneras de educar en una vida adulta en Cristo. Por ejemplo, en la educación al sacerdocio, antes se les pedía a los seminaristas la renuncia a todo afecto humano, pero hoy se les aconseja hacerse afectivamente adultos y mortificarse abriéndose a un amor oblativo a los demás. Sin embargo, para los antiguos estaba claro que la vida y sus circunstancias debían ser radicalmente distintas en la vida monástica que en la mundana. “El placer de no tener placer” fue la divisa de toda ascética monástica.

Porque vieron que el mundo se alegraba, ellos amaron la tristeza, y porque vieron en el mundo manjares delicados, ellos se alimentan de raíces... Porque vieron en el mundo la vanagloria, ellos amaron la humildad. [...] Porque vieron en el mundo malos apetitos, ellos escogieron para sí solamente el ayuno... Porque en el mundo vieron impureza, optaron por la castidad...²⁸³

6.6.1 Soledad y clausura²⁸⁴

*La soledad constituye la ascesis particular, el sacramento propio del monacato.*²⁸⁵

Ya hemos dicho que “monje” significa “solitario”, por lo que no es novedad presentar como el primer elemento de la ascesis monástica a la soledad. Para los antiguos, se era más monje en cuanto más solitario se estaba, pues para ellos fuera de la soledad no había verdadero conocimiento de Dios ni real contemplación. Por esto, la recomendación era internarse en el desierto o no salir

²⁸³ Citado en *Ibíd.*, p. 543.

²⁸⁴ *Ibíd.*, pp. 555-562. Y LINAJE CONDE, A.; *Op. cit.*, pp. 110-132.

²⁸⁵ GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 555.

de la propia celda. Al respecto es muy curioso el consejo que San Arsenio dio a un monje perseguido por un demonio que le señalaba que era más perfecto servir a los enfermos de un hospital: “Come, bebe, duerme, holgazanea, pero permanece por lo menos en tu celda”.²⁸⁶ Hoy en día nos parece escandalosa esta perspectiva, pues consideramos más benéfico servir a los enfermos que encerrarnos en una celda, pero los defensores del monacato señalan que se necesita un temple heroico para resistir a la acedia²⁸⁷ en la clausura y creen que *la guarda de la celda pone en orden todas las cosas del monje*.²⁸⁸ La espiritualidad monástica considera que no se puede estar a la vez con Dios y con los hombres, que si hablamos con ellos dejamos de hablar con Dios.²⁸⁹ Pero esta soledad no es indiferencia ni misantropía, sino unión con los demás en la distancia. San Basilio aduce cinco razones para vivir en soledad:

1) la convivencia con los mundanos es peligrosa, 2) la soledad es el lugar propicio para expiar pecados, leer y meditar, 3) en el mundo existen múltiples e insuperables obstáculos que no permiten llevar una vida de renuncia y seguimiento de Cristo 4) el ambiente del mundo es contrario a la compunción y penitencia y 5) en el mundo el alma se distrae y se acostumbra a olvidar a Dios.²⁹⁰

Respecto a la clausura, ésta separa al monje de los asuntos mundanos y lo pone al abrigo de ellos. San Agustín exhortó a las monjas diciéndoles: “que vuestra casa sea un fuerte” y por esto durante muchos años se tuvo la norma de que en los monasterios femeninos sólo hubiera una puerta, vigilada por la portera, quien era escogida con gran cuidado.²⁹¹ Pero, además de la clausura general vivida en los monasterios, la espiritualidad monástica tiene otra forma peculiar de ésta conocida como la reclusión particular de algunos de sus representantes. Los *reclusos* son monjes que hacen emparedar sus celdas para no poder salir de ellas todo el resto de sus vidas. Linaje nos habla de la ceremonia litúrgica que se celebraba en la entrada de la reclusión; nos dice que estuvo inspirada en la profesión religiosa y en la de los difuntos y nos narra que después de la misa (que

²⁸⁶ Citado en *Ibíd.*, p. 559.

²⁸⁷ Posteriormente hablaremos de ella.

²⁸⁸ San Arsenio, GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 560.

²⁸⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 561. De Juan de Licópolis, un célebre recluso, se ha escrito “Cuanto más se abstenía de los cuidados y conversaciones humanas, tanto más cercano y vecino le era Dios”. *Ibíd.*

²⁹⁰ *Ibíd.*, p. 562.

²⁹¹ LINAJE CONDE, A.; *Ibíd.*, p. 12.

era del Espíritu Santo o de réquiem) el candidato hacía, además de los tres votos ordinarios, un cuarto de estabilidad; de inmediato era conducido a su celda, entre cantos funerarios (como el *In paradisum* y el *Libera me Domine*). Posteriormente el obispo bendecía el cuarto de estancia y el recluso se encerraba en ella, el abad o el obispo sellaban la cerradura por fuera y un albañil la tabicaba. Aunque parezca extraordinario, la última vez que este ritual se usó fue en el año 1932, en la reclusión del camaldulense Giovanni Bianchi (muerto en 1952), que había sido secretario de los papas Pío X y Benedicto XV.²⁹²

6.6.2 Silencio

Cuanto más se permanece en silencio, tanto más se adquiere la simplicidad.
Filoxeno de Mabbug²⁹³

“Huye de los hombres, guarda silencio, mantente en la quietud”. Éste es el consejo que Arsenio escuchó de Dios cuando le preguntó cuál era el camino de la salvación. Con la soledad antes mencionada, se cumple el primero de ellos, ahora exploremos el segundo y observemos que no es más que una profundización de la soledad ya que cuando no hablamos con nadie y nuestro espíritu no tiene interlocutor interior estamos realmente solos. El silencio puede ser físico o interior. La espiritualidad monástica recomienda ambas maneras de callar puesto que ambas son un modo más efectivo de alejarse de los hombres, además de ser una forma de templanza, un medio para regular los movimientos del corazón y la mejor salvaguarda del tesoro del alma contra el pecado, ya que la lengua murmura con facilidad, se detracta y conversa pecaminosamente. Además de estas razones, el monacato descubrió el valor místico del silencio, pero consideró que el uso de la palabra también debe causarnos interés, el secreto de hablar o callar es el ser inspirado por motivos sobrenaturales. San Benito consideró al silencio uno de los instrumentos de las buenas obras y uno de los grados de la humildad por lo que la norma común de casi todos los monasterios es el mantenimiento del silencio absoluto en algunos espacios de la casa y en ciertos horarios. Por ejemplo, el silencio debe ser incondicional en la iglesia, el oratorio, el refectorio (comedor), escritorio, dormitorio, claustro y escaleras, así como en las horas de oración,

²⁹² Cfr. LINAJE CONDE, A.; *Ibid.*, p. 132.

²⁹³ Citado en GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibid.*, p. 563.

lectura y durante la noche, desde las completas del atardecer hasta la reunión en el capítulo del siguiente día.²⁹⁴

6.6.3 Estabilidad

El tercer consejo divino ha sido la quietud o estabilidad. Ésta consiste en la necesidad del monje de no cambiar de lugar sin una razón de mucho peso, lo que constituye una garantía de continuidad en su vida y un elemento indispensable para que soledad y silencio alcancen el recogimiento de todo nuestro ser. Este principio fue formalmente establecido por la regla de San Benito, pero antes de él algunos monjes lo tomaron tan en serio que vivían sobre una columna o, como ya hemos narrado, prisioneros en una celda. Este principio tiene como terrible contrincante al demonio de la acedia por el que el monje siente repudio por el sitio o la compañía con los que convive.

6.6.4 Castidad²⁹⁵

Encrateia o *egcráteia* puede traducirse por templanza, continencia, abstinencia, autodomínio y es uno de los principios más fundamentales de todo monacato. Entendida como 'castidad', será consagrada como uno de los tres votos monásticos y enseñada con predilección desde Orígenes. Sin embargo, también es el principio del *enkratismo*, una concepción dualista sobre el origen del mundo que condenaba la materia e imponía a los cristianos, como condición de salvación, la abstinencia del matrimonio y de los alimentos fuertes como la carne y el vino; la evolución de ésta lleva a tal grado de exageración que desembocó en una abierta herejía de finales del siglo IV.²⁹⁶ Pese a esto, los Padres de la Iglesia y escritores monásticos hablan de una *egcráteia* perfectamente cristiana y libre de dualismos que es "la abstinencia de las cosas agradables practicada en orden a amortiguar el orgullo de la carne" y "la madre de la castidad".²⁹⁷ Sus prácticas favoritas son la castidad perfecta y la moderación de los alimentos. Para alcanzar la castidad se

²⁹⁴ LINAJE CONDE, A.; *Ibíd.*, p. 154.

²⁹⁵ GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 572.

²⁹⁶ MASOLIVER, A.; *Ibíd.*, p. 35.

²⁹⁷ Cít. GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 570.

practicó la templanza en el comer y el beber, considerando que la glotonería conduce a la lujuria, pues ambas están intrínsecamente relacionadas.²⁹⁸

Ya hemos mencionado que desde la consagración monacal se renunciaba al matrimonio, pero en este apartado vamos a analizar el por qué de tal renuncia. La primera razón es que para los monjes no hay demonio más poderoso y tenaz que la lujuria. La segunda es que la virginidad es considerada por ellos como una virtud en sí misma que está llena de ventajas y de recompensas. Es el fruto del combate contra la lujuria, un don que es dado a los ángeles, pero que el ser humano se esfuerza por conseguir²⁹⁹ alejándose del objeto que provoca el apetito carnal en su forma física, en la imaginación y en el recuerdo. Al respecto, Evagrio Póntico señala: “A fin de ver tu campo lleno de rosas, de lirios y de violetas, vive castamente, tratando con dureza a tu cuerpo, pues no hay para ti bajo la capa del cielo peor enemigo que él”³⁰⁰ y los demás monjes antiguos recomiendan que los hombres huyan de las mujeres, que las mujeres eviten la familiaridad con los varones, aún los consagrados a Dios (Juan de Licópolis pasó cuarenta años sin ver una sola mujer).

Pero en el fondo de esta espiritualidad que considera a la continencia como una virtud en sí misma y como un freno contra un grave demonio está una específica concepción de la sexualidad.³⁰¹ En el diccionario de espiritualidad Ermanno Ancilli leemos:

El pecado original, al haber sido un amor equivocado, desbarató profundamente la tendencia sexual. Incluso después de la redención, la sexualidad carnal conserva cierta impureza psíquica a causa de su violencia irrefrenable, con motivo de su vehemencia impetuosa.³⁰²

Durante muchos siglos ha imperado la creencia de que la sexualidad es en sí misma pecaminosa, que la moral cristiana es una ética que implica una superación del goce sexual instintivo, incluso que el dominio de la sexualidad es la primera

²⁹⁸ Casiano dice: “Para vencer la fornicación hay que castigar la glotonería”, pues “la fornicación está unida a la glotonería con un pacto especial”... “la gula y el ansia en el necesario menester de alimentarse se vencen mediante el ayuno”. *Ibid.*, p. 573.

²⁹⁹ Por la práctica de la virginidad -afirman-, el monje llega a ser incluso superior a los ángeles. En efecto, “los ángeles recibieron sin esfuerzo el don [de la virginidad] –escribe San Efrén-; tú, por el contrario, como resultado de un combate”. Todo lo anterior en *Ibid.*, p. 571.

³⁰⁰ Enseña Evagrio Póntico, según *Ibid.*, p. 572.

³⁰¹ ERMANNO ANCILLI, Vol. III, *Ibid.*, pp. 387-389 (“sexualidad”).

³⁰² *Ibid.*, p. 388.

condición del desarrollo de la vida espiritual, pues el amor divino se contrapone al amor carnal. El mismo diccionario que estamos citando llega a afirmar que “la virginidad es la perfección de la misma caridad que se da en todo cristiano”.³⁰³ Estos principios están en el corazón del monacato, son la clave para entender por qué la santidad ha estado reservada durante tantos siglos a las personas consagradas y ha sido negada a los laicos, a los que *se quedaron en el mundo*, a los que se casaron. Jesucristo es considerado necesariamente como “virgen” y se señala que sólo así puede pertenecerle únicamente a Dios y que sólo así vivió una entrega total y exclusiva al Padre. La espiritualidad monástica pretenderá incluso extender sus principios a la vida matrimonial indicando que puede vivirse la virginidad en el matrimonio cuando la pareja vive una continencia voluntaria para unirse íntimamente con el Señor (al respecto se basan en 1Cor 7,5ss). A la virtud de la castidad se agregará la de la pudicia que “modera el ejercicio y el apetito de actos sexuales (como besos, tocamientos y abrazos)” y que rodea y protege a la castidad, la cual “regula actos y placeres venéreos o genitales”.³⁰⁴ Por todo esto, el dominio de la sexualidad será un componente esencial de la perfección cristiana y se considerará que ella estimula e incluso condiciona la generosidad caritativa, así como dispone a la unión completa con Dios, *espíritu puro*. Destaquemos también que tales concepciones están basadas en una antropología que distingue el alma y el cuerpo y afirma que la primera debe gobernar sobre el segundo. Desde la espiritualidad monástica la caridad perfecta (recordemos, sinónimo de *santidad*) es el dominio y expresión más virtuosa de la sexualidad. En el plano contemplativo, existe aún hoy la creencia de que los hombres vírgenes pueden liberar más fácilmente algunas capacidades contemplativas pues la experiencia mística se ha verificado, en sus expresiones más deslumbrantes, en vidas continentes.³⁰⁵

³⁰³ *Ibíd.*, p. 389.

³⁰⁴ *Ibíd.*

³⁰⁵ *Ibíd.*, Vol III, p. 599 y 591.

6.6.5 Ayuno

*El cuerpo, cuando está harto, no obedece al espíritu: embota la vivacidad del corazón e inflama el ardor de todos los vicios.*³⁰⁶

La *monofagia* (concepto griego) consiste en la limitación de los alimentos en la cantidad, comer poco o comer sólo una vez al día. También existe la *xerofagia* que es la abstinencia de los mismos, con varios grados, por ejemplo no comer carne, o leche, o vino, o huevos, o no comer en ciertos días litúrgicos. Pero la *xerofagia* cotidiana es normal entre los monjes puesto que ellos consideran que es imposible la vida intelectual y más aún la contemplativa, sin una estricta disciplina en el comer y el beber. Al respecto, algunos monjes recomendaron el vegetarianismo (Porfirio, por ejemplo). San Jerónimo escribe al respecto: “El ayuno es la base de la virtud”³⁰⁷ y Apa Daniel defiende que la anchura del cuerpo es inversamente proporcional a la del alma.³⁰⁸ Por razones como éstas los monjes antiguos no ayunaban sólo en la cuaresma, sino todos los días, excepto domingos y días festivos. Por ejemplo, en el monasterio de apa Shenute se abstenían de carne, vino, salsa de pescado, huevos y queso; además de que comían sólo una vez al día y lo más poco que podían e incluso bebían poca agua. Esto puede comprenderse porque el ayuno es una forma física de comprobar, aparentemente, los avances espirituales. Los monjes antiguos fueron hombres simples en su gran mayoría y calcularon ingenuamente su propia santidad por los trozos de pan que consumían. Los monjes prolongarán el ayuno de dos a cinco días, basados en diversas creencias, como la de San Atanasio de que el ayuno “cura las enfermedades, seca los humores del cuerpo, pone en fuga a los demonios, desecha los pensamientos impuros, hace la mente más aguda y el corazón más limpio, santifica el cuerpo y eleva al hombre hasta el trono de Dios”.³⁰⁹ Desde esta espiritualidad, el ayuno es una obra de purificación y penitencia, es parte de una abstinencia que tiene como principios el no tomar pan, ni agua, ni sueño hasta la saciedad, que siempre hemos de quedarnos un poco hambrientos y sedientos,

³⁰⁶ GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 578.

³⁰⁷ Cit. en *Ibíd.*, p. 577.

³⁰⁸ “Cuanto más engorda el cuerpo, tanto más enflaquece el alma, y cuanto más enflaquece el cuerpo, tanto más engorda el alma”. *Ibíd.*

³⁰⁹ San Atanasio, *De virginitate* 7, Cit. en *Ibíd.*

para vivir así un martirio cotidiano. Es preciso ayunar para pasar por la puerta estrecha, comer poco para amar mucho, obedecer al espíritu y dominar la carne. Existía la creencia de que los demonios de la glotonería y la lujuria tenían una estrecha relación y dominando a uno se dominaba más fácilmente al otro.

Pero los monjes antiguos recomendaron también la *discreción* que es una especie de prudencia para todas las mortificaciones, pues observaron que la abstinencia excesiva de alimentos podía provocar apatía, tristeza e incluso la enfermedad y la muerte. Bajo este principio recomendaron los antiguos comer diariamente un poco y hacerlo con regularidad. El cuerpo debía estar siempre en condiciones de cumplir los ejercicios espirituales, cuando estaba sano era convenientemente castigado y cuando, débil, razonablemente alimentado.

6.6.6 Velas nocturnas

Junto con el ayuno, las velas nocturnas o vigiliat son prácticas de mortificación que, desde el monacato, sirven para “curar los vicios de la carne y mantener la vivacidad del espíritu”.³¹⁰ Los monjes solían velar todas las noches, para orar conjuntamente o en privado o sólo para vencer al sueño. Apa Poimén afirma tajantemente que “todo descanso del cuerpo es una abominación para el Señor”³¹¹ y San Agustín considera que quien pretende vivir eternamente ha de ejercitarse frecuentemente en la vigilia. Se vive así, una guerra contra el sueño, presente en el monacato antiguo y en el medieval, incluso los monjes contemporáneos siguen considerando la noche y la madrugada un tiempo sagrado para entregarse a la oración. San Arsenio pasaba toda la noche en vela, hasta que no podía resistir más y recibía por poco tiempo al sueño, sentado y diciendo “Ven, siervo malo”, consideraba además que sólo bastaba una hora de sueño para un monje luchador y Doroteo, otro gran asceta, respondió a quien lo invitaba a acostarse un rato y descansar: “Si persuades a los ángeles que duerman, persuadirás también al hombre celoso”.³¹²

³¹⁰ *Ibíd.* p. 582.

³¹¹ *Ibíd.* p. 583.

³¹² *Ibíd.* p. 583-584.

6.6.7 Pobreza³¹³

Aquello debe poseer el monje que no puede perder al morir.
Asterio

Para el ascetismo monástico, la pobreza constituye el primer escalón puesto que es la primera bienaventuranza. Aquí luchan la riqueza (como un peso) y la pobreza (como una agilidad). La renuncia a los propios bienes es tan antigua como el cristianismo y ha sido siempre el fundamento de la vida monástica, con ella los monjes se imponen un yugo para toda la vida. La fidelidad al pasaje evangélico de Mateo en el que Jesús manda a un joven a vender todos sus bienes y dárselos a los pobres para poder seguirlo (Mt 19,21-22) exigirá la pobreza radical y absoluta a los monjes quienes, para poder ser realmente pobres, deben experimentar los inconvenientes de la pobreza, no poseyendo nada o sólo lo imprescindible, de forma individual y colectiva. Las primeras generaciones monásticas tomaron al pie de la letra este principio, inspirándose en el mismo Jesús quien no tenía ni una piedra para reposar su cabeza, así que se internaban en el desierto con un solo vestido, una estera, una jarra, pocos víveres y un libro.³¹⁴ Sin embargo, al paso de los años, en la medida que crecieron los cenobios y el número de monjes, se fueron construyendo edificios más suntuosos y se acumularon bienes materiales de toda clase. Pese a ello, los maestros del monacato siguieron enseñando una doctrina estricta sobre la pobreza.

Algunos motivos de la pobreza monástica son: el seguimiento e imitación de Jesús, el deseo de los bienes eternos, la liberación que constituye la misma pobreza voluntaria, la renovación del anonadamiento de Jesús hasta la muerte, el recuerdo de que como criaturas vivimos en una indigencia radical, el depósito de toda nuestra confianza en Dios y, finalmente, la conciencia de que los bienes terrenos son medios para el servicio al prójimo en la caridad. Respecto a este último Evagrio Póntico señaló:

Así como es imposible que la vida y la muerte se hallen a la vez en un mismo individuo, así también es imposible que la caridad coexista en alguien con las riquezas. Es propio de la caridad no sólo sacrificar la riqueza, sino aun nuestra propia vida transitoria.³¹⁵

³¹³ *Ibíd.* pp. 585-591 y ERMANNO ANCILLI, Vol. III, *Ibíd.*, pp. 179-183 ("pobreza").

³¹⁴ GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 586.

³¹⁵ *Ibíd.*, p. 590.

Así, los monjes se hacían tales abandonando todo lo que hasta ese día poseyeron y desde entonces vivían del fruto de su trabajo (generalmente manual) y/o de las limosnas recibidas, pero lo que sobrara de esto, una vez satisfechas las necesidades básicas de subsistencia, pertenecía a los pobres.³¹⁶ Como ya mencionamos, a pesar de estos principios, la vivencia en comunidad de los monjes y dentro de los monasterios obligó a que existiera la propiedad comunitaria, que finalmente fue imprescindible y tal vez contraria al ideal. El ejemplo más ilustrativo que viene a nuestras mentes es el caso de los franciscanos quienes originalmente pretendieron la pobreza colectiva, pero la Santa Sede no se la concedió y algunos seguidores incondicionales quedaron fuera de la institucionalización.

6.6.8 Obediencia

En los albores del monacato la obediencia no fue una virtud tan reconocida como lo fuera siglos después, puesto que los primeros monjes fueron solitarios internos en los desiertos y no tenían propiamente a quién obedecer. Sin embargo, en aquellos tiempos comenzó a procurarse la dirección espiritual de otro monje más adelantado y en este sentido se necesitó obedecer a este *Aba* (padre espiritual). Al nacer el cenobitismo (las comunidades de monjes) y al establecerse reglas para éste, se aconsejó de lleno la obediencia que llegaría a ser, como sabemos, el tercer voto monástico. En este sentido, Ivo de Chartres señalará que la desobediencia es la expresión del individualismo soberbio y como tal “una ilusión diabólica que tiende a imposibilitar la renuncia esencial a uno mismo”. Para Guillermo de Volpiano se llega a ella por “la asechanza del orgullo” y “la omisión de la esencial caridad hacia el prójimo”.³¹⁷ Poco a poco, la obediencia llegará a ser la disponibilidad a “someterse al juicio de los que ejercen la autoridad principal en el gobierno de la Iglesia de Dios”³¹⁸ y se considerará que tanto la autoridad como los súbditos que dan o que reciben las órdenes, obedecen a la vez a los signos manifestativos de la voluntad de Dios, con el fin de garantizar y construir la comunión eclesial.

³¹⁶ Posteriormente ahondaremos más en la caridad monástica.

³¹⁷ LINAJE CONDE, A.; *Ibid.*, p. 112.

³¹⁸ DE FLORES, S. y GOFFI, T.; *Ibid.* p. 528 (“obediencia evangélica”).

6.6.9 Disciplina o flagelación³¹⁹

Las comunidades cristianas primitivas y los monjes antiguos no conocieron la autoflagelación voluntaria puesto que las penitencias recomendadas entonces sólo eran el ayuno, la continencia y las vigili­as de oración. En los tiempos de San Benito ésta se usó sólo como un instrumento de penitencia disciplinar, pero no de forma voluntaria. Fue en la Edad Media cuando la disciplina adquirió un uso venerable. Desde entonces, ha sido utilizada por diversos santos y puesta entre las observancias de la vida religiosa, aunque en nuestro tiempo es sometida a discusión puesto que ahora es preferida la colaboración entre el espíritu y el cuerpo y poco aceptado el maltrato de éste. San Pedro Dam­ián fue el primer gran promotor de la flagelación en el siglo XI, con su opúsculo *De laude Flagellorum*, además de la predicación de ésta y su ejemplo, él la difundió en los monasterios e incluso llegó a contagiarla entre las mujeres de la nobleza. Pedro Dam­ián escribió que “el ruido de los azotes era tan agradable al Señor como la música instrumental y coral de sus loores”.³²⁰ Sin embargo, esta costumbre se remonta varios siglos atrás, desde el año 600. Al principio fue una práctica vulgar y espontánea, pero después pasó a ser regulada por estatutos monásticos y costumbres religiosas. En el siglo XV su uso se difunde entre los seglares sustituyendo sus largas penitencias expiatorias. Algunos ejemplos extraordinarios de este rito son: Domingo el Acorazado (siglo XI) quien se azotaba mientras recitaba los salmos y se inflingía mil azotes cada diez salmos y cien genuflexiones cada quince; Esteban de Obazine (muerto en 1159, quien fue al principio clérigo y predicador, luego ermitaño y cisterciense al final) se azotaba con un compañero cuando alguno de los dos estaba soñoliento³²¹; María de Oignies (muerta en 1213) tenía la costumbre de infligirse 300 azotes por una genuflexión; Clara de Asís, de quien Tomás de Celano, su biógrafo, escribe que “a lo largo de cuarenta y dos años en la celda angosta de su reclusión, quebrantó bajo los golpes de la disciplina el vaso

³¹⁹ ERMANN0 ANCILLI, Vol. I, *Ibid.*, p. 633 (“disciplina”).

³²⁰ LINAJE CONDE, A.; *Ibid.*, p. 258.

³²¹ *Ibid.*, p. 252.

de alabastro de su cuerpo, por cuyas heridas se difundieron en la casa de la Iglesia perfumes gratos”³²², y San Ignacio, quien señala:

Lo que parece más cómodo y más seguro en la penitencia es que el dolor sea sensible en la carne y no penetre en los huesos, de modo que dé dolor y no enfermedad; por lo cual parece más conveniente lastimarse con cuerdas delgadas, que dan dolor de fuera, que no de otra manera que cause dentro enfermedad que sea notable.³²³

Las modalidades de la disciplina fueron variadas. En ocasiones se usaban varas unidas en haces elásticas, látigos de cuero, cuerdas nudosas, cadenillas de hierro o púas de espinas. Se practicaba por uno mismo o mediante otro, de rodillas o sentados en el suelo, y en especial en la cuaresma. En tiempo de los flagelantes (a partir de 1348) hubo una especie de furor cruento. Estos formaron compañías de penitencia que fueron prohibidas posteriormente por Clemente VI. Como penitencia inflingida en los monasterios (es decir no voluntaria), tenemos que fue una pena común para ciertas faltas y al arbitrio del superior (San Agustín habla de ella), administrada siempre por un tercero. Linaje nos cuenta que entre los benedictinos alemanes de la Congregación de Bursfeld se tenía la costumbre de disciplinar los viernes santos, así como los lunes, miércoles y viernes de cuaresma y en otros monasterios (Fonte Avellana, Obazine) se recitaban salmos o el *miserere* durante ella. La flagelación estaba ritualizada cuando era una pena obligatoria.³²⁴

La flagelación voluntaria fue buscada para expiar con ella los propios pecados, para aumentar los méritos o para convertirse en mártir. También se procuraba para vencerse a sí mismo, para que la sensualidad no venciera a la razón, para hallar gracias o dones, para la interna contrición de los pecados, para alcanzar la compunción o conmovirse de los sufrimientos pasados por Cristo en su pasión³²⁵ o para unirse espiritualmente a estos.

³²² *Ibíd.*, p. 257.

³²³ *Ejerc. Espir.*, no. 86, Cit. en DE FIORES, S. y GOFFI, T.; *Ibíd.* p. 97.

³²⁴ “El culpable se presentaba en el capítulo desnudo de cintura para arriba y se extendía en el suelo para la ejecución del castigo. Lanfranco distinguía dos variantes, según el mayor o menor grado de culpabilidad, a saber, con una sola vara y sobre la camisa o la túnica, o con un manojito de varas sobre la piel.” LINAJE CONDE, A.; *Ibíd.*, p. 257.

³²⁵ *Ejercicios espirituales*, Xª adición a la semana, n. 87.

6.7 El ascetismo espiritual (lucha contra *demonio, mundo y carne*)

Las primeras generaciones de monjes nos presentan un ideal de santidad enteramente material, los anacoretas son *hombres que no comen ni duermen y que hacen milagros*, gente que valora básicamente el ascetismo corporal, lo que Casiano llama, la primera renuncia. Sin embargo, con el paso del tiempo, los monjes fueron profundizando en sus ideales y consideraron valiosos también, la vigilancia de los pensamientos, la lectura de la Biblia, la lucha contra los demonios, la adquisición de las virtudes, la procuración de la “pureza de corazón”, en fin, el ascetismo espiritual. Este segundo ascetismo consiste en un arduo combate que tiene como fin reformar las costumbres y purificar los vicios, cambiar los hábitos, luchar contra los demonios. El combate espiritual va dirigido contra el demonio (véase 1Pe 5,8-9, Ef 6,11-12), pero también contra otros enemigos como el mundo y la carne o concupiscencia. El mundo es entendido como “el conjunto de personas, ideas, instituciones, intereses terrenos que se oponen a la instauración del reino de Dios y al triunfo de su gracia”³²⁶ (véase Jn 16,33, 1Jn 2,12.15-17). La carne es la inclinación del ser humano al mal, “el desorden íntimo de nuestras pasiones”, “el espíritu de egoísmo insaciable y de orgullo desenfrenado”. Para San Pablo el combate que libramos contra ellos es una competición atlética que exige renunciaciones y sacrificios (1Cor 9,24-27) o es como la vida militar (1Cor 2,8, 1Tim 1,17, 1Tim 5,15) en la que debemos protegernos con la fe, la esperanza, la oración y la vigilancia incansable (1Tes 5,8, Ef 6,13; Ef 6,14-17; Rom 13,12 y Ef 6,18).³²⁷ La trilogía (demonio, mundo, carne) parece haber sido establecida en Occidente por San Agustín y la encontramos en toda la Edad Media, difundida por los monjes cistercienses. Para San Juan de la Cruz nos defendemos de ellos con el ejercicio de las tres virtudes teologales.³²⁸ Los padres espirituales han explicado que el combate es más intenso al final de éste, cuando el alma está casi del todo purificada.

³²⁶ ERMANNO ANCILLI, Vol. I, *Ibid.*, pp. 423-426 (“combate espiritual”).

³²⁷ En el AT encontramos pasajes que hablan del combate espiritual como: Gén 4,7, Job 7,1; de la inclinación al mal también nos hablan: Sal 50,7; 129,3; 142,2. En el NT podemos remitirnos a Mc 3,27, Lc 11,23, Mt 6,24; 1Cor 10,21, 1Pe 5,8 y Ef 6,10.

³²⁸ Cfr. ERMANNO ANCILLI, Vol. I, *Ibid.*, p. 423-426.

6.7.1 Los monjes y los demonios

El combate monástico es contra los espíritus del mal, el campo de batalla preferido por los más antiguos es, como sabemos, el desierto. Los primeros monjes veían demonios por todas partes, se creía que estos ocupaban toda la atmósfera, incluso los letrados llegaron a creerlo; sin embargo, también se creía que el lugar propio de los demonios era el desierto. Por este motivo se internaron en él, siguiendo el ejemplo de Jesús, quien fue llevado al desierto para ser tentado por el diablo. Es decir, la atracción primitiva por el desierto no fue tanto el deseo de estar solos o la búsqueda del lugar privilegiado en que Dios habla al corazón humano, sino “el propósito de combatir y vencer al demonio en sus propios dominios”.³²⁹ Los malos espíritus hablan a Antonio, cuando apenas ha abandonado al mundo recordándole los bienes que allí había, el cuidado por su hermana, sus cariños familiares y la dificultad de la virtud. Pero esta tentación es conveniente, sin ella no hay progreso espiritual, sin ella es imposible incluso que penetremos en el reino de los cielos. Para combatir a los espíritus malignos el arma principal es la oración, los salmos, la palabra de Dios recitada con fe y amor; pero también está el ayuno, y se cree que también, la ayuda de los ángeles.

6.7.2 La vigilancia y la técnica de los “logismoí”

La *nepsis* es el estado de alerta en el que debe encontrarse siempre el monje. Éste es el nombre de la acción del verbo *nephein* que significa sobriedad, por oposición a *methyein*, que designa el estado de embriaguez. Tiene así un primer sentido material, pero posteriormente significó también “el estado de una inteligencia dueña de sí misma, prudente, ponderada, por oposición a esa especie de embriaguez mental que despoja al espíritu de su equilibrio, no importa por qué causa: la *manía*”.³³⁰ Los maestros monásticos unen a esta vigilancia el “conócete a ti mismo” socrático o “atiende a ti mismo” bíblico, con este fin recomendaron la práctica del examen de conciencia general y particular, siguiendo así tradiciones como la de Platón, Epicteto, Marco Aurelio, Plotino, etc.

³²⁹ GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 603.

³³⁰ *Ibíd.*, p. 622.

La vigilancia de los pensamientos, se conoció en la antigüedad como la alerta contra los *logismoi* (impulsos, pasiones, vicios), hueste contra la que el monje ha de luchar a brazo partido. Son ocho en total los pensamientos genéricos que nos atacan: el primero es la glotonería (*gastrimargía*); después la fornicación (*porneía*); el tercero, la avaricia (*phylargyría*); el cuarto, la tristeza (*lypé*); el quinto, la cólera (*orgé*); el sexto, la acedia (*akedía*); el séptimo, la vanagloria (*kenodoxía*); el octavo, el orgullo (*hyperephanía*).³³¹ Estos vicios darán lugar posteriormente a la doctrina de los siete pecados capitales que San Gregorio Magno legó a Occidente desapareciendo la tristeza y la acedia, y cambiándolos por la pereza.³³² El combate espiritual contra los *logismoi* se realizará echando mando de prácticas del ascetismo corporal, como el ayuno contra la glotonería, la castidad contra la fornicación, la pobreza contra la avaricia, las velas nocturnas contra todos en general.

6.7.3 El demonio del mediodía (la acedia)

El pensamiento negativo que más ataca al monje es la acedia, también llamada “demonio del mediodía”; la tentación por excelencia de los solitarios. Ésta consiste en un disgusto por el lugar, la celda o los hermanos con los que se convive, un sentimiento de inutilidad en la vida que se ha adoptado, una duda penetrante de la propia salvación, un suspirar por otros monasterios. Se llama “del mediodía” porque suele asaltar al monje a mitad de la jornada, presentándose como inquietud y tedio, aversión al lugar que se habita o al trabajo manual, desconsuelo. Puede estar acompañado del recuerdo de lo que se ha dejado en el pasado, los parientes, la vida anterior. También muestra lo largo de la vida y la fatiga del ascetismo monástico. Tal “demonio” hace todo lo posible para que el monje abandone su estado. La acedia puede entenderse también como aburrimiento, torpor, pereza, disgusto, desaliento, ansiedad, tristeza, flojedad de alma, vagabundeo, somnolencia, un estado de ánimo complejo que hace que los monjes abandonen la oración con el pretexto de ocuparse en buenas obras y que

³³¹ Esta es doctrina de Evagrio citado en *Ibíd.*, p. 627.

³³² La siferencia entre *logismoi* y pecados capitales: Los *logismoi* surgen de un maestro espiritual que pone en guardia a sus discípulos contra las asechanzas del enemigo y las desviadas tendencias de la naturaleza caída, mientras que los pecados capitales, del moralista que establece el catálogo de pecados y los juzga.

fomenta la ociosidad y el sueño. Mueve al falso celo o emprender prácticas ascéticas no apropiadas para nuestras fuerzas, incluso llega a causar la muerte espiritual. Como remedios contra ella se propone la oración, la recitación de la Escritura, “el trabajo manual, el recuerdo de la muerte, la paciencia, la esperanza, la vida de comunidad, la perseverancia en la celda, la compunción y el conocimiento de la naturaleza de esta tentación”.³³³ Según nos explica Linaje, el primer síntoma es permanecer con los ojos clavados en las ventanas, “espiando al astro por ver si al fin llega la hora novena”, a los que le siguen los ya mencionados y la desconfianza en la caridad de los hermanos. Conduce incluso a colgar los hábitos. Se dirá de la acedia que es una enfermedad claustral contra la que los grupos monásticos deben en parte su creación.

6.7.4 Las virtudes monacales

*Contentarse con las cosas más viles, creerse
y llamarse el último de todos, hablar poco y sin levantar la voz y no reír fácilmente.*³³⁴

La virtud es un “hábito operativo bueno”, una “cualidad que no se pierde con facilidad”³³⁵, una “disposición permanente o habitual de hacer el bien”.³³⁶ Existe gran variedad de ellas según la facultad en que echa sus raíces y el bien hacia el que nos mueve. La adquisición y práctica de ellas es uno de los elementos esenciales de la perfección monástica. Pero, cabe mencionar aquí, que cada modelo de perfección cristiana tiene su propio ideal de bien y con éste sus peculiares virtudes. En este apartado mencionaremos cuáles son las preferidas del monacato, para que en próximos capítulos podamos contrastarlas con las virtudes propias de otros modelos cristianos (como lo es el de la santidad política).

Entre las virtudes monásticas tenemos³³⁷ a la *sophrosyne* (autodominio), el deseo espiritual (contra el deseo corporal), el sufrimiento (contra el placer), la alegría de Cristo (contra la del mundo), el llanto y la compunción (contra los chistes), el ayuno (contra la intemperancia), la austeridad y la abstinencia (contra las delicias), el trabajo (contra el ocio), la *praotes* (dulzura o mansedumbre, contra

³³³ Casiano citado en GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 631. Véase también LINAJE CONDE, A.; *Ibíd.*, pp. 398-401.

³³⁴ GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 638.

³³⁵ ERMANNANO ANCILLI, Vol. III, *Ibíd.*, p. 600.

³³⁶ DE FIORES, S. y GOFFI, T.; *Ibíd.* p. 774.

³³⁷ Véase GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 633-641.

la dureza), la simplicidad (contra el doblez), la sinceridad (contra el engaño), la benignidad (contra la crueldad), la fe (contra la duda), la disponibilidad, la obediencia (que es más meritoria cuanto más contraria a la razón parece la obra que se realiza), la oración, la humildad (la virtud monástica más importante, “la corona del monje”, el cuidado exquisito de no juzgar a nadie), la impasibilidad, la renuncia, la desnudez, la mortificación de la voluntad, el temor del Señor, la pureza del corazón, la soledad, la discreción (o el sentido de lo real, la prudencia en el ascetismo), la paciencia para soportar injurias y la abnegación. Los maestros espirituales señalan que con cada virtud atacamos a un vicio y que unas engendran a las otras; quien ha logrado poseerlas está listo para recibir el don de la contemplación divina.

6.7.5 La oración y contemplación en la vida del monje

Brevemente, queremos mencionar aquí que la espiritualidad monástica insiste en la necesidad de una oración continua e ininterrumpida que se mantenga incluso en medio de las ocupaciones exteriores. La principal dedicación del monje ha de ser la plegaria, pues por medio de ella podrá ascender espiritualmente y permanecer con todos sus sentidos en la cosa que ama, para unirse y transformarse en ella. Esta espiritualidad suele explicar las diversas etapas en el camino de oración por las que se va ascendiendo, pero para nuestro estudio no consideramos necesario exponer éstas.

6.7.6 El camino espiritual en términos sanjuanistas

Hasta aquí hemos ido narrado el camino propuesto por la espiritualidad monástica hacia la santidad. En este apartado narraremos el mismo camino, pero desde la terminología sanjuanista para entender cómo ambas se corresponden equilibradamente. La ascética realiza purgaciones y preparaciones *activas* para acercarse a la divinidad (ayunos, vigiliias, renunciias materiales y espirituales). Pero se precisan también las *pasivas* o *místicas*, llamadas “*noches*” por los contemplativos, éstas son todas las purificaciones que realiza Dios en nosotros y que sólo podemos recibir (adversidades materiales o espirituales). Una es la *noche del sentido* en la que el alma entra por la abnegación en la vía iluminativa; otra es la terrible *noche del espíritu* en la que el alma es abrasada por el fuego del

Espíritu para purificarse y consumir todos los modos y procederes humanos hasta llegar por fin al verdadero *estado de unión* permanente con Dios.³³⁸ Entonces la actividad humana es regulada por la divina y dejamos de ser nosotros mismos para que Jesucristo sea en nosotros (cfr. Gal. 2,20). De esta manera la santidad que comenzó con nuestros esfuerzos, apoyados en las gracias, sólo se consuma por la operación divina. “El hombre levanta el edificio cuanto puede; mas por lo que allí hay de humano, tiene Dios que destruir la obra del hombre, reemplazándola con la suya, donde la criatura se reduce a *dejarse hacer*, pues ya no hace, si no que padece lo que Dios obra en ella”.³³⁹ Tal estado pasivo es muy penoso, pues no podemos ya apoyarnos en nuestras propias acciones, ni atribuirnos ninguna victoria.

La oración se va modificando en cada uno de estos escalones espirituales, en la *vía purgativa*, oramos por *meditación*. En la *vía iluminativa*, nuestra oración comienza a ser *infusa*, *afectiva*, es decir que sólo nuestro corazón habla, prescindiendo casi de discursos, y de una *vista amorosa* pasamos a la *pura fe* y, finalmente a la *contemplación infusa*³⁴⁰ con la que inicia la *ciencia de los santos* o *vía unitiva* en la que definitivamente ha cesado todo discurso e iniciativa propia. Tal contemplación “es un heroico enajenamiento del alma en su Dios” (San Alfonso Rodríguez), como ya hemos mencionado, un dejar de ser hombres para alcanzar lo que no somos, divinizarnos o *hacernos ángeles* (así lo dicen los maestros espirituales, en este caso San Alfonso Rodríguez). Aquí se ora con perfección y se tiene caridad. “Esta caridad perfecta -añade San Alfonso- que se alcanza con el ejercicio de la oración y *contemplación* es un amor de *grande amistad y familiaridad muy íntima con Dios*, que trae consigo una *grande unión y transformación* del ánima en Dios”.³⁴¹

³³⁸ Véase ARINTERO, J.; *Ibíd.* p. 437-443.

³³⁹ *Ibíd.* p. 443.

³⁴⁰ *Ibíd.* p. 447-450.

³⁴¹ *Ibíd.* p. 452.

6.7.7 Características del hombre espiritual: *apátheia*, *gnosis*, *parresía*, bautismo del espíritu, pureza del corazón

El fin de todo monacato es convertirse en un *pneumaticós*, un hombre espiritual, alguien que posee el Espíritu Santo o, mejor dicho, que es poseído por él. Todas las renunciaciones materiales y espirituales se hacen con este fin. Quien llega a él alcanza la perfección espiritual, la completa purificación de sus pasiones y la unión íntima con Dios. Llega un momento en que el Espíritu nos habita y nos otorga las últimas gracias (gozo, suavidad, alegría, amor, dulzura), sólo así nos hacemos irreprochables. El hombre espiritual ha alcanzado el silencio interior, el perdón de las injurias, la caridad sin límites, en otras palabras, la santidad. Desde aquí podemos comprender cómo la santidad monástica es algo finalmente recibido, otorgado por Dios, y cómo no podemos acceder a ella tan sólo con nuestros propios esfuerzos. Toda la ascética humana (material y espiritual) nos sirve tan sólo para prepararnos a recibir los últimos dones divinos, la presencia del Espíritu que enardece nuestros corazones y los colma de entusiasmo, de gozo inenarrable. Esta presencia será la que nos divinice o deifique, la que nos transforme finalmente. Los padres del monacato antiguo consideraron que quien alcanza tal estado difunde sobre los demás la gracia divina y éste será su apostolado carismático (posteriormente ahondaremos más en este término).

El hombre espiritual ha alcanzado la "*apátheia*", el sometimiento y dominio de todas sus pasiones, la vida sobrenatural que engendra la caridad y constituye el esencial requisito para la contemplación. Los signos de este estado son la oración sin distracciones, la paz del alma y de la conciencia profunda, la calma incluso durante el sueño y la capacidad de juzgarse objetivamente.³⁴² Quien llega a ella deja de agitarse, espantarse o estar turbado en lo más mínimo, le despreocupa todo lo que puedan pensar o decir de él. También ha alcanzado la "*gnosis*", ciencia espiritual, conocimiento de Dios y sus misterios que consiste en un amor espiritual o una unión y comunión con Cristo. La *gnosis* no es una ciencia especulativa o conceptual, sino que está en el orden de lo místico, es experimentar la presencia de Dios en medio de la noche, la compenetración de

³⁴² Cfr. GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 651.

Dios en el alma y del alma en Dios. Como tercer elemento, el hombre espiritual vive la “*parresía*”, concepto que proviene del griego clásico para designar la libertad de lenguaje con que los ciudadanos libres podían tomar la palabra en las asambleas del pueblo, en oposición a los esclavos, y que también significó “desvergüenza” o “familiaridad grosera” con los otros. En el terreno monástico esta palabra conserva esas acepciones para indicar la confianza y valentía con la que el monje avanzado logra comunicarse con Dios, es la pérdida de vergüenza o temor que eran consecuencias del pecado, el sentimiento pleno de filiación divina que provoca que nos atrevamos a solicitar cualquier cosa de Dios con la convicción de obtenerla. Es también una *philia* (intimidad divina) que nos hace ser audaces para presentarnos ante Dios y hablarle con familiaridad.³⁴³ La *parresía* en conjunto con las otras características del espiritual nos lleva a la intervención constante por nuestros hermanos. Finalmente, se alcanza la *pureza de corazón*, el cumplimiento total de los mandamientos divinos y la caridad.

La santidad monástica es así la experiencia de un gozo inenarrable y una paz profunda que se reflejan en la afabilidad de nuestro comportamiento. Encontramos que Teonas, el recluso, regocijaba con su mirada los corazones y apa Apolo de Hermópolis sabía el secreto de comunicar a sus numerosos discípulos el júbilo espiritual que desbordaba de su alma y aun de su cuerpo.³⁴⁴ De ella se narran gracias imposibles como visiones³⁴⁵, apariciones, profecías, milagros, avisos celestiales, visitaciones e incluso resurrecciones de los muertos.³⁴⁶

6.8 La caridad monástica

Toda la bondad del hombre se reduce a la calidad e intensidad de su amor.

Ha llegado el momento de preguntarnos cómo es la caridad monástica, puesto que ya sabemos que la santidad es reconocida como la “perfección de la caridad”. El propósito de todos los castigos corporales y de toda la ascética espiritual monástica es la caridad, pues ella es “lo único importante para ingresar en la vida

³⁴³ Cfr. *Ibíd.*, p. 664.

³⁴⁴ *Ibíd.*, p. 676.

³⁴⁵ La *diórrasis* (perspicacia, cardiognosia) es una especie de visión a través de lo que la vista del común de los mortales no puede penetrar: la materia, el tiempo, los grandes espacios. Véase *Ibíd.*, p. 677.

³⁴⁶ *Ibíd.*, p. 678.

eterna". Al respecto, los textos nos narran que los grandes monjes estuvieron llenos de tal caridad que los movía a acoger a todos sus visitantes con simpatía y con la que hacían todo lo posible para ayudarlos en sus necesidades. Por experiencia se sabe que en eremitorios y monasterios siempre se practicó con largueza este estilo de caridad. Esto se debe a que, en su imitación de la pobreza y desnudez de Cristo, los monjes se desprendían con facilidad de todo a favor de quienes lo necesitaban. Su hospitalidad se hizo legendaria, daban limosna fruto de su propio trabajo puesto que era una regla inviolable para ellos. Los monjes tienen muy presente en sus propias reglas el precepto de la caridad ("asistir a los pobres, agasajar al peregrino y cuidar de los enfermos"). Además de que socorren con su ejemplo, su palabra y sus oraciones.

"Tratan familiarmente con mendigos y mutilados, y de tales comensales están llenas sus mesas... Y uno cura las heridas de un mutilado; otro va guiando a un ciego de la mano; otro lleva a cuestas a un inválido de piernas". Tanto las grandes comunidades como los personajes monásticos influyentes se sentían obligados a cuidar muy especialmente de los pobres y necesitados, como si su suerte les hubiera sido confiada.³⁴⁷

Linaje encuentra en los monasterios medievales la existencia de distribuciones regulares de limosnas a los necesitados e incluso rentas destinadas específicamente para ello, el *pauperum redditus*.³⁴⁸ Se escoge, además, un hospedero de los pobres entre los que entraron al monasterio después de haber vivido en el mundo hasta una edad mayor (*conversus*) puesto que ellos conocen mejor las necesidades de los de fuera. Y hallamos muchos textos hagiográficos como el del abad Odilón quien fue "bastón de los ciegos, despensa de los hambrientos, esperanza de los desgraciados, consuelo de los afligidos".³⁴⁹ Otro ejemplo conciso es que en el Cluny (monasterio famoso) se lavaba los pies a los pobres de paso (costumbre muy común), pero además se les daba una libra de pan y una ración de vino llamada "caridad o justicia" y el presupuesto del convento incluía la manutención de dieciocho necesitados que recibían, además, calzado en Navidad y trajes de lana en Pascua. Por si fuera poco, existía una ayuda a setenta y dos necesitados más (en recuerdo de los discípulos de Cristo) y una vez a la semana, el limosnero (otra figura importante en los monasterios) iba a ver a

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 362.

³⁴⁸ Véase LINAJE CONDE, A.; *Ibid.*, p. 104, 107.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 107.

domicilio a los pobres cuando estaban enfermos. Linaje nos menciona también que se institucionalizaron ciertos edificios para el alojamiento y socorro de los pobres, con el fin de alejarlos de sus monjes benefactores. Y nos señala que con este gesto se dio “un paso hacia la sustitución de la caridad por la beneficencia”. Las grandes fiestas o los días posteriores a la muerte de algún monje fueron siempre ocasión de distribuciones extraordinarias, de pan, de vino e incluso de carne.

Básicamente, podemos decir que la caridad cristiana fue entendida por los monjes como la realización de *las obras de misericordia*: dar comida al hambriento, bebida al sediento, vestido al desnudo, visitar a los enfermos, asistir a los presos, dar posada al caminante, sepultar a los muertos, enseñar al que no sabe, dar consejo al que lo necesita, corregir al que se equivoca, perdonar las injurias, consolar al afligido, tolerar los defectos del prójimo y hacer oración por los difuntos. Estas acciones, tan conocidas por los cristianos, son las que nos han sido recomendadas en nuestra catequesis aún hoy. Son los frutos del amor monástico, de los cuales ha derivado la beneficencia. Respecto a este amor, observamos que en los muchos siglos de espiritualidad monástica han existido dos tendencias: una que se entrega a tales acciones con todo su entusiasmo y otra que incluso deja de realizarlas por el mantenimiento celoso de su soledad definitiva. Es decir, entre las órdenes monásticas o religiosas y entre los santos que fueron canonizados en los siglos que abarca la espiritualidad que estamos estudiando (siglo III a principios del siglo XX) unos se consagraron a asistir a los necesitados o a educar a los jóvenes y otros se recluyeron buscando en la íntima soledad la relación con Dios. De estos segundos, señalaremos ahora su otra manera de enfocar la caridad cristiana. En pocas palabras, la caridad a la que aspiran los solitarios y los monjes de clausura es al amor divino. Enfatizan, frente al amor al prójimo, el amor a Dios, la oración continua y la ascesis espiritual hasta alcanzar los altos grados de la unión mística, solicitan la acción de la gracia

unitiva, olvidando todo lo sensible, mirando sólo a Dios hasta abismarse en su contemplación.³⁵⁰

Por poner un ejemplo observemos la figura de Francisco de Asís quien renunció claramente al mundo, siguiendo en todo esto la espiritualidad monástica que hemos estado exponiendo (sometiéndose a ayunos y mortificaciones), pero quien a la vez se aproximó a cuidar a los leprosos, amándolos cercanamente. Muchos santos, como él, se consagraron a Dios haciéndose monjes, sacerdotes o religiosos y procuraron a los necesitados. Es conveniente preguntarnos hasta qué punto la caridad fraterna puede tener más peso que todos los principios monacales que hasta ahora hemos estado describiendo. ¿El cuidado de los enfermos, la asistencia a los menesterosos, la educación solícita a niños, jóvenes o adultos puede dejar en segundo término las exigencias de castidad, pobreza y obediencia? Pese a lo que pudieran testimoniar todos los siglos que estamos englobando, la santidad monástica privilegia los votos, casi sobre la misma caridad.

Antes de concluir este apartado, es preciso exponer aquí que el amor fraterno experimentado por los monjes y santos de todos los tiempos los ha movido un poco más allá del asistencialismo. Al respecto, Colombás nos dice que los monjes antiguos aprovecharon la influencia que ejercían sobre sus contemporáneos para defender a los oprimidos, reprender a los poderosos que abusaban de su posición social y exhortar a los magistrados a cumplir sus deberes. Por ejemplo San Simeón (el famoso estilita) “enviaba cartas al emperador, estimulaba el celo de los gobernantes por las cosas de Dios, incluso amonestaba a los pastores de las Iglesias para que tuvieran más cuidado de sus rebaños” y Alejandro Acemeta era “extremadamente celoso y, arrastrado por su celo, reprendía a los magistrados por toda falta que hubiera llegado a su conocimiento, lo que le acarreó serios disgustos y aun el destierro”.³⁵¹

³⁵⁰ Anteriormente apuntamos la siguiente cita, que nos expresa qué es la caridad para los contemplativos “Esta caridad perfecta -añade San Alfonso- que se alcanza con el ejercicio de la oración y *contemplación* es un amor de *grande amistad y familiaridad muy íntima con Dios*, que trae consigo una grande *unión y transformación* del ánimo en Dios”. *Arriba citado*.

³⁵¹ GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 359.

6.9 Apostolado carismático³⁵²

Los monjes antiguos, como sabemos, llevaron vida solitaria, se alejaron del mundo y de la sociedad, por tanto no son llamados “varones justos” porque hayan obrado justicia entre los hombres, sino por haberse consagrado a Dios. Ellos se internaron en el gran silencio y allí recibieron la energía divina que habitó en ellos, sólo entonces Dios los envió a los hombres, sólo hasta que alcanzaron todas las virtudes, sólo hasta que escalaron todas las etapas espirituales y se unieron con Dios. Sólo entonces recibieron el apostolado carismático que es el tema de nuestro apartado. Éste es la capacidad recibida de Dios para ser sus administradores, para sanar cuerpos y almas, para difundir la buena noticia, para contagiar a otros la alegría de Dios. Los solitarios son finalmente arrancados de su silencio, cuando ya sus propias enfermedades han sido curadas, entonces son enviados a la sociedad. Y ellos abandonan de mala gana su estado para obedecer el llamado del Espíritu.

Pues no es posible que un alma sea enviada a los hombres para edificarlos mientras tenga algunas imperfecciones. Los que van [a los hombres] antes de alcanzar la perfección, van por su propia voluntad, no por la voluntad de Dios. De los tales dice Dios como reprochándoselo: ‘Yo no los enviaba, y ellos corrían’.³⁵³

Esto significa que la acción apostólica legítima y fructífera sólo puede realizarse tras haber alcanzado la santidad y haber recibido una especial comunicación de Dios, si no sucede en este orden no se hace ningún bien real a los otros e incluso se perjudica uno mismo. Esto nos señala también que el apostolado es contrario, hasta cierto punto, a la vida monástica, situación que comprobamos al verificar que incluso tuvo decididos adversarios entre los monjes puesto que se creía que la fuerza divina se había conseguido por la soledad. Pese a ello, el impulso misionero muchas veces nació espontáneamente entre los solitarios o los cenobitas.³⁵⁴ El apostolado carismático también tiene como característica la intercesión a favor de los otros hombres y de la sociedad, puesto que los espirituales “arden de amor del Espíritu por la humanidad”.³⁵⁵ Tal apostolado tiene el poder de curar, de liberar del demonio, de consolar a los

³⁵² *Ibíd.*, p. 359-361 y 672-674.

³⁵³ Ammonas, Citado en *Ibíd.*, p. 359-360.

³⁵⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 673.

³⁵⁵ *Ibíd.*, p. 674.

aflicidos, de restablecer la amistad entre los que están reñidos, de exhortar al amor de Cristo, de persuadir a otros para abrazar la vida monástica, de convertir, de convencer, de salar la tierra.

7. Críticas y defensas al ideal monástico

*Un solitario será sobrio, piadoso; estará revestido con un cilicio; muy bien, será santo; pero no le llamaré virtuoso sino cuando haya hecho un acto de virtud que aproveche a los demás.*³⁵⁶

Desde sus albores, el monacato recibió variadas críticas, por ejemplo Teodoro (un sacerdote romano) señala que el hombre es por naturaleza un animal sociable y civilizado y que renunciar a tal sociabilidad es obra sólo de “demonios perversos” y fruto de la misantropía.³⁵⁷ Otros contemporáneos de los primeros monjes los tachan de ignorantes, ladrones, malos esclavos, vagabundos, impostores, enemigos de su propio país, espías, locos, endemoniados, etc.³⁵⁸ En diciembre del 384 murió la noble Blesia, con sólo veinte años de edad y la multitud enardecida gritaba: “Esta muchacha ha muerto a causa de los ayunos... ¡Detestable raza de los monjes! ¿A qué esperan para expulsarlos de la Urbe, lapidarlos o bien echarlos al río?”.³⁵⁹ Los monjes molestaban por su suciedad y tenebrosidad, además de provocar irritación porque hacían que los ricos se desprendieran de su patrimonio en provecho de los miserables y que los hijos de buena familia rehusaran al *cursum honorum* o el matrimonio preparado con tanta antelación. Por eso, hubo épocas en que llamar a alguien “monje” era insultarlo y las vírgenes cristianas eran acusadas de “maniqueas” y “miserables”. Algunas de estas críticas nos pueden parecer, en nuestra época, atinadas. Sea como sea, pasados los primeros años, los monjes llegaron a ser muy admirados y queridos, y se convirtieron, como sabemos, en el ideal de los cristianos. Los escritos de los primeros monjes inspiraron completamente las doctrinas de Santo Tomás de Aquino, de la *Devotio moderna*, de San Ignacio de Loyola, Santa Teresa de Jesús o Carlos de Foucauld. Leemos, en la *Imitación de Cristo*, de Kempis:

³⁵⁶ Citado en LÓPEZ CASTELLÓN, E., *Ibíd.*, p. 36.

³⁵⁷ GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 344.

³⁵⁸ *Ibíd.*, p. 349.

³⁵⁹ MASOLIVER, A.; *Ibíd.*, p. 412.

¡Oh, qué vida tan austera y abnegada llevaron los santos padres en el desierto! ¡Cuán largas y graves tentaciones sufrieron! ¡Con cuánta frecuencia fueron atormentados por el enemigo! ¡Cuán continuas y fervorosas oraciones ofrecían a Dios! ¡Cuán rigurosas abstinencias practicaron! ¡Cuán grande celo y fervor mostraron por el aprovechamiento espiritual! ¡Cuán fuertes combates sostuvieron para refrenar los vicios! ¡Cuán pura y recta intención tuvieron para con Dios! Trabajaban de día y ocupaban la noche en larga oración; y ni aun trabajando dejaban de orar mentalmente.³⁶⁰

Fue tal la huella que dejaron los padres de la vida monástica que fueron dados por modelos a todos los religiosos. Y durante siglos no se escribieron obras de espiritualidad para seculares, pues la única espiritualidad era la monástica. Todo el que aspirara a la perfección debía llevar vida monástica, en el desierto, en el cenobio o en sus propias casas. En pleno siglo XX, Colombás afirma que "...existe paridad, profunda y esencial identidad, entre perfección monástica y perfección cristiana".³⁶¹ Pese a este fervor de tantos siglos hacia el monacato, éste también ha sido considerado como una retirada o una deserción cobarde ante los peligros de la vida, también se le ha acusado de que los solitarios sólo procuran el propio perfeccionamiento espiritual, sólo buscan la propia salvación eterna (se le acusa de individualista o egoísta). Frente a esta crítica H. I. Bella señala que los grandes ascetas no emprendieron sus renunciaciones y austeridades "en un aislamiento egoísta, meramente para salvar sus propias almas; (pues) oraban activamente por los demás; eran, podríamos decir, las tropas de choque de la Iglesia militante, cuyas oraciones constituían un arma eficaz en el largo combate contra el poder de las tinieblas".³⁶² Siempre se tuvo la convicción de que las oraciones de los monjes ayudaban en la "victoria sobre el demonio", pues eran murallas que defendían las ciudades. Todos los que adoptaron este género de vida fueron lámparas o lumbreras que ayudaban a guiarse a todos los demás, fueron también testigos de la trascendencia de Dios y del valor de las realidades espirituales. Su testimonio salvaguarda el sentido escatológico de la vocación cristiana ya que señala la dirección de nuestra historia y prefigura "la vida de la Jerusalén celeste".³⁶³ Los

³⁶⁰ *Imitación de Cristo* I, 18. Cit. en GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 4.

³⁶¹ GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 388.

³⁶² Citado en *Ibíd.*, p. 354.

³⁶³ *Ibíd.*, p. 356.

héroes de esta espiritualidad son “gigantes de la caridad y de la contemplación”.³⁶⁴

Los defensores de esta espiritualidad consideran que:

En nuestra época de optimismo cósmico, suscitado por el increíble progreso de las técnicas, [quienes adoptan tal género de vida] nos comunican (...) el vivo sentimiento de un hecho con frecuencia olvidado: la existencia del mal en el corazón mismo del mundo y la necesidad de luchar contra él “con oración y ayunos”.³⁶⁵

Es cierto que en nuestro tiempo nos cuesta mucho creer que la oración y el ayuno sirvan de algo contra los males de la sociedad. Pero, no sólo este escepticismo nos mueve hoy en día a sospechar de la espiritualidad monástica. En un pequeño libro³⁶⁶, Salvador Salazar Arrué señala que la santidad contemporánea ha decaído por los modelos de santos que nos ofrece la antigüedad. Su principal acusación es el “serafismo” de los santos, su empeño en conquistar las cualidades de los ángeles en detrimento de las humanas. Tras la lectura de nuestro capítulo sabemos a qué nos referimos, a ese empeño por no comer ni dormir para parecernos a los ángeles y “estar aptos para el cielo” y en la creencia de que quien es santificado es divinizado y deja de ser hombre. Salazar Arrué acusa de “burgués” al tradicional modelo de santidad (aunque no explica por qué) y nos describe burlescamente a este ideal cristiano:

El santo seráfico es un ser del mundo angélico, inspirado desde lo alto por una luz que lo inunda y que lo mueve. Su cuerpo está quemado de brasa y escoria, es leve como la brisa y tiene los ojos entornados hacia arriba en extática contemplación de su cielo, de su patria, a donde anhela volver y a donde volverá pronto a lavarse la pena y la nostalgia al son de las innumerables liras.³⁶⁷

Y contrapone a éste el santo moderno, al que describe como desconocido, “justo”, hombre corriente en quien Dios ha penetrado, ángel humanizado, que no aspira hacia arriba, sino hacia abajo, necesitado del mundo puesto que “hay que salvar al mundo olvidándose de la propia salvación”.

Urbano Sánchez³⁶⁸ nos señala que es preciso distinguir entre el núcleo válido del cristianismo y su formulación histórica, y que, si hacemos esto, seguramente nos percataremos que el modelo monástico que pervivió durante tantos siglos ha sido transformado por la historia. La espiritualidad monástica ha llegado a justificar

³⁶⁴ *Ibíd.*, p. 358.

³⁶⁵ *Ibíd.*, p. 4.

³⁶⁶ SALAZAR ARRUÉ, S., *Conjeturas en la penumbra*, Caballito de mar, Salvador 1969, p. 10.

³⁶⁷ *Op. cit.*, p. 11.

³⁶⁸ SÁNCHEZ GARCÍA, U., *Ibíd.*, pp. 27 y 28.

desde la fe la existencia de ricos y pobres como algo natural y divino. Además, es un enfoque individualista y pietista, desconectado prácticamente de la vida social y el compromiso político. Está sellada por la *fuga mundi*, que es una actitud alienante y “reacia al compromiso sociopolítico”.

8. Reflexiones conclusivas

*En los llamados siglos de la fe hubo muchos que hubiesen deseado que todo el mundo fuera un monasterio. En tiempos más modernos los ha habido que han negado que la vida monástica fuera cristiana. Ninguna de las dos partes ha previsto las conclusiones a que estas opiniones conducen.*³⁶⁹

Hemos profundizado en el análisis y exposición de los principales rasgos de la espiritualidad monástica que nos plantea un peculiar modelo de santidad. Observamos que, aún hoy, algunos consideran que la espiritualidad cristiana no difiere casi en nada de la monástica, probablemente porque a fuerza de ser ésta la espiritualidad de tantos siglos no se cree que puedan existir otras. En el intento de señalar el colorido peculiar del monaquismo Colombás afirma que éste es “lo absoluto de la búsqueda de la perfección cristiana”, frente a lo que podemos preguntar ¿acaso otros estilos de vivencia del cristianismo no persiguen también la santidad? Dejando la pregunta abierta, Colombás nos señala, además, que el monaquismo eligió particulares medios o instrumentos de perfección (renuncia, abnegación, separación del mundo) y una tendencia resuelta hacia las realidades escatológicas. Hizo hincapié en tales medios y se dedicó a la oración y a la contemplación de lo divino. La espiritualidad monástica se conforma así como la doctrina ascético-mística de la Iglesia, pero cabe preguntarnos (y eso haremos en los otros capítulos) ¿existen otras formas de hacer crecer en nosotros la caridad cristiana hasta que ésta nos abrase por completo? ¿es posible santificarse consagrándonos de lleno a la sociedad en vez de alejarnos de ella? Sea como sea, el nuevo modelo de santidad no debe renunciar a la mística (aunque ésta haya sido fruto del modelo monástico). Por otra parte, Colombás apunta un detalle que nos llena de asombro, dice que el camino monástico difiere del que sigue el común de los cristianos porque aquél anticipa en el presente y voluntariamente las grandes renunciaciones que los segundos tendremos que hacer forzosamente al

³⁶⁹ KNOWLES, D., *Ibíd*, p. 229.

término de nuestra vida mortal.³⁷⁰ Esto quiere decir que, de alguna manera, todos habremos de pasar por tal camino.

El monacato ha querido presentarse en diversas épocas como el cristianismo vivido en toda su autenticidad, como el cristianismo bien vivido, pero el hecho de que éste implique renunciadas tales como a la familia, al matrimonio, etc. nos cuestiona. ¿El verdadero cristianismo implica estas renunciadas? No podemos estar de acuerdo con tal concepción. Además, nos ha quedado claro a lo largo del capítulo que la espiritualidad monástica incluye la repulsa de la política, dejándola en manos de otros o incorporándola ideológicamente; opción que también es rechazable.

Pese a las críticas que nos provoque en la actualidad el modelo monástico, no podemos dejar de admitir, que aún ahora sigue planteándose como una forma de realización del cristianismo, sigue existiendo la vocación a la vida monástica y se sigue requiriendo de los tres votos expuestos para consagrarse a la vida religiosa. Sin embargo, estos tres votos no deben ponerse nunca por encima de la caridad cristiana, ni debemos pensar que la vía monástica sea la única hacia la santidad.³⁷¹ Apuntemos, finalmente, que la vocación monástica nos aparece como la lucha contra uno mismo y contra el demonio, así como el perfeccionamiento propio. Mientras que la vocación política será una lucha contra las estructuras del pecado. Todo esto lo analizaremos en los siguientes capítulos.

³⁷⁰ GARCÍA M. COLOMBÁS, *Ibíd.*, p. 388.

³⁷¹ En los siguientes capítulos justificaremos esta afirmación.

IV VOCACIÓN A LA SANTIDAD POLÍTICA, ¿DIOS NOS PROPONE ESTA SANTIDAD?

*Las formas concretas de seguir a Jesús están ligadas
a los grandes movimientos históricos de una época.*
Gustavo Gutiérrez³⁷²

Tras haber profundizado en los rasgos de la espiritualidad monástica, en los dos siguientes capítulos ahondaremos en las características de la reciente espiritualidad política. En el presente capítulo nos preguntaremos si hay una vocación particular para este nuevo modelo de espiritualidad, es decir, si Dios nos llama, y cómo, a realizarlo. Con tal finalidad indagaremos en los signos de los tiempos (primer apartado), así como en el mensaje bíblico: en el Éxodo, en los Profetas y en los Evangelios. En estos últimos buscaremos, desde la vida y la palabra de Jesús, la invitación a realizar la santidad política.

1.1 Signos de los tiempos

*Dios quiere, ante todo, que se suprima una situación que se opone radicalmente a su voluntad y que es la expresión viva del antirreino.*³⁷³

Comencemos planteando qué significan los signos de los tiempos. En la Biblia el término nos lo plantea Mateo (Mt 16, 3)³⁷⁴, pero su significación es aclarada por el Concilio Vaticano II (CVII).³⁷⁵ En él, la expresión tiene dos acepciones. 1) Son “acontecimientos que caracterizan una época” (GS, 4), que marcan una novedad con respecto al pasado y que tienen un significado *histórico-pastoral*. Es decir, son realidades históricas concretas que ofrecen un interés pastoral al conocerlas y

³⁷² GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo, En el itinerario espiritual de un pueblo*, Sígueme, Salamanca 2007, p. 40.

³⁷³ AGUIRRE, R. Y VITORIA CORMENZANA, F. J.; “Justicia”, Sobrino J. y Ellacuría I. (coords.) *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación II*, Trotta, Madrid 1994, p. 554.

³⁷⁴ Cito: “...Y a la mañana: “Hoy habrá tormenta, porque el cielo tiene un rojo sombrío.” ¡Conque sabéis discernir el aspecto del cielo y no podéis discernir las señales de los tiempos!” Paralelo a este pasaje está Lc 12, 54-56.

³⁷⁵ «Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del evangelio» (GS 4), ... «auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo» (GS 44), «discernir en los acontecimientos los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios» (GS 11). Es importante señalar que Melchor Cano (1479-1560, teólogo renacentista) fue el primero en plantear como lugar teológico a la historia humana. Recomiendo ampliamente el estudio de este tema que aparece en <http://www.monografias.com/trabajos62/signos-tiempos-gaudium-spes/signos-tiempos-gaudium-spes2.shtml#xfundam>

escrutarlas. “La Iglesia necesita determinarlos para que su misión, ‘salvar y no juzgar, servir y no ser servida’ (GS 3), pueda ser llevada a cabo de forma relevante”.³⁷⁶ 2) La segunda acepción es *histórico-teológica*. Son “acontecimientos, exigencias, deseos... signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios” (GS, 11). También aquí los signos de los tiempos son realidades históricas, pero además con estas realidades podemos discernir la presencia, la voluntad, los planes de Dios. Con ellos la historia se nos presenta con una dimensión sacramental, con “capacidad de manifestar a Dios en el presente”.³⁷⁷ Esta segunda acepción es de sumo interés para nuestro capítulo, puesto que necesitamos saber qué nos está pidiendo Dios en nuestro tiempo, con qué vocación nos está llamando. Jon Sobrino nos señala que generalmente se tienen fuertes sospechas para usar los signos de los tiempos en su acepción *histórico-teológica* por lo que no suelen estar muy presentes en el quehacer teológico, sin embargo, señala que “la teología debe y puede usar textos, pero puede y debe argumentar también con realidades”.³⁷⁸ Así, este primer apartado (4.1.1) pretende ofrecer un argumento desde la realidad contemporánea para la vocación a la santidad política y a la espiritualidad que ella conlleva.

El mismo CVII es el primero en ofrecernos algunas situaciones que nos solicitan: “hambre y miseria de grandes sectores de la humanidad (GS 4), aspiraciones de transformación ante las desigualdades económicas y sociales (GS 8), la interpelación de los pueblos hambrientos a los pueblos opulentos (GS 9)”³⁷⁹ y, en esta misma línea, en nuestro subcontinente ha sido central, desde Medellín³⁸⁰, auscultar la presencia de Dios en el sufrimiento y la esperanza de los pobres. Así leemos en el documento *Pobreza*:

El Episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria.

³⁷⁶ SOBRINO J., *Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Centro de Reflexión Teológica y Universidad Iberoamericana, México, 1994, p. 35.

³⁷⁷ *Op. cit.*, p. 36.

³⁷⁸ SOBRINO J., “Teología desde la realidad”, LUIZ CARLOS SUSIN (ed.), *El mar se abrió, Treinta años de teología en América Latina*, Sal Terrae, Santander 2001, p. 155.

³⁷⁹ Estos signos son mencionados por ANTONCICH, R. en “Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia”, *Mysterium Liberationis... I*, p. 148.

³⁸⁰ Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, 1968.

Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte.³⁸¹

Diríamos pues que el primer signo señalado aquí es el “sordo clamor de millones de hombres” que piden liberación. Continúa este documento:

La pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica de Cristo.³⁸²

En el documento *Justicia*³⁸³ se señala el hecho colectivo de la miseria clamando igualmente al cielo y en el documento *Paz*³⁸⁴ se nos dice que América Latina se halla en una situación de “violencia institucionalizada” que requiere transformaciones audaces, urgentes y renovadoras. Por su parte, la tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Puebla) señala, once años después: “Comprobamos, pues, como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos”³⁸⁵ el sordo clamor que mencionara Medellín “ahora es claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante” naciendo de millones de explotados que viven en situación de “extrema pobreza”.³⁸⁶ No mencionaremos ya ningún otro documento, pues queremos apelar más bien a realidades. Efectivamente, la realidad histórica y social latinoamericana está caracterizada por la pobreza injusta, cruel y masiva. Según los datos de la CEPAL en 1970 había 71 millones de pobres en América Latina y el Caribe, en 1990 el número se elevó a 183 millones. Hoy hemos alcanzado los 228 millones de pobres (102 millones de ellos en completa indigencia).³⁸⁷ Y no sólo América Latina vive en estas condiciones, sino que más de dos tercios de la humanidad sufrimos una situación de dependencia y dominación y existen más de sesenta millones anuales de muertos de hambre en el mundo.

³⁸¹ Medellín, *Pobreza*, 1 y 2.

³⁸² Medellín, *Pobreza*, 7.

³⁸³ En su primer apartado.

³⁸⁴ *Paz*, 14.16.

³⁸⁵ Capítulo II de la Primera parte, “Visión socio-cultural de la realidad de América Latina” o Puebla, *Conclusiones*, 29.

³⁸⁶ Véase Puebla 88-90.

³⁸⁷ <http://www.lavozdelsandinismo.com/internacionales/2010-03-21/cepal-228-millones-de-pobres-en-america-latina-y-el-caribe/>, los primeros datos fueron extraídos de SOBRINO J., *Jesucristo Liberador*, p. 44.

Según la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) 842 millones de personas sufren en el mundo de malnutrición crónica y 200 millones de niños viven y duermen en las calles.

La UNICEF, otra instancia de la ONU, señala que, cada día, mueren en el mundo por causas totalmente evitables 35 mil niños. Casi dos millones de niños mueren al año en el mundo por falta de agua potable y saneamiento adecuado.³⁸⁸

Ignacio Ellacuría llama a este signo de los tiempos “el pueblo históricamente crucificado” y considera que a su luz deben discernirse e interpretarse los demás.³⁸⁹ Jon Sobrino coincide con él en comprender tal signo de manera histórica-teologal. Los pobres “constituyen la máxima y escandalosa presencia profética y apocalíptica del Dios cristiano”.³⁹⁰ Leonardo Boff nombra a este signo “irrupción volcánica de Dios” que privilegia “a los pobres como su sacramento de autocomunicación”.³⁹¹ Muchos otros teólogos coincidirán en este punto, el Dios de la vida está llamándonos desde las situaciones de muerte en que se encuentran las mayorías y en ellas nos impulsa a cambiar la historia. Los pobres son una presencia que nos dice “tengo hambre, estoy encarcelado, me encuentro desnudo”. La realidad de opresión e injusticia de la pobreza masiva se nos presenta como “realidad fundamental” (o “lugar antropológico”) que despierta en quien la percibe una indignación ética y es captada como exigencia ineludible que nos obliga a hacer una opción fundamental (a tomar partido).³⁹² Ante tal realidad podemos indignarnos o ser indiferentes endureciendo el corazón; podemos definir nuestra postura y adoptar ciertos valores absolutos, cierta causa como sentido de la vida, o podemos aceptar el narcótico de nuestras sociedades actuales que nos invitan a un placentero individualismo consumista que nos exime de cualquier compromiso. Hay personas que siempre permanecen en sus breves realidades privadas y no llegan nunca a descubrir el conflicto mayor de nuestro tiempo.

Por eso, en América Latina se ha insistido que los pobres nos evangelizan, que son un sacramento universal y el único necesario para la salvación, ellos nos

³⁸⁸ Misma página citada: <http://www.lavozdelsandinismo.com/internacionales/2010-03-21/cepal-228-millones-de-pobres-en-america-latina-y-el-caribe/> 21 de marzo del 2010

³⁸⁹ ELLACURÍA, I., “Discernir los signos de los tiempos”. Citado por SOBRINO J., *Jesucristo Liberador*, p. 37.

³⁹⁰ ELLACURÍA, I. citado en *Ibíd.*, p. 40.

³⁹¹ BOFF, L.; *La fe en la periferia del mundo*, Sal Terrae, Santander 1985, p. 210.

³⁹² Cfr. CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M.; *Espiritualidad de la liberación*, CRT-CEE-CEBs-CAM, Distrito Federal 1993, p. 50 y ss.

dicen qué es el mundo: “Toda captación de la realidad del mundo fuera de los pobres es una captación esencialmente viciada, distorsionada”.³⁹³ Ningún libro logrará comunicarnos con tal fuerza la apremiante voluntad de Dios.

En ningún libro se pueden leer como en estos rostros las violaciones de todos los derechos, el atentado constante contra la dignidad de cada persona.

Con un conocimiento natural y directo, y sin necesidad de sutiles análisis de la realidad, el pobre grita desde la trascendida que asoma a su vida, desde toda su dignidad, un “¡no hay derecho!”... Ese grito lo analizarán otros después. Pero queda ya ahí como un reto a la acción contra la injusticia aplastante.³⁹⁴

La indignación ética ante el sufrimiento del pueblo está en el origen de la vocación de todos los profetas anteriores y posteriores a Jesús de Nazaret y también en la de éste.³⁹⁵ Emmanuel Mounier señala que “los hombres se dividen según que hayan hecho o no acto de presencia ante la miseria del mundo de hoy”.³⁹⁶ El dolor que padecen las víctimas del mundo hace presente al Dios cristiano porque la gloria de este Dios es “el pobre que vive”³⁹⁷ y por ello todo hombre saqueado es un grito con el que Dios nos cuestiona. “El que un día miró el rostro de un pobre con sinceridad y trató de descubrir todo lo que decía, ha dejado medir su vida por una norma que nunca llega a agotarse”.³⁹⁸ En la vida del pobre Yavhé se juega la santidad de su nombre, mientras no cambie la suerte de los oprimidos, mientras haya injusticia y desigualdad no podrá realizarse su reino.

Repetimos entonces que el signo mayor de nuestro tiempo, la realidad más flagrante, son los “pueblos crucificados” para quienes “cruz” significa, además de pobreza, muerte sufrida de mil maneras. Muerte parsimoniosa en la muerte antes de tiempo (por hambre o enfermedades evitables)³⁹⁹ o muerte rápida y violenta

³⁹³ *Op. cit.*, p. 53.

³⁹⁴ GONZÁLEZ BUELTA, B.; *El Dios oprimido, Hacia una espiritualidad de la inserción*, Sal Terrae, Santander 1989, p. 52.

³⁹⁵ Cfr. CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M.; *Ibíd.*, p. 55.

³⁹⁶ MOUNIER, E.; citado en *Ibíd.*, p. 53.

³⁹⁷ Monseñor Romero afirmó lapidariamente: “Es preciso defender lo mínimo que es el máximo don de Dios: la vida”. Citado en SOBRINO J., *Jesucristo Liberador*, p. 233.

³⁹⁸ GONZÁLEZ BUELTA, B.; *Op. cit.*, p. 97. “El pobre es llamada trascendente”. *Ibíd.*, p. 124. “El saqueado es un grito para Dios, y Dios cuestiona y llama a todo el que contempla al oprimido.” *Ibíd.*, p. 125.

³⁹⁹ La “muerte matada”, la “muerte antes de tiempo” (Las Casas)... Esta forma de morir, aunque no es empíricamente universal, es relevante teológicamente por varias razones: 1) así fue la muerte de Jesús; b) es la muerte de las mayorías, o, en todo caso, de las víctimas, cuya sangre clama al cielo y llega al corazón de Dios; c) muestra al mismo tiempo el carácter radical-trascendente e histórico-temporal (morir antes de tiempo) de la muerte, y así sitúa a la muerte en oposición radical

(por las guerras y la represión a las que son condenados cuando los pobres intentan salir de su pobreza). Muerte también indirecta y eficaz al privarlos de sus culturas, debilitar su identidad, someterlos, degradarlos. Estos pueblos sufren una muerte infligida por las estructuras injustas.⁴⁰⁰ Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino consideran que ellos completan en su carne lo que falta a la pasión de Cristo, que son el siervo de Yahvé al que el pecado sigue arrebatando su figura humana⁴⁰¹; pero esta visión teológica del pobre como lugar en que se encuentra Jesucristo es tan antigua como el cristianismo. De ella surge el principio teológico jesuánico: “Dios ama al pobre por el mero hecho de serlo”⁴⁰² y de su reivindicación en nuestra época surgirá uno de los geniales movimientos provocados por la teología de la liberación que va del “fuera de la iglesia no hay salvación” al “fuera de los pobres no hay salvación”.⁴⁰³ Este signo de los tiempos ha sido privilegiadamente latinoamericano pues, aunque aquí la represión y la miseria no son la novedad, en las décadas recientes se comenzaron a percibir las causas de la injusticia sufrida y brotó la fe en un Dios liberador que guía el proceso para sacudirnos de todo tipo de esclavitudes. Gustavo Gutiérrez menciona en su libro de espiritualidad *Beber en su propio pozo* las peculiaridades de nuestro tiempo latinoamericano: tiempo de solidaridad, de defensa de los derechos del pobre, tiempo de oración en las comunidades de base, tiempo de martirio que testimonia al amor preferencial de Dios por todos los explotados. Época de “irrupción del pobre” que es “irrupción de Dios en nuestras vidas”, época en la que oponemos la vida “frente al saqueo y el

—actual y futura, histórica y escatológica— al reino de Dios; d) manifiesta con claridad el aguijón y la gravedad del pecado, su carácter mortal, su rostro asesino desde el principio. JIMÉNEZ LIMÓN, J.; “Sufrimiento, muerte, cruz y martirio”, en *Mysterium liberationis... II*, p. 489.

⁴⁰⁰ Cfr. SOBRINO J., *Jesucristo Liberador*, p. 313-317. “Hambre, enfermedad, tugurios, analfabetismo, frustración por falta de educación y empleo, dolor y sufrimiento en suma, la condición normal del pueblo.”/ “¿Qué palabra han pronunciado la inmensa mayoría de los 75,000 asesinados en el Salvador o los 100,000 en Guatemala o los niños famélicos de Etiopía?... No se conoce ni cómo viven ni cómo mueren. ¿qué crímenes han cometido los indígenas de Guatemala quemados dentro de la iglesia de San Francisco, en Huehuetenango, o los campesinos asesinados en el Sumpul o los niños muertos de hambre en Etiopía o Biafra? *Ibíd.*, p. 317.

⁴⁰¹ El teólogo Moltmann, por nombrar sólo uno, no está de acuerdo con esta comparación. Véase LUIZ CARLOS SUSIN (ed.), *El mar se abrió...*, p. 209.

⁴⁰² SOBRINO J., “Teología desde la realidad”, LUIZ CARLOS SUSIN (ed.), *El mar se abrió...*, p. 154.

⁴⁰³ Esto lo menciona el teólogo Juan José Tamayo Acosta en *El mar se abrió...*, pp. 199-204.

abandono”.⁴⁰⁴ Periodo en que hemos de hacer una elección de base “o servimos a la vida de los latinoamericanos o somos cómplices de su muerte”.⁴⁰⁵

Con todo esto nuestro mundo contemporáneo interroga de fondo a la espiritualidad tradicional o monástica que se limitó a “predicar a los pobres la resignación y a los ricos la generosidad”, que se convirtió en “opio” para el pueblo, que descuidó toda preocupación histórica por atender a las “espirituales”, que predicó durante siglos una salvación ajena a las necesidades temporales. Dios se nos aparece de nuevo como el defensor de los sencillos y no podemos ya confesarlo sin luchar contra los ídolos que legitiman la injusticia que los oprime. Dios aparece en nuestro tiempo como “disidente” y nos pide practicar su disidencia.⁴⁰⁶ ¿De qué forma hemos amado a las mayorías empobrecidas en tantos siglos de caridad monástica? A lo sumo con el asistencialismo, pues viviendo de espaldas a ellas ¿cómo las íbamos a amar?, sólo les dábamos algunas donaciones de forma paternalista, nada más.

Tenemos bien presente que la santidad es la más plena realización del amor, pero hoy los signos de los tiempos cuestionan nuestro amor tradicional. “El que ama es nacido de Dios y a Dios conoce. El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor” (Jn 4, 7-8). Esta sentencia hoy tiene rostro de pobre, de niño hambriento, de desempleado, de campesino, de indígena, de mujer explotada, de enfermo, de torturado, de dos tercios de humanidad que se empobrece cada día a causa de las deudas contraídas con el otro tercio de humanidad; que habita un mundo enfermo, absurdo, inequitativo, en el que “los flujos financieros y de saberes siguen la dirección opuesta a la pretendida”.⁴⁰⁷ Este rostro del mundo contemporáneo nos impele al ejercicio de una caridad más eficaz, solidaria, justa, misericordiosa. Como ya hemos señalado, el corazón del cristianismo debió ser replanteado. Es intolerable que la caridad se siga definiendo en los siguientes términos:

⁴⁰⁴ GARCÍA MÁRQUEZ, G., Discurso al recibir el premio Nobel “La soledad de América Latina”.

⁴⁰⁵ MONSEÑOR ROMERO, citado en GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo*, p. 31.

⁴⁰⁶ Cfr. LOIS, J., “Cristología en la Teología de la liberación”, en *Mysterium Liberationis I*, p. 242.

⁴⁰⁷ MAYOR ZARAGOZA, F., citado en SOBRINO J., “Teología desde la realidad”, LUIZ CARLOS SUSIN (ed.), *El mar se abrió...*, p. 152.

Mientras que es esencial a la amistad entablar relaciones entre iguales, la caridad vincula seres diferentes en su condición. Los inferiores acogen con gratitud y aprecian la solicitud de los superiores. Los superiores tienen condescendencia hacia los humildes, manifiestan la voluntad de hacerles el bien y de serles útiles.⁴⁰⁸

Tal “caridad” no tiene eficacia en nuestro tiempo⁴⁰⁹, pues si en la antigüedad los males podían ser disminuidos o eliminados con la limosna (en el plano económico), las curaciones (en el plano de la salud) y con mejores relaciones interpersonales e intergrupales (en el plano social), actualmente se requiere para ello de una interacción entre todos los campos, todos los grupos sociales e incluso entre todas las naciones (se requieren reformas estructurales).⁴¹⁰ Además, los signos de los tiempos exigen una definitiva solución a este orden de cabeza que ya no sea un “salirse de este mundo y hacer frente a él un signo de protesta profético” (como fueron los testimonios de muchos santos de otras épocas) sino que ahora se requiere que nos introduzcamos en el mundo “para renovarlo y transformarlo hacia la utopía de la tierra nueva”.⁴¹¹ Esto es lo que se descubrió en los años setenta en Latinoamérica, que no podía haber vida espiritual sin vida real, que debían unificarse fe y justicia, Dios y nuestro mundo oprimido, Jesús y los pobres, que los tiempos urgían a una práctica liberadora.⁴¹² También, nuestra época ha hecho evidente que se requiere una relación totalmente nueva con el fenómeno de la riqueza y la acumulación desigual, ya que ésta no se resuelve con la ascética y la espiritualidad individual o grupal, las cuales pueden incluso volvernos insensibles ante los problemas de la injusticia y la pobreza.

La respuesta a los signos de los tiempos sólo puede ser la defensa de la vida de los pobres, que hoy se plantea como algo santo, “la causa más noble de la humanidad” dijera Rutilio Grande. Jon Sobrino insistirá que en la defensa de esa vida “el hombre llega a sí mismo”.⁴¹³ Esta santidad consiste en descentrarse de tal modo por la vida de los pobres que así alcancemos la propia vida. Salvaguardar la

⁴⁰⁸ ERMANNANO ANCILLI, *Diccionario de espiritualidad*, V. I, 313-329.

⁴⁰⁹ Proponemos por lo pronto otra definición de la caridad: “el amor crea semejanza entre quien ama y quien es amado”.

⁴¹⁰ Cfr. LUIS SEGUNDO, J., *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Tomo II/1, Cristiandad, Madrid 1982, p. 122.

⁴¹¹ ELLACURÍA, I.; “Utopía y profetismo” en *Mysterium Liberationis I*, p. 428.

⁴¹² Cfr. SOBRINO, J.; “Espiritualidad y seguimiento de Jesús” en *Mysterium Liberationis II*, p. 464.

⁴¹³ SOBRINO, J.; *Liberación con espíritu*, *Apuntes para una nueva espiritualidad*, UCA Editores, San Salvador 1987, p. 133.

vida de los pobres aun a costa de la propia vida es en la actualidad el amor más grande, el amor más consistente. De esta manera, si a la espiritualidad tradicional le preocupaba hallar el sentido de la propia vida, en nuestro tercer mundo nos cuestionamos más bien por el sentido de la tragedia de la realidad en la que la vida propia adquiere sentido o sinsentido.⁴¹⁴ Pero esta espiritualidad de la lucha por la vida de los pobres tiene un dinamismo e intención profundos que la hace distinta a la de otras épocas: acompañar a los oprimidos a ser ciudadanos de cuerpo entero en la nueva sociedad y a no ser eternos mendicantes de la generosidad de los instalados.

Podemos hacer también una lectura de los signos de los tiempos desde el reverso de la moneda, desde el mundo desarrollado. Ignacio Ellacuría nos ilumina señalando que tal mundo no es de ninguna forma la utopía deseada, no es el modo de superar la pobreza, ni la injusticia, sino el aviso de lo que no debe hacerse.⁴¹⁵ El estilo de vida del primer mundo está marcado por el vacío interior y es movido por el miedo y la inseguridad (piénsese en el terrorismo como otro posible signo de los tiempos). Se vive una necesidad de dominio para no ser dominado, una urgencia de “exhibir lo que se tiene, ya que no se puede comunicar lo que se es”⁴¹⁶, esto lleva a un exacerbado consumismo y a una vida “plástica” y superficial. Impera una realidad sin esperanza, una confusión entre el estar entretenido y el ser feliz, entre el estar ocupado y estar plenificado, que lleva a logros sin consistencia ni sentido mayor.⁴¹⁷ La sociedad liberal del mercado pretende resolverlo todo en el juego de intereses individuales que acaben generando un bienestar mayor, pero en sí misma ésta es “la tumba de la democracia”.⁴¹⁸ Desde este reverso también se escucha una interpelación, una llamada a otro estilo de vida y a otra manera de relacionarnos. Cualquier orden que favorezca sólo a unos pocos y sea desfavorable para la mayoría, es deshumanizante. Nos queda claro que el objetivo utópico no es que todos tengamos mucho por vía de la apropiación privada y exclusivista, sino que todos

⁴¹⁴ SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 67.

⁴¹⁵ Cfr. ELLACURÍA, I.; *Op. cit.*, p. 401.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 407.

⁴¹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 413.

⁴¹⁸ MARDONES, J. M.; *Fe y política*, p. 73.

tengamos lo necesario y podamos disfrutar de ello sin un uso acaparador o exclusivista de lo que es primariamente común.⁴¹⁹

Este análisis de los signos de los tiempos nos lleva a plantear dos problemas teológicos relacionados, el primero es la presencia o ausencia de Dios en el sufrimiento injusto y el segundo la estructura del pecado. Si enfrentamos tales problemas desde una experiencia de opresión y liberación, concluiremos que, en perspectiva divina, la opresión se ve como pecado y la liberación como gracia, Dios es, aún más que ‘perdonador’, efectivamente liberador.⁴²⁰ La cercanía de Dios es liberadora porque se vive como humanización y justicia. Por otra parte, distintos teólogos contemporáneos concluyen que el pecado puede ser definido como “oprimir la verdad mediante la injusticia” y analizan que el pecado del mundo es la pobreza injusta, la injusticia social (institucionalizada).

Toda injusticia es descubierta hoy como la gran negación de la voluntad divina, Dios está ausente en ella, pero al mismo tiempo exige la restitución de la justicia para los oprimidos y tal exigencia es el principio de su plan salvífico. Por este camino, ante la pregunta humana sobre dónde está Dios se ofrece la respuesta práctica al interrogante divino sobre dónde está tu hermano (Gén 4, 9).⁴²¹ Respecto a la noción cristiana de pecado, a ésta no sólo pertenece el rasgo de ser fruto de una libertad personal y responsable, sino que ella designa además lo que Dios rechaza y no puede aceptar de ningún modo, esto es la injusticia que impera en la situación actual del mundo, ella provoca la cólera de Dios y como tal también es pecado (pecado estructural).⁴²²

Concluamos unas palabras de este primer acercamiento a la voluntad divina. La situación de nuestro tiempo nos ha hecho redescubrir el encuentro con Dios que se vive en los pobres: la palabra de Dios está en el grito de los oprimidos. La necesidad de tantos pueblos crucificados es un clamor con el que se hace audible la llamada de Dios a hacer justicia; si hacemos frente a tal necesidad somos movidos a misericordia y a conversión (esto lo explicaremos más adelante).

⁴¹⁹ Cfr. ELLACURÍA, I.; *Ibíd.*, p. 429.

⁴²⁰ Cfr. ELLACURÍA, I.; “Historicidad de la salvación cristiana”, *Mysterium Liberationis I*, p. 335.

⁴²¹ Cfr. AGUIRRE, R. Y VITORIA CORMENZANA, F. J.; *Op. cit.*, p. 572.

⁴²² Cfr. GONZÁLEZ FAUS, J. I.; “Pecado”, en *Mysterium Liberationis II*, p. 100.

También en los santos del pasado encontramos esta misma vocación a atender las necesidades de los empobrecidos, pero en nuestro tiempo esta llamada es apremiante y no le basta ya ni el asistencialismo ni el amor de relaciones cortas sino que pide una caridad estructural y una transformación del sistema social.

1.2 La historia de la espiritualidad a la luz de los signos de los tiempos

Hagamos ahora una breve lectura histórica de cómo la sensibilidad espiritual se ha ido transformando al paso de los siglos. Tenemos en principio que la vida monástica empezó a ser seriamente cuestionada desde el Renacimiento cuando surgió la figura del humanista laico y el hombre comenzó a gozar de esta vida, valorando positivamente lo terreno y se sintió creador y protagonista de la historia. Así fue poco a poco decayendo, hasta que la Revolución Francesa (así como la Ilustración) atacó directamente la existencia de los monasterios y los privilegios monacales. Pese a ello, el ideal monástico se recuperó y siguió estando en el transfondo de la espiritualidad cristiana predicada. De 1890 a 1960 casi todos los cuerpos monásticos, salvo los que durante siglos subsistieron solos como especies locales, aumentaron más rápidamente que en ningún otro momento desde inicios del siglo XVII.⁴²³ Sin embargo, tras el Concilio Vaticano II se produjo un cambio imprevisto, un “profundo movimiento sentimental y una extraña división mental”. Por una parte se produjo un entusiasmo por la acción y por otra, un profundo malestar e incertidumbre. Los ideales considerados hasta ahora como intangibles fueron puestos en tela de juicio, por ejemplo: el celibato sacerdotal, las penitencias físicas, la liturgia tradicional, el retiro del mundo, los votos permanentes, los conceptos de obediencia y humildad, etc. La atmósfera se cargó de críticas y de afanes experimentadores. Se produjo un éxodo desolador de individuos de todas las edades y casi todas las órdenes monásticas.⁴²⁴ Si en la Edad Media se podía considerar la vida monástica como la única vida cristiana verdadera, ahora se perdía la severidad en la disciplina y observancia. Los que

⁴²³ De esto nos informa KNOWLES, D. en *El monacato cristiano*, p. 183.

⁴²⁴ Cfr. *Op. cit.*, p. 225.

discutían el Concilio llegaban a despreciar la vida contemplativa. Todo esto trajo gran desazón entre los consagrados a tal estado de vida.⁴²⁵

Leonardi nos ofrece sus propias razones para explicar el ocaso del modelo monástico de santidad. Señala que tal modelo fue necesario cuando existía un poder secular, situado como cumbre de la historia, que aceptaba los principios de la fe como norma para las instituciones políticas. En estas condiciones la figura del santo no podía coincidir con tal dimensión y se impuso la separación monástica. Sin embargo, en nuestra época, los que hoy tienen el poder no necesitan justificaciones cristianas, prescinden de ellas; la cristiandad ha concluido, vivimos una época poscristiana.⁴²⁶ Sea como sea, muchos en nuestros días sienten la llamada del eremitismo estrictamente entendido, tanto individual como organizado. Thomas Merton y otros muchos han escogido la vida del trapense u otra similar. Igualmente, algunas jóvenes miran con simpatía la vida de las monjas de clausura más rigurosa, ya sea de tipo tradicional (cartujas, camaldulenses, trapenses, clarisas, carmelitas...) o de nuevo cuño.

Tanto la realidad de opresión descrita en nuestro anterior apartado, como el movimiento espiritual fruto de los ideales modernos que acabamos de narrar, nos ofrecen tres nuevos rostros ecuménicos de la santidad: por una parte personas abnegadas que dedican toda su vida a enfermos y desheredados (el padre Damián, la madre Teresa de Calcuta, Albert Schweitzer); por otra, individuos que se dedican a la defensa de los derechos humanos frente a las injusticias sociales (Martin Luther King, Desmond Tutu, Mahatma Gandhi), y por último, surgido entre las dos guerras mundiales, las personas que corrieron serios peligros para salvar a centenares de judíos durante el exterminio nazi (André y Magda Trocmmé, Oskar Schindler, Raoul Wallenberg). En algunos de estos nuevos héroes morales tal vez no encontramos un sostén de creencias religiosas, pero sus admirables

⁴²⁵ “Los que viven una vida estable, enclaustrada, litúrgica, en una época que ha liquidado sus tradiciones y convenciones, junto con su sensación de seguridad y (en otro nivel) su sentido del misterio, se ven asaltados por dudas sobre el valor, o sobre la posibilidad psicológica, de una vida monástica, litúrgica y retraída en la actualidad. Otros, profundamente entregados a una labor activa, una escuela o un grupo de parroquias, se preguntan sobre la relación de esta labor con la regla que profesan, y sobre la posibilidad de mantener el resto de las costumbres monásticas que queda aún en su vida.” *Ibid.*, p. 237.

⁴²⁶ Cfr. LEONARDI, C., “De la santidad «monástica» a la santidad «política»”, *Concilium* 149 (1979) p. 386.

comportamientos le resultan, al hombre ordinario, rodeados de un “aura de misterio casi sobrenatural”⁴²⁷ debido a su altruismo extremo que es excepcional en nuestro mundo. Ante estos modelos y sensibilidades se intuye ya la espiritualidad política, afín al segundo rostro (la lucha contra las injusticias sociales), ésta, como ya se ha podido notar, es de cuño latinoamericano y floreció especialmente en la segunda mitad del siglo XX.

1.3 Replanteamiento de la conversión cristiana a la luz de los signos de los tiempos

*Para conocer la propia pecaminosidad actuante...
no se ha inventado hasta el día de hoy
nada más efectivo desde Pablo hasta Ignacio de Loyola,
que confrontarnos con un crucificado real.*⁴²⁸

Según la cita con que arranca este apartado la confrontación con un crucificado real, con un oprimido por el sistema, con un desfigurado por la injusticia del mundo es lo más efectivo para movernos a la conversión, para hacernos concientes de nuestra responsabilidad, de nuestro pecado, para ser movidos a misericordia, para volvernos a la divinidad. Detengámonos aquí e indaguemos, según el espíritu monástico, ¿cómo se daba la conversión? No hemos dado muchos datos anteriormente, pero en nuestro tercer capítulo señalamos que las personas sentían dentro de sí un vacío de Dios, una repulsión del mundo y sus placeres, unas inmensas ganas de llorar, un sufrimiento por nuestros pecados, por “la salvación perdida”, por la conciencia del juicio futuro y de la muerte, etc. La fuente de la conversión monástica era la compunción. Al parecer, el ser humano sólo tenía que encontrarse consigo mismo, con su pecado, con su vacío interior, para volverse a Dios. Pero la cita que precede este apartado nos señala que ya desde San Pablo, la caída del caballo y la caída de las vendas de los ojos se han debido al encuentro con un crucificado, con otro, con un herido.⁴²⁹ Hemos de preguntarnos entonces, cuál es el movimiento espiritual cristiano más auténtico, ¿la compunción o la misericordia?

⁴²⁷ LÓPEZ CASTELLÓN, E., “Santidad y teoría ética: entre la espontaneidad y la coerción”, Duque, F. ed.; *Lo santo y lo sagrado*, Trotta, Madrid 1993, p. 36.

⁴²⁸ SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 46.

⁴²⁹ “Convertirse a Cristo significa hacerse hermano con el pobre”. OLIVEROS, R., “Historia de la teología de la liberación”, en *Mysterium Liberationis I*, p. 23.

La compunción es un dolor individual, un llanto continuo por las consecuencias del pecado en el alma, el recuerdo de los pecados pasados, la respuesta a la meditación de los novísimos, el anhelo del paraíso. Y sólo una veta muy ignorada de ella se asoma a considerarla “compasión por los débiles, inconstantes o atribulados”. La misericordia, en cambio, sólo brota del encuentro con otros, con los sufren en su carne tribulación, es un dolor ajeno que se nos mete, un llanto por los otros, un descubrimiento distinto del pecado como la responsabilidad que nosotros tenemos en sus tribulaciones, un anhelo de futuro en el que ese otro sea salvado. Tal vez sea muy peligroso confrontar estas dos fuentes de la conversión, pero los signos de los tiempos que hemos estudiado nos hacen plantearnos la pregunta, ¿cómo se da hoy la conversión cristiana? ¿cuál es su raíz?

La conversión era el camino vital de todos los grandes santos y en nuestros días es algo tan asequible y sencillo como *acercarnos al mundo de los pobres, a sus viviendas, a sus lugares*.⁴³⁰ Pedro Casaldáliga y Jose María Vigil nos recuerdan que la conversión es “dar un giro con todo nuestro ser”, volvernos cada día hacia el que nos ha creado, hacia los hermanos (en especial los pobres, perseguidos y los más pequeños), hacia nuestro interior y, con una renovada decisión, hacia la Causa de Jesús.⁴³¹ Para la espiritualidad monástica lo más evidente sería nuestro interior y la divinidad, hacia ellos debíamos volvernos. Para la espiritualidad política la novedad está en la aproximación a los hermanos y a la Causa de Jesús (de la que más adelante hablaremos en el apartado sobre el reino de Dios). La teología de la liberación decidió identificar la conversión con la opción por los pobres, un giro que debe dar no sólo todo cristiano, sino la Iglesia entera como comunidad e institución.⁴³² No podemos desligar la conversión del pecado,

⁴³⁰ Leonardo Boff considera que el encuentro con Dios en el pobre fue introducido por Francisco de Asís. Él “introduce al pobre no sólo desde una actitud de práctica de la solidaridad sino como actitud de emigración del centro a la periferia”. Francisco se fue a vivir con los leprosos, no sólo fue solidario con ellos, vivió como ellos y asumió su universo. Si nos acercamos a Francisco concientes de la espiritualidad monástica nos sorprende descubrir que incluso cuando se fue a vivir completamente solo en una zona deshabitada, en su famosa gran crisis, lo hizo para servir a los leprosos. Boff reitera que Francisco quería el movimiento evangélico callejero. Véase BOFF, L. Y BETTO, F., *Mística y espiritualidad*, Trotta, Madrid 1996, pp. 32-33.

⁴³¹ Cfr. CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M.; *Ibíd.*, p. 212.

⁴³² Esta opción es una perspectiva de raigambre bíblica. Medellín habló de ella como dar “preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados...”, esta preferencia indica quiénes deben ser los primeros, pero no los únicos en nuestra solidaridad. Puebla señala: “los pobres

pero éste ya ha sido reinterpretado (en el próximo capítulo profundizaremos en la realidad del pecado, por ahora bástenos la primera relación que hicimos anteriormente entre pecado e injusticia).

La conversión se nos presenta ahora como opción por los pobres porque, como ya se dijo, el encuentro con ellos es una experiencia espiritual, una experiencia de Dios. Ante ellos la exigencia es clara: practicar la justicia, amar con ternura.⁴³³ Si en otra época ellos pudieron ser considerados como un lugar profano, hoy son hierofanía. Hay teólogos que se molestan realmente ante esta declaración⁴³⁴, pero ya tendremos ocasión de sustentarlo en la Biblia. Desde aquí, el criterio histórico fundamental para discernir el sentido cristiano de nuestra vida es el de la justicia con los pobres. José Porfirio Miranda señalará que “no se trata de buscar a Dios, sino de encontrarlo allí donde él dijo que está, en los pobres de este mundo”.⁴³⁵ Por estas razones la opción por ellos es un acto de santificación para toda la Iglesia que no está aún del todo realizado. La realidad de la miseria, que llega a extremos de tortura y muerte, se presenta como cuestionamiento para el hombre ante la que se debe responder con un profundo acto de honradez, que es un acto del espíritu. Tal realidad, en cuanto pecado, tiende a ocultarse, relativizarse, hacerse pasar por algo secundario con respecto a los logros de la humanidad y, pese a ello, “es la exigencia a la primera gran conversión”.⁴³⁶ Los empobrecidos nos plantean la pregunta por nuestra ubicación en el mundo y por nuestra respuesta al mismo. Nos llaman a cambiarnos de sitio, a desclasarnos, pues su pobreza se capta mejor compartiendo la vida con ellos y ella reclama un gran acto de amor y cercanía. Jon Sobrino declara múltiples veces que la única respuesta honrada a tal realidad es la lucha por su liberación.⁴³⁷

merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren”. Véase GUTIÉRREZ, G.; “Pobres y opción fundamental”, en *Mysterium Liberationis I*, pp. 308-310.

⁴³³ Cfr. SOBRINO, J.; “Espiritualidad y seguimiento de Jesús”, *Op. cit.*, p. 475.

⁴³⁴ Por ejemplo Juan Ferraro, en su libro *Teología capitalista vs Teología de la liberación, Espiritualidad y compromiso político* señala: “También (son equivocadas) las que expresan que encontramos a Dios en la historia, en la transformación de la sociedad, en el prójimo, en el pobre, etcétera. Simplemente el ser de Dios trasciende tal conocimiento”. p. 90.

⁴³⁵ Citado en SOBRINO, J.; “Espiritualidad y seguimiento de Jesús”, *Ibíd.*, p. 475.

⁴³⁶ J. SOBRINO, *Liberación con espíritu*, UCA, San Salvador 1987, p. 44.

⁴³⁷ Cfr. *Op. cit.*, p. 45.

Con todo esto concluimos que la opción por los pobres es una transformación de lugar social, pero también una participación en la lucha por su causa. Los crucificados del sistema son de tal manera un 'otro' que exigen la absoluta excentricidad humana, ellos nos llaman a buscar realmente la liberación más que el sentido de nuestra propia vida.⁴³⁸ Nos ponen en la encrucijada entre elegirnos a nosotros mismos o elegir a 'otro', de aceptar o negar frases evangélicas como "más feliz es el que da que el que recibe". Su elección lleva a tal grado que sabemos muy bien que nos puede acarrear amenazas y persecuciones, renunciadas absolutas a uno mismo. Todo esto lo analizaremos con más calma en el capítulo siguiente, pero desde aquí podemos avizorar la forma alternativa a la renuncia monástica. Cuando Jon Sobrino teologiza la nueva espiritualidad muestra que estas sencillas acciones de "honradez con la realidad" ponen al ser humano ante una "espiritualidad última", porque éste tiene que habérselas con realidades últimas, con la vida y la muerte, la justicia y la injusticia, el otro, la vida y muerte del pobre.⁴³⁹ Otros teólogos señalan que la opción por los pobres nos lleva al redescubrimiento de la caridad, a la superación del amor inmediateista, limosnero o benéfico, justo lo que ya buscábamos y mencionábamos en otras reflexiones. Esta opción nos mueve a una caridad que lleve a la justicia estructural.⁴⁴⁰

Ahora profundicemos, ¿cómo se hace la opción por los pobres? En principio ésta provoca una ruptura con el modo de pensar de las clases dominantes que tenemos introyectado, generalmente, en nosotros mismos. Como ya decíamos, es un desclasamiento⁴⁴¹, una *kénosis*, un difícil despojo. Después nos lleva a un éxodo hacia el encuentro del otro, hacia la periferia, hacia una encarnación o identificación con el mundo de los marginados. Es un entrar a este mundo y asumirlo como propio, como lugar desde el que miraremos la realidad y la transformaremos. Es reconocer a los pobres como gestores de su destino,

⁴³⁸ Sin embargo, la propia vida pierde su sentido si es vivida de espaldas a los pobres. Ya es una decisión insobornable el consagrar la vida a favor del Pueblo. Estas ideas las defienden CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M. en *Ibíd.*, p. 78.

⁴³⁹ Cfr. J. SOBRINO, *Liberación con espíritu*, p. 48.

⁴⁴⁰ CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M. *Ibíd.*, p. 191.

⁴⁴¹ En este sentido es una opción de clase, una opción política porque nos sitúa en un lugar determinado de la correlación de las fuerzas sociales. Nos incorpora como miembros activos de la sociedad. Cfr. CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M. *Ibíd.*, p. 79.

sumarse a su protagonismo, dejar de tratarlos como beneficiarios, vivir con ellos no para ellos, en comunión de lucha y esperanza.⁴⁴² En tercer lugar es asumir la causa de los empobrecidos en conciencia y praxis, solidarizándonos activamente con sus luchas y prácticas, defendiendo sus derechos, comprometiéndonos con su liberación, afirmando incondicionalmente la vida y rechazando incondicionalmente la injusticia.⁴⁴³ Por último, la opción por los pobres se nos ofrece como una conversión comunitaria, que puede ser institucional e incluso, civilizatoria. La espiritualidad política nos llama hacia una “civilización de la pobreza” que rechace la acumulación del capital como motor de la historia y la riqueza o posesión como principio humanizador, para que la satisfacción universal de las necesidades básicas sea el principio del desarrollo y la solidaridad la base de la humanización.⁴⁴⁴ Es necesario volver a mencionar que la cumbre de la opción a la que estamos siendo llamados suele ser la persecución y el martirio, porque este mismo es todavía el destino de los pobres. En el texto que ahora vamos siguiendo se nos dice que todas estas fases de conversión incluyen grandes elementos de ascética o purificación, es decir que esta perspectiva es una espiritualidad tan compleja como la monástica, anteriormente estudiada.⁴⁴⁵ La opción por los pobres, como toda conversión, es un desafío espiritual sin límite. Podremos empezar siendo paternalistas, acrílicos, ilusionados; pero la cruda realidad, la práctica, el análisis con estructuras, las decepciones, la convivencia con el pueblo, la incorporación a su cultura, el descubrimiento de su carácter y fuerza, la superación de la diferencia entre el “nosotros” y el “ellos” serán las etapas de este caminar espiritual que nos lleve siempre adelante.

Apuntemos algunas otras consideraciones sin las que no podemos dar por finalizado este apartado. No debemos olvidar que el mundo de los pobres está hecho de “cada uno de los pobres concretos”, esto significa que nuestra opción, aunque sea por mayorías, también debe contemplar momentos concretos y

⁴⁴² Cfr. *Ibíd.*, p. 78.

⁴⁴³ Todo esto está en *Ibíd.*, p. 192.

⁴⁴⁴ Igualmente estas grandes ideas no son obra nuestra sino que están plasmadas en el libro *Espiritualidad de la liberación* (página 193) que ahora vamos siguiendo.

⁴⁴⁵ “Nos exige despojarnos de la vieja mentalidad, analizar permanentemente la realidad, identificarnos más y más con la Causa de los pobres, ser fuertes en la lucha diaria para soportar la persecución y para estar dispuestos al martirio”. CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M. *Ibíd.*, p. 193.

personales. Aquí sucede una dialéctica amorosa. En una película sobre la Madre Teresa de Calcuta ella decía, “no podemos amar más que a una persona a la vez, servir a una persona a la vez”. El amor tiene rasgos personales, y no hay verdadero gesto solidario sin amistad, cariño o ternura que sabemos también personales. Ésta es la primera postura, pero por otra parte ya nos hemos hecho concientes de que el amor está siendo llamado a pluralizarse, a ser estructural y ya hemos descubierto que en la política sí podemos amar y servir a muchos a la vez. Sin embargo, el amor humano, aún el amor político, se nutre de nombres y rostros concretos y con ellos debe ser alimentado.

Otra consideración es que los pobres nos ayudan a convertirnos porque nos ofrecen “comunidad contra el individualismo, servicialidad contra el egoísmo, sencillez contra la opulencia, creatividad contra el mimetismo cultural impuesto, apertura a la trascendencia contra el romo positivismo y craso pragmatismo”⁴⁴⁶ por lo que “si el pueblo crucificado no es capaz de transformar el corazón de piedra en corazón de carne, nada lo hará”.⁴⁴⁷ Sin embargo, hay que tener cuidado con que la espiritualidad que ya vamos planteando no sea entendida como una propuesta dirigida sólo a las clases acomodadas (como tal vez sí han sido otras espiritualidades). La opción por los pobres es también una opción que pueden hacer los mismos pobres. Para ellos significa la concientización de su estado de empobrecimiento sistemático y el aceptar que todos los que están en tal estado tienen por ello una fuerte causa común. Los explotados ejercen una profecía primaria (por lo que son en cuanto víctimas) y (en sus valores) portan también una evangelización primaria; pero están llamados a profetizar y a evangelizar en todo el sentido bíblico de la palabra (Ignacio Ellacuría relacionará esta vocación con la “pobreza espiritual” que aparece en las bienaventuranzas de Mateo).⁴⁴⁸

La opción por los pobres como realización de la conversión ilumina también la comprensión de la realidad histórica y del Evangelio, con ella respondemos mejor

⁴⁴⁶ SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 323.

⁴⁴⁷ *Ibíd.*

⁴⁴⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 32.

a ambas palabras divinas, ella nos ayuda a entrar en sintonía y afinidad con lo que dicen y exigen.⁴⁴⁹

Como cierre de este apartado traigamos a cuento la reflexión de Gustavo Gutiérrez en torno a la conversión. Este teólogo peruano nos recuerda que ella es el punto de partida de todo camino espiritual, que implica una ruptura con la vida llevada hasta el momento; que en Mc 1, 15 se nos pide “conviértanse y crean en el Evangelio” como condición para entrar al reino; que nos exige emprender una nueva senda, “Anda, vende lo que tienes... después ven y sígueme” (Lc 18, 22). Que toda conversión supone el reconocimiento del pecado personal y del pecado social, es decir, lo que traba nuestra comunión con Dios, nuestra solidaridad con los otros y la creación de una sociedad humana y justa. Tal reconocimiento implica examinar nuestra responsabilidad en la existencia de mecanismos sociales injustos y significa, en muchos casos, “una ruptura con el medio social al que se pertenece”.⁴⁵⁰ Todos estos elementos acompañan a la opción por los pobres, que es la entrada en el universo de los marginados.⁴⁵¹

Es inconcebible una Iglesia, una casa religiosa, un sacerdote, un agente de pastoral, pero también una familia y cualquier laico o laica cristianos, derrochando lo que a la mayoría le falta; o negándose a compartir con esa mayoría, no apenas una limosna o una visita esporádica, sino la entera vida familiar, religiosa, eclesial. / Ser cristiano en América Latina es estar cerca de los pobres, asumir las causas de los pobres y, en cierta medida también, vivir «como» los pobres.⁴⁵²

2.1 La vocación política desde la Biblia

Hemos dicho todo lo anterior prescindiendo de la Biblia, con la conciencia de que ella debe estar siempre a la base de todo pronunciamiento teológico y espiritual. Sin embargo, no se piense que la hemos olvidado. En los apartados siguientes recurriremos a ella para fundamentar todo lo dicho hasta aquí. De esta forma, si alguien dijera que el llamado sólo fue del Concilio Vaticano II y no de

⁴⁴⁹ SOBRINO, J.; “Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la liberación”, en *Mysterium Liberationis I*, p. 497.

⁴⁵⁰ GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo*, p. 133. Algunos teólogos señalan que ésta puede hacerse sin abandonar la propia clase, pero luchando por los intereses del pueblo “no importa tanto dónde se está sino a favor de quién se lucha”. Por ejemplo CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M. *Ibíd.*, p. 79.

⁴⁵¹ Paralelo a este tratamiento de la conversión y la opción por los pobres está la “pedagogía del compromiso político” en la cual nos introduce Mardones. Él nos señala tres pasos que son: acercamiento a la realidad sufriente, movilización del corazón y visión lúcida de las raíces estructurales de los problemas. Véase MARDONES, J. M.; *Fe y política*, pp. 184-204.

⁴⁵² CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M. *Ibíd.*, p. 198.

Dios, si alguien dijera que el envío a involucrarnos en política para luchar por la justicia sólo fue hecho por un sector de la comunidad cristiana, ¿qué podríamos responder? Monseñor Romero dice:

Es más bien un llamado desde la palabra de Dios a la propia responsabilidad de las mayorías pobres, a su concientización, a su organización -en un país en que, unas veces con más intensidad que otras, ésta está legal o fácticamente prohibida-. (...) “Entre nosotros siguen siendo verdad las terribles palabras de los profetas de Israel. Existen entre nosotros los que venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias; los que amontonan violencia y despojo en sus palacios; los que aplastan a los pobres; los que hacen que se acerque un reino de violencia, acostados en camas de marfil; los que juntan casa con casa y anexionan campo a campo hasta ocupar todo el sitio y quedarse solos en el país.”⁴⁵³

Si creemos en el Dios de Jesús y los profetas no podemos más que rechazar las injusticias sociales. La voluntad de Dios y su obra liberadora fue ya manifestada en la salida de Egipto que nos narra el Éxodo. Desde el relato de Caín y Abel, la Biblia está marcada por el amor de predilección de Dios por los débiles y maltratados de la historia. Por lo que, si somos cristianos, el motivo último del compromiso con los empobrecidos no estará en nuestra compasión humana, ni en la experiencia directa que tengamos de la pobreza, sino que se basará fundamentalmente en el Dios de nuestra fe.⁴⁵⁴ Jesús mismo es el sacramento histórico de la opción de Dios por los pobres, pues él mismo la llevó a cabo a lo largo de su vida.⁴⁵⁵ Como hemos dicho, desde el Génesis nos aparece un Dios que quiere formarse un pueblo para que practique “la justicia y el derecho” (Gén 18, 19-20). Rafael Aguirre y Francisco Javier Vitoria Cormenzana⁴⁵⁶ señalan que desde la Biblia podemos afirmar que “la soberanía de Dios se promueve en la medida en que se afirma el derecho y la justicia entre los hombres”.⁴⁵⁷ Incluso que en multitud de textos la justicia y salvación se emparentan hasta parecer conceptos sinónimos; se trata de una justicia salvadora o de una salvación que hace justicia.⁴⁵⁸ Estas declaraciones son cruciales para comprender la nueva

⁴⁵³ “Discurso con motivo del Doctorado Honoris Causa conferido por la Universidad de Lovaina el día 2 de febrero de 1980” extracto publicado en *Selecciones de Teología* 78, (abril-junio, 1981).

⁴⁵⁴ Cfr. GUTIÉRREZ, G.; “Pobres y opción fundamental”, p. 310.

⁴⁵⁵ Cfr. SOBRINO, J.; “Espiritualidad y seguimiento de Jesús”, p. 461.

⁴⁵⁶ AGUIRRE, R. Y VITORIA CORMENZANA, F. J.; *Ibíd.*, pp. 539-577.

⁴⁵⁷ *Ibíd.*, p. 546.

⁴⁵⁸ Véanse los textos bíblicos: Is 45, 21; 46, 13; 45, 8; 51, 5-6; 59, 17; 61, 10; cf. Sal 98, 2; 71, 15.

santidad que estamos presentando, pues anteriormente señalamos la relación que también existe entre los conceptos de santidad y salvación. Carlos Mesters también nos señala que es una constante desde Abrahán hasta el final del Nuevo Testamento que la voz de Dios siempre toma forma y profundidad en los oprimidos. “En las épocas de crisis y renovación, Dios interpela a su pueblo desde la marginación, y éste comienza a recuperar el sentido y el dinamismo perdido en su marcha”.⁴⁵⁹ Desde esta perspectiva podemos comprender la anécdota siguiente:

En un desalojo masivo de un sector del barrio, después de un lento discernimiento, una de las comunidades se lanzó a una serie de actos públicos de inevitable repercusión política y de imprevisibles consecuencias represivas. Era impresionante escuchar en esos momentos cómo invocaban el Éxodo, la existencia de justicia de los profetas, los derechos a vivir como hijos de Dios, la lucha de Jesús en Jerusalén contra las instituciones del poder... como sentido profundo de su compromiso, después de haber ponderado detenidamente todos los detalles de organización y conveniencia táctica de cada paso.⁴⁶⁰

Así nos encontramos con que los pobres no hacen una lectura neutra de la Biblia, pues ellos viven en búsqueda de la justicia, la liberación y la vida, en búsqueda de un remedio a su situación de opresión, empobrecimiento y dominación política y cultural.⁴⁶¹ Por esto se ha señalado a los pobres como la mejor clave de interpretación de la Biblia. A continuación nos remitiremos brevemente a tres partes del texto bíblico (ya que no podemos abordar su totalidad): el Éxodo, los Profetas y la vida de Jesús que nos presentan los cuatro evangelios. Para este análisis nos hemos remitido a los teólogos que exponen los textos, pues un acercamiento a ellos sin acompañamiento nos pareció riesgoso.

2.2 La vocación liberadora en el Éxodo y en los Profetas, “llamados a la liberación de nuestro pueblo”

En el capítulo 3, versículos del 7 al 10 del Éxodo encontramos que el clamor del pueblo llega hasta Yahvé y que éste lo escucha. Tal será una característica del Dios bíblico, atender el clamor del oprimido. Hallamos además que Yahvé baja para liberar al pueblo de su esclavitud y llevarlo a una “tierra buena y espaciosa...”. Con este propósito elige a Moisés y lo envía a enfrentar al Faraón y

⁴⁵⁹ MESTERS, C. citado por CODINA, V., en *Seguir a Jesús hoy, De la modernidad a la solidaridad*, Sígueme, Salamanca 1988, p. 232.

⁴⁶⁰ GONZÁLEZ BUELTA, B.; *Ibíd.*, p. 56.

⁴⁶¹ DA SILVA GORGULHO, G.; “Hermenéutica bíblica” en *Mysterium Liberationis I*, p. 171.

a sacar al pueblo de Egipto. Todo el Éxodo será la memoria de esta gesta liberadora político-religiosa de una masa de esclavos que se convierte, en virtud de la alianza divina, en pueblo de Dios.⁴⁶² Observando esta misma historia desde la perspectiva de Moisés (véase Éxodo 2), Torres Queiruga señala que aquél descubrió la presencia viva de Yahvé “en el ansia de sus paisanos por liberarse de la opresión” y que vivió una “experiencia de contraste” entre la situación del pueblo y lo que él percibía como voluntad salvadora de Yahvé, así intuyó que el Señor estaba allí presente y que apoyaba al pueblo. “En la medida en que fue logrando contagiar esta certeza en los demás, ayudándoles a *descubrir* también ellos esa presencia, suscitó historia, promovió el sentimiento religioso y, en definitiva, creó el yahvismo”.⁴⁶³ El texto nos relata que Moisés renunció a su vida cómoda en casa del Faraón, que fue a visitar a su pueblo y tomó partido por un hebreo que estaba siendo golpeado por un egipcio, Moisés mató al egipcio y esto lo obligó a huir. Así, la experiencia que hacemos en Latinoamérica, aunque lejana en el tiempo, nos acerca a la de Moisés ante la situación de sus hermanos israelitas, ¡tal situación de esclavitud no podía ser voluntad de Dios!, de esta manera Moisés descubre su misión.⁴⁶⁴

Reflexionando el Éxodo, Ignacio Ellacuría declara que la trascendencia en él no resulta de salirse del pueblo y de sus luchas (de “abandonar el mundo”), sino de la potenciación de ellos en su paso de la tierra de Egipto a la de Canaán.⁴⁶⁵ En el capítulo 6 (v. 6) Yahvé se nos presenta con estas palabras: “Yo soy Yahveh; Yo os libentaré de los duros trabajos de los egipcios, os libraré de su esclavitud y os salvaré con brazo tenso y castigos grandes”. Y, si nos acercamos al capítulo 22, versículos 21 a 27 encontraremos un código de leyes que defiende a huérfanos, viudas y pobres, y que reitera que Yahvé siempre escucha su clamor y es compasivo. Estos pasajes son sólo una muestra del espíritu de todo el libro.

⁴⁶² Cfr. BOFF, C.; “Epistemología y método de la teología de la liberación”, en *Mysterium Liberationis I* p. 109.

⁴⁶³ TORRES QUEIRUGA, A.; *La revelación de Dios en la realización del hombre*, citado en Segundo, J. L.; “Revelación, fe, signos de los tiempos”, en *Mysterium Liberationis I*, p. 462.

⁴⁶⁴ OLIVEROS, R., *Op. cit.*, p. 18.

⁴⁶⁵ Véase ELLACURÍA, I.; “Historicidad de la salvación cristiana”, *Op. cit.*, pp. 337 y 338.

Si nos acercamos a los profetas⁴⁶⁶, encontraremos en ellos una intransigente defensa del Dios liberador, una denuncia vigorosa de las injusticias, la reivindicación de los humildes y el anuncio del mundo mesiánico.⁴⁶⁷ Dios se nos presenta en ellos como el abogado de los oprimidos, por lo que sólo llegaremos a conocerlo practicando la solidaridad y la justicia y defendiendo el derecho de los pobres. “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-” (Jer 22, 15-16). Esta audaz equiparación entre conocer a Dios y hacer justicia a pobres e indigentes también está en otros profetas (por ejemplo Os 4, 1-6; 6, 4-6; 2, 21-22).⁴⁶⁸

Los profetas son quienes hablan en nombre de otros, consuelan, contestan y proclaman y se anticipan así a la marcha salvífica del pueblo, la sostienen y la aceleran. Los anhelos que ellos nos presentan son terrenales, son objetivos para este mundo: “Edificarán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto. No edificarán para que otro habite, no plantarán para que otro coma” (Is 65, 21), esperan que las mayorías pobres tengan vida, que desaparezca la miseria y opresión. Sus denuncias son hacia los sacrificios, el culto y las prácticas piadosas (incluso la oración) cuando no van acompañadas de obras de equidad o legitiman una vida al margen o en contra de la justicia interhumana.⁴⁶⁹ Si desde la espiritualidad monástica leemos a los profetas ellos nos cuestionarán nuestros ayunos (renuncias, velas nocturnas, soledades, flagelaciones o plegarias) pues declaran que el ayuno grato a Dios consiste en “abrir las prisiones injustas, hacer saltar los cerrojos de los cepos, dejar libres a los oprimidos, partir tu pan con el hambriento, hospedar a los pobres sin techo, vestir al que ves desnudo...” (Is 58, 6-7).⁴⁷⁰ Los profetas no celebran el “dar caridad o limosna” sino, como ya vimos,

⁴⁶⁶ Aquí nos referimos especialmente a los profetas previos al destierro babilónico.

⁴⁶⁷ Cfr. BOFF, C.; *Op. cit.* p. 109.

⁴⁶⁸ Cfr. AGUIRRE, R. Y VITORIA CORMENZANA, F. J.; *Ibíd.*, p. 549.

⁴⁶⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 550. Isaías 10, 10-20: “...¿Qué me importan vuestros muchos sacrificios?... ¿Por qué entran a visitarme?... Ya no me traigan dones inútiles... Vuestras solemnidades y fiestas las detesto. Cuando extienden las manos cierro los ojos, aunque multipliquen las plegarias no los escucho; vuestras manos están llenas de sangre... cesen de hacer el mal, aprendan a hacer el bien: busquen el derecho, ayuden al oprimido, háganle justicia al huérfano, defiendan la causa de la viuda”.

⁴⁷⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 550.

“practicar la justicia y el derecho” y defender a las víctimas.⁴⁷¹ Para ellos es sencillo comprender lo que Yahvé reclama de nosotros: “tan sólo practicar el derecho, amar la lealtad y caminar humildemente con tu Dios” (Miq 6,8). Así pues, para distinguir el verdadero culto a Yahvé de las prácticas idolátricas éste debe ir unido al ejercicio de la justicia y sin él no tiene legitimidad.⁴⁷² Pablo Richard relaciona la crítica profética de la religión con la crítica marxista. Aunque el punto de partida y la inspiración sean diferentes, lo que una llama “idolatría” la otra lo nombra como “alienación” o “fetichismo”, ambas son un instrumento crítico de discernimiento de las distintas expresiones religiosas.⁴⁷³

La profecía más radical, ligada a los medios pobres y dominados, aparece como defensa de los campesinos y del derecho de los pobres, acusando la idolatría que se vuelve estructural (Am, Os, Miq 1-3). El Estado es idólatra y opresor de los pobres. Como tal no tendrá futuro. Incluso será destruido (Am, Miq 2-3). El futuro está en la liberación y en la vida del pueblo pobre (Sof, Jer).⁴⁷⁴

El profetismo es una espiritualidad que brota de la Biblia y que nos posibilita a concretar la utopía realizando históricamente el reino de Dios. El profetismo consiste en la contrastación crítica del anuncio de la plenitud del reino con una situación histórica determinada, sabiendo que el reino no se identifica con ningún proyecto personal o estructural, pero sí está en relación necesaria con ellos.⁴⁷⁵ Finalicemos este apartado leyendo dos pasajes que transparentan el espíritu profético: “...porque venden al justo por dinero, y al pobre por un par de sandalias, aplastan contra el polvo la cabeza de los indigentes y tuercen el camino de los humildes” (Am 2, 4-8). “Haced auténtica justicia, realizad cada uno compasión y misericordia con su hermano; no oprimáis a la viuda ni al huérfano, ni al forastero ni al pobre; que nadie trame en su corazón daños contra su prójimo”. (Zac 7, 9-12).

2.3 Jesús como Vocación

En Europa, el Jesús histórico es objeto de investigación, mientras que en América Latina es criterio de seguimiento. En Europa, el estudio del Jesús histórico pretende establecer

⁴⁷¹ Cfr. SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 239.

⁴⁷² Cfr. RICHARD, P., “Teología en la teología de la liberación”, en *Mysterium Liberationis I*, p. 211.

⁴⁷³ *Op. cit.*

⁴⁷⁴ DA SILVA GORGULHO, G.; *Op. cit.*, p. 186.

⁴⁷⁵ Cfr. ELLACURÍA, I.; “Utopía y profetismo”, p. 396.

*las posibilidades y razonabilidad del hecho de creer o no creer.
En América Latina, la apelación al Jesús histórico
pretende llevar ante el dilema de convertirse o no.*⁴⁷⁶

Si el relato del Éxodo y las declaraciones de los Profetas no son suficientes para que nos sintamos interpelados por Yahvé a ejercer la justicia y a amar con caridad política, en este apartado procuraremos escuchar la Palabra pronunciada por el Padre, atendiendo a la vida de Jesús de Nazaret como vocación humana y llamado a su seguimiento. Atenderemos en especial al significado de la encarnación de Cristo y a la finalidad de su vida expresada como el reino de Dios. También plantaremos brevemente la cuestión de si el Jesús histórico fue o no un personaje político y en qué medida.

2.3.1 Kénosis

*La conclusión importante para la cristología es que para el conocimiento de Jesús es en verdad necesario conocer a los pobres.*⁴⁷⁷

Empecemos apoyándonos en la encarnación o *kénosis* como expresión breve de toda la vida de Jesús. Teológicamente, ésta implica un acercamiento de Dios “doblemente escandaloso”.⁴⁷⁸ El misterio de Dios se aproxima a los hombres siendo parcial, llega de lado de los pobres y oprimidos. En Jesús, Dios se acerca salvíficamente a los pobres hasta compartir su misma suerte en la cruz. La santidad de Dios se expresa en este movimiento y con él nos llama a repetir el gesto de allegarnos “liberadoramente a las mayorías pobres y asumir el destino de ese acercamiento”.⁴⁷⁹ La encarnación no es sólo el hecho de que la divinidad haya tomado carne humana para manifestársenos, sino que es todo un proceso, desde el nacimiento, la pertenencia a un pueblo (“se hizo ciudadano de una colonia del Imperio”, “se pronunció”⁴⁸⁰), el compartir la vida con los desheredados de su época, la defensa de las víctimas, el conflicto y la persecución, y el padecer la

⁴⁷⁶ GONZÁLEZ FAUS, J. I., citado por SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 67.

⁴⁷⁷ SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 31.

⁴⁷⁸ SOBRINO, J.; “Perfil de una santidad política”, *Concilium* 183 (1983), artículo consultado en <http://www.servicioskoinonia.org/martirologio/textos/perfil.htm>

⁴⁷⁹ *Ibíd.*

⁴⁸⁰ CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M. *Ibíd.*, p. 136.

muerte como consecuencia de su vida concreta. Todo este proceso nos revela a un Dios solidario que lucha contra el sufrimiento humano a la manera humana.⁴⁸¹

En Jesús Dios se abajó, en *kénosis*. No se hizo genéricamente «hombre», sino concretamente pobre. Tomó la condición de esclavo (Fil 2, 7). Plantó su tienda entre nosotros (Jn 1, 14), entre los pobres. No entró en el mundo en general -lo que ya supondría un «abajamiento»- sino en el mundo de los marginados. Eligió ese lugar social: la periferia, los oprimidos, los pobres. La *kénosis* de la «en-carn-ación» no consistió simplemente en asumir «carne» sino en asumir también la «pobreza», la pobreza de la humanidad.⁴⁸²

Jesús adopta en su vida un hondo compromiso con los desclasados pues busca siempre relacionarse con ellos y defenderlos eficazmente (quitando el pecado real y objetivo que los empobrece).⁴⁸³ Juan Luis Segundo nos explica que cuando se habla de Jesús como amigo de publicanos y pecadores esto implica que era amigo de los pobres pues ellos no cumplían la ley “ni la conocían, por su ignorancia, ni, por su pobreza, podían ponerla en práctica (...). Los pobres y marginados eran, como lo dirá una expresión significativa del cuarto evangelio, “esa plebe maldita que no conoce la ley” (Jn 7, 49)”⁴⁸⁴. Así, el testimonio de Jesús nos muestra la “necesidad de empobrecimiento y desclasamiento solidarios” ya que el pecado no se erradica sin asumir la condición de pobre, “no se le devuelve su dignidad sin asumir su propia indignidad”.⁴⁸⁵ El gesto encarnatorio manifiesta que en los pobres del mundo es donde se encuentra al Jesús histórico y donde éste se revela como liberador.⁴⁸⁶

Además, el cauce histórico de la vida concreta de Jesús lo lleva inevitablemente a ser privado de su seguridad, su dignidad e incluso de su propia

⁴⁸¹ Cfr. SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 304.

⁴⁸² CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M. *Ibíd.*

⁴⁸³ “Encarnarse para Jesús no significó ubicarse en la totalidad de Dios; significó más bien elegir aquel lugar determinado de la historia que fuese capaz de encaminarle a la totalidad de Dios. Y ese lugar no es otra cosa que el pobre y el oprimido. Consciente de esa parcialidad, que se presenta como alternativa a otras parcialidades desde el poder o a un universalismo aséptico que siempre es colaboración con el poder, Jesús comprende su misión desde el principio como destinada a los pobres, desarrolla históricamente su encarnación en solidaridad con ellos y declara en la parábola del juicio final al pobre y al oprimido como el lugar desde el cual se discierne la praxis de amor.” SOBRINO, J. citado en LOIS, J., *Op. cit.*, p. 251.

⁴⁸⁴ SEGUNDO, J. L., *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret, de los sinópticos a Pablo*, Sal Terrae, Santander 1991, p. 174.

⁴⁸⁵ SOBRINO, J.; *Jesús en América Latina, Su significado para la fe y la cristología*, Sal Terrae, Santander 1995, p. 230 y 231.

⁴⁸⁶ Cfr. SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 336.

vida, a tal cauce Jon Sobrino lo llama “cauce de empobrecimiento”.⁴⁸⁷ Éste ocurre por solidaridad con los pobres. La persecución es producto de los ataques que Jesús dirigió a diferentes grupos sociales, pero también de la defensa a los marginados (enfermos, pecadores o hambrientos, véase Mc 2, 1-3, 5). El desenmascaramiento de la hipocresía de los fariseos, por poner un ejemplo, tiene como fondo la defensa a los necesitados (Mc 7, 1-13). “El empobrecimiento y desclasamiento histórico de Jesús proviene, por tanto, de una actitud mucho más fundamental que la actitud ascética; proviene de su solidaridad con los pobres.”⁴⁸⁸ Incluimos esta cita, porque sabemos que la espiritualidad monástica nos llamó a ejercitar el voto de la pobreza, pero si indagamos el origen de tal voto en la vida de Jesús, hallamos que la clave es la solidaridad, no la mera renuncia a las riquezas (esto lo profundizaremos más adelante).⁴⁸⁹ Por ello el seguimiento de Jesús y su solidaridad llevó a muchos latinoamericanos a realizar un éxodo físico y mental hacia los pobres, insertándose en su mundo y cultura, “trasladándose a la periferia, a la frontera, al desierto”⁴⁹⁰, el espíritu de Jesús llevó también a entrar en los procesos históricos de los pueblos, a acompañarlos en su marcha, a definirse del lado del proyecto popular. Además, la encarnación ha sido clave para superar el maniqueísmo latente en la espiritualidad monástica que consideraba lo material y lo espiritual (o lo natural y lo sobrenatural) como dos realidades distintas u opuestas, para las que lo material o natural no tenía peso salvífico ni valor cristiano.⁴⁹¹

2.3.2 Reino de Dios

*La mayor realización posible del reino de Dios en la historia es lo que deben proseguir los verdaderos seguidores de Jesús.*⁴⁹²

⁴⁸⁷ SOBRINO, J.; *Jesús en América Latina*, p. 231.

⁴⁸⁸ *Op. cit.*, p. 232.

⁴⁸⁹ “Este activo empobrecimiento de Jesús no es otra cosa que la versión histórica de lo que después se teologizará como su empobrecimiento trascendente: la encarnación y la *kénosis*. Lo que interesa recalcar aquí es que ese empobrecimiento trascendente se historiza no sólo asumiendo carne humana, sino asumiendo la solidaridad con los pobres y desclasados.” *Ibid.*

⁴⁹⁰ CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M. *Ibid.*, p. 134. Aquí “desierto” significa “lugar inhóspito de la miseria” no “lugar vacío de gente”. Ésta es la diferencia entre desierto monástico y d. político.

⁴⁹¹ Véase OLIVEROS, R., *Ibid.* p. 27.

⁴⁹² ELLACURÍA, I.; citado en SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 135.

Si nos preguntamos qué fue lo último para el Jesús histórico (su criterio último de discernimiento, lo no negociable para él y cuál fue el objeto de su predicación) descubriremos que, sorprendentemente, no fue ni él mismo, ni el 'paraíso' (es decir la pura trascendencia ahistórica o "el reino de los cielos"), ni la Iglesia; sino algo con una dimensión a la vez trascendente e histórica: el reino de Dios.⁴⁹³ Esta constatación nos da la pauta para replantear el sentido y la finalidad del cristianismo. Éstos no son la pura relación individual con Jesús, que conduce al intimismo espiritual; ni el anhelo y dirección hacia la vida celeste o angélica, que se expresa como renuncia al mundo para irnos adentrando en las puras realidades espirituales; ni la construcción de una iglesia como baluarte de la sociedad cristiana; sino el reino de Dios, pero ¿a qué nos referimos con esta expresión? ¿a qué se refería Jesús?

Según los relatos evangélicos Jesús no aclaró nunca de forma directa qué entendía por reino de Dios. Lo anunció, proclamó su cercanía y aún su presencia (cf. Mc 1, 15; Lc 17, 21), se refirió constantemente a él en muchas de sus parábolas -104 veces aparece el término en los evangelios- y reclamó conversión para entrar en él, pero jamás nos dijo expresamente en qué consistía.⁴⁹⁴

Son conocidas las tres vías que ofrece Jon Sobrino para comprender qué entendía Jesús por reino de Dios ya que él nunca lo aclaró, sino sólo expresó que estaba cerca. Estas vías son: la *nocional*, la *de la praxis* y la *del destinatario*. Por la vía *nocional*⁴⁹⁵ el reino se presenta como un gobierno de justicia para Israel, además del final de los tiempos para el que nos prepara la apocalíptica, la renovación definitiva de la realidad y la resurrección de los muertos. Es el gobierno de Dios en acto y la transformación de la realidad histórico-social injusta y mala, en otra justa y buena. Es buena noticia, pero también crítica al presente injusto. Es don de Dios que no puede ser forzado por nuestras acciones, pero exige una conversión que es *praxis*: abrirse a la esperanza, desde los pobres; cambiar de conducta, desde los opresores; llevar una vida digna del reino. Gratuidad y acción

⁴⁹³ "Que Jesús no se predicó a sí mismo, sino el reino de Dios es hoy generalmente reconocido en la cristología, en ello coinciden teólogos que divergen en otros puntos: K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann, W. Kasper, H. Küng, E. Schillebeeckx, J.I. González Faus, etc." SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 62. El descubrimiento del reino de Dios es relativamente reciente, de poco menos de un siglo.

⁴⁹⁴ LOIS, J., *Ibíd.*, p. 234.

⁴⁹⁵ Cfr. SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, pp. 91-102.

no se oponen. Debe quedarnos claro que la esperanza de que el reino sea una realidad histórica recorre todo el Antiguo Testamento. En pocas palabras el reino es la utopía de Dios para todo un pueblo.

Por la vía del destinatario⁴⁹⁶ “el reino pertenece únicamente a los pobres”⁴⁹⁷ (cfr. Lc 6, 20) y ese es su rasgo esencial. Pobres son los que sufren por necesidades básicas (hambrientos, sedientos, desnudos, forasteros, enfermos, encarcelados, agobiados, llorosos, encorvados por una carga u opresión, para quienes sobrevivir es el fardo más agobiante) todos estos son pobres económicos, a quienes se les niega el mínimo de vida. Pobres son también los despreciados por la sociedad, los tenidos por pecadores (publicanos, prostitutas, sencillos, pequeños, que ejercen profesiones despreciadas, marginados a los que su ignorancia religiosa o comportamiento moral les cierra el acceso a la salvación) todos estos son pobres sociológicos, a los que la convivencia e interacción humana les están negadas con el mínimo de dignidad. Los sinópticos hablan de pobres en plural, de muchedumbres que viven en un estado de opresión injusta. Para todos ellos es sumamente difícil dominar lo fundamental de la vida, viven marginados, despreciados y, para colmo, se les introyecta la sensación de vivir alejados de Dios, “a éstos, Jesús les dice que tengan esperanza, que Dios no es como se lo han hecho pensar sus opresores, que el fin de sus calamidades está cerca, que el reino de Dios se acerca y es para ellos”.⁴⁹⁸ Los pobres son también una realidad histórica pues existen por razones no naturales, sino por causa de la injusticia. Además son una realidad dialéctica: existen porque hay ricos (y a la inversa). “La línea divisoria entre la alegría y tristeza que produce el reino pasa entre pobres y ricos”.⁴⁹⁹ Finalmente, son una realidad política, poseen un potencial conflictivo y transformador para la sociedad.

Todo este desarrollo nos desvela que el reino es formalmente parcial, y que su contenido mínimo y su fundamento son la vida y dignidad de los pobres. Este reino

⁴⁹⁶ Cfr. SOBRINO, J.; *Ibíd.*, pp. 102-112.

⁴⁹⁷ El rasgo esencial del reino, según J. Jeremias es “La oferta de salvación que Jesús hace a los pobres... El reino pertenece únicamente a los pobres”, Citado en *Ibíd.*, p. 103.

⁴⁹⁸ *Ibíd.*, p. 106.

⁴⁹⁹ SEGUNDO, J. L., citado en SOBRINO, J.; “Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la liberación”, p. 489.

resultó y sigue resultándonos escandaloso; sería lógico que sus destinatarios fueran los justos, pero que haga caso omiso de la situación moral de las personas rompe todos los esquemas. Sin embargo se les anuncia la buena noticia a los pobres, sólo por serlo, y esto conmociona todo cimiento religioso. Pero ello también muestra la gratuidad de Dios dentro de un mundo que ideologiza la riqueza. Así, aunque para algunos el reino de Dios debe expresarse como *plenitud de vida* (pues la mera vida ya se tiene asegurada), para los pobres basta con que se exprese como *vida para todos*, puesto ellos no la tienen garantizada. Sólo la exégesis occidental, producto ideológico de una sociedad opulenta, ha expresado al reino como plenitud de vida, espiritualizando la comprensión evangélica del pobre. Sin embargo, aunque partamos de este mínimo (la vida), el reino será también utopía de vida abundante y plena.

Pasemos finalmente a la vía de la práctica⁵⁰⁰, por ella conocemos que Jesús hizo milagros, expulsó demonios y acogió a los pecadores; además de ejercer una *praxis* desideologizadora en parábolas y anuncios del reino. Respecto a los milagros, Sobrino los llama “clamores” del reino y señala que ellos ponen en la dirección correcta de lo que éste será en su advenimiento, aunque ellos no son transformación de estructuras y por ello no lo hacen real. La importancia de los milagros radica en que nos muestran una dimensión cardinal de Jesús: su reacción ante el dolor de pobres y débiles, su misericordia.⁵⁰¹ Respecto a la expulsión de demonios, ella nos muestra que la venida del reino no es pacífica ni ingenua, sino que la práctica jesuánica es lucha activa contra el antirreino. Por último, la acogida de los pecadores nos resulta un signo de la venida del reino en el sentido de que estos dejan de sentir miedo ante la aproximación divina. En todos estos signos, el reino se nos presenta como realidad salvífico-liberadora; que salva de necesidades concretas: concede pan a los hambrientos, salud a los enfermos, esperanza a los desesperados, etc.; además que libera de opresiones históricas (distintas esclavitudes y marginaciones). También observamos que la

⁵⁰⁰ Cfr. SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 113-133.

⁵⁰¹ Jesús vivió profundamente la misericordia y con ello damos una razón más para preferir a ésta en lugar de la compunción como fuente de la espiritualidad cristiana. El dolor ante el sufrimiento ajeno es en Jesús “la ultimidad de sus motivaciones”. Véase SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 117-118. y SOBRINO, J.; “Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la liberación”, p. 483.

práctica de Jesús es siempre situada, partidaria y conflictiva. Con ella el reino se presenta como alternativa a la situación global existente, como menciona el teólogo José María Castillo:

Una sociedad digna del hombre, en la que finalmente se implanta la fraternidad, la igualdad y la solidaridad entre todos... De ahí que el reinado de Dios, tal como Jesús lo presenta, represente la transformación más radical de valores que haya podido anunciar. Porque es la negación y el cambio desde sus cimientos del sistema social establecido.⁵⁰²

Además de estos “hechos” de Jesús, Sobrino incluye en el apartado de la vía de la *praxis* el análisis de las parábolas del reino y la celebración de su venida. Apoyado en J. L. Segundo, Sobrino considera que las parábolas son un mecanismo desideologizador y concientizador y no sólo una prédica moral. Su principal mensaje es la defensa de que el reino es para los pobres (el mismo mensaje que ya analizamos anteriormente, que causa escándalo). Además esclarecen otros elementos, como es su carácter de crisis. Si el reino se acerca, el tiempo apremia y algo hay que hacer, las cosas no pueden seguir iguales. Sobrino nos va señalando cómo las parábolas “de crisis” van dirigidas a los adversarios de Jesús, los dirigentes del pueblo, y les hacen advertencias durísimas: a los escribas les hace ver que ante la inminencia de la llegada del reino deben poner a producir sus talentos⁵⁰³, a los fariseos les recrimina y les advierte que serán juzgados por Dios ya que son “guías ciegos”, “bandidos y ladrones en lugar de pastores”⁵⁰⁴, a Jerusalén le opone la parábola de la gallina y los polluelos⁵⁰⁵ y a todo Israel lo compara con la higuera que no da fruto y la sal que ha perdido su sabor.⁵⁰⁶ Respecto a las parábolas que señalan la alegría que produce el reino (como la del tesoro escondido y la piedra preciosa, Mt 13, 44-46) tratan precisamente de la

⁵⁰² CASTILLO, J. M. citado en LOIS, J., *Ibíd.*, p. 236.

⁵⁰³ A los escribas les dirige la parábola del pretendiente al trono (Lc 19, 12-27), la del siervo de confianza (Mt 24, 45-51; Lc 12, 42-46), la de los talentos (Mt 25, 14-30; Lc 19, 12-27), la del portero que debe estar en vela (Mc 13, 33-37; Lc 12, 35-38). La conclusión es clara: ante la inminencia de la venida del reino tiene que poner a producir sus talentos, no sea que cuando el Señor vuelva los aparte de sí y les señale su suerte entre los hipócritas (Mt 24, 51).

⁵⁰⁴ A los fariseos les recrimina sus acciones y les advierte que caerán en el juicio de Dios, pues son guías ciegos (Mt 15, 6, 41s), son bandidos y ladrones en lugar de pastores (Jn 10, 6-21).

⁵⁰⁵ A Jerusalén, que mata a los profetas, le opone la parábola de la gallina y los polluelos (Mt 23, 37; Lc 13, 34).

⁵⁰⁶ A todo Israel lo compara con la higuera que no da fruto (Lc 13, 6-9) y con la sal que ha perdido el sabor (Mt 5, 13; Lc 14, 34s; Mc 9, 50). Cfr. SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 130.

alegría de su venida y no de la disponibilidad ascética a entregarlo todo.⁵⁰⁷ Como conclusión de la *praxis* jesuánica el reino es salvación plural de necesidades concretas (enfermedades, hambre, posesiones, desesperación del pecador marginado) y es liberación porque esas necesidades son producto de causas históricas. También, la actividad de Jesús, según los evangelios, funge constantemente como desenmascaramiento, denuncia y ataque a los falsos dioses opresores que sustentan estructuras injustas mantenidas a costa de la dignidad, libertad y vida de pobres y pecadores (estructuras civiles, religiosas, socioeconómicas, ideológicas y culturales). Esta actividad global, que se propone combatir las causas históricas del antirreino y reconfigurar la sociedad, nos muestra que el reino, sin dejar de ser una realidad escatológica y teologal, tiene también una dimensión histórica, social y política.⁵⁰⁸

De todo esto concluimos que el reino de Dios es la transformación histórica de la realidad social hacia la justicia y que en él coinciden gratuidad divina y *praxis* humana. Es una utopía, sus destinatarios son los pobres, por lo que tiene como primera exigencia garantizar la vida para todos. Su venida implica lucha contra el antirreino que puede realizarse por medio de la concientización y desideologización. El descubrimiento del reino como propósito de la vida de Jesús y propuesta para el cristianismo (y su espiritualidad) provoca que la Iglesia vuelva a remitirse al mundo puesto que en él comienza a realizarse. El reino también se nos propone como ideal con el que medimos cuánto hay de él en determinadas configuraciones sociales y como jerarquizador de tales configuraciones. Hemos de mantener al reino como lo central y lo último, pero éste no debe nunca fundamentar una religión civil (como es el neoconservadurismo estadounidense). Además, el reino tiene un carácter decididamente político, como apuntan muchos teólogos (Pannenberg⁵⁰⁹, Segundo, Sobrino, Ellacuría...) pues la justicia y amor que propone no sólo tienen que ver con individuos, sino con estructuras sociales. Es una realidad política, aunque Jesús lo anunciase por razones religiosas, pues

⁵⁰⁷ Esto afirma Jon Sobrino en el texto que vamos siguiendo. Igualmente contrasta con la espiritualidad monástica porque habla de alegría y no de tristeza, tan encomiada por los monjes y niega que estos textos sirvan de base a la disponibilidad ascética a entregarlo todo.

⁵⁰⁸ Cfr. LOIS, J., *Ibíd.*, pp. 235-236.

⁵⁰⁹ Véase cita en SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 146.

su contenido es político, contrastando con lo puramente individual o trascendental.⁵¹⁰ Jon Sobrino lo define finalmente como “la vida justa de los pobres abierta siempre a un ‘más’”.⁵¹¹ Y Leonardo Boff señala:

Reino de Dios es la realización de la utopía fundamental del corazón humano de la total transfiguración de este mundo, libre de todo lo que le aliena, como puede ser el pecado, el dolor, la división y la muerte.⁵¹²

El reino es pues una realidad que hemos de esperar y construir contra el antirreino, y en parcialidad hacia los pobres. La salvación que éste trae es “salvación histórica de los males históricos”.⁵¹³ El reino hace contra el antirreino y viceversa, por lo que no se construye sobre una *tabula rasa*. Los mediadores del reino son perseguidos por sus oponentes⁵¹⁴ y tal persecución sirve como criterio de verdad:

Digamos de pasada que quienes propician actividades puramente benéficas no son perseguidos, lo cual quiere decir que no han luchado contra el antirreino, y eso, a su vez, significa que sus actividades no son, en sentido estricto, signos del reino, pues no son actividades como las de Jesús.⁵¹⁵

Hemos citado esas palabras porque nos parece central que al confrontarnos con el Jesús evangélico éste no nos resulte un simple taumaturgo, exorcista o “perdonador de pecados”, Jesús no fue un mero benefactor, sino un perseguido porque sus hechos y palabras *hacían* contra el antirreino. Si Jesús hubiera predicado un reino exclusivamente trascendente, o una nueva relación interior con Dios, o sólo “amor” o “reconciliación” o “confianza en Dios” no lo habrían asesinado.⁵¹⁶ Esto tiene muchas implicaciones en la pregunta por la santidad cristiana.

Como conclusión de este apartado, podemos señalar que el reino de Dios es la introducción de la totalidad de lo humano (lo material y espiritual) en el orden de Dios. En el sentido judío de la política (en el que ésta forma parte de la religión) el

⁵¹⁰ Cfr. SOBRINO, J.; *Ibíd.*, p. 163.

⁵¹¹ *Ibíd.*, p. 165.

⁵¹² BOFF, L.; *Jesucristo el Liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 1987, p. 63.

⁵¹³ SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 159.

⁵¹⁴ “El antirreino configura toda la sociedad y da muerte a muchos seres humanos.” *Ibíd.*, p. 205.

⁵¹⁵ *Ibíd.*, p. 159.

⁵¹⁶ Esto lo señala SOBRINO, J. en “Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la liberación”, p. 486.

reino sí tiene una connotación política pues se refiere a la liberación de todas las fuerzas opresoras, además que el señorío divino debe manifestarse políticamente. Pese a ello, el mesianismo político constituyó una auténtica tentación para Jesús.⁵¹⁷ Además, puesto que el reino tiene como destinatarios a los pobres, éste se nos presenta como un llamado histórico a que ellos tengan vida, que rían los que lloran y que coman los que pasan hambres. Queda como tarea del seguidor de Jesús luchar contra toda miseria humana, contra la enfermedad, la ignorancia, la esclavitud y cualquier tipo de inhumanidad.⁵¹⁸ Desde la vía nocional hemos descubierto al reino como realidad escatológica, esto quiere decir que está más allá de la historia, sin embargo, no debemos olvidar que, también, esta utopía desde ahora mueve a la historia ya que es la esperanza de los pobres, el fin de sus desventuras, su posibilidad de vivir dignamente.

En cuanto al conflicto entre *praxis* y gratuidad del reino. Nos queda claro que el mismo Jesús realizó muchas cosas en servicio de éste, además que hizo algunas exigencias a los que lo escuchaban. “Jesús no se limitó a anunciar el reino y esperar pasivamente su venida, sino que puso a su servicio su actividad, su hacer transformador (cf. Mc 1, 39; Mt 4, 23; 9, 35; 11, 5-6; Lc 4, 16-21; Hech 10, 38...)”.⁵¹⁹ La *praxis* ayuda a captar la gratuidad del reino, ilumina lo que éste es. Podemos intuir que incluso para Jesús sus actividades concretas le fueron ayudando a configurar su anuncio inicial.⁵²⁰

Este ejercicio de comprensión de qué es el reino, nos ha ayudado a captar mejor quién es Dios. Los destinatarios del reino concretan el amor que es Dios como amor al débil, ternura y defensa hacia el oprimido. Dios nos aparece como abajamiento amoroso, alegría cuando el pobre y el pecador se dejan acoger por Él. “Desde los destinatarios del reino se conoce no sólo que *así* es Dios, sino que *así* es Dios, *tan bueno*”.⁵²¹ Para Jesús Dios siempre es el Dios del reino, ambos son una “totalidad dual” que mutuamente se remiten una a otra. Ignacio Ellacuría señala que la concepción de la fe desde el reino de Dios provoca que conjuntemos

⁵¹⁷ Según las tentaciones narradas en los sinópticos (Mc 1,12-13; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13).

⁵¹⁸ Cfr. BRAVO, C.; “Jesús de Nazaret, el Cristo liberador”, en *Mysterium Liberationis I*, p. 561.

⁵¹⁹ LOIS, J., *Ibíd.*, p. 235.

⁵²⁰ Cfr. SOBRINO, J. en “Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la liberación”, p. 500.

⁵²¹ *Op. cit.*, p. 491.

indisolublemente a Dios con la historia, con lo que evadimos una serie de desviaciones peligrosas. En primer lugar superamos el dualismo reino terrestre y Dios celestial, que implicaba que los que cultivaban el mundo y la historia hacían algo irrelevante, mientras que los que se dedicaban a Dios hacían algo sobrenatural y trascendente. Impide además que manipulemos el nombre y la realidad de Dios en vano, pues nos ayuda a comprobar la invocación de éste en signos históricos de justicia, fraternidad, libertad, opción por los pobres, amor, misericordia, etc. (sin los que no se podría hablar de presencia salvífica de Dios en la historia).⁵²² Por último, constatamos que el reino no ha llegado aún, pero que sigue siendo la voluntad de Dios que éste llegue al mundo.

Los pobres y la pobreza injustamente infligida, las estructuras sociales, económicas y políticas que fundan su realidad, las complicadas ramificaciones en forma de hambre, enfermedad, cárcel, tortura, asesinatos, etc., ...son la negación del reino de Dios y no puede pensarse en el anuncio sincero del reino de Dios dando la espalda a esa realidad o echando sobre ella un manto que cubra sus vergüenzas.⁵²³

2.3.3 ¿Fue Jesús un personaje político?

*Actuando como quebrantador de opresiones concretas es como yo invoco a Dios.*⁵²⁴

Una primera consideración para responder a la pregunta que abre este apartado es que Jesús fue un ser de ciudad, no vivió en el desierto alejado de la historia (como los primeros monjes), vivió entre los intrincados mecanismos de la *polis*, sus causalidades y cultura. Nunca redujo su actividad a lo esencial, participó en la vida social de sus conciudadanos “atento a sus fiestas, problemas y conflictos”.⁵²⁵ Pero, aunque esta observación nos ayuda a comprender la personalidad de Jesús, no basta para concluir que éste fue un personaje político, por eso proponemos remitirnos brevemente a las conclusiones que hemos apuntado en nuestro capítulo dos respecto a qué entendemos por política para saber si esta actividad la ejerció o no Jesús y en qué sentido. Allí hemos mencionado que la política no es sólo la actuación de las autoridades públicas (en este sentido Jesús no ocupó un cargo político ni buscó ocuparlo), sino que

⁵²² Cfr. *Ibid.*, p. 474.

⁵²³ ELLACURÍA, I.; citado en AGUIRRE, R. Y VITORIA CORMENZANA, F. J.; *Ibid.*, p. 562.

⁵²⁴ Dice Jesús según Ch. Duquoc, citado en SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 263.

⁵²⁵ SEGUNDO, J. L., *La historia perdida...*, p. 171.

también es la actividad de los ciudadanos al intervenir en los asuntos sociales y “el cuidado de la *polis*”, un ejercicio de lo relacional y una práctica que transforma estructuralmente la sociedad (en este otro sentido hay que preguntarnos si la *praxis* jesuánica fue política).

Generalmente damos por supuesto que Jesús no se interesó por la vida política pues su misión fue puramente religiosa y moral. Al respecto, muchos teólogos actuales han reconsiderado esta postura⁵²⁶ y consideran que en aquellos tiempos la religión y la política estaban muy unidas, además que, aún en la actualidad, una no descarta a la otra. Con esta aclaración volvamos a los conceptos de política para con ellos replantearnos la actividad de Jesús. Leonardo Boff nos ofrece dos concepciones de la política, a una la denomina “política con mayúsculas” y a la otra “política con minúsculas”. A la primera la define como “búsqueda común del bien común”, “promoción de la justicia y de los derechos, la denuncia de la corrupción y de la violación de la dignidad humana”.⁵²⁷ A la segunda, “actividad dirigida a la administración o a la transformación de la sociedad mediante la conquista y el ejercicio del poder del Estado”. Dadas estas definiciones, el teólogo considera que Jesús practicó la política con mayúsculas, pero no ejerció la política con minúsculas.

Ya hemos abordado el gran interés de Jesús por el reino de Dios y las implicaciones políticas de este reino. La política tiene que ver con la justicia, que es un bien mesiánico del reino, practicarla es luchar por la justicia de todos, es luchar por el reino.⁵²⁸ También la realidad del amor, que es central para el cristianismo, tiene en sí una dimensión social escondida, su dimensión solidaria que lleva al compromiso político.⁵²⁹ Estas son las primeras justificaciones a favor de Jesús como político. Leonardo Boff considera que la apoliticidad que muchas veces se pretende acaba en instrumentalización y mutilación del Evangelio.

⁵²⁶ GUTIÉRREZ, G.; *Teología de la liberación, perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1973, p. 298-302 o SEGUNDO, J. L., *La historia perdida...*, pp. 174-186. Otros teólogos son Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Leonardo Boff... que aquí iremos citando.

⁵²⁷ BOFF, L.; *Iglesia, carisma y poder, Ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander 1982, p. 55.

⁵²⁸ Esto nos lo hace ver Leonardo Boff en *Op. cit.*

⁵²⁹ “Jesús no propugna un amor despolitizado, deshistorizado y desestructurado, sino un amor político, es decir, un amor situado y con unas repercusiones visibles para el hombre”. SOBRINO, J. citado en BOFF, L.; *La fe en la periferia del mundo*, p. 38.

Si nuestras homilias no abordan la justicia, la fraternidad y la participaci3n; si no denuncian las violencias que se producen, est1n mutilando el Evangelio y desvirtuando el mensaje de los profetas y del mayor de los profetas: Jesucristo.⁵³⁰

Respecto a la “política con minúscula”, o el sistema de eficacia para conseguir el poder, los evangelios nos narran que Jesús no hizo nada por organizar la toma del poder político y consideró esta toma como una tentación diabólica, porque regionalizaba al reino, que es universal. Como dijimos en el anterior apartado, el pretexto del reino no debe llevar a una religi3n civil, pues éste sólo se hará realidad en la historia por medio de la libertad y no por imposición.⁵³¹ Pero, aunque nos quede claro que Jesús no pensó en la toma del poder político, surge la pregunta actual de si, pese a ello, los cristianos estamos llamados a procurarlo como vía legítima para proporcionar mayor justicia a los oprimidos. Al respecto, Leonardo Boff señala que sí es posible y que ésta es tarea principal de los laicos, pero que tal poder deberá siempre someterse a la ley del servicio y nunca absolutizarse.

Brevemente hemos respondido que Jesús ejerció la política con mayúscula, ahora analicemos con cuidado las posturas que reclaman que no debemos comprender a Jesús como un político. En principio, tenemos que Jesús declara que su reino no es de este mundo: “Si mi reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos” (Jn 18, 36). Esta perspectiva nos señala que Jesús no intentó establecer un nuevo gobierno histórico, su reino “no era de este mundo”. Al respecto, Jon Sobrino considera que con estas palabras Jesús quiso excluir que su propuesta fuera como las de este mundo y su misi3n como la de los políticos común y corrientes. Ya hemos abordado el tema del reino, con tal bagaje comprendemos que efectivamente éste es una realidad trascendente, pero que no por eso deja de actuar en la historia. También comprendemos que el reino representó la contradicci3n de los gobiernos contemporáneos al Jesús histórico, fincados en la mentira y la opresi3n.

Otra postura negativa son las palabras de Juan Pablo II en su discurso conclusivo de la Conferencia Episcopal de Puebla:

⁵³⁰ BOFF, L.; *Iglesia, carisma y poder*, p. 57.

⁵³¹ Cfr. BOFF, L.; *La fe en la periferia del mundo*, p. 38.

En otros casos se pretende mostrar a Jesús como comprometido políticamente, como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes, e incluso implicado en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como el subversivo de Nazaret, no se compagina con la catequesis de la Iglesia...⁵³²

Estas palabras se apoyan en que los evangelios muestran que para Jesús era una tentación la toma del poder político (cf. Mt 4, 8; Lc 4,5) y que nunca aceptó la posición de quienes mezclaban las cosas de Dios con actitudes meramente políticas. Además, que rechazó el uso de la violencia y abrió su mensaje a todos, incluso a los publicanos, pues su misión fue mucho más profunda. Leonardo Boff también considera que Jesús no es un mesías de tipo político y que su reino no puede ser privatizado ni reducido a una sola parte de la realidad, como lo es la política. Él no es un simple revolucionario político, como los zelotas, pues nunca pretendió ejercer la violencia contra los romanos.⁵³³ Al respecto, sabemos que es verdad que él no perteneció a ningún grupo armado, pero también que su actuación sí tuvo alcances sociopolíticos afines a los de estos grupos. También sabemos que, efectivamente, Jesús no apoyó la violencia, incluso que su práctica y doctrina exigen absolutamente la lucha y desenmascaramiento decididos contra la peor de las violencias (la originante de todas las demás), la más inhumana y más deshumanizadora: “la injusticia estructural como violencia institucionalizada”.⁵³⁴

Está claro que Jesús no es presentado a lo largo de su vida en directa confrontación con los poderes políticos gobernantes y que nunca hace central la crítica a la dominación romana (sólo Lucas menciona que insulta a Herodes sin rodeos: “vayan a decirle a ese zorro”, Lc 13, 32), pero la expectativa popular que genera lo pone en peligro ante ella. Sin embargo, esto no quiere decir que su misión no tuviera una clara dimensión política, ni que no provocara un impacto político popular. Pero, a pesar de la expectativa popular mencionada, los romanos nunca vieron en Jesús un peligro político para su propia autoridad, ni a un aliado de los zelotas.

⁵³² Discurso de Juan Pablo II en la CELAM de Puebla.

⁵³³ Cfr. BOFF, L.; *Jesucristo el Liberador*, pp. 74 y 122.

⁵³⁴ Cfr. SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 269.

El malentendido se origina al pasar del hecho de que Jesús no fue un agitador contra los romanos a que no fue entonces un agitador político. Pero los evangelios claramente señalan que la causa de que Jesús fuera entregado a los romanos fue la envidia de las autoridades político-religiosas judías, pues tenía mucho poder por el apoyo popular del que gozaba. Juan Luis Segundo apunta que el error frecuentemente cometido es el de no reconocer que la denuncia que hace el profeta Jesús en nombre de Dios no es contra lo que los romanos han hecho de Palestina, sino contra la estructura sociopolítica creada y mantenida por una teocracia. Por una autoridad tanto política como religiosa que ha usado el poder sagrado de Yahvé para hacer de Israel una sociedad inhumana que Yahvé aborrece. Jesús señaló la unidad entre la opresión de las mayorías marginadas de Israel y una determinada interpretación de la Ley divina, avalada por autoridades al mismo tiempo religiosas y políticas.⁵³⁵

La última negativa a considerar a Jesús un personaje político la tomaremos de una declaración de Óscar Cullman. Según este teólogo, como Jesús esperaba un fin inminente de la historia no consideró “sino la conversión individual sin preocuparse por una reforma de las estructuras sociales”.⁵³⁶ Sin embargo, retomando las afirmaciones sobre el reino de Dios, observamos que Jesús no sólo anunció una nueva sociedad (que él creía inminente), sino que también la preparó. Esto no lo hizo organizando los medios para conseguir el poder, sino transformando las conciencias (en especial la de los pobres) para ponerse de acuerdo con esos cambios inevitables.

Y eso es *política*, esto es, una *ideología* política, porque constituye un sistema de eficacia puesto al servicio de un plan estructural para la sociedad de Israel de acuerdo con la escala de valores que Jesús atribuye al corazón de Dios. De ahí que sea insensato suponer que declarar político a Jesús es quitarle su calidad de hombre religioso, revelador de Dios.⁵³⁷

Ahora, escuchemos todas las posturas a favor del Jesús político, aunque todas ellas concuerden en que fue más que un político. Los argumentos pueden agruparse en cinco: Jesús como *liberador* (retomando la perspectiva política del

⁵³⁵ Cfr. SEGUNDO, J. L., *La historia perdida...*, p. 181.

⁵³⁶ CULLMAN, O.; citado en GUTIÉRREZ, G.; *Op. cit.*, p. 305.

⁵³⁷ SEGUNDO, J. L., *La historia perdida...*, p. 185.

Éxodo), Jesús como *profeta* (equiparándolo con los profetas antiguos y modernos), Jesús y el reino (esta perspectiva ya ha sido expuesta por lo que no la mencionaremos), Jesús *perseguido* (dentro de un conflicto político) y las causas de *la muerte* de Jesús.

En América Latina Jesucristo ha sido denominado como ***liberador***, es decir con capacidad para liberar de las tantas esclavitudes que afligen a los oprimidos, otorgar dirección a esta liberación y animar a los creyentes a ser sujetos activos de ella. Tal imagen es salvadora para el presente, pero también es neotestamentaria, pues Jesús de Nazaret fue el enviado “a predicar la buena nueva a los pobres y a liberar a los cautivos” (Lc 4, 18).⁵³⁸ Si a Jesús se le denomina el “nuevo Moisés” en el evangelio de Juan (en el que se llega a las formulaciones más altas sobre la trascendencia de Jesús y su divinidad) es porque, igual que éste, también es un liberador con una misión de carácter socio-político para su pueblo. Con esto, Jesús es presentado como alguien que va a responder a la necesidad de liberación de un pueblo, no sólo religiosa, sino también histórica. Esta presencia histórica de la salvación se dirigirá por otros rumbos y en una actividad distinta a la de Moisés, pero no abandonará ni el propósito ni la forma originaria que se refiere a lo histórico. Una principal distinción será que ya no se configura la presencia liberadora de Dios como teocracia, sino como una fuerza sin poder político. Esta nueva fuerza transformará la historia desde el pueblo, justo contra los poderes presentados como teocráticos e idolátricos, pues son dominadores en nombre de Dios. Tal práctica liberadora pondrá a Jesús en contra de los poderes de este mundo, por lo que tienen de dominadores y conducentes a la muerte, y Jesús no podrá entrar (igual que Moisés) a la tierra prometida con su pueblo (en este caso al reino) por lo que va a reconsiderarse la salvación histórica en términos escatológicos individuales y colectivos. Por último, la *praxis* histórica de Jesús revelará en él una nueva y definitiva presencia de Dios, con nuevas perspectivas y dimensiones. Es también preciso considerar que la vida y muerte de Jesús es una fuerte experiencia histórica de un fracaso político, que provoca otra perspectiva de la promesa divina:

⁵³⁸ Cfr. SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 21.

habrá fracasos históricos en la realización del poder de Israel y en la consecución de nuevas relaciones entre los hombres y de éstos con Dios.⁵³⁹ También en esta perspectiva, Juan Luis Segundo agrega que la misión de Jesús es “anunciar a los pobres la buena noticia” de que Dios va a “reinar” y su gobierno será representado por el restablecimiento de una estructura social de Israel (que probablemente nunca fue practicada) “el año de gracia” cuando la tierra de Israel y sus riquezas volvían a repartirse por igual entre sus habitantes, sin importar los méritos de cada uno y todos eran rescatados de la esclavitud para que fuera posible reiniciar una vida y trabajo humanos. Esto representa la “carne política” de la misión jesuánica, según el teólogo.⁵⁴⁰

Los evangelios nos presentan a Jesús también como un **profeta** que constantemente denuncia a grupos opresores y pecadores colectivos más que individuales, productores del pecado estructural. Constantemente Jesús responsabiliza de la injusticia (o antirreino) no sólo al Maligno, realidad transhistórica, sino además a agentes históricos. Sus denuncias se dirigen a los ricos, los escribas y los fariseos, los sacerdotes y los gobernantes; todos ellos detentadores del poder económico, intelectual-ejemplar, religioso y político, convergiendo estos poderes en algunos de ellos.⁵⁴¹ En el apartado anterior, hemos comprendido que Jesús no sólo anunció el reino (y proclamó a Dios como Padre), sino que también denunció el antirreino y desenmascaró a los ídolos (y que fue por esto que lo asesinaron). Con estas últimas acciones llegó a las raíces de la sociedad oprimida bajo todo tipo de poder. La *praxis* de Jesús tomó la línea de los profetas clásicos de Israel (Amós, Oseas, Isaías, Jeremías, Miqueas), así como la de los profetas modernos (Monseñor Romero, Monseñor Proaño, Martin Luther King...) pues confrontó el antirreino y sus ídolos. Como todos ellos, su

⁵³⁹ Todas estas afirmaciones pueden consultarse en ELLACURÍA, I.; “Historicidad de la salvación cristiana”, pp. 348 y 349. Además, queremos anotar aquí que el último dato que tenemos de Jesús en los evangelios no es el de su muerte en cruz, sino el de su resurrección. Así, puesto que Dios resucitó a un crucificado, los crucificados de la historia pueden tener esperanza. La resurrección de Jesús revela el triunfo de la justicia sobre la injusticia y también demuestra que morir como Jesús tiene sentido.

⁵⁴⁰ Cfr. SEGUNDO, J. L., *La historia perdida...*, p. 157.

⁵⁴¹ Sobre las denuncias puede leerse SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 215 y ss. Estas fueron más directa y frecuentemente contra escribas y fariseos, al final de su vida contra los sumos sacerdotes; su confrontación estuvo en un contexto más religioso que económico o político.

mensaje central fue la defensa de oprimidos, la denuncia de sus opresores y el desenmascaramiento de toda opresión que se haga pasar por buena y se justifique en lo religioso. Se asemejó también a ellos en su destino (persecución y muerte).⁵⁴²

Muchos teólogos coinciden en que la más clara comprensión de Jesús como político es la perspectiva profética. Juan Luis Segundo se remite a ella básicamente desde el Antiguo Testamento. Todos los profetas que aparecen allí tuvieron una injerencia clara en el plano político (incluso en el sentido actual o restringido de la política) y “es un hecho que el pueblo de Israel reconoció en Jesús rasgos de los antiguos profetas, y especialmente de Elías (cf. Mc 8,28; Lc 9,19) y de Jeremías (Mt 16,14)”.⁵⁴³ Elías se enfrentó a la política de Ajab, rey de Israel, pero Jeremías es incluso aún más político que aquél (sin que esto implique dejar de actuar en la esfera religiosa). Por ello es tan relevante que Jesús parezca a sus contemporáneos reencarnando la suerte de los antiguos profetas en quienes se unió fuertemente la revelación y voluntad divina, con estructuras y decisiones de los representantes políticos. Además, la posición de los profetas siempre fue incómoda y todos o casi todos tuvieron que pagar con sangre el derecho a ejercer su profetismo.⁵⁴⁴

Un rasgo muy interesante de Jesús que trabaja Jon Sobrino es el **del perseguido**.⁵⁴⁵ Los evangelios nos presentan una persecución constante y progresiva, por lo que la muerte de Jesús no resulta casual, sino la culminación de un proceso histórico y necesario. Esto nos ayuda a captar el aspecto consumatorio que tienen los asesinatos de los mártires actuales y comprenderlos como algo que se veía venir, no sólo una anécdota histórica. Las causas de la persecución de Jesús no son otras que sus denuncias hacia el poder opresor, quien justifica esta opresión en nombre de Dios. Jesús es consciente de su destino, así como de que el final de Juan no fuera casual.⁵⁴⁶ La persecución nos muestra a Jesús como un

⁵⁴² Cfr. *Ibíd.*, p. 225.

⁵⁴³ SEGUNDO, J. L., *El hombre ante Jesús...*, p. 114.

⁵⁴⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 117.

⁵⁴⁵ Véase SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, pp. 247-251.

⁵⁴⁶ Recuerda el fracaso de Elías y Eliseo en su tierra (Lc 4, 25-27), denuncia a los que persiguen y matan a los profetas (Lc 11, 50; Mt 23, 34) y anatematiza a Jerusalén “que matas a los profetas”

hombre que no sólo anunció la esperanza a los pobres y anatemizó a sus opresores, sino que se mantuvo en ello, pese a la persecución, por ser la voluntad divina.

Finalmente, sabemos por los evangelios que Jesús provocó un conflicto político rechazando el “templo” y la *pax romana* como configuraciones sociales y que esto lo llevó a **la muerte**.⁵⁴⁷ Así, desde las razones de la muerte de Jesús, tenemos otro acceso a la cuestión de su actividad política. Tras la lectura de los evangelios comprendemos que Jesús fue crucificado porque su predicación y práctica representaron una radical amenaza a todo poder opresor (en su tiempo el poder religioso confabulado con el poder político) y que éste reaccionó. “Se mata al que estorba”, dijo Monseñor Romero.⁵⁴⁸ Todos los documentos no cristianos (que en este sentido serían más imparciales por estar lejos de cualquier interés religioso) convergen en que Jesús de Nazaret murió ajusticiado como “agitador político” por las autoridades romanas. Los cuatro evangelios coinciden además en que Pilato colocó sobre la cruz el motivo oficial de su condena a muerte: “Jesús de Nazaret, *Rey de los judíos*” (cf. Mc 15, 26 y par.). Pese a esto, como ya dijimos, consta en los cuatro evangelios que él nunca fue visto como un peligro político para los romanos ni como posible aliado de los zelotas. Si Jesús fue en algún sentido *agitador* fue en relación a las autoridades judías.⁵⁴⁹

Suele hablarse de la muerte de Jesús como un absurdo por razones políticas, sin querer notar que el primer efecto visible de su predicación (desde Galilea) es un complot en el que se confabulan las autoridades religiosas con las políticas (fariseos con herodianos) para “eliminarlo” (véase Mc 3, 9). Como ya dijimos, Jesús fue perseguido casi desde el inicio de su misión. Es llamativo que contra él se unieran fuerzas que en otras ocasiones nunca se habrían aliado. Jesús fue conflictivo hasta el punto que contra él se pasaron por alto otras pungas tradicionales y mantenidas por generaciones. Se ha hecho proverbio que a sus

(Lc 13, 34; Mt 23, 37). En Juan, el buen pastor es el que da la vida por las ovejas (Jn 10, 11.15). *Ibíd.*, p. 252.

⁵⁴⁷ Tesis en SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, pp. 257-258.

⁵⁴⁸ *Ibíd.*, p. 246.

⁵⁴⁹ Cfr. SEGUNDO, J. L., *El hombre ante Jesús*, p. 106-107.

espaldas se hicieron amigos Herodes y Pilato.⁵⁵⁰ De esta manera, si volvemos a indagar entre las razones de la muerte de Jesús encontramos unas de orden religioso (por ejemplo que pretendía ser hijo de Dios) y también otras de orden político (las enseñanzas suyas que cuestionaban la situación privilegiada de los grandes del pueblo, sus desenmascaramientos y concientizaciones). Jesús murió crucificado como malhechor político y con el tipo de muerte que sólo el poder político (los romanos) podían dar. También la causa de su condena está redactada en términos políticos; “se ha hecho pasar por rey de los judíos”. Esto es confirmado por la oferta de Pilato de cambiar a Jesús por Barrabás (subversivo político).⁵⁵¹ “Parece, pues, desprenderse que Jesús ofrecía más peligro político para la estructuración de la organización socio-religioso-política (que Barrabás)”.⁵⁵²

Hablemos brevemente del juicio contra Jesús. En él aparecen dos tipos de acusaciones para condenarlo. “Una, con base en supuestos hechos político-subversivos de Jesús, y otra, la que ocasionará la condena, con base en la oposición religioso-política que objetivamente representaba Jesús con respecto a Roma.”⁵⁵³ Respecto a la primera acusación es muy común que a los profetas, por ser peligrosos políticamente, se los implique falsamente en hechos concretos para eliminar sus consecuencias. Jon Sobrino pone el ejemplo de Monseñor Romero quien estaba acusado de dirigir un movimiento político-militar en los archivos de una dependencia de inteligencia policial. Este teólogo considera que lo que llevó finalmente a Pilato a condenar a muerte a Jesús fue la advertencia que le hicieron: “si sueltas a éste no eres amigo del César; todo el que se hace rey se enfrenta al César” (Jn 19, 12) y no las acusaciones concretas contra él.⁵⁵⁴ Tras estas aclaraciones coincidimos en afirmar que:

Si Jesús generó un conflicto que lo llevó a ser asesinado por constituir un peligro político, la única conclusión que se puede sacar de ello es que *fue realmente* un hombre político.⁵⁵⁵

⁵⁵⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 113.

⁵⁵¹ Cfr. SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 258.

⁵⁵² ELLACURÍA, I.; citado en *Ibíd.*, p. 262.

⁵⁵³ *Ibíd.*, p. 258.

⁵⁵⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 259 y 261.

⁵⁵⁵ SEGUNDO, J. L., *La historia perdida...*, p. 182.

Así que, desde los primeros datos fehacientes sobre la predicación de Jesús -el Reino o gobierno de Dios, con sus consiguientes y lógicas transformaciones socio-políticas- hasta su condena a muerte y ejecución como agitador político, se tiende un hilo muy sólido, históricamente hablando.⁵⁵⁶

La imagen prefabricada de un Jesús dulce y doliente ha sido derribada tras esta lectura, ya que nos hemos encontrado con una vida siempre dentro del conflicto voluntariamente introducido, mantenido y acrecentado, que lo condujo a un grave, pero lógico, final: el asesinato jurídico o asesinato político disfrazado de legitimidad. Por todo lo hasta aquí mencionado, nos queda claro que la actividad de Jesús tiene un eminente carácter socio-político pues alcanza las estructuras de la sociedad y religión de su época. Jesús no fue un reformista ascético (como serían los esenios), ni un fiel observante de la tradición (como los fariseos), sino un liberador profético.⁵⁵⁷ Efectivamente, los actos y palabras de Jesús se inscriben en la esfera religiosa, pero en su época toda intervención religiosa tenía consecuencias políticas. Y, como ya mencionamos, la justicia tuvo un lugar central en su anuncio.

Jesús de Nazareth no debe ser interpretado como un político profesional, pero los evangelios nos inclinan a comprender su vida como una tentativa profética que implica “una revelación de Dios en categorías preferentemente políticas”. En este sentido, Jesús fue un político, lo que se confirma al observar que las autoridades con que se enfrenta y que finalmente acaban con su vida son, al mismo tiempo, religiosas y políticas. Jesús fue un luchador por la vida de pobres y marginados políticamente en Israel, que estaban en tal situación por responsabilidad de grupos que actuaban en nombre de una supuesta comprensión de Dios que relacionaba la conducta con el *status* social. Al atacar Jesús esta visión de frente, atacó la estructura política y destruyó la base de una autoridad que era política en nombre de una concepción idolátrica de Dios.⁵⁵⁸ La única explicación para no comprender a Jesús como un político es adoptar la palabra “política” en el sentido restringido de intentar ocupar el poder. Jesús no fue un agitador político en este sentido, ni tampoco en otro que excluya desde el principio a la dimensión religiosa. Sin

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 180.

⁵⁵⁷ Cfr. BOFF, L.; *La fe en la periferia del mundo*, p. 35.

⁵⁵⁸ Cfr. SEGUNDO, J. L., *El hombre ante Jesús...*, p. 125.

embargo, Jesús fue mucho más que un líder, un revolucionario o incluso un simple profeta, esto no lo debemos olvidar.

Juan Luis Segundo considera que para captar la lógica de los pasos de Jesús se requiere adoptar ante los hechos una “visión política” pues una visión sólo moralista pasaría sin comprender muchas expresiones y actitudes de Jesús. Así, la clave de lenguaje que introduce al lector en el significado del pensamiento de Jesús es la política. Pero el escándalo mayor es que Jesús haya vivido en ese plano, que haya sido un político y que el lenguaje vivo con que se comunicó a los hombres respecto a Dios fue también político.⁵⁵⁹

3. Conclusiones⁵⁶⁰

En este capítulo hemos afrontado la pregunta por la vocación a la que nos llama el Dios judeocristiano. No podíamos concebir la santidad política sin esta fundamentación. ¿Qué es lo que espera Dios de nosotros? Para responder, hemos profundizado en dos lugares teológicos: los signos de los tiempos de la historia contemporánea y el mensaje bíblico del Éxodo, los Profetas y la vida de Jesús según los Evangelios. En la primera parte del capítulo fuimos movidos a la indignación ética ante la injusticia y en la segunda, movidos a la contemplación del Jesús evangélico, ambos movimientos están relacionados y tienen un mismo cauce, la “misericordia eficaz” que libera. Precisamente por esto hemos elegido a la misericordia como la fuente de la nueva espiritualidad, distinguiéndola de la compunción monástica.

Desde los signos de los tiempos comprendimos que la realización de Dios es la vida de los pobres, por eso la muerte cotidiana violenta o progresiva de éstos es el llamado más fuerte de Dios a que ya no prosiga, a que la muerte deje de gobernar el mundo, a que se haga el reinado del Dios de vida, de la vida del pobre. Concluimos también que señalar las causas de la pobreza implica, hoy en día, al análisis estructural y la confrontación con la injusticia y las estructuras

⁵⁵⁹ Cfr. SEGUNDO, J. L., *La historia perdida...*, p. 176 y 178-179. Juan Luis Segundo nos señala, además, que Jesús tuvo una ideología y que ésta fue política. “No se ha elegido aquí la política porque este libro esté escrito en América Latina o porque entre dentro de una “teología” determinada. La única ventaja de la clave política para el historiador es que *fue* la clave usada por Jesús. Nada más. Nada menos.” *Ibíd.*, p. 186.

⁵⁶⁰ Para elaborar estas conclusiones nos hemos apoyado en varios de los textos que ya hemos estado citando.

socioeconómicas opresoras de los débiles. Como conclusión del primer apartado, no hemos encontrado mejores palabras que las siguientes de Leonardo Boff:

Creemos que en los últimos años se ha producido una irrupción volcánica de Dios en nuestro continente latinoamericano, privilegiando a los pobres como su sacramento de autocomunicación. En los pobres ha hecho oír sus exigencias de solidaridad, identificación, justicia y dignidad. Y las Iglesias han sabido ser obedientes a la llamada de Dios. Ante el escándalo de la pobreza, urge actuar en favor de los pobres y en contra de la pobreza, en función de una justicia para todos.⁵⁶¹

Posteriormente hemos hablado de la conversión cristiana. Ésta se nos ha mostrado como la opción por los pobres y con ello se ha hecho más fácilmente constatable. La conversión implica ahora un desclasamiento, un pasarnos a luchar por las causas de los oprimidos (las causas indígena, feminista, ecológica, negra, obrera, campesina, migrante... las causas de todos los que están siendo relegados por las potencias mundiales). Esta conversión se fundamenta y compagina con la encarnación de Jesús, que también hemos trabajado aquí. La *kénosis* de Cristo fue un abajamiento divino constante en la vida de Jesús, desde su nacimiento en carne, en un pueblo específico y su identificación con éste, hasta todas las opciones que fue tomando a lo largo de su vida y que lo llevaron a la persecución y a la muerte en cruz. De esta manera, si la encarnación era algo que sólo había hecho Yahvé en Jesús, ahora es algo que podemos hacer nosotros también. Pero en nuestro tiempo la voluntad de conversión-encarnación debe llevar también al análisis estructural de los distintos rostros de la pobreza.

Respecto a todas las observaciones bíblicas que hemos apuntado más arriba debemos tener claro que es falso que la única manera de concebir a Dios sea la moral, pues los textos estudiados nos ofrecen también la perspectiva política. Tras esta exégesis hemos comprendido que la historia profana no va por otro lado que la historia "sagrada", pues sólo hay una historia y vocación, la divina. La trascendencia de la que nos hablan los textos bíblicos es la vida plena, que incluye la vida corporal, material, histórica, enteramente realizada contra toda opresión y muerte. Esto quiere decir que si renunciamos a la esperanza de mejorar este

⁵⁶¹ BOFF, L.; *La fe en la periferia del mundo*, p. 210.

mundo ya desde ahora, estaremos negando el poder salvador de Yahvé.⁵⁶² Entonces, hemos descubierto que la salvación cristiana implica la realización humana por lo que aquélla no llega a su plenitud si no se alcanza la dimensión histórica que implica la transformación de las estructuras sociopolíticas. En este capítulo hemos redescubierto el significado del reino de Dios para el Jesús histórico y con ello concluimos también que dedicarnos sólo a lo religioso del reino sin atender a su referencia en el mundo y la historia sería traicionar al dios judeocristiano y dejar libre el campo de la historia a sus enemigos. El anuncio del reino debe irse convirtiendo en algo constatable históricamente. Pero, aunque con todo esto quede aclarada la implicación política en el judeocristianismo, no por ello hemos de olvidar que la salvación de Dios supera y trasciende la estructura y posibilidades de lo político, pues esto, por muy necesario que sea, nunca aportará la salvación integral que necesita el ser humano.

Tras la lectura del Éxodo descubrimos que la historia también es lugar del pueblo pues la experiencia de Moisés no fue la de un solitario, que se enfrentara interiormente con la divinidad y luego transmitiera su experiencia para que cada uno la reprodujera individualmente. Más bien, conocimos que Moisés partió de una experiencia histórica popular. En los profetas igualmente encontramos el reclamo de un pueblo oprimido aparejado con la preocupación de Dios por su liberación histórica y política. Y, así como Moisés y los profetas, Jesús también ejerció una *praxis* política frente a la indignidad de las mayorías. Jesús declaró su dignidad ante Dios, pero también atacó de raíz las causas de su indignidad social: las condiciones materiales de su existencia así como la concepción religiosa de su tiempo; pues declarar la dignidad ante Dios no es suficiente si no se desenmascara y se transforman las raíces de la falta de dignidad.⁵⁶³ Concluimos también que la dimensión política del evangelio no está en alguna opción precisa sino en el núcleo mismo de su mensaje subversivo: el reino como contradicción de los poderes establecidos y a favor del ser humano. “La vida y la predicación de

⁵⁶² Cfr. Conferencia Episcopal del Perú, *Documento sobre la teología de la liberación*, octubre de 1984, nn. 52-53.

⁵⁶³ Cfr. SOBRINO, J.; *Jesús en América Latina*, p. 226.

Jesús postulan la búsqueda incesante de un nuevo tipo de hombre en una sociedad cualitativamente distinta”.⁵⁶⁴

Lamentablemente, hemos visto que, con frecuencia, quienes se llaman cristianos son responsables de muchos males que abaten a los pobres y quienes se dicen no creyentes se dedican con empeño y hasta el sacrificio a la liberación de ellos. Pero esta situación debe ser cambiada, los cristianos debemos replantearnos nuestra espiritualidad, ésta debe ser acorde con el Dios bíblico que se identifica plenamente con los marginados. La transformación de esta situación comienza con un replanteamiento de la imagen de Jesús. Pues, aunque nos hayan educado en la idea de que él tuvo una espiritualidad monástica, hemos descubierto aquí que no tuvo nada de ella. Fue un ser de ciudad, un personaje político, el proclamador de un reino con implicaciones “mundanas” (históricas), un perseguido que practicó más bien una “espiritualidad de conflicto”, un luchador contra el antirreino más que un mero benefactor, alguien que provocó la ira de los poderosos y que si sólo hubiera proclamado el “amor universal”, la “reconciliación” o la “confianza en Dios” no habría sido asesinado.

Dolorosamente observamos que América Latina, a pesar de ser un continente masivamente cristiano, ha vivido una tremenda opresión sin que la fe en Jesús la haya cuestionado y sin que su imagen haya servido al menos para sospechar que algo andaba mal en el continente. La imagen de un Cristo “caritativo” o sólo “asistencial” hizo ignorar durante siglos e incluso contradecir al Jesús profeta de la justicia. La consecuencia de esta reducción fue la beneficencia a unos pocos y el olvido de la justicia a los muchos.⁵⁶⁵ Además, esta comprensión de Jesús promovió una reducción personalista de la fe y un abandono de la realidad histórica a su miseria. Se miró a Cristo como un “Tú” último, en cuya relación se decidía y alcanzaba la máxima expresión de la fe cristiana. Consideramos que el monacato nos invitó al ideal de ser “solo” para Cristo, de amarlo “solo” a él. Pero este “solo” fue nocivo, como lo muestra la historia de la vida de perfección y la vida religiosa, porque en nombre del máximo amor al “mediador” se minusvaloró el

⁵⁶⁴ GUTIÉRREZ, G.; *Ibíd.*, p. 308.

⁵⁶⁵ Esta declaración fue hecha por Jon Sobrino en *Jesucristo Liberador*, p. 24.

amor a los hermanos y a los oprimidos, paradójicamente, el que Jesús exigió sobre la tierra para la construcción de la “mediación”, el reino.⁵⁶⁶ No pasemos por alto esta anotación y recordemos el tema de la caridad monástica trabajado en nuestro anterior capítulo. Allí decíamos que la caridad mayor que procuran los místicos es el “solo amor a Dios”, sabemos ya que precisamente los monjes buscan la soledad para que nadie los interrumpa en su encuentro con la trascendencia, descuidando y minusvalorando el amor al hermano. Por eso es muy interesante mencionar aquí una afirmación que hace Jon Sobrino en su libro *Jesucristo liberador*. Allí nos dice que el mandamiento mayor que quiso establecer Jesús fue el amor al prójimo, incluso sin mencionar el amor a Dios.⁵⁶⁷ Esto no significa ignorar a Dios, sino cambiar la noción de éste. La parábola del samaritano (Lc 10, 30-37) nos da justamente el contraste entre dos modos de espiritualidad, una que pasa de lado junto al herido del camino y otra que lo atiende. Jesús invitó a la segunda y rechazó la primera acusándola de idolátrica. De esta manera Jesús, siguiendo la línea trazada por los profetas, nos señala que el verdadero servicio a Dios no sólo puede ser, sino que es necesario que sea servicio al hombre.⁵⁶⁸

También en el apartado sobre Jesús hemos profundizado en las razones de su condena a muerte, éstas han sido religiosas y políticas. Lo condenan por el Dios en el que cree y por la forma como dice que se accede a él: en gracia y parcialidad por el pobre y no por sacrificios, sino por la práctica de un amor efectivo y justo; no en el templo, sino en el hombre que sufre. Lo condenan porque esto ataca el fundamento de las autoridades judías y porque con ello las confronta. Con Jesús queda claro que la fe en Dios se expresa -no únicamente, pero sí ineludiblemente- en el compromiso en favor de los pobres.⁵⁶⁹ Hemos escuchado entonces varias

⁵⁶⁶ Esta observación también es de Jon Sobrino, *Ibíd.*, p. 26.

⁵⁶⁷ “La equiparación del amor a Dios y al prójimo es ya escandalosa, pero más lo es constatar que, muy probablemente, en la versión original de Marcos no se menciona siquiera el amor a Dios como el principal mandamiento. Según la reconstrucción que ha hecho Boismard, el texto primitivo diría lo siguiente: “y uno de los escribas le dijo: ‘buen, Maestro’; y le preguntó: ‘¿cuál es [el] mandamiento mayor de todos?’”. Respondió Jesús: “[] Es: amarás a tu prójimo como a ti mismo; no hay otro mandamiento mayor (que éste)”. Y nadie se atrevía ya a preguntarle.” SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 210. Hay más afirmaciones sobre lo mismo en las páginas siguientes.

⁵⁶⁸ Véase *Ibíd.*, p. 209.

⁵⁶⁹ Cfr. LOIS, J., *Op. cit.*, p. 241.

expresiones de la misma voluntad divina, pero en Jesús ha aparecido la ultimidad de ésta.

Además, queremos incluir aquí otras consideraciones sobre la perspectiva del reino de Dios y sobre la encarnación. Consideramos que la espiritualidad monástica no tuvo esta perspectiva del reino, sino que lo concibió como mera trascendencia, como “reino de los cielos”, como una situación que sólo advendría tras la muerte y al final de los tiempos, y que no tenía necesidad de ir siendo realizada en nuestra historia. Con la nueva perspectiva la espiritualidad está llamada a transformarse y se hace conveniente su politicidad. Desde la encarnación también se plantea el nuevo ideal de santidad política, pues encontramos que la nueva y escandalosa santidad de Dios es “*acercarse salvíficamente a los pobres y llegar a compartir su misma suerte en la cruz de Jesús*”.⁵⁷⁰

Pasemos finalmente a las conclusiones globales, la primera es que la práctica de la justicia y la liberación son hoy el modo verdadero de amar a Dios y a los hermanos. El amor debe ser concretado en la justicia, así lo exigen los profetas y todo el mensaje de Jesús. Efectivamente los signos de los tiempos exigen una caridad política, pero la Biblia también convoca a ella. Si la consumación del cristianismo es la caridad, ésta no puede jamás volver a desvincularse de la justicia. Por eso, toda búsqueda de Dios y todo culto a éste que no vaya unido a la práctica de la justicia son ilegítimos. Éste ha sido el mensaje central y distintivo de todos los pasajes bíblicos estudiados. Tal es la diferencia entre el culto de Yahvé y todas las prácticas idolátricas. Ahora sabemos que la causa de Dios está comprometida con la causa del hombre, más concretamente, con la causa del pobre.⁵⁷¹ Repetimos, “para Jesús afirmar a Dios al margen de su proyecto histórico de humanización es idolatría”.⁵⁷²

Como segunda conclusión global proponemos una que tal vez aún no sea muy evidente: los pobres y oprimidos (el gran signo de los tiempos o el pueblo crucificado como los hemos nombrado aquí) son, más que los que requieren

⁵⁷⁰ SOBRINO, J.; “Perfil de una santidad política”.

⁵⁷¹ Cfr. ELLACURÍA, I.; “Historicidad de la salvación cristiana”, p. 365.

⁵⁷² AGUIRRE, R. Y VITORIA CORMENZANA, F. J.; *Ibíd.*, p. 552.

salvación o liberación (aunque esto también es cierto), los salvadores y liberadores en la historia teológica. Precisamente escuchamos el llamado de Dios en ellos, fueron sacramento y hierofanía divina, nos mostraron qué es lo urgente en nuestra época, nos confrontaron con nosotros mismos y con nuestra espiritualidad, por ellos pudimos esclarecer en qué Dios creíamos y derribar las figuras idolátricas que poníamos en el lugar de Dios y, finalmente, fueron la imagen actual del divino traspasado, del siervo de Yahvé, de Jesucristo que ahora nos mueve a transformar con ellos la estructura social para que les asegure una vida digna.⁵⁷³ Desde la Biblia Yahvé nos reveló su presencia activa y su llamada, no en los grandes de la tierra, ni en las jerarquías humanas, ni en el poder sagrado, ni en el prestigio de las clases dirigentes, sino en las muchedumbres marginadas.

No en el orden mentiroso y la seguridad excluyente de una sociedad clasista y represiva, sino en el anhelo y el empeño por una convivencia más justa y más humana por el camino del amor solidario y la entrega de la propia vida. No en el éxito económico competitivo y privatizador, no en el progreso tecnológico y el bienestar refinado de una minoría privilegiada, sino en la experiencia de solidaridad del pueblo humilde y de comunidades de hermanos, donde nos reconocemos responsables unos de otros y aprendemos a compartir bienes y servicios; en la utopía movilizadora de una fraternidad universal.⁵⁷⁴

Desde la perspectiva del reino confirmamos que el Dios bíblico es el de los pobres, solidario con ellos y su causa. Nuevamente los pobres son lugar teológico, la mediación de la ultimidad de Dios, el espacio preferente para acceder y encontrarse con él. Sufriendo la injusticia de su situación, continúan en nosotros la presencia de un Dios impotente y débil, sufriente, ausente, negado y crucificado. Pero ellos no sólo sufren, sino que también luchan y esperan. Sin embargo, no por decir que en los pobres está la salvación esconderemos que viven una situación inhumana y antievangélica, pues la pobreza significa, en última instancia, muerte. Sufrimiento diario, falta de alimento y techo, carencia de salud y educación, explotación en el trabajo, desempleo permanente, falta de respeto a su dignidad humana, limitaciones a las libertades personales de expresión, a las libertades políticas y religiosas. Su situación destruye pueblos, familias y personas.⁵⁷⁵ Por

⁵⁷³ Cfr. ELLACURÍA, I.; "El pueblo crucificado", en *Mysterium Liberationis II*, p. 192.

⁵⁷⁴ MUÑOZ, R.; "Dios padre", en *Mysterium Liberationis I*, p. 535-536.

⁵⁷⁵ Cfr. GUTIÉRREZ, G.; "Pobres y opción fundamental", p. 304.

eso “estar al pie de la cruz de Jesús y estar al pie de las cruces de la historia es absolutamente necesario para conocer al Dios crucificado”.⁵⁷⁶ Repetimos, el lugar privilegiado del encuentro con Dios y el más actual es el mundo de los pobres. Dios está presente en innumerables hombres y mujeres empobrecidos hasta límites insospechados, en los encarcelados, torturados, despreciados, asesinados... El cristianismo nos pone frente al misterio de que la salvación viene “de abajo”, de que es lo débil y pequeño de este mundo, lo que ha sido elegido para salvar. Todo lo dicho hasta aquí es efectivamente el llamado clamoroso a una santidad que transforme las estructuras, que no sólo anuncie el reino sino que también ataque el antirreino, aunque esto le acarree persecuciones y martirio.

⁵⁷⁶ SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 310.

V ELEMENTOS DE LA ESPIRITUALIDAD POLÍTICA

En este capítulo desarrollaremos la espiritualidad de la liberación cuya máxima expresión es la santidad política. Procuraremos que éste sea un texto paralelo a nuestro capítulo tercero sobre espiritualidad monástica para que puedan comprenderse más fácilmente las diferencias entre ambos modelos. Nuestro capítulo consistirá en los siguientes siete apartados: En el primero abordaremos la renovación de la espiritualidad en el contexto latinoamericano haciendo una breve referencia a la teología que la sustentó. Además, mostraremos las relaciones de este movimiento espiritual con la secularización. En el segundo apartado expondremos, en general, el itinerario hacia la santidad política, mencionando el discernimiento y comentando la espiritualidad clásica como un camino hacia la perfección. También expondremos brevemente los rasgos de las espiritualidades propuestas por Gustavo Gutiérrez y Jon Sobrino.

Según explicaremos, las claves de la nueva espiritualidad son el seguimiento de Jesús y el martirio. En el tercer apartado expondremos a qué se le ha llamado seguimiento de Jesús y cómo éste se identifica con la más auténtica vocación cristiana. Éste apartado hunde sus raíces en lo expuesto en nuestro capítulo cuatro. Posteriormente, abordaremos cuáles son las particulares virtudes de la santidad política. Señalaremos que las fundamentales son: la misericordia, la solidaridad y la justicia. Estas tres se conjuntan en la virtud central, la caridad política (que algunos teólogos identifican propiamente con la solidaridad). Mencionaremos cómo la misericordia lleva a la justicia y confirmaremos la primariedad y ultimidad de aquella (que anteriormente contrastamos con la compunción). Con todo esto, haremos un replanteamiento de las obras de misericordia, ya mencionadas en el apartado sobre caridad monástica. Allí quedó abierta la pregunta por la mejor manera de realizarlas y por su centralidad. También hablaremos de la solidaridad como comunión y del ascetismo peculiar al que conduce la justicia. Como otras virtudes señalaremos la esperanza y fe políticas, la contestación profética, la militancia, la fidelidad, la teimosía, la alegría y la comunitariedad.

En nuestro quinto apartado reflexionaremos en torno a los consejos evangélicos o votos monásticos. Comenzaremos escuchando los comentarios de algunos teólogos respecto a la vida religiosa y mencionaremos cómo este estado de vida también fue replanteado por la espiritualidad liberadora. Nos cuestionaremos qué tan centrales son para el cristianismo los consejos o votos. Abordaremos cada uno particularmente, la obediencia la trataremos desde la de Jesús; a la castidad la confrontaremos con la nueva forma de comprender la sexualidad humana y las relaciones entre “carne” y “espíritu”; y daremos una nueva perspectiva de la pobreza, expondremos razones para considerarla primordial respecto a los otros votos, incluso exigida para todos los cristianos (llamada universal a una sociedad frugal, incluidos los laicos). Ahondaremos en la pobreza desde la encarnación y la solidaridad, la consideraremos una nueva expatriación (como desclasamiento social) de la que hay prefiguraciones en muchos santos cristianos. La llamaremos también una primera forma de *kénosis política*. Posteriormente expondremos la *inserción*, que es un movimiento particular de la esta espiritualidad y que está relacionada con el consejo de pobreza. Haremos así una inclinación desde el desierto monástico y la *fuga mundi* hacia la inserción, del “huye de los hombres y te salvarás” al servicio de los hombres como servicio divino (“pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve” 1Jn 4, 20). Expondremos así las condiciones de la inserción y los pasos hacia ella.

Sabemos que uno de los mayores legados de la espiritualidad monástica fue la mística, por lo que resultará central abordar en el sexto apartado la polémica y las nuevas relaciones entre mística y política. Allí ahondaremos en una peculiar contemplación política, en la necesidad de la oración, en la propuesta de ser “contemplativos en la acción”, en la discusión del “ora et labora”, etc. Nuestro séptimo apartado recordará a la espiritualidad monástica como combate espiritual contra *demonio*, *mundo* y *carne*, y frente a ella se preguntará, ¿en qué consiste el combate espiritual del santo político? Anunciamos que los teólogos lo identifican como la lucha contra el antirreino, o contra las estructuras de pecado, entre ellas la idolatría. Aquí también nos plantearemos la realidad del pecado, procurando dar

una acertada definición de éste que esclarezca la ruta de la nueva espiritualidad. Daremos un giro de los demonios monásticos, a los ídolos de nuestra época como realidad maligna. Hablaremos brevemente del *mundo* y volveremos a traer a colación la *carne*, ya abordada en la sección sobre la castidad. Hablaremos del pecado como daño del hombre y al hombre, como dar muerte, oprimir la verdad mediante la injusticia, del pecado del mundo o pecado estructural y del enmascaramiento del pecado. Con este marco teórico, podremos abordar los nuevos combates espirituales y las noches oscuras, por ejemplo haremos un paralelismo del ayuno con la huelga de hambre. Y, en este contexto, abordaremos las peculiares penitencia y abnegación políticas, y mencionaremos brevemente algunas tentaciones peculiares que genera la liberación. Consideraremos como elementos de *kénosis* políticas las realidades de la persecución y el martirio, precisamente como formas de renunciaciones y “purgaciones” contrastantes con las monásticas. Del martirio mencionaremos que es una característica principal de esta espiritualidad, pero que en América Latina se vive desde otra perspectiva. Haremos un movimiento desde el martirio por la Iglesia, hacia el martirio por el reino de Dios y hablaremos de éste como figura del testimonio cristológico. Por último, nos preguntaremos si puede tomarse como recurso límite el militar con el objetivo de la liberación y la justicia. Como podrá notarse, en este capítulo abordamos los temas de la espiritualidad monástica, pero en un orden alternativo. Esto no ha sido mera casualidad, sino que el nuevo itinerario espiritual nos lo ha planteado así. Por ejemplo, se tratarán primero las virtudes que el combate espiritual y con ello la caridad volverá a tomar su lugar primigenio (ésta será planteada antes que los consejos evangélicos).

1. Renovación de la espiritualidad

Sencillamente voy a hablarles más bien como pastor que, juntamente con su pueblo, ha ido aprendiendo la hermosa y dura verdad de que la fe cristiana no nos separa del mundo, sino que nos sumerge en él, de que la Iglesia no es un reducto separado de la ciudad, sino seguidora de aquél Jesús que vivió, trabajó, luchó y murió en medio de la ciudad.
Monseñor Romero⁵⁷⁷

⁵⁷⁷ Discurso pronunciado en la Universidad de Lovaina citado en GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo*, p. 47.

En nuestro capítulo anterior hemos analizado cómo los signos de los tiempos dieron lugar a una nueva sensibilidad espiritual. Pudimos percibir un peculiar soplo del Espíritu que fue renovando los ideales cristianos desde el Renacimiento⁵⁷⁸, pero que se hizo mayor en el Concilio Vaticano II y, más aún en la recepción que se hizo de éste en nuestro subcontinente latinoamericano (mencionamos dos conferencias episcopales; la de Medellín y la de Puebla, centrales en esta transformación). Específicamente, de estos cambios surgió la Teología de la Liberación que se expresó con una nueva espiritualidad cuyas claves son el seguimiento de Jesús y el martirio. Para comenzar este apartado, nos plantaremos dos preguntas polémicas que nos abrirán paso a la comprensión del movimiento espiritual experimentado en la época contemporánea. Éstas son, ¿podríamos considerar la santidad política como una santidad secularizada? Y ¿la transformación espiritual fue motivada por la secularización? Nuestro primer antecedente es que el término “secularización”⁵⁷⁹ proviene del latín *saeculare* (siglo o mundo), así que, en un primer momento, es bastante llamativo que plantemos la santidad política como santidad secularizada. Recordemos que los monjes partían del principio de la *fuga mundi*, pues para ellos el *mundo-siglo* era una realidad maligna de la que debíamos escapar lo antes posible para llegar a ser santos (o auténticamente cristianos). Lo mundano fue para los monjes lo desdeñable, opuesto a lo espiritual y lo divino. Entonces, ¿quién puede atreverse a proponer una santidad “mundana”? Los términos en sí mismos son contradictorios.⁵⁸⁰ Este problema se hace aún más interesante al agregar que de *saeculum* deriva el término “seglar” (sinónimo de “laico”), con el que ya sabemos se ha designado a la mayoría de miembros de la Iglesia que no son clérigos ni monjes, es decir que no están “consagrados” en el sentido que aclaramos en nuestro tercer capítulo. Allí mencionamos la distinción que hizo la espiritualidad monástica entre los “justos” y los “perfectos”, además de la jerarquización que se hizo entre ambos. Los “perfectos” fueron los mejores cristianos, los valientes que se internaron en la cruenta batalla contra el Maligno renunciando a todos los

⁵⁷⁸ Mencionamos al respecto la aparición del humanista laico, figura opuesta al monje.

⁵⁷⁹ Cfr. ERMANN ANCELLI, *Diccionario de espiritualidad*, V. III, (“secularización”) pp. 368-382.

⁵⁸⁰ “Secular” se opone a “religioso”, “profano” a “sagrado”.

placeres mundanales. En estos términos, la santidad política como *santidad secularizada* se nos plantearía como una santidad laical, posible para todos esos miembros menospreciados de la Iglesia. Aunque aún no hemos justificado tal equiparación.

El rasgo fundamental de la nueva espiritualidad de la liberación es que se trata de una espiritualidad de seculares para seculares. No es una vulgarización de una espiritualidad nacida en una orden o congregación religiosa.⁵⁸¹

Para la filosofía la secularización ha significado “el ser humano comprometido con el mundo, autónomo en la búsqueda de los valores terrestres, orientado hacia el futuro”. En teología, “el hombre en el mundo, con una visión positiva y dinámica de éste conforme a la revelación”. El teólogo John Robinson consideró que la secularización se ha distinguido por el entregarse a los demás en el amor, abriendo y revelando el fundamento del ser del hombre; creando como única ley la del amor al prójimo. Para Edward Schillebeeckx la secularización estimuló a los cristianos a participar más activamente en la construcción y desarrollo de la ciudad terrestre: “ahora hemos comprendido, que el cristiano no debe trabajar sólo por el cielo, sino que es también responsable de la tierra y de su futuro”.⁵⁸² En la vida espiritual la secularización ha propiciado un cristianismo horizontal, que opone al culto a un Dios personal y trascendente, el compromiso intramundano y de servicio a los demás. El diccionario de espiritualidad Ermanno Ancilli⁵⁸³ considera que si actualmente preguntamos a las personas en qué consiste el cristianismo, la mayoría responderá: “consiste en amar a nuestro prójimo”⁵⁸⁴, pero este mismo diccionario agrega “es completamente falso sostener que el amor del prójimo constituye la totalidad del cristianismo”. Hay dos goznes fundamentales de éste que la visión horizontal pone en crisis: la oración y la primacía de Dios. Sin ellos nos arriesgamos a que nuestra religión se reduzca a un mero “humanismo socialista” (agrega este diccionario).

⁵⁸¹ COMBLIN, J., “Espíritu Santo”, *Mysterium Liberationis I*, p. 641.

⁵⁸² ERMANNO ANCILLI, *Op. cit.*, p. 375.

⁵⁸³ *Ibid.* pp. 369-382.

⁵⁸⁴ Camilo Torres dirá, por poner sólo un ejemplo: “Fui elegido por Cristo para ser sacerdote eternamente, motivado por el deseo de entregarme de tiempo completo al amor de mis semejantes”. Citado en BOJORGE H. y otros, *Retrato de Camilo Torres*, Grijalbo, México 1969, p. 43.

Consideramos que aquí hay una resistencia monástica al nuevo espíritu que ya se ha hecho presente en la historia. El monacato quiso volcarse enteramente en Dios (esto ya lo mencionamos brevemente) y propuso el ideal de ser “solos” para Dios; pero si el cristianismo se replantea sus raíces, si vuelve al Jesús histórico, se encuentra con que él equiparó el amor al prójimo con el amor a Dios y que precisamente el servicio a los hermanos fungió como medida de la autenticidad de la fe.⁵⁸⁵ Respecto a la oración, ya plantearemos el problema en otro apartado, pero podemos anunciar que la santidad política para nada la elimina. Pese a esta resistencia, se reconoce que la secularización ha servido como destrucción de una falsa sacralidad⁵⁸⁶ y como reconocimiento del valor autónomo del obrar humano que se ha convertido en el punto de partida de un nuevo discurso sobre Dios. La secularización significa centralmente compromiso con lo temporal y acentuación del amor interhumano. La santidad secularizada no se dirige únicamente a Dios, sino también al prójimo y al mundo, y a la perspectiva de un nuevo futuro para la sociedad.

Tras esta introducción, pasemos a analizar las razones por las que en nuestro tiempo se ha hecho necesaria una nueva espiritualidad. Al respecto, en sintonía con todo lo mencionado, Gustavo Gutiérrez considera que la espiritualidad a la que durante siglos nos acostumbramos fue “una cuestión de minorías”, algo sólo para grupos selectos y cerrados, ligado a las congregaciones y órdenes religiosas (como ya dijimos, para los “perfectos” y no para los “justos”).⁵⁸⁷ Tal espiritualidad pretendió asegurar un “estado de perfección” o una “fuerte y estructurada búsqueda de la santidad”, creando aledañamente y como sin quererlo, un estado de vida cristiana imperfecto, el estado laical. Frente a ésta, en los albores del siglo XX comenzó a postularse una espiritualidad laical presente en los movimientos apostólicos seculares, pero fue insuficiente pues estuvo aún muy marcada por la experiencia monástica y religiosa. Sin embargo:

⁵⁸⁵ Piénsese en la parábola del samaritano Lc 10, 25-37 y en la presentación del juicio final según Mt. 25, 31-46. Este tema lo profundizaremos en el apartado sobre la misericordia, allí pueden encontrarse varias justificaciones de esta afirmación. También en nuestro capítulo cuarto lo hemos abordado.

⁵⁸⁶ Recuérdese la equiparación del profetismo con la crítica marxista a la religión hecha en nuestro anterior capítulo.

⁵⁸⁷ Cfr. GUTIÉRREZ, G., *Op. cit.*, p. 21.

La experiencia espiritual que surge en el corazón del compromiso de los desposeídos y marginados -y de los que se solidarizan con ellos- en su lucha por la liberación; de esta experiencia viene un soplo popular y comunitario en la búsqueda del Señor que no se compagina con modelos elitistas.⁵⁸⁸

Gutiérrez considera que, si la espiritualidad monástica intentó ser una prolongación del martirio, en nuestra época y contexto latinoamericano también vivimos una dolorosa experiencia martirial que sirve de *pozo de agua viva*. La primera crítica a aquella espiritualidad es que estuvo dirigida a “minorías privilegiadas”, pero hay otras más. Gutiérrez considera que también fue una espiritualidad individualista. “El camino espiritual ha sido presentado, con frecuencia, como un cultivo de valores individuales en función de la perfección personal”.⁵⁸⁹ Efectivamente, los monjes propusieron un combate íntimo con los demonios, como recordaremos. Su propósito era cultivar valores individuales para perfeccionarse personalmente y, por eso, para ellos la relación con Dios podía opacar la relación con los demás. La vida espiritual era llamada “vida interior” como vivida exclusivamente dentro de uno. Se pretendía sólo transformarse a uno mismo, ignorando que se puede transformar también la sociedad (las estructuras, los sistemas sociales, económicos, políticos...). Pero los signos de los tiempos nos han planteado que hoy día es urgente dominar y modificar la injusticia social (la concupiscencia estructural) tanto como nuestra propia concupiscencia. En aquella espiritualidad el camino hacia Dios fue una aventura puramente personal y la caridad apareció sólo como una más de las virtudes a cultivar. Esto lo pudimos comprobar en nuestro tercer capítulo, en el que observamos que la caridad fue relegada y se puso por encima de ella aspectos menos centrales del cristianismo como los votos. Gustavo Gutiérrez demuestra cómo en diversos tratados espirituales la caridad hacia el prójimo ha desaparecido por completo; como también nosotros hemos podido constatar en el tercer capítulo, cuando estudiamos que la caridad a la que se entregan los místicos es simplemente el amor a Dios. Junto con Gutiérrez nos parece sorprendente que “el mandamiento nuevo” que nos dejó Jesús haya sido relegado durante tantos siglos y que, aún

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 24.

rescatándolo, cueste trabajo vincular el amor a Dios y el amor al prójimo, tan intrínsecamente ligados en la Biblia.

José María Castillo⁵⁹⁰ hace una crítica muy parecida a la espiritualidad monástica. Señala que su fin consistió en “conducir al individuo hasta su propia perfección” fomentando, sin darse cuenta, un profundo individualismo. Por una parte, esto produce un sutil y refinado egoísmo en el que lo importante es la propia perfección. Por otra, la caridad queda desfigurada al ser una virtud que sólo perfecciona al propio sujeto. Justamente por ello, en nuestra época, nadie quiere emprender una vida sacrificada y dura, para terminar (sin pretenderlo y sin notarlo) en el egoísmo y la privatización.⁵⁹¹ Los mayores errores de tal espiritualidad son el *espiritualismo* (negador de lo corporal y lo terreno), la *privatización* y el *individualismo*. El *espiritualismo* exigía negar algo que “es substancial en (las personas) mismas y que, en definitiva, es un don de Dios: el cuerpo, los instintos naturales, los bienes de la creación”. Llevaba a interesarse demasiado por las cosas del cielo y muy poco o nada por las de la tierra, fomentando más la religión que la justicia, indignándose si se profanaba un palacio episcopal, pero indiferente ante el allanamiento de las viviendas de los oprimidos. A esto se debió el desprestigio de la vida cristiana, el malestar profundo de muchos creyentes y su alejamiento, pues no podían comulgar con estos ideales. La *privatización* es el hecho de que la espiritualidad sea un asunto “privado” que se refiere sólo a las relaciones del hombre con Dios y de éste con los otros en el encuentro interpersonal; sin interesarse por la dimensión social, pública y política de la persona. El *individualismo* condujo a un repliegue de la persona sobre sí misma que, en casos extremos, pudo desembocar en procesos patológicos (en una neurosis o psicosis emocional más o menos transitoria).

⁵⁹⁰ CASTILLO, J. M., *El seguimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1986, p. 10-12.

⁵⁹¹ Observa P. Evdokimov: “Cuando se habla de santidad se produce una especie de bloqueo psicológico. Se piensa en los gigantes de antaño: en los eremitas y estilitas, tan sepultados unos en sus cavernas y tan instalados los otros en sus columnas, que, cual ‘iluminados’ e ‘iguales a los ángeles’, no parecían ya seres de este mundo. La santidad se diría superada o perteneciente a un mundo que se ha vuelto extraño, inadaptable a las formas discontinuas y al ritmo entrecortado de la vida moderna. El estilita hoy ya ni siquiera suscita curiosidad; más bien nos empuja a preguntarnos: ¿Para qué sirve eso? Al santo se le mira como una especie de yogui o, más brutalmente, como un enfermo, un inadaptado y, en todo caso, como un ser inútil”. Citado en DE FIORES, S. y GOFFI, T.; *Nuevo diccionario de espiritualidad*, p. 455.

Tal como iremos comprendiendo más adelante, el seguimiento de Jesús como base de la nueva espiritualidad hará caer por los suelos todo individualismo, privatización, espiritualismo y sentido minoritario, pues nos lleva a compartir y a comprometernos con los demás, terrenal y socialmente. Además, Gustavo Gutiérrez nos señala que la espiritualidad política no surge de la experiencia de una personalidad destacada (un sujeto individual) tal como estamos acostumbrados, sino de la experiencia de un pueblo, retomando el sentido bíblico de la marcha de éste en la búsqueda de Dios. Este cambio contrasta con el ya expuesto *apostolado carismático*, con el que se creía que uno se formaba espiritualmente y posteriormente transmitía al pueblo “la senda de una correcta vida cristiana”. Pero la espiritualidad liberadora latinoamericana señala, por el contrario, que el pueblo pobre vive ya una espléndida experiencia espiritual, que tiene un potencial evangelizador, y que estamos llamados a incorporarnos a su experiencia.⁵⁹² No somos nosotros los que, después de un largo camino ascético, por fin nos dirigimos a compartir el espíritu que hemos encontrado, sino el pueblo el que nos ayuda a sumergirnos en su experiencia espiritual.

Ahora retomemos una breve visión histórica de la espiritualidad (habiendo ya comprendido a qué se debieron las transformaciones). Podemos distinguir dos ideales, tomando como parteaguas al CVII. Así tenemos que, antes del Concilio, la santidad consistió en el desprecio del mundo, del cuerpo y de todo lo terreno; recibía apaciblemente grandes dolores o sacrificios para ofrecerlos por las ‘almas en pena’ del purgatorio en la búsqueda constante por el reino de Dios (entendido como el paraíso trasmundano), era dolorosa, sacrificada, lacerante. Estaba atormentada por el pecado y atemorizada por lo interior (las intenciones, las obras, la pureza); vivía preocupada porque la liturgia y la sacralidad fueran inmutables e intangibles, y creía que los sacramentos tenían poder en sí (como magia) para

⁵⁹² El pueblo crucificado con su existencia denuncia el pecado, invita a la conversión, justicia y solidaridad, crece cuando oprimido, se resiste a oprimir; mantiene la esperanza, lucha por implantar derecho y justicia, se abandona confiado en Dios y perdona a los enemigos. Cfr. JIMÉNEZ LIMÓN, J.; “Sufrimiento, muerte, cruz y martirio”, en *Mysterium liberationis II*, p. 488.

darnos la salvación y el estado de gracia.⁵⁹³ Es una santidad dispuesta a ahogar ansias profundas, soportar fuertes compulsiones, contener y reprimir deseos ardientes con la conciencia vigorosa de fidelidad y con el presupuesto de que la esfera sexual está prohibida y es peligrosa (la esfera erótica sólo es tolerada, no acogida), en la que las personas luchan contra su propio cuerpo y sus deseos. Es una santidad que prioriza la figura del Clero (sacerdotes y obispos) y de las órdenes consagradas y es casi imposible imaginar que un laico alcance la santidad pues no se ha atrevido a tomar el camino mejor y total del celibato y la vida religiosa.

Por el contrario, el ideal posconciliar propone una santidad terrena, que identifica la salvación con la realización personal, la dignidad humana y la utopía histórica; que cambia el concepto de pecado y lo socializa, que es desinhibida y espontánea, y da más importancia a la coherencia personal y al compromiso social que al cumplimiento de los sacramentos, que no está peleada con el erotismo y, especialmente, ve muy positiva la elección del camino laico como vía hacia un peculiar modelo de santidad. Tiene conciencia de los derechos humanos y es enfática en las relaciones interpersonales. Pero, además, hay una particular característica que el nuevo paradigma eclesiológico post-Vaticano II ha sugerido para la santidad y es que en su atención al mundo, y en su atención a los pobres del mundo (como ha agregado la Teología de la Liberación) la Iglesia ha propuesto como la santidad típica suya la del siervo, en la que la *persecución* y el *martirio* son la expresión más inequívoca de que ha habido amor y un gran amor, de que la fe no se ha quedado en palabras y formulaciones, sino que ha sido puesta en práctica, de que la esperanza ha sido realmente más fuerte que la muerte.

Para Víctor Codina⁵⁹⁴ la historia de la espiritualidad ha pasado por tres fases, no sólo la monástica y la política, sino que entre ellas él ubica la espiritualidad moderna. Ésta consistió en recuperar las nociones de bautismo y Pueblo de Dios,

⁵⁹³ Esta característica (sobre los sacramentos) no conformó la espiritualidad de los primeros monjes, pero sí del monacato y las órdenes religiosas durante toda la Edad Media y siglos posteriores.

⁵⁹⁴ CODINA, V.; *Ser cristiano en América Latina*, E-book de <http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/bibliodatos1.html?CODINA>

se centró en la caridad y la celebración litúrgica. Llamó a toda la Iglesia a la santidad y habló de pluralidad de carismas por lo que abrió las puertas a todos los bautizados. La perfección se centró en la caridad y su cumbre fue el martirio. La espiritualidad se vivió en el mundo, en el trabajo y en las realidades temporales cotidianas. Surgió la espiritualidad laical y de la propia profesión.

Estos rasgos ya nos suenan conocidos, pero veamos qué es lo que propiamente hace a la espiritualidad política (o “solidaria” en términos de Codina), qué la distingue de la espiritualidad moderna. El teólogo señala que ella procura vivir según el Espíritu de Jesús y que por ello se inserta en el mundo de los pobres, se solidariza con sus sufrimientos y aspiraciones al haber escuchado su clamor, encuentra a Dios en el pobre y por ello “vive la experiencia espiritual de la contemplación en la acción liberadora”. La misma religiosidad popular adquiere sentido espiritual (orar desde los pobres y con ellos) y actualiza la propia inserción de Jesús en su pueblo y su experiencia. En esta misma línea, el *Nuevo diccionario de espiritualidad* define a la espiritualidad contemporánea en los siguientes términos:

(El hombre espiritual)... debe defender y concienciar a los pobres protestando contra la pobreza que es fruto de la injusticia, (debe vivir) la solidaridad con los pobres en orden a promover desde dentro la liberación integral, según el ejemplo de Cristo (2 Cor 8,9). Como el pecado afecta también a las instituciones sociales, la liberación no sólo debe erradicar el mal del corazón del hombre, sino también eliminar y transformar las estructuras injustas. La caridad se hace compromiso político para revestirse de eficacia, superando el estadio de la ayuda exclusivamente privada e individual.⁵⁹⁵

La espiritualidad política se centrará en la defensa de la vida de los pobres.⁵⁹⁶ Ella ha nacido porque la transformación social es urgente, la revolución es necesaria y requiere de espíritu, pues “cuanto más profunda sea y a más ámbitos de la vida se extienda, necesita más espíritu”.⁵⁹⁷ La vida cristiana ha llegado a ser comprendida como “práctica servicial a los pobres” y práctica desde los pobres.⁵⁹⁸ Práctica del amor en forma de justicia, denunciando el pecado estructural y

⁵⁹⁵ DE FIORES, S. y GOFFI, T.; *Op. cit.*, p. 468.

⁵⁹⁶ Esta espiritualidad enfatiza la atención a la historia y a la praxis en contraposición a todas las espiritualidades de la cruz individualistas e idealistas. Cfr. JIMÉNEZ LIMÓN, J.; *Op. cit.*, p. 478.

⁵⁹⁷ SOBRINO, J.; *Liberación con espíritu*, p. 53.

⁵⁹⁸ «Y el que dé aunque no sea más que un vaso de agua fresca a uno de estos pequeños, por ser mi discípulo, en verdad os digo que no quedará sin recompensa”. Es como si Jesús dijese: toda mi espiritualidad se resume en salvar a los pobres.» BETTO, F., *Mística y espiritualidad*, p. 101.

buscando transformaciones estructurales. Se requiere así de una encarnación en los niveles de miseria, opresión, injusticia y represión de las mayorías que acarrea, según diversos grados, la *persecución* y el *martirio*.⁵⁹⁹ Tal espiritualidad brotó del redescubrimiento de la vida real de las mayorías oprimidas y del redescubrimiento evangélico de que a ellas se dirige la buena noticia del reino (temas abordados en nuestro cuarto capítulo).⁶⁰⁰ Los pobres son el lugar de la vida espiritual y “lo que añade o matices el adjetivo ‘espiritual’ al sustantivo ‘vida’ no puede ser ya comprendido ni realizado desde otro lugar que no sea la vida histórica”.⁶⁰¹ Se insiste en la promoción de la justicia, en la participación en procesos liberadores y, en casos límite, en procesos revolucionarios, pero, además, hay una necesidad de explicitar la vida con espíritu en prácticas espirituales (pues lo exige la propia vida y ella se hace menos cristiana si faltan aquéllas).⁶⁰² Hay una dialéctica de espiritualidad y liberación; no puede haber una sin la otra. Para este espíritu será imprescindible que el servicio al pobre no se quede en mero trabajo asistencial, por más heroico que sea, sino que exige ir a la raíz estructural de su pobreza. Aunque “si uno sólo socorre a la víctima, es alabado y premiado; pero si uno cuestiona el sistema que la produce, es clasificado como sospechoso y es perseguido”.⁶⁰³ Se ha descubierto que la práctica de la liberación es acto del espíritu, incluso el más radical porque es acto de amor, y por ello tal práctica ofrece una “materialidad” de la que pueden brotar muchos otros actos del espíritu. Pero igualmente necesita de espíritu para mantenerse y no degenerar. Desde este nuevo espíritu la santidad ha sido fructífera en nuestro subcontinente: “América Latina es, con abrumadora diferencia, el continente en que ha habido más ataques del antirreino y por ello más persecución y más mártires desde el concilio”.⁶⁰⁴ El

⁵⁹⁹ Cfr. SOBRINO, J.; *Op. cit.*, pp. 11-12.

⁶⁰⁰ Esta espiritualidad ha surgido como respuesta a la irrupción de Jesús que invita y exige un seguimiento y la irrupción del pobre que invita y exige la liberación.

⁶⁰¹ SOBRINO, J.; *Ibid.*, p. 12.

⁶⁰² “Las prácticas de espiritualidad, aunque no gozan de autonomía con respecto a la vida histórica, son necesarias, porque son eficaces para vivir la vida con más espíritu.” *Ibid.*, p. 15.

⁶⁰³ GONZÁLEZ BUELTA, B.; *El Dios oprimido*, p. 127. “Cuando se le da pan al que tiene hambre lo llaman a uno santo, pero si se pregunta por las causas de por qué el pueblo tiene hambre, lo llaman comunista, atea. Pero hay un “ateísmo” más cercano y más peligroso para nuestra Iglesia: el ateísmo del capitalismo cuando los bienes materiales se erigen en ídolos y sustituyen a Dios” Monseñor Romero (15/09/1978).

⁶⁰⁴ SOBRINO, J.; “Espiritualidad y seguimiento de Jesús” en *Mysterium Liberationis II*, p. 468.

movimiento espiritual narrado en este subcapítulo podría ser resumido de la siguiente forma: de una ética y ascética que buscó responder a la pregunta, *¿cómo ser buenos alejándonos de esta sociedad contaminada?*, hacia una que procure responder la siguiente, *¿cómo ser buenos haciendo buena esta sociedad (transformándola) en vistas a la liberación plena e integral?*

2. Itinerario de santidad política

*¿Por dónde iréis hasta el cielo
si por la tierra no vais?
¿Para quién vais al Carmelo
si subís y no bajáis?
Pedro Casaldáliga⁶⁰⁵*

Un *itinerario* es una guía escrita para viajeros que contiene la descripción de una ruta indicando por dónde se debe ir. El propósito de todo nuestro capítulo presente es esbozar el peculiar itinerario hacia la santidad política. La espiritualidad tradicional fue planteada en términos semejantes, marcando el trayecto hacia la salvación o santidad. Sin embargo, el poema que hemos citado para iniciar este apartado comienza con la frase “por aquí ya no hay camino” (tomada de *La Noche Oscura* de San Juan de la Cruz) la cual nos prepara para andar un trecho con acompañamiento o guía, pero llegar a un punto en el que sólo nos quede la *libertad del amor* para continuar. Empecemos a buscar el inicio del trayecto...

El camino espiritual monástico se planteó como una empinada montaña. Dios habitaba en su cumbre y por medio de las virtudes morales, que se obtenían tras largos sacrificios y penitencias, íbamos escalándola, intentando “alcanzar los picachos donde mora Dios”. Nos llenábamos de buenos propósitos al confesarnos, pero, al llegar a la mitad del camino, cometíamos algún pecado enorme y rodábamos con una piedra “pecado abajo”. Debíamos recomenzar todo de nuevo. Sufríamos el mito de Sísifo. Acabábamos desistiendo y pensando que éramos mediocres, que tal subida no era para nosotros. La contemplación y la mística debían ser sólo para los elegidos. Sin embargo, en palabras de Frei Beto (quien pone el ejemplo que acabamos de narrar), “ésta es la espiritualidad del fariseo:

⁶⁰⁵ “Preguntas para subir y bajar el Monte Carmelo”, en *Al acecho del Reino. Antología de textos 1968-1988*, E-book de <http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/bibliodatos1.html?CASALD> p. 104.

tenemos que ser muy virtuosos para adquirir el derecho de aproximarnos a Dios”.⁶⁰⁶ Llamemos la atención hacia este punto. La acusación más grave contra la espiritualidad monástica es la que acabamos de citar: es farisaica. Para ella nuestro deber es procurar ser virtuosos para finalmente llegar a Dios. Pero la propuesta de Jesús fue la contraria; dejarse amar por Dios para alcanzar la virtud.⁶⁰⁷ ¿Es posible que durante siglos se haya impuesto una espiritualidad tan atacada por los evangelios?⁶⁰⁸ Otro poema de Casaldáliga nos da la pauta para avizorar la nueva senda. Tomamos sólo una estrofa:

Al final del camino me dirán:
-¿Has vivido? ¿Has amado?
Y yo, sin decir nada,
abriré el corazón lleno de nombres.⁶⁰⁹

Sabemos que la santidad es la perfección de la caridad. La espiritualidad política no plantea un objetivo distinto. Igualmente, su propósito es *llenar el corazón de nombres*. Para alcanzarlo ya hay varias pistas: dejarnos amar por el Amor, como nos enseñó el Nuevo Testamento; acompañar a Jesús, seguirlo, aproximarnos a él e ir aprendiendo a amar como él. Preguntarle dónde vive y acompañarlo hasta su casa, si es que tiene. Y hemos marcado ya la clave de la nueva conversión, dejarnos mover a misericordia y optar por el pueblo crucificado. Además de estas pistas, dos teólogos de la liberación nos han planteado sus propias propuestas de espiritualidad; Gustavo Gutiérrez y Jon Sobrino. Attendámoslas antes de continuar.

Para Gustavo Gutiérrez toda espiritualidad “significa una reordenación de los grandes ejes de la vida cristiana en función de (su) presente”.⁶¹⁰ Por lo que él retoma la tradición cristiana para elaborar su propuesta para la actualidad.⁶¹¹ Básicamente el camino que este teólogo nos plantea es la elección entre la muerte

⁶⁰⁶ BETTO, F., *Op. cit.*, p. 102. Esta acusación es la más grave contra la espiritualidad monástica. No debemos pasarla por alto.

⁶⁰⁷ Cfr., *Ibíd.*, p. 103.

⁶⁰⁸ Esta crítica se asomó en nuestro capítulo cuarto, es paralela a la crítica profética y jesuánica de una religión idolátrica. También la anunciamos al citar la parábola del samaritano, en las espiritualidades que pasan de largo frente al herido del camino.

⁶⁰⁹ “El corazón lleno de nombres” en *Al acecho del Reino...*, p. 115.

⁶¹⁰ GUTIÉRREZ, G., *Ibíd.*, p. 121.

⁶¹¹ Llama la atención que Gustavo Gutiérrez al comentar y seguir el camino espiritual marcado por San Juan de la Cruz no haga ningún cuestionamiento al mismo (pues éste se expresa en términos monásticos), sino que lo sigue paso a paso.

(egoísmo, desprecio a los demás, codicia, idolatría) y la vida (amor, paz, justicia), su espiritualidad consiste en rechazar la muerte y optar radicalmente por la vida. También señala que el punto de arranque es el encuentro personal con Jesucristo. A esto sigue la experiencia de seguimiento de Jesús que es caminata “según el espíritu”. Esta marcha es una aventura colectiva que incluye a todo el pueblo de Dios en el que la conversión es la piedra de toque espiritual. Ésta es una experiencia de transformación radical que resulta del encuentro con Jesús, pero para llegar a este encuentro debemos saber hallarlo en el rostro sufriente de los pobres. Tal conversión nos lleva a la solidaridad. La espiritualidad planteada por G. Gutiérrez se vive en *gratuidad, alegría, infancia espiritual y comunidad desde la soledad*. La *gratuidad* es la vivencia de la recepción del amor divino que provoca que todas nuestras acciones estén marcadas por la gracia. La *alegría* es la victoria sobre los numerosos sufrimientos a que están sometidos los pobres (carencias, abusos, torturas, enfermedades, desnutrición...), ésta surge por el don de la vida y por la nueva vigencia del mensaje pascual. La *infancia espiritual* es la condición del compromiso con los pobres, pues el evangelio pide más que una mera actitud política, pide pobreza o infancia espiritual, que implican humildad, desprendimiento de los bienes y apertura a Dios. Sólo así se entra al mundo y al compromiso de los pobres. Finalmente, la solidaridad con los despojados implica para muchos el aislamiento y la soledad; se sufre el ser señalado como sospechoso y ser perseguido, pero tal experiencia ayuda a descubrir el sentido profundo de formar parte de la comunidad eclesial. La espiritualidad de G. Gutiérrez consiste en una vida puesta al servicio de los demás que se vive en una libertad como la de Jesús y una solidaridad que lleva a la conversión constante.

Por su parte, Jon Sobrino señala que la espiritualidad no es una opción para el hombre común o el cristiano corriente que sólo sea necesaria si se quiere avanzar hacia la perfección. Tampoco es el modo de ponerse en contacto directamente con el mundo espiritual, como si fuera posible esto al margen de lo histórico concreto. La espiritualidad es la actitud vital de cualquier ser humano, su modo de confrontar la realidad.⁶¹² El camino espiritual que este teólogo nos traza tiene tres

⁶¹² Cfr. SOBRINO, J.; *Liberación con espíritu*, p. 39.

momentos. Su comienzo es la “honradez con lo real” que conduce a un amor que exige justicia, a éste le sigue la “fidelidad a lo real”, ejemplificada en la cruz de Jesús. Finalmente, un corresponder a y ser llevados por el “más” de la realidad en esperanza y amor. Tal espiritualidad está sustentada en una experiencia espiritual de encuentro con el Señor de los pobres.

Ahondemos ahora en los momentos ya enunciados. Anteriormente, hemos expuesto los signos de los tiempos, a ellos Jon Sobrino los denomina simplemente “la realidad”, en este sentido, la “honradez con lo real” es un captar tal realidad (noéticamente) y responder a su exigencia (ético-prácticamente).⁶¹³ Para esto se requiere espíritu de honradez, pues todos tenemos la tentación de aprisionar la verdad con la injusticia (Rom 1, 18), es decir, encubrir la realidad con la mentira. Sin embargo, si no ejercitamos tal honradez fundamental las consecuencias serán funestas; “se entenebrece el corazón” y las cosas dejan de ser creaturas y sacramentos, para ser realidades manipuladas. Finalmente, la honradez con lo real se identifica con la misericordia (que ya hemos mencionado y en la que posteriormente profundizaremos).

El segundo paso, la fidelidad a lo real, está implicado en el primero, pues exige fidelidad hasta la muerte y esperanza. Se requiere mantener la verdad sobre la realidad, continuar desenmascarando la mentira que la aprisiona, reaccionar con amor, especialmente en su forma de justicia, aunque este amor no sea bien acogido. A quien propicia la vida suele exigírsele que dé de su propia vida y aún su vida (es decir, la fidelidad puede acarrear la muerte). La “honrada denuncia del pecado se transforma en tener que cargar con el pecado y con todas sus consecuencias”.⁶¹⁴ También hay que ser fieles a la esperanza, aunque las experiencias históricas aconsejen escepticismo, cinismo o resignación. La fidelidad a lo real es esperanza activa, ayudar a que la realidad llegue a ser lo que anhela ser. Este segundo paso sólo es la “sintonía más acabada con la realidad” y no una exigencia impuesta, ni el cumplimiento a algún excelso mandamiento.

⁶¹³ Cfr. SOBRINO, J.; “Espiritualidad y seguimiento de Jesús” en *Mysterium Liberationis II*, pp. 453-459.

⁶¹⁴ *Ibíd.*, p. 456.

Finalmente, Sobrino señala que la realidad está grávida de un “más” que se nos ofrece gratuitamente, para ella hay un futuro bueno (la utopía) que siempre está más allá, y que alienta al futuro y le da fuerza para perseguirlo. Por eso, dejarse llevar por la realidad implica dejarse ayudar por la “nube de testigos” que ha generado las mejores tradiciones humanas y nos invita a entroncarnos en ella. Como puede adivinarse, la espiritualidad que propone Jon Sobrino queda abierta para quienes no ponen nombre a la realidad, pero no pueden evitar ser llamados por ella, es decir, los ateos. La espiritualidad es cosa de todo ser humano, su especificidad cristiana es sólo una forma concreta de esta espiritualidad humana fundamental. En términos cristianos, esta espiritualidad implica una misión que consiste en una *praxis* para transformar la realidad. Esto es el amor como liberación que tiene como horizonte el reino de Dios, como proyecto para la historia, y que implica denunciar y desenmascarar todos los poderes opresores. Así se actualiza la misión de Jesús en los pueblos oprimidos. “Sin práctica de la liberación no tendría ningún sentido la espiritualidad, hoy, en América Latina”.⁶¹⁵

Según estos modelos, el camino espiritual hacia la santidad liberadora no tiene una figura específica (de selva, bosque, montaña o desfiladero). Comienza, como cualquier otro camino espiritual, con un discernimiento, que es la búsqueda concreta de la voluntad de Dios en nuestras vidas, para llevarla a cabo. Tal discernimiento lo hemos compartido en nuestro cuarto capítulo indagando en los signos de los tiempos y en la Biblia la voluntad de Dios. Allí se nos indicó el amor parcial, el amor al prójimo y el amor servicial al pobre, pequeño y oprimido. Esto es lo mismo que el amor sociopolítico, o amor que se torna justicia y que los evangelios muestran que Jesús privilegió en su *praxis*.⁶¹⁶ Es un amor conflictivo porque se vive contra los opresores y porque no se puede estar al servicio de dos amos. Además, el discernimiento es el ejercicio de una voluntad crítica para acertar en lo que hay que hacer. Sus criterios de verificación son la *praxis* efectiva, no las puras declaraciones; se sabrá su eficacia porque con ella los pobres podrán entender el reino y porque causará reacciones de rechazo y persecución desde el

⁶¹⁵ *Ibíd.*, p. 463.

⁶¹⁶ SOBRINO, J.; *Jesús en América Latina*, p. 216.

pecado estructural. Además, se pasará de fe, esperanza y caridad genéricas a fe contra incredulidad, esperanza contra desesperanza y justicia contra opresión.⁶¹⁷

Tras el discernimiento viene la conversión, de la que ya hemos estado hablando: “la conversión consiste en abandonar el “propio” lugar, aunque fuese bueno, y encontrar a Dios “allí” donde él quiere ser encontrado”.⁶¹⁸ La conversión de Jesús se realizó a través de la prueba, lo que significa que no será cuestión de sólo una primera decisión, sino de un combate. La conversión es también el cambio radical en la comprensión de Dios, aceptar que Él es bueno con el débil, que su reino es posible y que es buena noticia especialmente para los oprimidos (no para los “justos” o “morales”, recordemos). Finalmente, el trabajo por la justicia será el lugar de la conversión, el sitio de transformación moral que implique todas las dimensiones de la persona.⁶¹⁹

Ahora expongamos, con términos propios y en síntesis, en qué consiste el itinerario a la santidad política. Todos sabemos la situación dolorosa por la que atraviesa la mayoría de la población mundial, los datos no son ya novedosos, las cifras son por todos conocidas: millones muertos de hambre en todo el planeta, especialmente en las zonas del Tercer mundo, en los continentes africano, americano (latinoamericano) y asiático. Al sur y al oriente. Tenemos noción de este sufrimiento. Lo que nos pide esta espiritualidad como acto mínimo es que dejemos de ser cómplices con nuestro silencio y nuestra indiferencia ante tal situación y primeramente hagamos un movimiento en nuestras vidas para acercarnos a ellos, a los que están sufriendo la opresión. Dicho en palabras suena muy fácil, convivir con los pobres de nuestros países, sino podemos ir más lejos, de nuestras ciudades, de nuestras pequeñas zonas geográficas... Pero el llamado de estos teólogos es muy claro; si quieres acercarte a Cristo, acércate a los pobres, si quieres conocer a Dios, conócelos, si quieres escucharlo, percibe su necesidad y ¡hazte solidario! Pero, ¿cuántos santos no hicieron esto? Tal vez no todos, tal vez los monjes que estudiamos en el capítulo tres no hicieron exactamente esto, pero muchos otros sí. Esta intuición estuvo latente en toda la

⁶¹⁷ Cfr. *Op. cit.*, p. 218.

⁶¹⁸ SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 186.

⁶¹⁹ Cfr. AGUIRRE, R. Y VITORIA CORMENZANA, F. J.; “Justicia”, en *Mysterium Liberationis II*, p. 555.

historia del cristianismo. Ángela de Foligno buscaba en los leprosos a Jesús, por poner un solo ejemplo (entre los cientos que hay). La pobreza es entonces reorientada, no se trata de ser pobres por la pobreza en sí, sino por la solidaridad, por la denuncia ante las condiciones miserables en que están viviendo nuestros hermanos, por la necesidad de un amor eficaz. La conversión es ésta, pero con el plus de atacar el antirreino, es decir, las estructuras que perpetúan el estado miserable de la gente. Entrar en combate contra la concupiscencia de la sociedad, no sólo contra mis propios demonios, sino contra los opresores y sus ídolos, contra los mediadores del antirreino que nos perseguirán y darán muerte por estarlos atacando.

El amor eficaz no consiste simplemente en sentir compasión por las mayorías e injertarnos en las estructuras político-sociales para cambiar su situación, como por ejemplo, buscar un puesto público para defender sus intereses, trabajar en una institución que defienda sus derechos, etcétera. Todo el tiempo los teólogos nos llaman al desclasamiento, a la convivencia, a la inserción. Prácticamente nos dicen: vete a vivir entre ellos, hazte uno de ellos, sumérgete en su mundo para amarlos más o para amarlos de verdad. Pero que este amor no sea ingenuo y no se quede en procurarles fondos de beneficencia o en conseguirles un asilo, sino en luchar cotidianamente por transformar la sociedad que los oprime. No sabemos aún qué logramos con tal inserción, el camino nos lo irá descubriendo.⁶²⁰

Para lo que podemos saber significa captar y comprender toda la realidad, a Dios y a los seres humanos, desde los pobres. Para lo que podemos esperar significa compartir y dejarse llevar por la esperanza de los pobres. Para lo que tenemos que hacer significa destruir el antirreino que hace víctimas de los pobres y construir un reino en el que el mundo pueda ser un hogar para los pobres. Para lo que nos es ofrecido celebrar significa gozar unos con otros la vida, la esperanza, la creatividad, el amor de los pobres.⁶²¹

3. La espiritualidad como seguimiento de Jesús

*Ser cristiano significa seguir a Jesucristo.
El seguimiento actualiza a Jesucristo en cada generación.*⁶²²

⁶²⁰ Observemos que en este camino ya no encontramos divididas las fases acética y mística, o purgativa e iluminativa, sino que estos conceptos adquirirán un nuevo sentido y, según iremos descubriendo, van ligados. Se ha eliminado la equiparación de que, a grados de separación del mundo, corresponden grados de unión con Dios.

⁶²¹ SOBRINO, J.; "Espiritualidad y seguimiento de Jesús" en *Mysterium Liberationis II*, p. 460.

⁶²² BOFF, L.; "El seguimiento de Cristo" en *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981, p. 539.

Hemos mencionado ya que las dos claves de la espiritualidad política son el *seguimiento de Jesús* y el *martirio*, una indica su origen y la otra, su culminación. En este apartado explicaremos la primera; para ello, es preciso que nos remontemos a la época en que vivió Jesús. En aquel tiempo todas las relaciones y la permanencia de un discípulo con su maestro se expresaban mediante la metáfora del seguimiento. Por eso, en las primeras comunidades cristianas se vio en éste la expresión y forma más genuina de la fe en Jesús. El seguimiento aparece 79 veces mencionado en los evangelios y en el resto del Nuevo Testamento sólo en 11 ocasiones, es decir, es una idea fundamentalmente evangélica. Mientras que el verbo “imitar” nunca aparece en los evangelios y en los demás libros del NT sólo dos veces se menciona la “imitación de Cristo” (1 Cor 11, 1; 1 Tes 1, 6) y una vez se invita a la imitación de Dios (Ef 5, 1).⁶²³ Desde los evangelios comprendemos que “la gran preocupación de Jesús no fue crear una escuela de doctrina o una institución religiosa, sino provocar un seguimiento vital”.⁶²⁴

Estas observaciones tienen el claro propósito de confrontar a una específica espiritualidad centrada en la “imitación de Cristo”. Observamos que, mientras “imitar” implica “copiar un modelo”; “seguir” es “asumir un destino” y “recrear una práctica”.⁶²⁵ La imitación lleva al sujeto a orientarse a un modelo para volver sobre sí (mirar lo que se está copiando y compararlo con uno mismo). En el seguimiento la persona sale de sí y se orienta enteramente hacia un destino. Estos datos nos conducen a afirmar que todo “el que quiera acceder seriamente a Jesús y ser su discípulo no tiene más opción ni más posibilidad que el seguimiento”.⁶²⁶ El seguimiento de Jesús es la mejor mistagogía cristiana.⁶²⁷ Las implicaciones de tales afirmaciones pueden comenzarse a obtener del simple análisis del verbo “seguir”, que significa mantener una relación de *cercanía* con alguien, gracias a

⁶²³ Seguimos en todo esto a CASTILLO, J. M., *Op. cit.*, pp. 15 a 19 y 49.

⁶²⁴ CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M.; *Espiritualidad de la liberación*, p.140.

⁶²⁵ “No tratamos de imitar materialmente a Jesús, sino de prestarle rostro y palabra para poder abrir caminos nuevos en situaciones inéditas”. GONZÁLEZ BUELTA, B.; *Op. cit.*, p. 54.

⁶²⁶ CASTILLO, J. M., *Ibíd.*, p. 17.

⁶²⁷ “El lugar decisivo de la experiencia del Resucitado no es la teología, ni la confesión, ni la liturgia, sino el seguimiento”. BRAVO, C.; “Jesús de Nazaret, el Cristo liberador”, en *Mysterium Liberationis I*, p. 247.

una actividad de *movimiento*. El seguimiento de Jesús se opone así al inmovilismo, la involución y el mirar hacia atrás. Se opone también, como ya mencionamos, a una imitación que se centra en el propio sujeto, para focalizarse hacia el destino que propone aquél a quien se va siguiendo. La imitación se asemeja a un espejo, el seguimiento, a un camino. La llamada que Jesús dirigió a sus discípulos fue una invitación al seguimiento, pero no sólo a eso, sino también a una misión. “‘Sígueme’ es la primera y última palabra de Jesús a Pedro” nos recuerda D. Bonhoeffer.⁶²⁸ Sin embargo, no se debe comprender tal llamada como una invitación a conseguir la propia perfección del sujeto, su propia santificación, ni siquiera su propia realización. Es decir, Jesús nos invitó a acompañarlo en su camino, no a *santificarnos*, además que él mismo no se preocupó por su propia perfección ni su realización a toda costa, sino por el servicio incondicional al oprimido. José María Castillo enfatiza en esto pues tal descubrimiento implica que la espiritualidad debería más bien plantearse como objetivo el seguimiento de Jesús, más que la perfección cristiana.⁶²⁹

Para avanzar otro poco en la comprensión del seguimiento veamos a dónde nos conduce la compañía del Jesús de los evangelios. En ellos encontramos que él nos propuso como medio de salvación y de liberación, “la solidaridad hasta el extremo de lo inconcebible”, la cruz donde murió y fracasó, “entre pecadores, malhechores y delincuentes públicos”, tal fue su destino, a ese grado de solidaridad nos conduce su seguimiento. En breves palabras, “la vida de Jesús fue un camino incesante de solidaridad”⁶³⁰. Él no optó por la beneficencia, sino por la solidaridad. La primera suele compaginarse con grandes distancias y diferencias, con la dominación de unos y la dependencia de los otros. Muchas veces, para hacer beneficencia, suele pactarse con los opresores y magnates, justamente quienes son los responsables de que haya gentes pasando necesidad.

⁶²⁸ Cfr. SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 74.

⁶²⁹ Cfr. CASTILLO, J. M., *Ibíd.*, pp. 58 y 61. “Pero el objetivo de la espiritualidad cristiana no es conquistar la perfección. El único objetivo de la espiritualidad de los cristianos es seguir a Jesús.”, *Ibíd.*, p. 233. Supimos de estas consideraciones del teólogo J. M. Castillo ya cuando habíamos planteado toda nuestra investigación sobre espiritualidad en términos de perfección cristiana y santidad.

⁶³⁰ Vamos siguiendo a *Ibíd.*, p. 62.

Seguidor de Jesús es aquel que traduce la gracia recibida... en obras hacia el prójimo, en especial el pobre; discípulo es quien se hace solidario -incluso "materialmente"- de aquellos que el Señor ama preferentemente.⁶³¹

Ese "acto primero" implica, a nivel vital, la "ruptura-conversión" que reclama el seguimiento de Jesús concretado en opción-praxis o ingreso solidario en el mundo del "otro" que es el pobre.⁶³²

El seguimiento de Jesús, como ya hemos anunciado, altera toda la espiritualidad tradicional cristiana. Como ya hemos visto, tal espiritualidad solía poner en su centro al propio sujeto, quien, por medio de la mortificación, la oración y las demás prácticas espirituales, procuraba la perfección individual, su crecimiento interno y su santificación. Todos nuestros esfuerzos, ayunos y desvelos se orientaban a centrarnos en un inconsciente, "larvado y refinado" egoísmo. En lugar de orientar nuestras energías hacia los demás, las dirigíamos hacia el propio provecho espiritual y el propio crecimiento. Justamente por ello, para fomentar tal cristianismo, lo más aconsejable era apartarse de los otros, retirarse al desierto, huir del mundo, buscar la soledad y el silencio, para que nadie impidiera nuestro perfeccionamiento. El producto eran personas que se afanaban por la propia salvación y santificación, pero que no mostraban el mismo interés por los problemas de los otros ni del mundo en general. Allí encajó bien la "imitación de Cristo"; Jesús debía copiarse en todo, debíamos parecernos a él lo más posible. Esta espiritualidad corrompió el original espíritu cristiano, alteró a tal grado los conceptos de "salvación" y "santidad" que las nuevas teologías han tenido que hacerlos un poco de lado. Por ejemplo, "salvarse" en nuestro lenguaje común ha llegado a significar "evitar individualmente una catástrofe", por lo que se ha propuesto en su lugar el término "liberación" que es más comunitario y más histórico.⁶³³

Habiendo hecho estas aclaraciones podemos regresar a algunas afirmaciones bíblicas que fueron tergiversadas. Por ejemplo, cuando Jesús señala que quien pretenda seguirlo debe "renegar de sí mismo", no apunta a la monolítica imitación, sino justamente todo lo contrario; nos invita a olvidarnos de nosotros mismos para encaminarnos a su destino solidario, que es el servicio al prójimo, la misericordia

⁶³¹ GUTIÉRREZ, G.; "Pobres y opción fundamental", en *Mysterium Liberationis I*, p. 318.

⁶³² LOIS, J., "Cristología en la Teología de la liberación", en *Mysterium Liberationis I*, p. 228.

⁶³³ Cfr. CASTILLO, J. M., *Ibid.*, p. 67.

con los que sufren y la apertura a los demás.⁶³⁴ Esta opción es inevitablemente conflictiva y directamente nos conduce a la confrontación con los poderosos, justo como le ocurrió a Jesús. Seguir a Jesús es comulgar con un destino que no teme la privación ni el sufrimiento, que tiene como objetivo trabajar incondicionalmente por el bien del oprimido, por la solidaridad con él, llevando tal proyecto hasta el extremo de estar dispuesto a morir difamado por tomar parte en sus luchas, por ello pide “renegar de nosotros mismos”. Castillo agrega además que:

Jesús nos vino a dar una lección esencial, a saber: cuando el compromiso cristiano no termina en el enfrentamiento y el conflicto con los poderes de este mundo, se puede dudar seriamente de que se trate de un auténtico compromiso según el estilo de Jesús.⁶³⁵

Hemos elegido esta cita porque es crucial para discernir la espiritualidad que estamos proponiendo. Es la propuesta a los cristianos a sobrepasar una frontera ante la que generalmente nos frenábamos: el combate, el *ponos*, contra el antirreino, contra las estructuras sociales que generan muerte. El llamado al seguimiento que hacía Jesús imponía ciertas condiciones, las renunciaciones que éste combate implica. Sólo quienes estaban dispuestos a aceptar tales renunciaciones podían seguir a Jesús y los que se negaban, no podían. Estas renunciaciones son: a los bienes, a la propia instalación y a toda forma de dominio.⁶³⁶ El que sigue a Jesús no debe estar atado a nada, a nadie ni a ningún sitio. Es absolutamente necesario abandonar toda forma de instalación, de apropiación o de dominación, todo vínculo inamovible con un lugar determinado, toda posesión que nos impulse al egoísmo de defenderla a costa de los otros. “Sólo donde hay libertad, hay disponibilidad plena, para entregarse, sin condiciones, al servicio a los demás”.⁶³⁷

Indiquemos también que el seguimiento de Jesús se vive sólo donde hay relación *personal* con el mismo Jesús. Jesús llamó a sus discípulos para “que estuvieran con él y para enviarlos a predicar”⁶³⁸. Estar con él es la cercanía, y ser enviados, el movimiento. Cada uno se equipara con la mística o el compromiso, presentes en toda espiritualidad. Es problemático que, tradicionalmente, a la Iglesia pertenezcan tanto quienes siguen a Jesús como quienes no lo hacen.

⁶³⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 68.

⁶³⁵ *Ibíd.*, p. 126.

⁶³⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 185.

⁶³⁷ *Ibíd.*, p. 188.

⁶³⁸ *Ibíd.*, p. 91.

Suele creerse que el seguimiento es sólo para los que entran a la vida religiosa. Pero, según el replanteamiento de la cuestión que ya hemos hecho, el seguimiento es exigido fundamentalmente para todo el que pretenda creer en el mismo Jesús, para todo el que quiera llamarse cristiano. Mencionemos las características que desglosa José María Castillo de la nueva espiritualidad según tal seguimiento⁶³⁹: libertad, disponibilidad, experiencia esencial (el encuentro personal con Jesús, amistad con él), audacia, orientación hacia un objetivo determinado: la liberación; radicalidad (las renunciaciones son radicales); alegría (porque todo el mensaje cristiano es un mensaje de ella); dimensión comunitaria (como la de los primeros discípulos) y proyecto utópico. El seguimiento de Jesús requiere un encuentro de amistad con él que lleva a un caminar en libertad. La enseñanza de Jesús no consiste en normas o leyes, sino una forma peculiar de concebir la existencia que sólo se aprende en la convivencia permanente con él. “Instituyó doce para ser sus compañeros” (Mc 3, 14).⁶⁴⁰ Implica también el compromiso en una misión de “acampar en la historia humana y allí testimoniar el amor del Padre”.⁶⁴¹ Finalmente, el seguimiento de Jesús nos ayuda a conocer a Jesús, a profundizar en su realidad y su misterio. La propia cristología ha declarado recientemente que lo precisa para poder llevarse a cabo.⁶⁴²

Concluamos este apartado señalando las ideas principales del mismo: el seguimiento de Jesús es lo que él ofreció y exigió a algunos de los suyos y lo que, tras la resurrección, los cristianos entendieron como la esencia de su vida cristiana. Jesús debe ser seguido y actualizado, no imitado.

4. Las virtudes del santo político

*Tú tienes fe, ¿y qué? Los demonios también la tienen. Quiero saber qué es lo que haces por tu hermano que siente frío, tiene hambre, está abandonado.*⁶⁴³

En este apartado indagaremos cuáles son las virtudes que promueve la espiritualidad política. Para ello, el método a seguir será profundizar en las

⁶³⁹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 233-236.

⁶⁴⁰ Cfr. GONZÁLEZ BUELTA, B.; *Ibíd.*, p. 53.

⁶⁴¹ GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo*, p. 59.

⁶⁴² “El seguimiento de la práctica de Jesús con su espíritu es, pues, exigencia ética del mismo Jesús histórico, pero es también principio epistemológico”. SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 73. “Conocer a Jesús es seguir a Jesús”. SOBRINO, J. citado en LOIS, J., *Op. cit.*, p. 229.

⁶⁴³ BETTO, F., *Ibíd.*, p. 128. (Refiriéndose a St 2, 18-19).

virtudes más relevantes que practicó y compartió Jesús (misericordia, solidaridad y justicia, aunadas en la caridad política), para finalmente analizar algunas virtudes peculiares que va exigiendo la propia vocación política (contestación profética, militancia, fidelidad radical, esperanza y alegría, “teimosía” o terquedad, comunitaridad, fe, y otras virtudes que sólo mencionaremos).

4.1 Misericordia

La matriz de la espiritualidad política es la misericordia. Ya hemos mencionado esta característica de Jesús como dato constante de los evangelios, también hemos dicho que ella es la reacción que está en el fondo de la conversión cristiana y que, en el Nuevo Testamento, el mandamiento de amar a los hermanos es, al menos, semejante al del amor a Dios (Mt 22, 39). “Nadie puede amar a Dios, a quien no ve, si no ama al hermano a quien ve” (1 Jn 4, 20). Jesús siempre se mueve por misericordia a los necesitados. Él mismo es la revelación de la misericordia de Dios que había de visitar a la humanidad en los tiempos mesiánicos.⁶⁴⁴ Por el contrario, nuestra vida cotidiana suele basarse en la insensibilidad y la deshumanización y Jesús se opone a ello, por eso su misericordia no debe entenderse como simple “reacción personal de carácter emocional”, sino como pública crítica que se ejerce contra la insensibilidad del contexto en que se mueve. Toda misericordia es un desafío contra la implacabilidad del sistema y una afirmación de la posibilidad y necesidad de un mundo diferente. La cultura dominante no tolera esta capacidad de solidarizarse con las víctimas del orden establecido.⁶⁴⁵

El Jesús del que nos hablan los evangelios es un ser profundamente conmovido por el dolor ajeno, reaccionando siempre ante él, atendiéndolo y haciendo de tal reacción algo primero y último, el criterio de toda su práctica. Él padece la misericordia ante las multitudes humilladas y desprotegidas, y nunca supedita tal situación. Su misericordia es acción ante el sufrimiento, por lo que Jon Sobrino escribe; “misericordia no es, por consiguiente, una virtud más, sino una

⁶⁴⁴ Cfr. AGUIRRE, R., “Reflexiones bíblicas sobre la caridad política”, Corintios XIII 110 (2004) p. 25.

⁶⁴⁵ “Cada vez más ajenos para relacionarnos con nuestro prójimo, exigimos y creamos cada día más y mejores instituciones que lo tomen a su cargo”. Nos dice Javier Sicilia en “La memoria y el rostro”, Conspiratio 6 (2010), p. 27. Nuestra sociedad, en la medida en que promueve grandes instituciones de servicio se convierte cada día en más indiferente e insolidaria.

actitud y una práctica fundamentales de Jesús”.⁶⁴⁶ Esto implica que no debemos poner en el catálogo de virtudes a la misericordia, sino que hemos de señalarla como un talante esencial de la nueva santidad. Jesús define al hombre cabal como el que vive la misericordia y también define a Dios desde ella (cfr. el samaritano Lc 10, 25-37 y el padre del hijo pródigo en Lc 15, 20). Jesús establece la misericordia como el primer deber de sus discípulos. (Lc 6, 36; 10, 36-37).⁶⁴⁷

Entonces, la misericordia es nuestra primera exigencia, pero ¿cómo podemos hacerla brotar de nosotros? El evangelio nos ha revelado que en nuestra relación con los prójimos necesitados se manifiesta (más allá de las palabras) nuestro vínculo con Dios. La misma carta ya citada nos menciona que “sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a nuestros hermanos” (1Jn 3, 14). El primer acto hacia la misericordia es el atrevernos a ver a los necesitados, entre los que podemos estar también nosotros mismos pues la misericordia no implica que estemos en una situación privilegiada, sino que simplemente es la capacidad humana de abrirse al dolor de los demás, descubrirlo y solidarizarse con él. Para profundizar en esta virtud, analizaremos dos pasajes bíblicos centrales para abordarla; la historia del samaritano en Lc 10, 25-37 y la parábola del juicio final en Mt 25, 31-46.

4.1.1 Lc 10, 25-37

Este pasaje nos narra la historia de tres hombres que encontraron en su camino a uno que estaba tirado pues había sido asaltado y golpeado. Los protagonistas son un sacerdote, un levita y un samaritano. Los dos primeros ven al que está en el suelo y “dan un rodeo”, no se acercan a ayudarlo. Sólo el samaritano se detiene, lo atiende, le cura las heridas, lo lleva a una posada y cuida de él. Sólo el samaritano, con su acción aparentemente profana y natural, se hizo prójimo del asaltado y con ello cumplió el mandamiento principal “para tener en herencia vida eterna”. Él desconoce el significado de su acción, que tiene más valor para Jesús que todas las oraciones y sacrificios de los sacerdotes y levitas, pues ellos dan la espalda al dolor y la angustia de su medio circundante.⁶⁴⁸ De

⁶⁴⁶ SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 117.

⁶⁴⁷ Cfr. AGUIRRE, R. Y VITORIA CORMENZANA, F. J.; “Justicia”, en *Mysterium Liberationis II*, p. 557.

⁶⁴⁸ Cfr. ELLACURÍA, I.; “Historicidad de la salvación cristiana”, *Mysterium Liberationis I*, p. 368.

esta manera, Jesús pone a la misericordia por encima de las otras acciones espirituales y elige a quienes dejan que su corazón sea conmovido por el dolor de los que sufren. La misericordia se nos presenta en este pasaje como la decisión de no dar un rodeo si en nuestro camino nos encontramos con quien ha sido vejado. Los tres hombres se percatan de que hay un herido en el camino, pero sólo uno de ellos no lo evade, sólo uno se niega a ser indiferente.

Jon Sobrino señala que “los misericordiosos son los que comienzan a trabajar porque su corazón ha sido movido a compasión por el increíble sufrimiento de los pobres”.⁶⁴⁹ La misericordia ante la realidad consiste en re-accionar ante el sufrimiento ajeno y dejar que éste se interiorice en nosotros. Desde ella cobran sentido las otras dimensiones del ser humano y sin ella ninguna otra cosa llega a ser humana. Este mismo teólogo la llama “el modo correcto de responder a la realidad”, “el modo último y decisivo” y declara con contundencia que “todo, absolutamente todo, pende del ejercicio de la misericordia”.⁶⁵⁰ En la parábola ya citada (y también en la del juicio final que a continuación analizaremos) se nos dice que de ella depende la salvación trascendente, pero también el vivir desde ahora como seres salvados. Los teólogos de la liberación afirman que ella es algo “primero” y “último”, con lo que quieren señalar que la misericordia no se ejerce por ninguna otra razón más que por el sufrimiento ajeno entrañado e interiorizado. Ante ella todo lo demás debe ser subordinado, sin que otros intereses, aún los más legítimos, puedan ser invocados para ignorarla o llevarla a un segundo plano.⁶⁵¹ La ultimidad de la misericordia se refiere a su relación con Dios, a que es un acto teologal, más que simplemente ético. En nuestro cuarto capítulo, al abordar el tema de los signos de los tiempos, hemos señalado que la realidad misma es la gran invitación y exigencia a la misericordia y que sólo respondiendo con misericordia se es honrado con la realidad.

4.1.2 Mt 25, 31-46

La misericordia puede tomar diversas formas, puede ser ayuda al necesitado, asistencia o reconciliación; pero, ante los pueblos enteros crucificados, exige la

⁶⁴⁹ SOBRINO, J.; “Espiritualidad y seguimiento de Jesús” en *Mysterium Liberationis II*, p. 465.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 455.

⁶⁵¹ Cfr. *Ibid.*

forma de la justicia estructural; misericordia hacia las mayorías. En este sentido queremos analizar aquí las ya citadas “obras de misericordia” y preguntarnos hasta qué punto ellas han podido limitarse a ser sólo “obras de beneficencia”, por eso el segundo pasaje que hemos elegido para ahondar en la misericordia es Mt 25, 31-46 del que se desprenden estas famosas “obras”. En él encontramos la descripción de cómo será el juicio final, de cómo se separará a derecha e izquierda a los que serán salvados de los condenados. La distinción se hará según lo que cada uno haya hecho por los “más pequeños”, si hemos dado de comer al hambriento, de beber al sediento, hospitalidad al forastero, ropa al desnudo, visita al enfermo y al encarcelado, entonces recibiremos la herencia del reino; pero si no lo hicimos seremos apartados. Este pasaje señala, al igual que el anterior, que la medida de la auténtica religiosidad cristiana es la misericordia. Sólo si nos dejamos interpelar por el rostro del pobre seremos salvados, sólo si atendemos al que vive en necesidad tendremos acceso a la vida eterna. Jesús ha querido identificarse con los necesitados, Dios mismo ha querido ser encontrado en el oprimido. El criterio de la autenticidad y valor de nuestra vida es la atención del pobre, porque su rostro despliega exigencias absolutas.

El pasaje bíblico que estamos analizando nos conduce poco a poco a un diario convivir con los relegados por el sistema, nos motiva a escucharlos, a comprometernos con ellos, a conocer el rostro que revelará si nuestro espíritu se perdió en el vacío o si llegamos a reconocer al resucitado en medio de nosotros. Aparentemente este pasaje nos lleva a una simple caridad asistencial. A simple vista podría parecernos que lo que Jesús nos pide es que auxiliemos a los que están necesitados en la medida de nuestras posibilidades, o incluso puede haber aquí un tipo de heroísmo asistencial, un gran esfuerzo por buscar y atender a los más necesitados. Sin embargo, este pasaje replantea de fondo toda nuestra relación con Dios. Es más que un activismo asistencialista; la revelación de que nuestra religiosidad debe convertirse en una relación con las mayorías oprimidas. Si lo que pretende la espiritualidad es la mejor relación, la más asidua, con Jesús, él mismo nos está diciendo que está en los pobres, que en ellos podemos tocarlo, servirlo, amarlo. Los teólogos de la liberación han elegido este pasaje como eje de

su propuesta teológica pues en él se vuelve a vincular el amor a Dios y el amor al prójimo, y se señala que sin servicio al pobre no hay auténtica caridad cristiana.

Escuchemos directamente el pronunciamiento de los teólogos ante este pasaje:

Lo que en una Iglesia más tradicional, a veces, se reducía al código estricto de unas concretas, esporádicas y marginales «obras de misericordia», en la espiritualidad de la liberación y teología de la liberación se nos presenta como la urgencia inaplazable, cotidiana, y decisiva de la fe viva, de la esperanza creíble y de la caridad eficaz.

Esa praxis, además, no es sólo cúmulo de obras, de servicios, de asistencias sueltas. Se exige que sea una actividad estructurada, de transformación de la situación social de nuestras mayorías, oprimidas, sojuzgadas. No es lo mismo en ese sentido hablar de práctica o hablar de praxis. La praxis tiene una expresa connotación política, y no simplemente asistencial: frente a estructuras de muerte quiere construir estructuras de vida y liberación.⁶⁵²

Las obras de misericordia deben convertirse en nuestro ejercicio cotidiano, que no sea dejado para después, que otorgue vida a nuestra fe, credibilidad a nuestra esperanza y eficacia a nuestra caridad. Y para hacerlas más auténticas nuestra época se ha preguntado por cómo atender mejor a los hambrientos, sedientos, desnudos, enfermos y presos por el sistema y ha descubierto que haremos más por ellos si nos atrevemos a luchar contra las estructuras que provocan su situación social. Ante este replanteamiento se nos exige, más que el asistencialismo, la militancia en los movimientos populares, la conciencia política y el compromiso social (éstas son las formas actuales de ser consecuentes con el Amor). Para comprender el nuevo espíritu de las obras de misericordia podemos comparar éstas con los milagros que realizó Jesús. A simple vista podría parecernos que éstos son simples “ayudas benéficas”, pero en los evangelios encontramos que ellos suscitaron la esperanza de la liberación posible y que su contexto los situó en presencia y en contra de algún poder opresor.⁶⁵³ Es frecuente que la Iglesia y sus grandes personajes propicien “obras de misericordia” asistencialistas, pero no lo es que la misericordia ante el sufrimiento del mundo sea el criterio primero y último de su acción. Esto implica que la Iglesia y cada cristiano estén dispuestos a correr graves riesgos por el ejercicio de la misericordia (como efectivamente lo realizó Jesús). Implica anteponer el dolor del pueblo y no rehuir los riesgos de tal postura (persecución y asesinato). Jon

⁶⁵² CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M.; *Op. cit.*, p. 185.

⁶⁵³ Cfr. SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 118.

Sobrino aborda directamente este profundo cuestionamiento de las obras de misericordia y dice:

Para ilustrar esto con un ejemplo de hoy, las obras de misericordia de la madre Teresa de Calcuta son beneméritas por benéficas, y no vamos a insistir en su utilidad. Pero si no suscitan una esperanza de que es posible que venga el reino de Dios, -no sólo que se alivien necesidades individuales-, y si no suscitan ningún tipo de conflicto, no se equipararían a los milagros de Jesús.⁶⁵⁴

Las obras de misericordia están llamadas actualmente a “suscitar la esperanza y el conflicto” para ser acordes con el espíritu de Jesús. La reflexión que hemos hecho sobre ellas nos posibilita a realizar ahora una conveniente diferenciación entre el paternalismo y la liberación. Durante siglos la Iglesia se ha inclinado sobre los millares de caídos en los caminos de la historia, tal como hizo el samaritano; creando hospitales, escuelas y organismos de asistencia. Además, en muchas ocasiones, ésta se ha asociado a los poderosos para ayudar mejor a los desposeídos, forjando así la larga historia de la caridad.⁶⁵⁵ Leonardo Boff considera que tal estrategia tiene méritos innegables, que en situaciones en que la penuria es muy grave la asistencia se justifica por sí misma, sin requerir otra consideración. Pero, si media la conciencia crítica, percibimos la limitación de tal estrategia que no cambia las relaciones de desigualdad. Sólo se procura que los ricos dejen caer las migajas que les sobran, que sean generosos, auxiliares de los pobres. Éste es el “paternalismo” que actualmente se ha vuelto insuficiente por las proporciones del desastre social que padecemos. Con él se perpetúa la existencia de los pobres. Sin embargo, nuestra fe tiene el ideal de una sociedad equitativa y fraterna en la que no exista más el dualismo rico-pobre, en la que ambos se sienten a la misma mesa y para ello se precisan cambios estructurales en las relaciones de trabajo y convivencia. Al preguntarnos quién es el sujeto de este proyecto de transformación y por dónde han de comenzar los cambios brota la estrategia liberadora en la relación fe-pobreza. Ésta plantea que los pobres y oprimidos guardan una fuerza histórica y transformadora con sus organizaciones y sus luchas, a la que se han aliado (y pueden seguirlo haciéndolo) los de otras clases sociales, y que esta fuerza es capaz de buscar la liberación y justicia para

⁶⁵⁴ *Ibíd.*

⁶⁵⁵ Hicimos mención a esto en nuestro subcapítulo anterior, dijimos allí que éste era un acto contradictorio porque se pacta con los opresores para “aliviar” la opresión.

toda la sociedad. El teólogo brasileño enfatiza en que el pobre, pese a su necesidad y carencia, es “el principal agente en la construcción de una convivencia más generadora de vida y de felicidad colectiva” y que el discurso cristiano debe animarlo para que se levante, descubra su dignidad, potencie su fuerza, crezca en conciencia y se una hacia la liberación. Y al rico se le invita a hacer opción por los pobres para humanizarse e integrarse en tal liberación hasta que desaparezcan las relaciones de dominio y se vean convertidas en colaboración y participación.⁶⁵⁶

Debe quedarnos bastante claro que la misericordia auténtica no acepta la actitud paternalista ya analizada, ni tampoco la conmiseración sentimental, pues la auténtica misericordia descubre al prójimo como persona, conoce sus necesidades y se solidariza efectivamente con él. Los sistemas injustos se reproducen por la indiferencia, impasibilidad y resignación de quienes los conforman; por ello la misericordia se opone a éstos pues nunca acepta considerar al hombre caído como un coste necesario para el progreso de los demás. Ella conduce a la solidaridad y con ella tiene una función pública y ejerce una crítica socio-política. “La misericordia es una experiencia de realidad desde el pobre, que denuncia el presente y pugna por un futuro diferente.”⁶⁵⁷ En el pasaje estudiado (Mt 25, 31-46) la gente que está en el juicio esperaba ser juzgada por su relación y servicios prestados a Dios, pero la misericordia con los necesitados es el patrón decisivo, pues Dios ha querido identificarse con ellos. No importa si tales acciones son motivadas por razones o sentimientos religiosos, sino lo que cuenta es la acción misma ya que “la interpelación de la realidad es la interpelación de Dios”.⁶⁵⁸

4.2 Caridad política

Una pregunta que brota de todo esto es la relación y diferencia entre la caridad y la misericordia. Según lo ya mencionado, la misericordia es básicamente la compasión ante el sufrimiento ajeno y una primera reacción contra las estructuras que lo están generando; las obras de misericordia son los actos con los que se

⁶⁵⁶ Cfr. BOFF, L.; *Y la Iglesia se hizo pueblo*, pp. 21-23.

⁶⁵⁷ AGUIRRE, R. Y VITORIA CORMENZANA, F. J.; *Ibíd.*, p. 557.

⁶⁵⁸ SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 240.

favorece al que vive en necesidad, pero están llamadas actualmente a ser más efectivas, a convertirse en auténticos actos de militancia a favor de la justicia. La caridad es la mayor virtud cristiana, una de las tres virtudes teologales, que consiste en el amor a Dios y al prójimo, vinculados fuertemente. La misericordia lleva a la caridad porque mueve las entrañas hacia el amor al prójimo. Sin embargo, en los siglos pasados la caridad también ha sido sinónimo de “limosna” o “auxilio” prestados a los que atraviesan penurias, en este sentido las obras de misericordia fueron obras de caridad, pues ésta se identificaba con el simple ejercicio de la beneficencia. Tal comprensión está siendo cuestionada, pues ahora la caridad se percibe como “actitud solidaria con el sufrimiento ajeno” y hacia esto se dirige la espiritualidad política. La caridad tiene su propia historia, ha sido asistencial, promocional y ahora estructural. La primera se refiere al auxilio inmediato de las necesidades; ofrecer comida, techo, asilo, curar las heridas; la segunda (como ya hemos explicado en otro capítulo) procura “propiciar los medios necesarios para que los pobres se valgan por sí mismos, dándoles trabajo, cultura, libertad, familia”⁶⁵⁹; pero sólo la tercera llega a la raíz de las situaciones de opresión y las ataca para transformarlas en profundidad. Como ya hemos mencionado, la caridad estructural es el amor eficaz y político.

El cristianismo ha sido sensible a las formas interpersonales del amor, pero inconsciente antes sus dimensiones estructurales. Los pobres no son sólo personas individuales, sino grupos sociales, clases determinadas, continentes enteros. Su pobreza tiene causas históricas y sociales precisas. El amor estructural es el que interviene en ellas para sanar de raíz la situación de pobreza e injusticia. Este amor suele recibir el nombre de justicia. Si no se tiene esta visión estructural de la marginación y un compromiso por la justicia social, las actitudes de amor interpersonal y asistencial, aunque sean muy generosas, pueden contribuir a perpetuar la injusticia.⁶⁶⁰ De esta caridad política ya hemos hablado bastante en nuestro segundo capítulo, aquí diremos brevemente, que es una caridad subversiva con la injusticia institucionalizada. Es el amor eficaz tantas

⁶⁵⁹ Explicaciones elaboradas a partir de las definiciones del *Diccionario de la Real Academia Española*, consultadas en su sitio de Internet. (<http://www.rae.es/rae.html>)

⁶⁶⁰ Cfr. AGUIRRE, R. Y VITORIA CORMENZANA, F. J.; *Ibíd.*, p. 559.

veces ya mencionado, el amor con conciencia estructural, el amor que está aunado a la práctica de la justicia y que no la impide ni la contradice, el amor que lucha contra la injusticia y opresión pues analiza y ataca sus causas.

La verdadera caridad procura partir de las necesidades concretas del otro, y no de nuestro “deber” de practicar el amor... debe arrancar de un análisis de su situación y sus requerimientos.⁶⁶¹

Pero aunque hemos hablado ya bastante de esta caridad queremos agregar aquí algunas otras reflexiones en torno a ella que han ido surgiendo en el desarrollo de nuestro trabajo. En principio queremos plantear la pregunta por si la caridad es una actitud contemplativa o es una acción, Jon Sobrino nos indica al respecto que, aunque ella incluya y propicie la contemplación, en sí misma es una acción. En el evangelio, el amor no es un sentimiento, sino la acción de instaurar la justicia.⁶⁶² La otra es una simple reflexión en torno a cuál es la actitud del que ama. Consideramos que el amor nos conduce a servir, a ser fieles, a dar y a darnos, a estimar a las personas, a tener una actitud de gratitud. La caridad también implica tener una relación de corazón con el otro, realizar entre nosotros y él una amistad cordial y ferviente.⁶⁶³ El cristianismo expresa que “no sólo existimos para amar, sino que existimos porque amamos” y que el creyente se puede definir como “el que ama”, el hombre que se consagra al amor de su prójimo. Volvemos a mencionar aquí que demostramos que amamos a Dios en la medida en que amamos y servimos a nuestros hermanos.

4.3 Solidaridad

Ya hemos mencionado que no es la construcción del propio yo, sino la solidaridad con el pobre el principio de la ética de Jesús. Así, en un primer acercamiento, la solidaridad se realiza en lo que más tarde esbozaremos como voto de pobreza y encarnación, que indican la comunión con los pobres y que hoy se nos presenta como el lugar central de la gracia. Pero, ser solidario no consiste sólo en compartir la vida con los oprimidos, sino que requiere también el hacer del derecho del hermano un deber nuestro y practicar la liberación con la denuncia, el

⁶⁶¹ GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo*, p. 144.

⁶⁶² Cfr. SOBRINO, J.; *Liberación con espíritu*, p. 85.

⁶⁶³ Cfr. ERMANNANO ANCILLI, *Diccionario de espiritualidad*, V. I, (“caridad”) pp. 313-329.

anuncio, la renuncia y el diario ejercicio que exige la situación de dependencia a la que, por solidaridad, nos sometemos.

Las virtudes o talentos hasta ahora abordados (misericordia y caridad) están intrínsecamente ligados, e incluso llegan a ser intercambiables, por la solidaridad. Las exigencias de “dar de comer al hambriento... de beber al sediento...” son también un llamado a efectuar la solidaridad. El Nuevo diccionario de espiritualidad dice al respecto: “la solidaridad ha venido a ser algo así como la categoría secularizada de la caridad”.⁶⁶⁴ Y los teólogos Vigil y Casaldáliga señalan que “los varios nombres que el amor ha ido recibiendo a lo largo de los siglos, confluyen hoy en esta palabra de tan fuerte contenido: solidaridad” e incluso afirman que “la solidaridad es la caridad política”.⁶⁶⁵ Efectivamente, la solidaridad es la ternura ante los pueblos que busca ser un efectivo reconocimiento, respeto, colaboración, alianza, amistad y ayuda hacia ellos. También está íntimamente vinculada con las virtudes citadas porque sin la amistad, ternura y cariño que, según señalábamos, son rasgos de la caridad, no habría verdaderos gestos solidarios. Esto implica que no hay amor sin solidaridad y que no hay solidaridad sin encarnación. La solidaridad nos lleva a estar dispuestos a participar de la suerte de los oprimidos y esa actitud es el mejor camino para evitar el paternalismo ya antes criticado. La solidaridad en un mundo de víctimas nos lleva a estar dispuestos a llegar a ser víctimas. Nuevamente tenemos un ejemplo de auténtica solidaridad en Monseñor Romero:

Quando el gobierno (le) ofreció seguridad personal, él contestó: “el pastor no quiere seguridad mientras no le den seguridad a su rebaño”, y la reacción de los pobres en El Salvador fue agradecida y entusiasmada.⁶⁶⁶

Vigil y Casaldáliga siguen haciéndonos diversas observaciones y señalan que las transnacionales, los imperios y la burguesía podrán dar limosnas, pero nunca ejercerán la solidaridad, a menos que se conviertan “traicionándose a sí mismos”, pues a ella no le basta la compasión tradicional, sino que exige comunión de compromiso; ella no es limosna, sino comunión de bienes. Por eso, para que se realice la auténtica justicia ésta debe nacer de la solidaridad, es decir de la

⁶⁶⁴ DE FIORES, S. y GOFFI, T.; *Nuevo diccionario de espiritualidad*, p. 1329.

⁶⁶⁵ CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M.; *Ibíd.*, pp. 85-86.

⁶⁶⁶ SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 303.

empatía que nos sitúa en el lugar de las víctimas y nos impulsa a reconocerlas de modo real, y no sólo declaratoriamente, como sujetos de derecho y dignidad.⁶⁶⁷ La solidaridad efectiva con los oprimidos y su liberación nos lleva a hacer una “conversión de clase”. En ella se experimenta y anuncia “liberadora y redentoramente la cruz y resurrección de Jesucristo”.⁶⁶⁸

Profundicemos ahora qué implicaciones tiene la solidaridad cristiana y para ello recurramos a un artículo de Javier Jiménez Limón en el que analiza cuidadosamente esta virtud o talante.⁶⁶⁹ Este teólogo comienza vinculando la solidaridad con el *ágape* y la *koinonía* testamentarios y señala que en ella éstos se historizan pues, para vivir una auténtica solidaridad, se requiere del afecto (*ágape*) y de la efectividad para que se realice la comunión real (*koinonía*) entre los seres humanos. La solidaridad es un amor histórico y práctico que implica una fuerte relación con el *sufrimiento*, la *muerte* y la *cruz* pues se deja afectar por el dolor de personas y colectividades, asumiéndolo como propio. Además, actúa contra los sufrimientos que es posible evitar y no se detiene por el temor de los riesgos que se van asumiendo. Se apropia de la búsqueda y el anuncio de esperanza para los sufrimientos irremediables, como la finitud o lo ya acontecido. Pero, como rasgo central, es solidaridad con las víctimas de la injusticia humana socio-histórica, como está testimoniado en Jesús, porque la solidaridad que no incluya a las víctimas está pervertida y porque la búsqueda de esperanza para otras formas de sufrimiento (muertes, enfermedades inevitables o culpas) será mezquina y contradictoria si se acepta la “muerte matada” y “la muerte antes de tiempo” de las mayorías. Exige, por ello, la parcialidad con los empobrecidos. Tal solidaridad es eficazmente transformadora, “encarnatoria” o “*kenótica*”, nos coloca en la tarea urgente de la liberación histórica, abre los espacios para la experiencia y anuncio de la redención, y está dispuesta a todas las consecuencias de su *praxis*.

Este teólogo nos hace un espléndido llamado a seguir este camino espiritual, nos dice; “sé solidario; sé eficazmente solidario; y no temas”. Esta frase tiene mucho potencial expresivo para la espiritualidad que estamos tratando de

⁶⁶⁷ Cfr. AGUIRRE, R. Y VITORIA CORMENZANA, F. J.; *Ibíd.*, p. 574.

⁶⁶⁸ JIMÉNEZ LIMÓN, J.; *Ibíd.*, p. 479.

⁶⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 482 y 483.

comprender. La invitación es a ser solidarios con los empobrecidos, afrontando las causas de su opresión y marginación estructural; no temiendo a los poderes que asimismo nos marginarán y oprimirán por hacerlo “pero que no pueden matar a la solidaridad misma incondicional en la que consiste Dios mismo y la vida indestructible”.⁶⁷⁰ En este mismo sentido el profeta Isaías nos dice, “comparte tu pan con el hambriento y entonces tu luz brillará como la aurora” (Is 58, 10), como un llamado a ser solidarios si queremos conocer el despuntar de la esperanza. La solidaridad es el lugar decisivo de la vivencia de la salvación, pues es el sitio más pertinente para experimentar la redención del sufrimiento y su anuncio fiel y creíble. Pero, como ya hemos señalado, conduce a la persecución y a la cruz, por lo que orienta e inspira la abnegación cristiana lejos de cualquier ascetismo estoico o meramente humanista. La solidaridad nos da la clave de la pobreza cristiana, pero también de la abnegación cristiana, pues por ella se está llamado a atravesar la cruz de la persecución e incluso el martirio. Justamente por ser transformadora suele suscitar la persecución de este mundo y, por ser *kenótica*, capacita para no rehuir la persecución, la condena o la cruz. En ella se asume la causa de los pobres como la causa misma de Cristo y se sufre su suerte como la cruz de Cristo.⁶⁷¹

4.4 Pasión por la justicia

En la perspectiva evangélica, la justicia es el primer fruto de la misericordia.⁶⁷² Además, en toda la Biblia, la fe y la justicia están íntimamente ligadas. La justicia brota de la fe, pero también la fe renace de la práctica de la justicia pues la misma cercanía de Dios se nos revela como humanización y justicia. También, el trabajo por esta virtud es un sitio de transformación moral y una nueva manera de ascetismo (como ya explicaremos al final del apartado). Efectivamente el Antiguo y Nuevo Testamentos están plagados de pasajes como el siguiente: “Todo el que hace justicia es nacido de Dios” (1 Jn 2, 29) y en ellos el compromiso con Jesús es planteado como compromiso también con la justicia. Por eso no puede seguirse tolerando una religión que delegue la preocupación por ella a segundo plano, pues

⁶⁷⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 484.

⁶⁷¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 491.

⁶⁷² Cfr. AGUIRRE, R. Y VITORIA CORMENZANA, F. J.; *Ibíd.*, p. 557.

la justicia está en el núcleo mismo de la religión judeocristiana. Además, ella es el elemento clave que exige el compromiso socio-político de esta religión.

Justicia y caridad están intrínsecamente ligadas, pues la primera exigencia del amor es cumplir los deberes de justicia, y ésta no debe tolerar actitudes frías o deshumanizadas, por lo que el amor debe también sostener y dirigir la justicia.⁶⁷³ Sin embargo, el diccionario de espiritualidad nos plantea un conflicto entre ambos. Señala que por la justicia damos lo estrictamente debido a los otros, pero por la caridad otorgamos incluso lo no debido. La justicia se funda en la inviolabilidad del derecho ajeno y la caridad, en el amor al prójimo, yendo más allá de los límites de la primera. El conflicto mayor ha sucedido a lo largo de los siglos cuando se ha querido dar a título de caridad lo que se debe por justicia. Ésta ha sido una de las constantes críticas a la “caridad” cristiana.

El mismo diccionario define a la justicia como “virtud social... que tiende a establecer en las relaciones humanas rectitud y equidad” y nos habla del vínculo que tiene con la santidad, pues suelen estar identificadas en los textos bíblicos (vs. Mt 5,6; 1,19), otras veces la justicia “comprende todas las virtudes o se considera como justificación, infusión de gracia y de virtud”.⁶⁷⁴ Gustavo Gutiérrez nos explica que “ser justo significa reconocer los derechos de otros, en particular de los más desvalidos; por lo mismo, supone una relación con Dios que puede ser calificada apropiadamente como santidad”.⁶⁷⁵ La misión que el Dios de la Biblia encomienda a su pueblo y la tarea en que se revela como el Dios de la vida es, precisamente, “establecer la justicia y el derecho”, por lo que tener hambre y sed de ellos es esperarlos de Dios, pero también tener la voluntad de ponerlos en práctica. Esto es así porque la justicia es un atributo central del mismo Dios y un elemento constitutivo de la salvación; es la exigencia central que Yahvé inculca y que debe caracterizar a su pueblo. La honda experiencia religiosa judeocristiana es inseparable del esfuerzo por realizar la justicia.

⁶⁷³ Cfr. *Ibíd.*, p. 560.

⁶⁷⁴ ERMANNANO ANCILLI, *Diccionario de espiritualidad*, V. II, (“justicia”) pp. 446-451.

⁶⁷⁵ GUTIÉRREZ, G.; “Pobres y opción fundamental”, en *Mysterium Liberationis I*, p. 315. “En Mateo la justicia, entendida como concepto moral, es el centro de la moral evangélica (3, 15; 5, 6.10.20; 6, 1.33; 21, 32) y tiene el amplio sentido de la perfección de la vida cristiana.” AGUIRRE, R. Y VITORIA CORMENZANA, F. J.; *Ibíd.*, p. 555.

4.4.1 La ascética de la justicia

En nuestro apartado anterior sobre el seguimiento de Jesús abordamos brevemente las renunciaciones sin comprender muy bien cuál era su sentido. Consideramos que la solidaridad con los pobres y la justicia son la perspectiva para llegar a comprenderlas. Comencemos señalando que las renunciaciones no son un ascetismo estoico ni un maniqueísmo resentido contra lo corporal y lo terreno, sino la posibilidad de dejar todo por el tesoro del reino. No son actos puntuales de abnegación, sino opciones globales en la perspectiva de la solidaridad del reino. Hablemos brevemente de las nuevas penitencias liberadoras, o las renunciaciones políticas que exige esta espiritualidad. Al respecto los teólogos que vamos siguiendo nos dicen que se requiere de una gran capacidad de renuncia o ascética para combatir a favor de la justicia y nos recuerdan que los guerrilleros salvadoreños tienen un poema famoso que reza: “si quieres entrar aquí, renuncia a todo interés personal”. Tal ascesis se manifiesta en el dormir, en el comer, en las menudencias cotidianas, en el no pasar factura del reconocimiento de los propios méritos, en el desprendimiento personal o en el distanciarse incluso de lo más lógico y legítimo, como lo es la familia.⁶⁷⁶

4.5 Las otras virtudes

4.5.a) Contestación profética

Más que una virtud, ésta es igualmente un talante que caracterizó a los profetas del antiguo y nuevo testamento, y a los profetas de hoy. En líneas generales la concebimos como la respuesta que brota de la indignación ética ante los sufrimientos que son obligados a padecer los marginados por la sociedad, además de ser la coherencia entre fe y vida, palabra de Dios y vida cristiana y la realización, con un gesto de la propia vida, de una acción simbólica como confirmación de las propias palabras. También incluye la aceptación de ser el primero en comenzar un camino nuevo para quienes se dirige y el ser un hombre o mujer de crisis y escándalo quien, quizá, muera violentamente por cargarse por

⁶⁷⁶ Cfr. CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M.; *Ibíd.*, p. 97.

amor los pecados de muchos, o llegue a ser perseguido o silenciado, pues, en varias ocasiones, la propia Iglesia se ve tentada a hacer callar a sus profetas.⁶⁷⁷

4.5.b) Militancia

La militancia es básicamente “una actitud de servicio en el horizonte de las grandes Causas de nuestro Pueblo”. Es decir, no es sólo disponibilidad, sino servir organizadamente, políticamente, revolucionariamente, incluso, atendiendo a los pueblos y sus procesos históricos. Algunas de sus formas son: una huelga, una marcha callejera, recoger firmas, hacer una declaración, un ayuno, reivindicar los derechos humanos, un trabajo paciente de concientización, una vigilia, adelantarse a una necesidad que un grupo aún no sabe formular, la participación en un partido, o un sindicato, o en el movimiento popular. Es disponibilidad porque ella se tiene a cualquier hora y a cualquier necesidad; poniendo en juego, a veces con riesgo, su paz, su futuro, su derecho al descanso, su economía, su propia seguridad, para ser siempre intransigente con la injusticia. Es vigilia, porque implica tener siempre “la guardia montada”, estar alerta, tener una fina sensibilidad para los intereses del pueblo, los desafíos, peligros y oportunidades. Es un sexto sentido, un estar “al acecho”. José María Vigil y Pedro Casaldáliga nos dicen del militante, “irradia mística, contamina a los demás con su apasionada entrega, chorrea esperanza”.⁶⁷⁸

4.5.c) Fidelidad radical

Ésta implica, en principio, la constancia diaria que suele quedar en el anonimato. Es más fácil entregar la vida en un gesto heroico, que la fidelidad en las pequeñas cosas de cada día, encarnando así las grandes causas en nuestro compromiso cotidiano. Va ligada también con otras virtudes que sólo mencionaremos de pasada: el compromiso, la disciplina, el orden, el método, la planificación, la responsabilidad. Hemos mencionado ya la coherencia del talante profético, esto implica que desde la raíz de nuestra persona y en los detalles más pequeños seamos fieles. Por ejemplo, atendiendo a los débiles, respetando a los subordinados, erradicando el egoísmo y el orgullo, entregándonos generosamente

⁶⁷⁷ DE FIORES, S. y GOFFI, T.; *Nuevo diccionario de espiritualidad*, p. 261-269 (artículo de P. Mariotti). Puede consultarse http://www.mercaba.org/DicES/C/contestacion_profetica.htm

⁶⁷⁸ Cfr. CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M.; *Ibíd.*, pp. 95-96.

a trabajos no remunerados, honestidad con las leyes públicas, puntualidad, atención a los demás, no acepción de personas, insobornabilidad. “¡Cuánto más utópicos, más cotidianos!”.⁶⁷⁹ En segundo término, la fidelidad radical implica otro acto que ya ha sido mencionado, el de estar dispuestos a dar la propia vida por la causa que defendemos (fidelidad hasta la muerte).

4.5.d) Esperanza y alegría

El santo político es también un ser pleno de “esperanza y alegría en la construcción de un mundo más justo”.⁶⁸⁰ Sólo la esperanza nos puede otorgar la disponibilidad a dar la vida por los demás, ya sea en la entrega cotidiana o en el sacrificio hasta la muerte violenta. Lo que se espera es lo mismo que esperan los pobres de este mundo: el fin de sus desventuras, la posibilidad de vida, la justicia en un mundo que actualmente es opresor. En la práctica del servicio del reino se concretiza con mayor eficacia aquello que se espera, pues al encargarnos de la realidad profundizamos en ella. Pueden realizarse muchas acciones benéficas hacia los pobres, pero de ellas algunas sólo generan alivio, y muy pocas generan esperanza. En la práctica encontramos cuáles signos, qué anuncio de la buena nueva, qué denuncias, qué planteamientos de la nueva sociedad generan alegría y esperanza en los pobres.⁶⁸¹ También en la práctica comprendemos que la auténtica esperanza es lucha contra el pecado estructural y no una simple espera.

La espiritualidad política no se consagra a la tristeza como sí hizo el monacato, según hemos estudiado.⁶⁸² Ésta es una espiritualidad alegre que considera a la tristeza como un repliegue sobre uno mismo que sólo nos sitúa en la frontera de la amargura. Rechaza tal tristeza, pero acepta el sufrimiento, pues éste, por el contrario, “puede crear en nosotros un espacio de soledad y profundización personal”.⁶⁸³ Jesús mismo motivó una espiritualidad alegre, pues su anuncio de la venida del reino siempre fue buena noticia, celebrada con fiestas y comidas. Además, en el seguimiento de Jesús se experimenta un constante gozo pues se

⁶⁷⁹ *Ibíd.*, pp.102-106.

⁶⁸⁰ ELLACURÍA, I.; “Utopía y profetismo” en *Mysterium Liberationis I*, p. 422.

⁶⁸¹ Cfr. SOBRINO, J.; “Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la liberación”, en *Mysterium Liberationis I*, pp. 498-500.

⁶⁸² Cfr. Apartado sobre la Compunción (6.4), 3º capítulo.

⁶⁸³ GUTIÉRREZ, G., “Conclusiones” en CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M.; *Ibíd.*, p. 273.

vive el sentido último y la capacidad de agradecer y celebrar comunitariamente. Aún los pobres, expertos en el sufrimiento, no están tristes, sino que saben celebrar. Pese a esto, no estamos llamados a aceptar el sufrimiento, sino a combatirlo, pues éste en sí mismo no tiene sentido, sino sólo cuando lo asumimos en la lucha contra el sufrimiento.⁶⁸⁴

4.5.e) “Teimosía”

Éste es un término brasileño que indica terquedad, gran constancia, auténtico aguante. Ella hace de la militancia una flor perenne. Muchas veces sólo se viven “momentos altos” de militancia, pero luego se abandona la causa y se retorna a una vida ajena a todo compromiso. La teimosía es también una capacidad de renuncia al protagonismo en favor de la comunitariedad y la organización.

4.5.f) Comunitariedad

La comunitariedad es una virtud que brota de la misma experiencia de Dios en la espiritualidad política, pues ésta es la experiencia histórica de ser pueblo de Dios. Esta virtud se contrapone al individualismo y espiritualismo religiosos anteriormente criticados y tan ajenos a la pedagogía bíblica. “Sólo la plenitud del pueblo (...) es capaz de manifestar a Dios, quien no se encierra en la subjetividad solitaria de los grandes héroes, sino que se hace presente en los dolores, luchas y esperanzas de las mayorías populares”.⁶⁸⁵ Pero la comunitariedad es también una virtud política, un resultado de la militancia como “servicio al pueblo” y voluntad de organización.

4.5.g) Fe

En un catálogo de virtudes en el que ya hemos hablado de la esperanza y de la caridad, no puede faltarnos al menos una breve indicación sobre la fe. ¿Qué peculiaridad tendrá la fe política o fe liberadora? Digamos simplemente que ésta es la confianza en un Dios quien, al acercarse, “hace crecer nuevas posibilidades activamente negadas en la historia a los pobres”. Es una fe que supera el fatalismo, la creencia en un Dios liberador y suscitador del cambio estructural que requiere nuestro mundo. Es decir, una peculiar comprensión y relación con Dios,

⁶⁸⁴ Estas ideas provienen de varios textos del teólogo Jon Sobrino, por ejemplo *Jesucristo Liberador*, p. 299.

⁶⁸⁵ ELLACURÍA, I.; “Historicidad de la salvación cristiana”, *Mysterium Liberationis I*, p. 336.

además de la confianza última en un fondo bueno de la sociedad que posibilita su transformación.

4.5.h) Mención de otras virtudes peculiares

Otras virtudes son: la valentía para luchar por el reino, la fortaleza para mantenerse en los conflictos y persecuciones, la verdad (u honradez con lo real) para analizar las causas de las opresiones y analizar los mejores caminos para superarlas, la entrega y generosidad propiciadas por el amor, el heroísmo (que es la entrega de la vida por el mayor amor), la hospitalidad que es contagiada y aprendida en el pueblo, y la gratuidad que es una característica que brota de la relación con el Dios cristiano quien siempre está otorgándonos su amor y haciéndonos vivir agradecidos con éste.

5. Los consejos evangélicos desde la nueva sensibilidad espiritual

En nuestro capítulo sobre la espiritualidad monástica dedicamos una sección a abordar los consejos evangélicos y la vida consagrada, allí explicamos que la teología católica y el magisterio eclesiástico han admitido, durante siglos, la distinción entre mandamientos o preceptos (obligaciones de todos los creyentes) y los consejos evangélicos (que son sólo invitaciones para remover “obstáculos potenciales al ejercicio de la caridad” y son vividas por “el grupo selecto de los que son llamados por Dios a la perfección espiritual”). De esto se ha seguido que el Evangelio en su integridad no es para todos los cristianos, sino sólo para unos pocos.⁶⁸⁶ En aquél apartado decíamos que estos consejos llevaban a la renuncia de los bienes que “estimulan el triple desorden fundamental que ocasiona la muerte del amor”. Y de esto se concluye que aceptando y siguiendo tales consejos nos consagramos mejor al amor, nos ejercitamos más en éste, nos permitimos amar más. ¿Esto es cierto? La espiritualidad monástica acepta estas ideas indiscutiblemente, pero ¿cómo percibe la nueva espiritualidad tales creencias? ¿Amamos más si somos pobres, castos y obedientes? Al respecto José María Castillo señala que en el evangelio no se hace distinción entre tales preceptos y consejos. Por ejemplo, cuando Jesús le dice al joven rico que le siga (Mt 19, 21),

⁶⁸⁶ Cfr. CASTILLO, J. M., *Ibid.*, p. 191.

no se dirige a un cristiano para que se haga religioso, sino a un judío para que se haga cristiano.⁶⁸⁷

Al profundizar en lo que la espiritualidad política tiene que decirnos con respecto a los votos monásticos, lo primero que encontramos es una crítica profunda a toda vida religiosa que se viva al margen de las exigencias de la justicia con el prójimo necesitado. Ya hemos mencionado muchas veces la irritación que provocaba en Jesús la espiritualidad de escribas y fariseos, ante los que exclamaba: “¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del anís y del comino y descuidáis lo más importante de la ley: la misericordia, la justicia y la fe!” (Mt 23, 23). Con esto queremos decir, que, lamentablemente, la vida religiosa y sus ideales frecuentemente dieron la espalda o pusieron en un segundo plano el ejercicio de la solidaridad y todas las virtudes ya mencionadas. Cometieron el crimen de dar más relevancia a los votos monásticos que a la caridad cristiana, o redujeron ésta a la más simple beneficencia como hemos ido repitiendo.

Hemos encontrado diversas reflexiones globales en torno a la vida religiosa, una de ellas es la del teólogo Pedro Casaldáliga en su libro *Al acecho del reino*. Él nos plantea que tal vida significó en sus orígenes una respuesta a las aspiraciones y necesidades de su contexto histórico, cristalizando en símbolos “escandalosos en su momento”, como fueron el desierto, la mendicancia y la obediencia incondicional al Papa. Se fue al desierto para escapar de la acogida del Imperio; se eligió la mendicancia, para protestar por la seguridad y vanidades del Feudalismo y el Renacimiento; y se obedeció al Papa, para compensar la rebeldía de la Reforma Protestante. En sus momentos originales, significó un modo revolucionario de responder a cada época. Sin embargo, el único símbolo que ahora es inteligible y radical es el pueblo, asumir su causa y ser como él, no simplemente asistirlo. Esto nos encamina a una “política inevitable” que nos conduce “historia adentro”. Tal visión es revolucionaria porque los religiosos han sido burguesía desde hace muchos siglos y han estado al servicio de la burguesía, incluso cuando han atendido con limosnas a los pobres o los han buscado

⁶⁸⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 195.

caritativamente en los suburbios sociales. Por ello, Casaldáliga señala contundentemente que “la conversión real y efectiva de la Iglesia al Pueblo será tal vez el acontecimiento más significativo de este fin de siglo”. Esto no implica abandonar los votos, pero sí vivirlos de forma nueva puesto que es la hora de una opción radical.⁶⁸⁸

Precisamente Casaldáliga considera a la vida religiosa la opción radical cristiana y con ello toma postura en un debate que ya tendremos ocasión de ir planteando, acerca de si en nuestra época todavía pueden hacerse distinciones entre cuál vida cristiana es más radical, si la laica o la consagrada. Por tal motivo, este teólogo nos señala que los votos tradicionales han de ser asumidos radicalmente. Frente a la riqueza, la pobreza que libera, pobreza de clase en el Espíritu que sea también una liberación con los pobres de su miseria y su desesperación, un acompañamiento en sus luchas y esperanzas. “Frente al amor (a su lado, porque el amor nunca es un enemigo) el celibato o la virginidad como disponibilidad total. Como Pobreza también.”⁶⁸⁹ Consideramos que ésta no es una afirmación bien lograda, ¿pues cómo vamos a enfrentar algo al amor, si el amor es el centro y fuente del cristianismo? Nos parece que aquí ya comienza a verse lo endeble de la defensa de los siguientes dos votos (castidad y obediencia). Finalmente, respecto a la obediencia sólo menciona la “obediencia radical de Cristo”, pero no da ninguna razón para la interpretación monástica tradicional de obediencia a los superiores y autoridades. La obediencia a Cristo es inexcusable, pero también para todo cristiano. Nos dice que la vida religiosa, sin embargo, se ha estado viviendo en un cierto consumismo, en una facilidad de vida, un horizontalismo y un poco ingenio festivo e infantil. A ésta le está faltando, según el teólogo, una formación teológica más profunda y el utilizar mediaciones sociopolíticas en el análisis de las coyunturas y estructuras sociales. Considera que esta vida debiera ser más radical, más arriesgada en su encarnación “compartiendo de verdad la suerte... de todos los marginados de este mundo”. Y nos indica que la formación de los jóvenes religiosos debiera centrarse en el

⁶⁸⁸ CASALDÁLIGA P., *Al acecho del Reino. Antología de textos 1968-1988*, pp. 87-88.

⁶⁸⁹ *Ibíd.*, p. 88.

seguimiento de Jesús, su contemplación y estudio, para posteriormente hacerles sentir al pueblo, sus sufrimientos, esperanzas y desesperanzas, sus luchas y procesos. Debiera, desde un principio, hacérseles vivir en medio del pueblo y evitar que se vuelvan burgueses y, en último lugar, darles una visión ecuménica del cristianismo. Nos propone que la pobreza, la castidad y la obediencia debieran ser “más populares”, más insertas en la vida del pueblo y debieran vivirse “políticamente” en un servicio de transformación de la sociedad; individual y colectivamente, como un anuncio de la vida futura y testimonio para la Iglesia y el mundo.

Ahora pasemos a escuchar al teólogo Jon Sobrino quien afirma que los votos, por su estructura, “permiten y exigen llevar a cabo la radicalidad del seguimiento de Jesús hasta regiones que no son normales”.⁶⁹⁰ De esta manera, Sobrino, al igual que Casaldáliga, estaría considerando a la vida religiosa como radicalidad del cristianismo; postura que, como se estará adivinando, nosotros queremos poner en tela de juicio. Para explicar lo anterior Sobrino plantea la metáfora geográfica del “desierto, la periferia y la frontera”. Los votos son los que permiten y exigen que el religioso se sitúe allí, donde no está nadie (en el desierto; en hospitales, escuelas o parroquias desatendidas); donde no hay poder sino impotencia, fuera del centro (en la periferia); donde hay más que experimentar, según la imaginación y creatividad cristiana, donde mayor sea el riesgo y más necesaria la actividad profética para sacudir la inercia a la petrificación, o para denunciar con mayor energía el pecado (la frontera). Al respecto, consideramos que es muy comprensible la necesidad de acercarse a tales lugares, buscar lo marginal, lo impotente, la actividad profética, y que esto está implícito en el cristianismo; pero nos cuestionamos, ¿por qué los votos llevan hasta allí? Al parecer este teólogo no nos lo explica. ¿Los demás cristianos no estamos llamados a esos lugares? Probablemente todo cristiano lo está.

Encontramos otra breve reflexión de la vida religiosa del mismo Jon Sobrino en un artículo que escribe sobre el asesinato de cuatro misioneras norteamericanas, sucedido el 2 de diciembre de 1980. En él nos dice que ellas han testimoniado la

⁶⁹⁰ SOBRINO, J. citado en CODINA, V., *Seguir a Jesús hoy*, p. 214.

renovación de la vida religiosa al discernir lo fundamental de cualquier carisma: el servicio. Esto es lo fundamental de “una vida consagrada a Dios”. Ellas se fueron desplazando hacia los sitios más perdidos, acercándose a los pobres de los barrios marginados, a las zonas obreras y campesinas. “Consagración a Dios significa hoy servicio y entrega a los pobres”. Detengámonos en esta frase. La primera pregunta es ¿quién se consagra a Dios? ¿todo el que se hace cristiano? ¿Todo el que, habiendo o no nacido cristiano, toma en un momento la decisión de ser efectivamente cristiano? ¿O sólo el que se hace monje, religioso, sacerdote...? La consagración como nos la plantea Sobrino lleva en sí el voto de pobreza, pero no es tan claro que también lleve el de castidad y el de obediencia. ¿La castidad también se entiende como consagración a Dios? Todo esto nos lo plantearemos más adelante. El teólogo indica también un carisma profético de la vida religiosa, ¿el talante profético lo vive sólo el religioso? ¿el laico no? Aquí lo han vivido las misioneras con su denuncia de la instalación de otros sectores de la Iglesia. Han sufrido la misma suerte de los profetas y han compartido la suerte del pueblo⁶⁹¹, el martirio.⁶⁹²

Observamos que en ambos teólogos de la liberación, la vida religiosa se nos plantea (y justamente por sus votos monásticos) como lugar preferente del cristianismo, lugar radical, lugar más santo. ¿Cómo explicaremos la santidad lejos de estos votos si aún ellos no lo hacen? Aquí debemos realmente cuestionar si sólo los que se alistan en la vida religiosa son llamados a la santidad o no. Es decir, según el CVII todos los cristianos estamos llamados a la santidad. E igualmente, según nuestro apartado del seguimiento de Jesús, todos estamos llamados a ese seguimiento. ¿Por qué entonces se espera siempre más de un religioso? Ésta es una pregunta realmente crucial. Todo cristiano que decide no hacerse religioso y no abrazar los votos (aunque posteriormente repensaremos la pobreza) no debiera sentirse menos valiente o inferior a los que sí los abrazaron.

⁶⁹¹ El concepto de “pueblo” que aplicamos aquí es sinónimo del de “pobres”, lo empleamos en el sentido bíblico más que sociológico pues no queremos tergiversar el concepto bíblico.

⁶⁹² SOBRINO, J.; “El martirio de las religiosas norteamericanas Maura, Ita, Dorothy y Jean” en *Liberación con espíritu*, p. 187.

Por último, escuchemos a otros teólogos que dan otras aportaciones sobre la vida religiosa. Arturo Paoli escribió un libro sobre los votos desde la nueva espiritualidad que, al parecer, fue muy famoso.⁶⁹³ Él nos dice “si un grupo religioso de alguna manera no es una comunidad profética, no tiene razón de existir”.⁶⁹⁴ Estaríamos encontrando otro eco de lo ya mencionado. La vida religiosa está llamada a ser una contestación al mundo que se aleja de Dios, una crítica, un planteamiento revolucionario, un escándalo para su tiempo. Pero el mismo autor considera que, en numerosas ocasiones, en los noviciados se forman “almas muertas en cuerpos bien alimentados”, cuando debiera procurarse lo contrario. Tal postura nos parece, pese a lo atinado en principio de su crítica, todavía muy monástica (por el desprecio al cuerpo).⁶⁹⁵ Paoli se apoya en la Biblia para explicar los votos, considera que Dios escogió y segregó a algunos, condenándolos a muerte. Ser elegido por Dios, como lo fueron los profetas, es estar destinado a la peligrosa y turbulenta aventura del reino. En tal sentido, considera que los que se dedican a la vida religiosa deben vivir una vida arriesgada y no es conveniente la seguridad y comodidad a la que suele destinárseles. Por su parte, Víctor Codina señala que a ella le compete “una cierta anormalidad estructural”, por lo que vivirá una crisis cuando tienda a la normalidad y no esté “en el desierto, ni en la periferia, ni en la frontera”. Nos preguntamos aquí, ¿cuál voto efectivamente nos lleva a estos lugares? Nos parece, de antemano, que sólo la pobreza.⁶⁹⁶

Coincidimos en afirmar que el deber de la vida religiosa es “ir al desierto, al margen y a la frontera”, pero consideramos que éste es un deber de todo cristiano, también de los laicos. “Sumergirse en las zonas donde la vida está amenazada y solidarizarse con las aspiraciones de vida que de allí surgen”.⁶⁹⁷ Hasta el momento, el problema principal que hallamos en la vida consagrada es que se ha hecho una interpretación preponderantemente ascética e individualista de los votos y que ella se ha envuelto en la seguridad de los medios sustituyendo con

⁶⁹³ PAOLI, A.; *Buscando libertad: castidad, obediencia, pobreza*, Sal Terrae, Santander 1982, 160 pp.

⁶⁹⁴ PAOLI, A. citado en CODINA, V., *Seguir a Jesús hoy*, p. 218.

⁶⁹⁵ Cfr. PAOLI, A.; *Buscando libertad*, p. 15.

⁶⁹⁶ CODINA, V., *Op. cit.*, p. 219.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 225.

ésta el riesgo de la fe. Por eso en la espiritualidad política los votos adquieren un carácter público y crítico. La pobreza se identifica con la solidaridad con los pobres; la castidad, con la entrega ilimitada a Dios y a los hermanos, o la expresión de la predilección del amor de Dios por los más pequeños; y la obediencia, se rinde al proyecto del Reino realizado en una fraternidad inserta en el mundo y es la búsqueda apasionada de la voluntad concreta e histórica de Dios.⁶⁹⁸ Además, los votos serán la concreción de la ya mencionada contestación profética a los ídolos del tener, del placer y del poder.

Finalmente escuchemos la aportación de Carlos Palacio⁶⁹⁹, quien vuelve a repetir que la vida religiosa tiene un aspecto profético y, agrega, escatológico. Pero él considera que esta vida está situada en un “profesionalismo” que la hace identificarse con las tareas tradicionales que suele desempeñar (educación de la juventud, obras asistenciales, salud, etc.), lo que la hace entrar en crisis con la mística de su misión, “el ser enviados a los otros”, y se confunde la misión con las tareas. Termina teniendo que responder más a las demandas de la sociedad que a las exigencias del Evangelio y pierde su “capacidad de ser testimonio y memoria viva” de éste.⁷⁰⁰ Señala que, efectivamente, la vida religiosa fue considerada “estado de perfección” y los tres votos, su “esencia”, pero nos explica que hay una fuerte diferencia entre lo que está llamada a ser y lo que de hecho es. La vocación cristiana tiene más de “caminar-hacia” que de “haber-llegado”, nos dice, y agrega que sólo una concepción de la Iglesia que no es conciente de la “igualdad radical de todos los cristianos” por el bautismo y de que todos somos llamados a la “misma plenitud de la existencia cristiana”, aunque se sigan caminos diferentes, así como que hay una “responsabilidad común en la misión de evangelizar”, aunque haya diversidad de carismas, funciones y ministerios; sólo esta concepción pudo desarrollar la teoría de los dos estados o categorías de

⁶⁹⁸ Cfr. BOFF, L.; *La fe en la periferia del mundo*, p. 255 y PALACIO, C. en “Vida religiosa”, *Mysterium Liberationis II*, p. 532.

⁶⁹⁹ En su artículo “Vida religiosa” *Op. cit.*, pp. 511-536.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 520 y 521.

cristianos.⁷⁰¹ Tal postura nos parece la más revolucionaria de las ya expuestas.

Sigue diciéndonos:

El problema de la “perfección” cristiana no se reduce a la cuestión de los “medios”. Sin embargo, ésta era en buena parte la convicción de la teoría que hizo de los tres votos la “esencia” de la vida religiosa.⁷⁰²

La pretendida superioridad de la vida religiosa está construida sobre la superioridad de los votos-consejos como “medios” para llegar a la perfección.⁷⁰³

Sin embargo, la perfección es la vida cristiana misma llevada hasta el fin, por lo que no puede haber dos matrices diferentes para la existencia religiosa (mandamientos y consejos). La perfección a la que todos estamos llamados es el amor. Es una contradicción plantear una perfección de los consejos y otra de los mandamientos (que sería inferior) pues no puede haber “perfección disminuida”. Es así como el camino de los consejos evangélicos sólo puede configurar un “estilo de vida” diferente, pero jamás podrá justificar la constitución de dos estados de vida esencialmente distintos de cristianos. Además, los votos fueron considerados un intento de vivir en la historia la “inmaterialidad” de la actual realidad del Jesús resucitado, abandonando con esto la carne de este mundo a su miseria. Pero tal intento resulta estéril y equivocado.⁷⁰⁴ Con todo este preludeo, analicemos ahora, uno por uno, los consejos evangélicos.

5.a) Obediencia

Hemos comenzado con este voto, porque al respecto tenemos muy poco que decir. Empecemos preguntándonos, ¿cómo fue la obediencia de Jesús? Jon Sobrino nos explica que él sólo obedeció a Dios y que el único texto que menciona obediencia a otros seres humanos señala que fue a sus padres, pero que en él se usa otro término distinto que significa “les estaba sujeto” (Lc 2, 51). El teólogo aclara que tal obediencia no debe entenderse desde las obediencias concretas o categoriales que exigen y realizan los seres humanos; es decir, el cumplimiento de los preceptos divinos, ni tampoco un modo elegido por Jesús para llegar a su perfección moral (como se ha solido interpretar para motivar a la obediencia en la vida religiosa).

⁷⁰¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 523.

⁷⁰² *Ibíd.*

⁷⁰³ *Ibíd.* p. 524.

⁷⁰⁴ Cfr. SOBRINO, J.; “Espiritualidad y seguimiento de Jesús” en *Mysterium Liberationis II*, p. 470.

La obediencia de Jesús fue más bien una actitud fundamental y fundante en su vida: una activa disponibilidad hacia Dios, que incluye, ciertamente, la ejecución de su voluntad, pero que, más hondamente, es radical referencia a Dios como hacia alguien que es un radical “otro” (...), a cuya palabra hay que estar abierto activamente para recobrar la propia identidad.⁷⁰⁵

Desde aquí, la obediencia de Jesús no puede ser la fuente de la obediencia monástica como obediencia al superior⁷⁰⁶, sino que se plantea como una actitud que debiera tener todo creyente, no sólo el “consagrado”.

5.b) Castidad

Hemos revisado el libro de Arturo Paoli para hacer esta reflexión sobre los votos monásticos. En el tema de la castidad nos hemos encontrado con muchas sorpresas como su afirmación siguiente:

Es opinión general que todos los “ofrecimientos de sí” que se hacen a Dios son parciales si no incluyen aquella raíz del ser en la que reside nuestra facultad procreadora.⁷⁰⁷

En tal afirmación encontramos que la castidad se solicita al monje o persona religiosa para que se ofrezca a Dios de manera total, desde nuestra raíz que es la “facultad procreadora”. Supuestamente este religioso acepta la nueva espiritualidad liberadora, pero en las palabras que hemos citado hallamos un fondo aún monástico, proclive a considerar que el ofrecimiento de la castidad nos pone en un nivel “más santo” que el de no hacerlo. Además, ¿cómo podemos saber que la raíz de nuestro ser sea nuestra facultad procreadora?, esto no nos parece evidente. Por otra parte, Paoli considera que el apego al sexo es una manera de amor al placer, por donde entran “la muerte, el egoísmo, la dominación, la despersonalización, la incomunicabilidad más trágica de que tiene noticia la historia”, en este sentido la castidad nos ayuda a desapegarnos del sexo y del placer, que, por lo ya dicho son puerta de entrada de graves vicios. Sin embargo, esta concepción de la sexualidad y el placer son monásticos, consideramos que la nueva espiritualidad no está de acuerdo con tales concepciones.

⁷⁰⁵ SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 186, cfr. p. 185.

⁷⁰⁶ La obediencia monástica llegó a considerar que ésta era mejor cuando se obedecía a peticiones absurdas, pues con ello se mortificaba la mente.

⁷⁰⁷ PAOLI, A.; *Op. cit.*, p. 22.

Francamente, hay muchas afirmaciones de Paoli que no sabemos cómo interpretar, por ejemplo la siguiente: “La virginidad se mide por el progreso en la amistad, y éste se mide por el interés exclusivo por el Reino, por la “reconciliación de los hombres y las cosas en Cristo”.⁷⁰⁸ Igualmente aquí se considera a la virginidad como un alto grado de amistad con Cristo y un interés exclusivo por el reino, en tal sentido de nuevo se nos está planteando el voto monástico como medida de más alta santidad y calidad cristiana. Consideramos también este pasaje como monástico, excepto que se exija tal amistad e interés por el reino a todos los cristianos. Otra cita con profundos sesgos monásticos es la siguiente: “virginidad es sinónimo de integridad, y se refiere a aquella integración a la que el hombre aspira como su auténtica naturaleza, la meta de su más profunda búsqueda”.⁷⁰⁹ Lamentablemente la virginidad tiene connotaciones sexuales intrínsecas y la pregunta es si efectivamente tales connotaciones y tal significado puede seguirse considerando “integridad”, meta de la “más profunda búsqueda”.

Precisamente por ello, para abordar el tema de la castidad tendremos que reflexionar en torno a las relaciones entre sexualidad y espiritualidad en nuestra época. Al respecto, el mismo Paoli considera que la represión del *eros* produce una atrofia de la comunicación que “todos los tiranos saben explotar a las mil maravillas”.⁷¹⁰ Precisamente nuestra época ha atravesado la sospecha de que el control que la Iglesia y otras instituciones han hecho de la sexualidad ha tenido repercusiones sociopolíticas, probablemente ha sido usado por los tiranos, como nos dice Paoli, para explotar a sus súbditos. Esto es sólo una sugerencia pues no tenemos la posibilidad de explorar más al respecto.

Paoli nos señala que un célibe que no supo asumir su celibato, tiene el riesgo de caer en la esterilidad y la frustración que se manifiestan en comportamientos extraños, como aferrarse a las cosas (en compensación por los abrazos que no ha podido dar) o en un venenoso sentimiento de pesar por las ocasiones perdidas. Sin embargo, el mismo pensador señala que el celibato es valioso porque el sexo produce en el mundo muchas injusticias, e incluso llega al colmo de llamar al sexo

⁷⁰⁸ *Ibíd.*, p. 30.

⁷⁰⁹ *Ibíd.*, p. 31.

⁷¹⁰ La frase ha sido extraída de *Ibíd.*, p. 37.

mismo una injusticia, explicando “injusto es el hombre opresor e injusta la mujer oprimida”. Definitivamente tal postura nos parece alarmante, porque en esta concepción no se ha logrado diferenciar el pecado de la sexualidad y sigue presente la consideración monástica de que la lujuria es la fuente de todos los pecados, el mal mayor. No nos extrañará que Paoli siga llamando a la castidad “amor excepcional, liberador y regenerador” y que con ello vuelva a identificar al consejo evangélico con la misma caridad.⁷¹¹ Nuestro tiempo no estará de acuerdo en afirmar que el sexo sea intrínsecamente una injusticia, en él no hay de antemano opresión del hombre hacia la mujer, sino sólo cuando está viciado.

Lamentablemente, a este pensador hacen referencia los teólogos de la liberación en sus escritos de espiritualidad, lo que nos sugiere que aún en ellos todos estos puntos no han sido del todo aclarados. Para una teología y espiritualidad centrada en las injusticias sociales y los caminos para superarlas no ha sido tan interesante indagar en el tema tan cotidiano e interpersonal de la sexualidad. Aparentemente Paoli nos sugiere que el camino laico puede en ocasiones ser más positivo, cuando dice:

Para quien escoge a un compañero o a una compañera, existe la esperanza de alcanzar por otro camino aquella forma de participar en la cruz que Cristo nos exige como misterioso itinerario hacia el Reino; para quien llena de objetos su soledad, no existe dicha esperanza.⁷¹²

Aquí se nos está diciendo que el celibato se busca para abrazar la cruz, pero que tal vez los casados encontrarán otras maneras de abrazarla. Se está criticando también a todos los célibes que rehúyen el sentido de su celibato refugiándose en el apego a los objetos. Tal crítica nos parece pertinente, pero la primera afirmación es cuestionable, ¿Jesús nos pide abrazar la cruz? Consideramos que, según lo que ya hemos estado estudiando, la cruz no debe buscarse por sí misma, ésta ya nos la pondrán cuando efectivamente nos pronunciemos por el mundo de justicia que posibilita la vida de los pobres. Lo hemos dicho ya varias veces, a la cruz se llega por solidaridad, jamás por la cruz misma.

⁷¹¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 42-43.

⁷¹² *Ibid.*, p. 46.

Analicemos por fin qué está en el fondo del voto de castidad. En principio encontramos una espiritualidad dualista que escinde el cuerpo del espíritu y menosprecia el primero a costa del segundo. Para acabar con tal dualismo, nos apoyamos en el libro ya citado de Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, para hacer una defensa de la dignidad del cuerpo y una aclaración de la distinción paulina entre carne y espíritu.⁷¹³ El teólogo nos dice que, para Pablo, es muy ajena la elección entre el cuerpo y el alma, sino que el apóstol nos está invitando a vivir según el Espíritu y a desechar las obras de la carne, y que ésta es una elección entre las fuerzas de la muerte (carne) o las de la vida (espíritu). No hay pues lugar para el dualismo material-espiritual. Elegir la vida es elegir todo lo que propicia y da vida, rechazar la muerte es rechazar todo lo que la provoca. Recordemos aquí lo dicho sobre la concepción del reino de Dios (asegurar la vida de los pobres). Además, G. Gutiérrez nos señala que, en nuestro mundo, lo material irrumpe porque la inmensa mayoría tiene urgencia de pan, salud, vivienda, necesidades físicas y primarias del ser humano. Desde aquí, la preocupación por tales necesidades es un vital elemento de la nueva espiritualidad. Como hemos analizado en el pasaje de las obras de misericordia, atender a tales carencias tiene un aspecto contemplativo y de encuentro con el Señor.

El segundo fondo del voto de la castidad es la ingenua y engañosa identificación de la sexualidad con el pecado. Al respecto, en el segundo tomo del *Mysterium liberationis*, encontramos un artículo que expone el tema de la sexualidad desde la teología de la liberación. Remitámonos a él para profundizar en estos temas. Durante muchos siglos se ha culpabilizado a la sexualidad de todos los males del hombre, esto ha provocado y reforzado fuertes tabúes inconscientes, que aún hoy salen a la luz al abordar estos temas. Como probablemente ya se sabe, uno de los causantes de tal culpabilización fue el mismo San Agustín, quien afirmó, por poner sólo un ejemplo:

⁷¹³ Cfr. GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo*, pp. 92ss.

Haced de las obras de la carne sólo en la medida en que llevan a la procreación de los hijos. Y puesto que no tenéis otro modo de engendrar hijos, consentid en ello sólo a disgusto...⁷¹⁴

Afirmaciones de este mismo género han llevado a conclusiones desastrosas como la siguiente: “las relaciones sexuales necesitan de una excusa. El placer que provocan puede ser tolerado, pero jamás deseado”.⁷¹⁵ Al respecto, nuestra época se pregunta seriamente, ¿es mala la sexualidad? o esto es sólo lo que nos han hecho creer, ¿por qué hemos culpabilizado durante tantos siglos a un rasgo tan natural del ser humano? La sensibilidad contemporánea, después del largo trabajo de crítica e investigación de psicólogos, sexólogos y otros especialistas, concluye que la sexualidad es una energía vital que atraviesa todo lo humano y que lo empuja fuera de sí mismo, es precisamente lo que nos obliga a establecer lazos con los otros y con el mundo circundante. Esta energía es la fuerza que nos hace romper la soledad y entrar en comunión y comunicación con otros. Incluso la madurez personal dependerá del buen aprovechamiento de ésta, siendo esta madurez el logro de la mayor capacidad de diálogo y comunión. Para Antônio Moser (el teólogo al que vamos siguiendo en estas afirmaciones) “la sexualidad es la antítesis de la soledad” y por ella somos empujados al encuentro del otro. Es un hecho que sólo nos conocemos e integramos saliendo de nosotros mismos, por lo que la sexualidad es un factor primordial de personalización. Este mismo teólogo nos dice que ella es una “pregustación de otra vida”, el sitio en el que el amor reina de modo absoluto y no está perturbado por la negatividad que lo acompaña en su fase terrena. Desde aquí, la sexualidad está implícita en la religión y en lo mejor de ella. El ser humano es un ser deseante de encuentros interpersonales, duraderos, intensos y profundos con el otro, precisamente por su sexualidad y por su religiosidad. En conclusión, la sexualidad es factor de personalización, socialización y camino hacia Dios, y desde tales ángulos se entrevé su sentido teológico. Por todo esto debemos dar por finalizada la consideración pesimista e intimista de la sexualidad humana.

⁷¹⁴ SAN AGUSTÍN, citado en MOSER, A., “Sexualidad”, en *Mysterium Liberationis II*, p. 114.

⁷¹⁵ KERNS, J. E. Citado en *Op. cit.*

Sin embargo, también se nos advierte que, cuando el deseo de encuentro con otro se transforma en búsqueda errante de placer momentáneo y sin compromiso, la sexualidad se convierte en sitio de perdición. Además, la teología de la liberación analiza las dimensiones sociopolíticas de la sexualidad y encuentra en ellas que, actualmente, se instrumentaliza al sexo para llevar a la alienación, se crea el consumo de sexo con el que se distrae y apacigua a las masas. Cuanto más se distraigan éstas, menos probabilidad existe de contestación de las estructuras injustas. El sexo se ha convertido en un ídolo de masas, que impide la reestructuración de la sociedad.⁷¹⁶

Ahora sí podemos hablar de un nuevo sentido de la castidad. Actualmente es una decisión contestataria frente al mundo que idolatriza el sexo y que no concibe la plenitud personal sin él. Pero ya no es válido que sea ningún tipo de infravaloración del cuerpo, ni de huída de él; ni tampoco puede permitirse que se valore a la virginidad en sí misma, como estado de pureza, o evasión del pecado. El pecado no es de ninguna manera el ejercicio de la sexualidad; ya tendremos ocasión de profundizar en qué consiste el pecado y de comprender esto.

La santidad, la plenitud cristiana, es completamente hermanable con el ejercicio de la sexualidad, con el goce y con el placer; precisamente porque coincide con la plenitud humana, con la madurez social, con la intersubjetividad y el ejercicio de la comunicación, elementos que hemos visto surgir de la sexualidad. Antônio Moser nos explica el sentido que en el cristianismo tiene la elección del matrimonio o de la vida célibe, según el evangelio. Nos dice que para Jesús ni el amor de pareja ni la castidad pueden ser un absoluto, ya que la realidad primera es el reino. A la luz del reino deja de ser decisivo el casarse o no casarse, lo que importa es vivir en la dinámica de esta realidad más grande, que es el reino.⁷¹⁷ Nos dice también que la teología del matrimonio no debe seguir centrándose en la procreación, sino que en ella lo que está en juego es el

⁷¹⁶ Cfr. *Ibíd.*, pp. 115-116, 121-122.

⁷¹⁷ Se nos ha cuestionado si la vida familiar, especialmente la procreación de hijos en un matrimonio, podría obstaculizar el compromiso político que hemos estado defendiendo a lo largo del capítulo. Los hijos exigen cuidados que nos imposibilitan, quizá, tal compromiso. Personalmente consideramos que puede hallarse un equilibrio entre ambos y que sigue siendo posible lo sugerido aquí.

crecimiento común del hombre y la mujer que “se decubren, se confrontan, se aman, y así caminan juntos hacia su realización”.⁷¹⁸ Si ahora nos preguntamos si el voto de la castidad nos abrirá mejor el paso a la santidad que la vida en pareja, definitivamente concluimos que no es así. Ambas formas de vida, la célibe y la matrimonial (u otros vínculos de pareja), fertilizan el terreno del amor cristiano.

5.c) Pobreza

Sólo el que elige ser pobre y opta por su causa puede asumir el escándalo que supone la revelación de un Dios que salva asumiendo el destino de un crucificado.⁷¹⁹

Ahora analizaremos el voto que ya desde el principio nos parece el más sólido de los monásticos. El voto de pobreza. Desde que dijimos en nuestro capítulo cuarto que la conversión cristiana se identificaba con la opción por los pobres (“convertirse a Cristo significa hacerse hermano con el pobre”⁷²⁰), el voto de pobreza dejó de ser una exigencia sólo para los que se consagran a la vida religiosa. Si hemos concluido que lo nuclear de la conversión cristiana es el caminar con los empobrecidos de las ciudades periféricas o de las zonas rurales, hemos extendido la dimensión de la pobreza evangélica hacia todo el que quiera ser un auténtico cristiano. Ya hemos mencionado que la invitación a repartir nuestros bienes entre los pobres no se hizo al que quería ser monje, sino al que quería ser cristiano (Mc 10, 21).

Por el contrario varias religiones o espiritualidades han considerado la riqueza como señal de bendición divina. Rafael Aguirre afirma que, en tiempos de Jesús, ésta era vista así por los rabinos por lo que fue completamente contrastante la postura de éste sobre la riqueza como el mayor impedimento para entrar al reino. Es así como la enseñanza de Jesús sobre la desconfianza hacia la riqueza es mucho más clara y contundente de lo que pueden ser otras que se presentan como tales. Es decir, ya de entrada, el consejo evangélico de la pobreza, es mucho más evangélico que el de la obediencia y el de la castidad. Además, los grandes santos de la historia eclesial, en muchas ocasiones en pugna reformista contra las autoridades eclesiales, predicaron incesantemente las ventajas

⁷¹⁸ *Ibíd.*, p. 117.

⁷¹⁹ LOIS, J., *Ibíd.*, p. 245.

⁷²⁰ OLIVEROS, R., “Historia de la teología de la liberación”, en *Mysterium Liberationis I*, p. 23.

cristianas y humanas de la pobreza material. En los grandes fundadores religiosos se hace referencia explícita no sólo a lo personal-individual, sino también a lo institucional.⁷²¹ La división entre ricos y pobres es un pecado, pues no es querida por Dios y debe ser denunciada y superada. La fraternidad a la que nos invita el evangelio sólo quedará en deseos si no compartimos los bienes. Por eso la pobreza evangélica no es una escuela de ascetismo, sino que implica el amor al prójimo como la “roca donde se construye la hermandad”.⁷²² Jesús mismo dio a su vida un cause histórico que inevitablemente lo llevó a la pérdida de su seguridad, su dignidad y su propia vida, esto implica un cause histórico de empobrecimiento. Tal empobrecimiento, no provino de una actitud ascética, sino de su solidaridad con los pobres.⁷²³

José Comblin nos dice que no es de extrañar que en la historia de la Iglesia las reformas comiencen con movimientos de pobreza. Precisamente desde el nacimiento del monacato, desde el monje Antonio del desierto, hasta los reformadores medievales y los renovadores del siglo XX, “la fuerza del Espíritu empuja hacia la vida de pobreza al encuentro con las masas pobres y oprimidas del mundo”. La misma espiritualidad es algo ligado a la pobreza, porque la paz de espíritu sólo se construye “sobre la base de la restitución a los pobres de los frutos de su trabajo y el despojo de los privilegios injustamente acumulados por los poderosos”.⁷²⁴ Sin embargo, la pobreza monástica sólo se propuso como un ejercicio ascético que, en muchas ocasiones, no permitió la confrontación con los pobres reales de nuestro mundo. Y durante siglos se predicó una mera “pobreza espiritual” olvidando que la pobreza es una trágica realidad social y pervirtiendo así la misma noción teológica. Tal “pobreza espiritual” se convirtió en “sanción ideológica de las diferencias sociales, en invitación a la resignación pasiva para los pobres”, “tranquilidad de conciencia para los ricos que justifican sus riquezas con un despego puramente interior de ellas”. Tal fue una visión intimista,

⁷²¹ Cfr. ELLACURÍA, I.; “Utopía y profetismo” en *Mysterium Liberationis I*, p. 427.

⁷²² OLIVEROS, R., *Op. cit.*, p. 24.

⁷²³ En el capítulo cuarto en que abordamos algunos elementos de la vida de Jesús de Nazareth hicimos hincapié en su encarnación como acto de solidaridad con los pobres de su época. Jesús fue pobre y optó por los pobres y su causa, poniendo su vida a su servicio, anunciándoles a ellos y desde ellos el reino y compartiendo su destino hasta las últimas consecuencias.

⁷²⁴ Ésta y la cita anterior en COMBLIN, J.; “Espíritu Santo” en *Mysterium Liberationis I*, p. 633.

espiritualista y estética de la pobreza, sorda al clamor de los oprimidos, antievangélica. En tal perspectiva, incluso la pobreza voluntaria, tuvo un tono “aristocrático y gratuito”, alejado de las exigencias de justicia social y susceptible a la simple beneficencia asistencial que ya hemos criticado.⁷²⁵

Ante tal situación, la nueva espiritualidad plantea la pobreza como algo más que un consejo opcional sino como una necesidad histórica, es decir, una opción para todo cristiano, para la Iglesia entera e incluso para la sociedad. El mayor defensor de esta postura es Ignacio Ellacuría quien señala que la lectura interesada de la fe fue la que hizo posible conciliar la riqueza material con la pobreza espiritual (cayendo en perversiones como a la que nos referimos en el párrafo anterior); pero la lectura auténtica, atestiguada por los mayores santos de la Iglesia, es la contraria: la conciliación de la pobreza material con la riqueza espiritual. La historia comprueba la relación dialéctica riqueza-pobreza, recuperando con ello el mensaje evangélico:

Haciendo de la pobreza no un consejo puramente opcional sino una necesidad histórica; haciendo correlativamente de la riqueza no algo indiferente conciliable fácilmente con el seguimiento de Jesús, sino uno de los impedimentos fundamentales de la constitución del reino.⁷²⁶

También Jon Sobrino apoya esta postura cuando nos habla de la necesidad espiritual de “estar en la realidad”. Al respecto, nos dice que no se trata sólo de estar en algún sitio o de querer estar en el lugar correcto; sino de la decisión positiva de “llegar a estar donde se debe estar”, hacer como Cristo que “siendo rico se hizo pobre” (2 Cor 8,9). Tener la disponibilidad activa de encarnarse en lo pobre del mundo, de que lo pobre impregne nuestros hábitos y actitudes, dirija nuestro conocimiento y nuestros intereses; esto es una fundamental “decisión del espíritu”.⁷²⁷ Ya hemos mencionado cómo el amor al pobre, por su naturaleza, exige un radical descentramiento humano. En este mismo sentido Ellacuría continúa diciéndonos que las reservas del Nuevo Testamento ante riqueza, poder y honor mundanos, al igual que su decidida proclamación de pobreza, servicio y humillación de la cruz “pueden y deben ser trasladadas al ámbito de lo visible y de

⁷²⁵ Cfr. CODINA, V., *Seguir a Jesús hoy*, p. 24.

⁷²⁶ ELLACURÍA, I.; *Op. cit.*, p. 420.

⁷²⁷ SOBRINO, J.; *Liberación con espíritu*, pp. 44-45.

lo social. No representan sólo un ideal posible para el individuo, sino un modelo para la sociedad".⁷²⁸ La pobreza deja de ser un voto monástico, para ser la respuesta a una necesidad histórica, el ideal de un mundo solidario y frugal que efectivamente garantice la vida para todos.

Ahora refirámonos a qué es la pobreza y quiénes son los pobres (aquí aclararemos la pobreza material y espiritual según la teología de la liberación). En otro sitio ya hemos dicho quiénes son los pobres; los que son materialmente pobres, económica y sociológicamente.⁷²⁹ Ésta es una primera definición de la pobreza. La segunda, es aquella en la que los pobres son todos los oprimidos o empobrecidos, es decir, los que están en tal situación por han sido relegados por las estructuras sociales. La tercera, pobres son los que han llevado a cabo una toma de conciencia sobre su pobreza material, individual y colectiva, que viven una primera espiritualidad de su pobreza. La cuarta, son los que convierten esa toma de conciencia en organización popular y *praxis*, organizándose para hacer desaparecer el pecado que origina la dialéctica pobreza-riqueza. En quinto lugar son los que viven su materialidad, toma de conciencia y *praxis* con espíritu, gratuidad, esperanza, misericordia, fortaleza en la persecución, amor y entrega de su vida por la liberación. Ignacio Ellacuría dice de ellos:

Por eso, aunque pudiera parecer una desviación del texto literal, la traducción real de los pobres de espíritu es la de "pobres con espíritu", esto es, pobres que asumen su pobreza real en toda su inmensa potencialidad humana y cristiana desde la perspectiva del reino. No basta con el hecho material de la pobreza, como no basta con la sustitución de la pobreza material por una intencionalidad espiritual. Hay que encarnar e historizar el espíritu de pobreza y hay que espiritualizar y concientizar la carne real de la pobreza.⁷³⁰

El religioso Arturo Paoli, al que ya nos hemos estado refiriendo, nos dice que la pobreza de la vida religiosa actual ha dejado de ser lo que fue en sus orígenes y se ha convertido en una "comodidad garantizada" que le permite a la persona dedicarse completamente a las cosas divinas, liberada de preocuparse por el intercambio de bienes y las complicaciones de la vida. Sin embargo, la pobreza

⁷²⁸ ELLACURÍA, I.; *Ibíd.*, p. 434.

⁷²⁹ Cfr. nuestro capítulo 4, apartado 4.2.3.2 "Reino de Dios", donde se habla de destinatarios del reino. La pobreza es concebida aquí, desde la primera bienaventuranza según Lucas, de forma material, como pobreza real; pero también se retoma la versión de Mateo, no para volatizar esta primer pobreza, sino para ser reformulada como "pobres con espíritu" (así la rebautiza I. Ellacuría).

⁷³⁰ SOBRINO, J.; *Op. cit.*, p. 161.

cristiana, es solidaridad con los pobres y los marginados, “para recrear con ellos esa relación que se ve constantemente negada en el tiempo”.⁷³¹ Evidentemente, ambas pobrezas no coinciden. Sin embargo, aunque la pobreza nos resulte inmensamente relevante, según todo lo que ya se ha dicho sobre los signos de los tiempos, la necesidad de la opción por los pobres, la conversión como desclasamiento, la perspectiva de los destinatarios del reino, las exigencias de las virtudes políticas, etc. También Paoli nos señala algo que nunca debemos olvidar, sencillamente que Jesús no dijo “Reconocerán que sois mis discípulos si sois pobres o pordioseros” sino “si os amáis los unos a los otros” (Jn 13, 35). Es decir, debemos evitar a toda costa poner a la pobreza sobre el amor, por más que ella nos resulte sorprendente, encarnatoria, *kenótica*, solidaria... Paoli dice también, que Jesús agregó “amaos como yo os he amado”, y aquí puede estar la sugerencia a un amor mayor al que estamos acostumbrados, ahora sí, a un amor con todos esos rasgos que tiene la pobreza. Amar arriesgando la vida y no cómodamente.⁷³² La pobreza a la que nos llama la espiritualidad de la liberación es la vida entre los pobres, con los pobres y como los pobres, buscando con ellos los valores que anteceden a lo económico y liberan al hombre del miedo y la agresividad. De nuevo Paoli nos alerta sorprendentemente señalando que solemos ir hacia los pobres en calidad de benefactores, profesores o técnicos en desarrollo, pero que éstas son sólo máscaras que no hemos logrado superar y que no avanzan hacia el reino de Dios.⁷³³ Esto es real, solemos aceptar el acercamiento a los pobres, pero siempre presentándonos a ellos como superiores, como los que vamos a enseñarles, ayudarlos o cuidarlos y no, efectivamente, como quien se anima a vivir la vida de ellos, a aprender de su cultura, ser liberados por sus valores, dejarnos sanar por su perspectiva del universo, etc.

Finalmente, la pobreza se nos plantea como el despojo de privilegios y acumulaciones, y el echar nuestra suerte con los pobres de la tierra para promover la “civilización de la pobreza humanizadora” en contra de la “civilización de la riqueza inhumana”. El llamado a la pobreza es uno hacia la libertad y hacia

⁷³¹ PAOLI, A.; *Ibíd.*, p. 122.

⁷³² Cfr. *Ibíd.*, p. 123.

⁷³³ Cfr. *Ibíd.*, p. 129.

la liberación. Es el compartir la pobreza por solidaridad y combatir la pobreza injusta.⁷³⁴ Sin embargo, tampoco debemos idealizar a los pobres, como si ellos no fueran seres también atravesados por la gracia y el pecado como los demás. Tal idealización no los liberará. Los pobres son seres que han atravesado experiencias muy dolorosas, por lo que se consideran a sí mismos insignificantes y marginados:

Haber visto a su madre mendigar, haber mendigado él mismo, son experiencias muy profundas; nuestro contacto hoy con los pobres nos hace ver que sus vidas quedan con una marca, no de tristeza, pero sí de dolor profundo; y es por eso por lo que aprecian más que otros los motivos de estar contentos.⁷³⁵

Al respecto, Frei Betto nos alerta señalando que “no hay versículo en toda la Biblia que diga que la pobreza es agradable a los ojos de Dios”⁷³⁶, pues es un mal, es fruto de la injusticia. Este teólogo considera que sería preferible que los religiosos hicieran un voto de comprometerse con la justicia. Efectivamente la pobreza es antievangélica y sólo se asume voluntariamente para dar testimonio del mal que ella representa.⁷³⁷ Ser pobre es un modo de vivir, pensar, amar, orar, creer, esperar, pasar el tiempo libre, luchar por la vida. Y hoy significa también “comprometerse en la liberación de toda persona humana”.⁷³⁸ Por su parte, Gustavo Gutiérrez considera que la solidaridad con los pobres es actualmente un camino seguro y rápido para el desapego de privilegios y riquezas. Además, es aceptar que sin tal solidaridad efectiva, sería ilusorio el desprendimiento de los bienes de este mundo. Si se quiere vivir genuinamente tal desprendimiento, es necesario el compromiso con los pobres reales, entrando en su universo, habitando en él y considerarlo “no un lugar de trabajo, sino de residencia”. “No ir por horas a ese mundo a dar testimonio del Evangelio, sino salir de él cada mañana para anunciar la buena nueva a todo hombre”.⁷³⁹ En este teólogo encontramos a un defensor de que la pobreza debe ser asumida hasta sus últimas consecuencias, que hemos de desclasarnos efectivamente; no sólo defender las

⁷³⁴ Cfr. GUTIÉRREZ, G., “Conclusiones” en CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M.; *Ibíd.*, p. 256.

⁷³⁵ *Ibíd.*, p. 272.

⁷³⁶ BETTO, F., *Ibíd.*, p. 101.

⁷³⁷ Cfr. Medellín *Pobreza* 4.

⁷³⁸ GUTIÉRREZ, G.; “Pobres y opción fundamental”, en *Mysterium Liberationis I*, p. 305.

⁷³⁹ GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo*, p. 167.

causas de los oprimidos, sino vivir como ellos y entre ellos. A todo esto agrega que el compromiso con los explotados, las relaciones de amistad con ellos, la celebración de la eucaristía con las comunidades populares, etc. son esfuerzos meritorios, pero insuficientes. Pues “la experiencia espiritual que vive el pueblo pobre es demasiado profunda y englobante para merecer sólo ese tipo de atención”.⁷⁴⁰ Es necesario incorporarse a dicha vivencia para no quedarse a la mitad del camino.

Sobre la pobreza, Leonardo Boff considera que ella es la actitud fundamental de los que se despojan hasta poder acoger al otro, a Jesús, como sentido radical de toda la existencia. La pobreza total prepara para la riqueza del reino, porque cuando más pobre se es, más se vive de la esperanza.⁷⁴¹ Jon Sobrino comenta el pasaje en que se habla de lo difícil que es que un rico entre en el reino de Dios (más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja), en él Jesús responde que “lo que es imposible para el hombre es posible para Dios” (Lc 18, 27). Sobrino nos aclara que esto no significa que Dios haga posible el compaginar la riqueza con la salvación, como nos gusta creer, sino que “Dios hace posible la renuncia de las riquezas que a los hombres nos parece imposible”.⁷⁴²

Como queda demostrado la encarnación en la pobreza es fundamental para la espiritualidad política. Ésta nos lleva a hacer la opción por los pobres, que ya hemos explicado. Además de aceptar que los pobres son lugar de conversión y evangelización, pues son la pregunta más clara por lo que somos y lo que debemos ser, y por los positivos valores que los caracterizan (“sencillez, apertura, sentido de comunidad, esperanza de vida, amor y entrega”). Como ya hemos anunciado, los pobres son lugar de experiencia espiritual y encuentro con Dios; exigencia ética. Encarnarse entre ellos es dejarse encontrar por el Dios que está escondido y presente en su realidad. Para esta espiritualidad es tan central la pobreza que considera a los pobres y a su mundo como “un gran pozo de agua viva... que los pobres han llenado con su vida, su sufrimiento, sus lágrimas, su esperanza y su entrega”. Agua de vida para todos. Asumir este voto, que es mucho

⁷⁴⁰ *Ibíd.*, p. 46.

⁷⁴¹ BOFF, L.; “El seguimiento de Cristo” en *Jesucristo y la liberación del hombre*, pp. 559-560.

⁷⁴² Cfr. SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 217.

más que eso, como ya se ha dicho, es un costoso abajamiento, un descubrir gozoso y la decisión de beber siempre de este pozo de agua que “está en el debajo de la historia”.⁷⁴³ Por eso, en nuestra época, muchos latinoamericanos han abandonado su profesión liberal, su cátedra, hasta su familia, parroquia o convento, debido a que se sentían frustrados en una vida y servicios en que no realizaban la *praxis* urgente que la hora latinoamericana reclamaba.⁷⁴⁴ Y para esta nueva sensibilidad espiritual es un escándalo que entre los cristianos hayan personas e instituciones que se despreocupen del pobre y vivan agusto. Ya hemos señalado cómo la conversión misma se identifica con la opción por los pobres y en esta línea se identifica lo ya mencionado sobre la pobreza más allá de un voto o consejo, como la opción de todo auténtico cristiano. Desde aquí vamos comprendiendo que, de los tres votos monásticos, la pobreza es el que tiene más consistencia cristiana y del que hay más urgencia histórica. Ella se nos presenta como una invitación a iniciar una vida de solidaridad frente a las injusticias de este mundo, invitación que es para todos los cristianos, las instituciones y la misma sociedad. Se nos advierte también que la liberación social que busca esta espiritualidad no puede consistir en un paso de la pobreza a la riqueza en el que nos hagamos ricos con la pobreza de los otros, sino en una superación de la pobreza por la vía de la solidaridad.⁷⁴⁵ Para que sea eficaz la defensa del pobre, debemos de quitar el pecado real que lo empobrece, y éste no se erradica sin asumir la condición de pobre, sin asumir su propia indignidad para devolverle la dignidad.⁷⁴⁶ La vida religiosa contemporánea se ha sentido interpelada por la pobreza de los despojados, lo que la llevó a preguntarse qué sentido tenía su propio voto de pobreza. Esto condujo a un replanteamiento del voto y a un llamado a la inserción. Ella está completamente ligada con la invitación a la pobreza, a asumir el mundo del pobre, su manera de vivir la relación con Dios y de asumir la práctica histórica de Jesús.

⁷⁴³ Esta cita y las anteriores en SOBRINO, J.; “Espiritualidad y seguimiento de Jesús” en *Mysterium Liberationis II*, p. 462.

⁷⁴⁴ Cfr. CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M.; *Ibíd.*, pp. 81-82.

⁷⁴⁵ Cfr. ELLACURÍA, I.; *Ibíd.*, p. 422.

⁷⁴⁶ Cfr. SOBRINO, J.; *Jesús en América Latina*, p. 231.

5.c).1 Inserción

Tener vocación de apóstol es recibir la posibilidad de vivir con el oprimido.⁷⁴⁷

La “inserción en medios populares” es “la tendencia más notable de la vida religiosa latinoamericana” surgida de la espiritualidad que inspiró Medellín. En esta conferencia los obispos escriben, dirigiéndose a las comunidades religiosas: “Reciban nuestro estímulo las que se sientan llamadas a formar *pequeñas comunidades encarnadas realmente en ambientes pobres*”.⁷⁴⁸ Esta tendencia es la opción de encarnar el proyecto evangélico de forma alternativa, desde el lugar social y geográfico de los pobres. Consiste, en una doble “aniquilación”, en el despojarse de la forma tradicional de entender la vida religiosa, para adoptar la óptica de los que están debajo. Es una encarnación en los medios populares que, como tal, no consiste en un solo acto, sino en todo un proceso que ha tenido como resultado la reconfiguración de todo el proyecto religioso, buscando apasionadamente más radicalidad evangélica. Carlos Palacio lo define como “éxodo humano y espiritual que es una aventura única, peculiar e irrepetible”.⁷⁴⁹

Haciendo un paralelismo con las exigencias monásticas, encontramos que la inserción es el rostro de la nueva expatriación que ahora toma forma de desclasamiento social y *kénosis* política. Una expatriación que exige “hacerse pueblo”. Es también llamativo cómo los monjes antiguos huyeron al desierto buscando a Dios y cómo los religiosos actuales, ante la urgencia de la época, se sumergen en las ciudades, en los barrios, en las zonas conflictivas de pobreza (o también áreas rurales), buscando al mismo Dios cuya presencia se intensifica en los marginados. La inserción es la presencia permanente, que incluye solidaridad afectiva y compromiso efectivo con la causa de los pobres y sus luchas. Ella es vivida como experiencia de fe, tras una lectura crítica de la realidad y significa una conversión en el modo de vivir el proyecto religioso y situarse en la sociedad. Sencillamente, es el lugar originario de la nueva experiencia espiritual, lo que significa que la espiritualidad liberadora que ahora analizamos, nace de allí, se identifica fuertemente con ella.

⁷⁴⁷ GONZÁLEZ BUELTA, B.; *Ibid.*, p. 21.

⁷⁴⁸ Medellín *Pobreza* 14, 16. Citado en PALACIO, C. *Op. cit.*, p. 514.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 516. Cfr. 518 y ss.

La inserción no es un acto asistencial o pasivo, sino que está orientada a luchar contra las estructuras de muerte que, en el lugar ocupamos por aquella, amenazan con más fuerza. Víctor Codina la llama “descenso a los infiernos de nuestro mundo” y como tal la define desde una dimensión cristológica y pascual olvidada en la vida religiosa: “seguir a Jesús significa seguirle en su pobreza, en su “kénosis”, en su opción por los marginados, en su muerte y “descenso a los infiernos””. También aquí hay un paralelismo con la vida monástica, en ella los religiosos se encaminaban al desierto a luchar contra el demonio y ahora este combate se actualiza en la lucha contra las estructuras de muerte (este complejo tema lo abordaremos en el próximo subcapítulo). La inserción es un proceso en el que se atraviesan vicisitudes, riesgos, pruebas... por las que se va llegando a ser lo que al principio sólo era un deseo de vivir de otra manera. Con él se va entrando en la situación, condiciones y luchas populares. Ella ha sido un fenómeno carismático, que ha inflamado en la vida religiosa y en la Iglesia un “innegable dinamismo evangélico”.⁷⁵⁰ Esto es así porque la proximidad de los pobres nos acerca al corazón del evangelio, nos exige radicalidad, nos da ojos para descubrir valores que sólo se mantienen vivos en la perspectiva de los pequeños. En la comunidad cristiana que toma tal camino, comenzarán pronto a repercutir los problemas de la sociedad y se verá obligada a tomar posiciones definidas, a romper alianzas clásicas y experimentar tensiones y riesgos. La vida religiosa se recrea en los pobres y participa en la configuración de la estructura social, es decir, es conducida a ejercer una *praxis* política, como lo hizo en sus orígenes.⁷⁵¹ En tal vida la inserción ha sido una auténtica ruptura frente al monolitismo religioso a que estaba acostumbrada.

Hemos hecho un planteamiento de la inserción ligado completamente a la vida consagrada, esto es debido a que así lo encontramos en los libros de espiritualidad y teología de la liberación que hemos estudiado. Pero a lo largo de este trabajo nos surge una pregunta inevitable, ¿es la inserción un rasgo sólo de la vida religiosa latinoamericana o incluye a todos los cristianos comprometidos en

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 530.

⁷⁵¹ Cfr. *Ibid.*, p. 531.

el subcontinente? Anteriormente hemos dicho que la espiritualidad política es una espiritualidad laical, secularizada, surgida de los “seglares”, de los hombres y mujeres que decidieron en su vida no hacer estos tres votos. ¿Por qué la llamada a la inserción pretende dirigirse sólo a los religiosos? Los textos históricos de la teología de la liberación, los que nos narran cómo se difundió ésta y cómo fue ganando terreno, mencionan siempre la importante colaboración de los laicos, los “delegados de la palabra” que se preparaban en las Comunidades Eclesiales de Base y realizaban la labor de concientización del pueblo.⁷⁵² Por ello, consideramos que la inserción es una alternativa para todo cristiano que quiera vivir más auténticamente su religiosidad. Carlos Palacio nos dice que ella apunta “a todos” la “puerta estrecha” por la que ha de pasar la vida si quiere recuperar su dinamismo evangélico.⁷⁵³

Para rematar este apartado sobre la inserción, seguiremos las reflexiones de Benjamín González Buelta, quien tiene un libro escrito dentro de ella y cuyo tema central es la misma.⁷⁵⁴ El autor nos avisa en principio que insertarse no es sencillamente entrar a una calle, escoger una casa, poner nuestro nombre en una puerta y exclamar “aquí vivo yo”. Sino que ella es en sí misma una relación entre personas, que no es posible si no se es aceptado y recibido. Desde “la primera taza de café” que tal vez nos ofrezcan con recelo o generosidad, hasta formar parte de las luchas sociopolíticas de un barrio, se recorre un largo camino que se recibe, fundamentalmente. Esto implica que tenemos que ser admitidos a ser hombres nuevos, como Jesús que “pidió permiso para encarnarse en María”. Concebir la encarnación como decisión exclusivamente nuestra llega a ser un nuevo acto de dominación. Llegar al barrio es una decisión nuestra, pero insertarse entre personas no dependerá sólo de nosotros, tendremos que ser admitidos en la convivencia y en la lucha, hasta que los otros disciernen, con la sabiduría del tiempo, “que hemos comprometido seriamente nuestra vida en su

⁷⁵² Sólo referiré un libro: ROUQUIÉ, A., “Religión y revolución”, en *Guerras y paz en América Central*, FCE, México 1994, p. 110-140.

⁷⁵³ Cfr. *Ibíd.*, p. 533.

⁷⁵⁴ GONZÁLEZ BUELTA, B.; *Ibíd.*, 152pp.

causa”.⁷⁵⁵ Además, la inserción no consistirá en hacer obras para la gente, sino en ir explicitando junto a ella la dialéctica del Evangelio. Tal Evangelio lo desconocemos de antemano, pues nace “sorpresivo e inédito” en medio de la comunidad que todos formamos.⁷⁵⁶ Sépase, además, que será terriblemente fuerte convivir con “hermanos que son utilizados como el carbón de quemar la historia para que nuestra sociedad camine y pueda progresar”, aquí viviremos la “noche oscura” de la historia, se nos frenarán nuestras acciones, tendremos incertidumbre en los planeamientos, sufriremos inseguridad hacia nuestra persona, vigilancia y suspicacia de los “mantenedores del orden establecido” y en cualquier momento podremos perderlo todo. González Buelta nos ejemplifica: un desalojo puede desbaratar en dos días el trabajo de varios años y por cosas como ésta sentimos la debilidad de los oprimidos, la exposición a muchos de sus riesgos. Lo más doloroso es haber descendido hasta el fondo y no encontrar salida, ver demasiados sufrimientos y quedar definitivamente herido, “que algo íntimo en nosotros se rompa”.⁷⁵⁷

La inserción es el proceso de adaptarnos a un mundo desconocido, vivienda, amistades, costumbres, cultura... La creación de lazos profundos y sinceros, desde donde las injusticias irán teniendo nombre propio y dejarán de ser números o relatos leídos, para llegar a ser vecinos y amigos entrañables. Además, irán cayendo las barreras de la desconfianza y crecerá poco a poco una comunidad de vida junto a los pobres. Empezarán a fraguarse pequeños proyectos comunes con los que se constatan las resistencias y generosidades escondidas en los callejones.⁷⁵⁸ Este religioso nos describe el rostro doloroso de la inserción:

En los callejones sin higiene, sin agua, unos pegados a otros, donde los niños juegan en el barro infectado, respirando aire contaminado, esperan sentados en la esquina donde sopla la brisa, para rehacerse del trabajo agotador, de los empleos sin relevancia, sin aliciente y sin sentido.⁷⁵⁹

En ellos no se cerrará la puerta de la casa “ni para comer, ni para rezar, ni para celebrar”, Dios nos está esperando allí, en esos callejones, caminando

⁷⁵⁵ Cfr., *Ibíd.*, p. 30.

⁷⁵⁶ *Ibíd.*, p. 21.

⁷⁵⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 26.

⁷⁵⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 31.

⁷⁵⁹ *Ibíd.*, p. 34.

calladamente desde siempre en “carne y sangre de oprimido”, pues no se le ha permitido expresarse en el cuerpo plástico y el lenguaje apasionado de la vida de los que crecen allí. En este sitio irá naciendo un nuevo proyecto de vida, abierto, imposible de tematizar hasta los últimos detalles. Tal como anunciábamos, “por aquí ya no habrá camino” más que la libertad del amor y el compromiso con los pobres. La pobreza dejó de ser austeridad monástica, para empalmarse con el proyecto histórico de los oprimidos en el que ya no hay reglas, sino solidaridad, ya no hay medidas externas para el ayuno y la pobreza, sino “éxodos internos y dolorosos de profunda desposesión interior”.⁷⁶⁰ Recordemos cómo desde aquí se fragua una nueva ascesis política, ascesis de solidaridad y de justicia, que tiene como propósito crear una comunidad de vida con los que la sociedad ha condenado a la marginación, pero el evangelio exalta como fuerza salvadora. El camino de encarnación o inserción no sólo es necesario para sintonizar con los oprimidos, sino para encontrarnos con Dios que irrumpe con fuerza desde el fondo de su situación. Aquí está la clave de nuestro siguiente apartado sobre contemplación y política.

5.d) Conclusiones

Como conclusión de esta apartado queremos pronunciarnos a favor del voto de pobreza desde la solidaridad con los oprimidos, consideramos que éste es el consejo más evangélico y dirigido no sólo a un sector de la Iglesia, sino a todo el pueblo de Dios y a la estructura de la misma sociedad para motivar su transformación. Por el contrario, el voto de obediencia no es compatible con el seguimiento de Jesús, pues como ya dijimos él sólo quiso obedecer a Dios y esta obediencia al Padre es también universal. No hay sustento evangélico para la obediencia a los superiores o a las autoridades, mucho menos cuando ésta es contraria al establecimiento del reino de Dios. Respecto al voto de castidad, hemos desfondado también dos de sus presupuestos: la supuesta relación implícita entre pecado y sexualidad, así como la minusvaloración del cuerpo o de la “carne”. Los votos de obediencia y castidad tienen sentido sólo como contestación profética a un mundo que idolatriza el poder y el sexo, pero no

⁷⁶⁰ *Ibíd.*, p. 37.

otorgan mayor calidad cristiana, ni garantizan la santidad, ni están relacionados en directo con el amor o caridad. La castidad puede ser una forma peculiar de amar, pero no es la única, el amor de pareja no rivaliza ni con los altos grados de la mística, ni con el más auténtico amor al prójimo (no rivaliza con la misericordia, ni con la solidaridad, ni con la justicia, ni con la caridad política, pilares de la nueva santidad). Consideramos que incluso el amor de pareja tampoco rivaliza con la más estricta militancia política, aunque a veces ella nos lleve a renunciar a la familia. Podemos imaginar una pareja que se involucre unida en las luchas sociales, incluso una familia que así lo haga.

6. Contemplación y política

El nuevo modelo de santidad no podrá renunciar al fruto del modelo martirial-monástico, la mística. No podrá ser simplemente político. Será escatológico: la escatología abre el silencio de la mística a la palabra de la profecía.⁷⁶¹

En nuestro tercer capítulo no dedicamos mucho espacio a exponer la importancia de la mística, la contemplación y la vida de oración para la vida monástica; sin embargo, tales temas estuvieron a la base de esta vida, fueron el centro y el mayor objetivo de la misma por lo que aquí prolongaremos el tema. El primer punto que es necesario plantear para abordar el lugar de estas cuestiones en la espiritualidad política es que, detrás del compromiso de todos los cristianos que han luchado por la liberación de los pobres, y en el fondo de su reflexión teológica liberadora, hay una novedosa experiencia radical de Dios, un especial encuentro con lo divino. El teólogo europeo Jürgen Moltmann, valorando la teología latinoamericana, nos dice al respecto: “Creo, sin embargo, que la experiencia que hay bajo el nombre de Iglesia popular es una nueva experiencia del Espíritu Santo, una nueva experiencia pentecostal. Es la comunidad de los fieles que quiere ser sujeto de su propia historia”.⁷⁶² Con esto comunicamos que la espiritualidad política tiene efectivamente una propia contemplación divina y

⁷⁶¹ LEONARDI, C., “De la santidad «monástica» a la santidad «política»”, Concilium 149 (1979) p. 389.

⁷⁶² J. Moltman, Citado en TAMAYO, J. J., “Recepción en Europa de la Teología de la liberación”, *Mysterium liberationis I*, p. 64.

relación con Dios; así como una mística, como fuerte experiencia del Espíritu Santo.

En dos breves autobiografías de dos teólogos latinoamericanos, Leonardo Boff y Frei Betto, ambos nos confiesan su encuentro y predilección por una nueva mística. Boff nos comparte que, a pesar de su aprecio a los místicos clásicos, como Chuang-Tzu o el maestro Eckart, él considera que “la mística verdadera es la de los ojos abiertos y la de las manos activas”.⁷⁶³ Frei Betto nos comparte que vivió en una favela, en varias Comunidades Eclesiales de Base, y en un área metalúrgica (del ABC) y que allí encontró a personajes como Tónico, que le hicieron penetrar “más en el misterio divino que todos los místicos que haya leído”.⁷⁶⁴ Él mismo cree que “los futuros hombres y mujeres nuevos habrán necesariamente de ser hijos del desposorio entre Ernesto Che Guevara y Teresa de Ávila”.⁷⁶⁵

La nueva mística irrumpió en nuestro subcontinente porque el trabajo por la justicia, comprometido con los pobres, realiza lo que pretende toda oración, el contacto con Dios. La presencia divina no se realiza de forma automática ni exclusiva donde se menciona a Dios o se da culto a su memoria, sino siempre donde se realiza en la historia la práctica de la justicia, a pesar de que no haya conciencia explícita de Dios. No es necesario justificar esta afirmación, pues los evangelios mismos la testifican⁷⁶⁶, recuérdese la ya estudiada parábola del samaritano y las críticas de Jesús a sacerdotes y levitas, todas en sintonía con los profetas del Antiguo Testamento. Analizando los signos de los tiempos, así como en la reflexión sobre las obras de misericordia, hemos concluido que Jesucristo se identifica con los pobres y quiere ser servido y acogido en ellos. Su situación de miseria conmociona el corazón y estamos realmente con Jesús en los oprimidos al comprometernos a luchar contra su opresión, contraria a la voluntad divina y fruto

⁷⁶³ BOFF, L., *Mística y espiritualidad*, p. 141.

⁷⁶⁴ BETTO, F., *Mística y espiritualidad*, p.142. También nos cuenta: “(Los cartujos) no son más santos que los santos que yo conozco allá en el ABC. Estoy pensando en uno de ellos: es un místico, el Chicão, compañero nuestro, que vive en el paro y cuida niños. Posee una fuerza divina que es avasalladora, fuerza de la que quizás él no sea consciente.”, *Ibíd.*, p. 127.

⁷⁶⁵ *Ibíd.*

⁷⁶⁶ «No todo el que me diga: “Señor, Señor”, entrará en el Reino de los Cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial. » Mt 7, 21. 24-27

de relaciones de pecado y explotación. Por todo ello confirmamos que la contemplación no se realiza únicamente en el sagrado espacio de la oración, o en el recinto sacrosanto de la iglesia o el convento, sino que también tiene lugar en la práctica sociopolítica, en especial cuando ésta se alimenta de la fe viva y verdadera.⁷⁶⁷

6.1 Oración

No basta dirigirse a un dios cualquiera, quizá a un ídolo, ni a un Dios-en-sí que nos aísla de la realidad y nos enemista con el mundo. No es cristiana una oración que no ensamble lo horizontal con lo vertical en una armoniosa cruz de encarnación. Ni es cristiana la oración que no esté grávida de Historia, que no nos lleve a los hermanos. Nuestra oración, en una palabra, ha de ser «oración por el Reino».⁷⁶⁸

La espiritualidad tradicional consagró el principio “ora et labora” (reza y trabaja) y el monacato dio preferencia absoluta a la oración, señalando que la vida se sacralizaba por ella y el trabajo era considerado profano por sí mismo. Por su parte, la modernidad dio preponderancia al “labora”, pues consideró sagrado al trabajo y la creación entera fue revalorizada. El trabajo por la justicia fue especialmente valorado, pero ni siquiera éste logró del todo la síntesis de los dos principios, pues para lograrla (como efectivamente hicieron los grandes santos) se requiere orar en la acción, dentro de la acción y con la acción, vivenciando el encuentro con Dios en el encuentro con los hermanos. El objetivo es lograr compaginar la pasión por Dios y la pasión por el pueblo, los intereses del hombre religioso con los del político. En esta discusión, el teólogo Leonardo Boff propone privilegiar uno de los dos polos, el de la oración, pues considera que mediante ella expresamos lo más noble y profundo de nosotros, nos elevamos por encima nuestro, trascendemos las grandezas de la creación y la historia, asumimos una postura extática y entablamos un “diálogo con el Supremo Misterio”, gritando ¡Padre!.⁷⁶⁹ Estamos de acuerdo con L. Boff pues sabemos que Jesús mismo fue maestro de oración,⁷⁷⁰ y que para que una vida sea explícitamente religiosa se

⁷⁶⁷ Cfr. BOFF, L.; *La fe en la periferia del mundo*, pp. 212-217.

⁷⁶⁸ CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M.; *Ibíd.*, p. 169.

⁷⁶⁹ BOFF, L.; *Op. cit.*, p. 216. Todo esto en *Ibíd.*, pp. 209-220.

⁷⁷⁰ “El gran maestro de oración para nosotros es en definitiva Jesús, que se retiró al desierto (Mt 4, 1-2), que solía buscar lugares adecuados para orar (Lc 5, 16), madrugaba (Mc 1, 35) y trasnochaba para orar (Lc 6,12), que oró postrado en tierra (Mt 26, 39) y de rodillas y sudando como goterones de sangre (Lc 22, 41-44), que nos insistió en la necesidad de «orar siempre y sin

requiere la práctica del diálogo con Dios pues éste es “la respiración del espíritu”⁷⁷¹; pero esta especial valoración de la plegaria no debe hacernos olvidar que, por más que oremos, “si no se emprende una acción liberadora, el creyente no sólo no ama a su hermano, sino que tampoco ama a Dios”.⁷⁷²

Señalemos además, que es fundamental que el militante político tenga tiempo para sí mismo; por lo que esta espiritualidad descubre que tener el hábito de la meditación, la lectura, la conversación, la reflexión profunda y tranquila (no sólo la de la estrategia o la táctica plagada de intereses) es fuerza vital de la realización histórica del reino. En ocasiones, la práctica contra las injusticias nos hace perder la inocencia de las cosas, la gratuidad, la fraternidad, la transparencia en nuestros actos. Todo ello le da salud a nuestra *praxis* social.⁷⁷³ Según Casaldáliga y Vigil se requiere también que los militantes cristianos (agentes de pastoral) hagan al menos media hora de oración personal diaria⁷⁷⁴, pues los tiempos de silencio son necesarios para que resuene lo que hemos visto y oído en el diario convivir de la inserción. Además, el camino de construcción del reino en relación con el Espíritu nos irá conduciendo inevitablemente a la adoración y al silencio. Gustavo Gutiérrez también señala la necesidad de la oración personal, nos dice, “estar a solas con el Dios que pone el don de la alegría en lo más profundo de nosotros, constituye una experiencia insustituible e inefable...”⁷⁷⁵, el paso por la soledad conduce a un hondo vivir en comunidad, pero éstas no son dos etapas, sino que una se vive dentro de la otra. Sin embargo, aunque sea necesario el tiempo y el espacio de una oración personal, todo nuestro ser deberá estar de antemano comprometido en el proceso comunitario. Finalmente, los teólogos coinciden en afirmar que sin gratuidad no hay dimensión de vida contemplativa y la oración es la experiencia de gratuidad que nos recuerda que Dios está más allá de lo útil o lo

desfallecer» (Lc 18, 1), se preparó a la muerte en oración (Mc 14, 32-42) y murió en oración (Lc 23, 34; 23, 46; Mt 27, 46). La verdadera oración cristiana debe ser siempre según la oración del propio Jesús.” CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M.; *Ibíd.*

⁷⁷¹ “Considero que orar es tan importante para la salud del espíritu como lo es alimentarse para el cuerpo y dormir para la cabeza”. BETTO, F., *Ibíd.*, p. 142.

⁷⁷² BOFF, L.; *Ibíd.*, p. 215.

⁷⁷³ Cfr. BOFF, L., *Mística y espiritualidad*, p. 82.

⁷⁷⁴ CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M.; *Ibíd.*, p. 56.

⁷⁷⁵ GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo*, p. 171.

inútil.⁷⁷⁶ Hablar de la absoluta necesidad de la plegaria es la mejor manera de evitar el pelagianismo del que se verá acusada la espiritualidad política. Efectivamente la oración es un acto vital de toda religiosidad humana, y “no hay santo alguno que no haya sobresalido en la oración”⁷⁷⁷, pero en la espiritualidad política adopta un estilo propio. La oración liberadora recoge todo el material de una vida comprometida: luchas, esfuerzos colectivos, errores, victorias alcanzadas, gracias por los avances realizados, y en ella resuena el carácter conflictivo del proceso liberador.

Jon Sobrino afirma que la oración es necesaria porque el encuentro con Dios debe ser puesto en palabras, nuestra confianza y disponibilidad deben decirse, y el agradecimiento, en especial, no puede permanecer mudo. Para ello nos propone una hermosa definición de la plegaria; “elevar la realidad vivida a palabra densa”, o simplemente “la expresión de la vida ante Dios”.⁷⁷⁸ La oración es necesaria porque en ella “frecuentamos a Jesús”. Pedro Casaldáliga⁷⁷⁹ considera que en los sufrimientos, preocupaciones, angustias, luchas y contradicciones que atravesamos en el compromiso político vamos frecuentando a Jesús. Apelamos a él en sus acciones, vivimos su pascua, sentimos su cruz, reclamamos la fuerza de su resurrección, buscamos su palabra y gestos. El teólogo nos confiesa personalmente que le gusta cantar, con el pueblo o a solas, en largos viajes, contemplar y cantar, y así comulga con la naturaleza y con la presencia de Dios en todo.

Ante esta hermosísima y ultrajada naturaleza siento la unidad y la presencia de Dios. Antes creía que la contemplación no era para mí, ahora estoy cada vez más dentro. En los viajes en autobús (he viajado diez, veinte, treinta, cuarenta, sesenta horas seguidas, dos, tres, cuatro, seis, siete mil kilómetros), contemplo mucho.⁷⁸⁰

Nos dice también que las viejas maneras de orar tal vez ya no nos sirven, tal vez nunca aprendimos bien a orar porque nos apresaban las fórmulas o el lenguaje distante, o la separación entre el Dios del cielo y los hermanos terrestres

⁷⁷⁶ Cfr GUTIÉRREZ, G.; *Teología de la liberación, perspectivas*, p. 270.

⁷⁷⁷ Afirma San R. Belarmino. Citado en ARINTERO, J.; “Cuestión V, ¿Son místicos todos los santos?” en *Cuestiones místicas*, p. 469.

⁷⁷⁸ SOBRINO, J.; “Espiritualidad y seguimiento de Jesús” en *Mysterium Liberationis II*, p. 473.

⁷⁷⁹ CASALDÁLIGA P., *Al acecho del Reino. Antología de textos 1968-1988*, p. 96.

⁷⁸⁰ *Ibíd.*

que nos hacían sentir inauténticos. Por eso ahora vamos descubriendo o inventando nuevas formas de rezar. Respecto a las dificultades para la oración, Frei Betto nos explica que, en nuestra sociedad, no sabemos perder el tiempo y que la ocupación de éste sólo la justificamos cuando produce un rendimiento. Tal problema cultural causa la mayor dificultad, pues “orar es saber perder el tiempo” y “no esperar ganar inmediatamente nada”.⁷⁸¹ Para lograr este sencillo objetivo él mismo nos sugiere algunos métodos, nos dice que comencemos con alguna lectura espiritual (un texto bíblico o de un místico, o algo sobre la vida espiritual o sobre la oración) y que busquemos la postura que mejor nos acomode para entrar en diálogo con Dios (caminando, sentados, hincados..., todas excepto rezar acostados, para evitar la somnolencia). Los cristianos oramos para aumentar la fe y la capacidad de amar, para sentirnos tan amados por Dios que nos sea muy difícil ser infieles a su proyecto. El *no-hacer* de la oración es el mejor ayuno del corazón. Las personas que no se detienen a orar, pero que se interesan en Dios, se parecen a las parejas que no hacen un alto para tener momentos de intimidad y “no hay matrimonio que lo resista”.⁷⁸² Además, la oración no es algo instintivo, exige su tiempo, su lugar, su instrumental, su propia disciplina.

Pero, como ya hemos anunciado, la oración cristiana es redefinida en la nueva espiritualidad. Víctor Codina nos la plantea como “clamor del pueblo de Yahvé”, pues así es expresada en los textos bíblicos. La oración no es reflexión sapiencial, ni entusiasmo irracional, nos dice, sino el clamor personal y colectivo, confiado o angustioso, que elevamos al cielo y siempre es escuchado por Yahvé. Clamor de los oprimidos, de los débiles, de los afligidos que piden justicia a Dios. Pero también la oración son los gritos de júbilo de este mismo pueblo ante la victoria de las batallas cotidianas, la acción de gracias por haber escuchado el primer clamor. En los evangelios, la oración también es gemido y grito del pueblo hacia Jesús (de los enfermos, de los discípulos amedrentados...) y en algunas ocasiones también es júbilo.⁷⁸³ El clamor no es “silencio, ni meditación, ni contemplación estética, ni

⁷⁸¹ BETTO, F., *Ibíd.*, p. 112.

⁷⁸² *Ibíd.*, p. 100.

⁷⁸³ CODINA, V., *Seguir a Jesús hoy*, p. 203.

falso entusiasmo orgiástico”,⁷⁸⁴ sino símbolo existencial de una condición pobre y pecadora. Tales palabras ponen en tela de juicio las clásicas enseñanzas místicas llenas de autoridad. Efectivamente la oración política suele ser más un clamor que un pasivo silencio. Además, el clamor es solidario, supera el intimismo e individualismo. Con él la oración hace eco de la creación entera que “desea ser liberada de toda esclavitud”. Nuestra oración expresa así el ritmo de toda la humanidad gimiendo y suspirando de dolor. Con este clamor nos hacemos conscientes de que el reino está lejos, de que sufrimos aún la injusticia y el pecado, y que necesitamos luchar para que aparezcan signos de esperanza histórica.⁷⁸⁵ La oración de los monjes se llegó a convertir en un producto exótico que requería una muy sofisticada técnica para élites, de la que se excluía a los pobres de la tierra, aunque estos fueran los privilegiados del Evangelio. Pero si la oración se redefine como “clamor”, la nueva escuela de oración serán los oprimidos, los que experimentan dolor y sufrimiento, y no los que están hartos y que “han transformado el ‘vocativo’ de la indigencia en ‘imperativo’ dominador”.⁷⁸⁶ Estos planteamientos son sorprendentes pues jamás pudimos imaginarnos que los grandes místicos podían ser cuestionados.

González Buelta agrega más replanteamientos a la oración. Sencillamente, la condición del que se inserta entre los pobres le impide practicar la clásica oración del monje. Nos dice que el clima de la oración ya no es la paz, el silencio, la quietud de los monasterios, favorecedores del clásico itinerario espiritual; sino las contradicciones sociales que están en nuestra propia mente, el ambiente opresivo, los conflictos sociopolíticos y eclesiales suscitados por la exigencia de libertad y justicia de los pobres, pero también la esperanza desde las simples experiencias de resurrección personales y comunitarias.⁷⁸⁷ Nos explica que, en la inserción, no hay celdas individuales para orar, no hay iglesias suntuosas que inspiren la contemplación; todo suele estar abierto, puede resultarnos incómodo, al abrir los sentidos nos encontramos con la miseria de nuestro alrededor, incluso podemos

⁷⁸⁴ *Op. cit.*, p. 205

⁷⁸⁵ *Ibíd.*

⁷⁸⁶ *Ibíd.*, p. 207.

⁷⁸⁷ GONZÁLEZ BUELTA, B.; *Ibíd.*, p. 91.

ser interrumpidos por urgencias materiales. Pero aquí también hay un itinerario, pues el pueblo oprimido caminando nos va haciendo pasar “de morada en morada, no hacia arriba, sino adelante, hacia el futuro”, en donde Dios sale al encuentro y crea la historia a nuestro lado.⁷⁸⁸ Aquí comprendemos que no fue sólo Moisés quien llevó al pueblo a la montaña, sino el pueblo quien lo condujo “hasta las faldas del Sinaí de la revelación”.⁷⁸⁹ Y entonces se abren de par en par las puertas de una nueva mística. González Buelta continúa diciéndonos que en todo esto hay momentos más allá de las prisas, los compromisos, las luchas; momentos en que somos arrebatados y “surge el fuego incontenible que viene desde ese más allá de nosotros mismos”. En ese fuego se acuñan palabras nuevas, “que salen quemando de nuestra boca”; o el fuego nos arranca decisiones riesgosas, impuestas sin calcular. También hay ocasiones, nos confiesa, en que “somos invadidos por una paz inocente y simple que viene sin llamarla, y a la que regateamos la entrada en nuestra casa”. En tales experiencias “nos sentimos atravesados por el gran sentido”, comprendemos nuestra vida y amamos al Señor de la historia.⁷⁹⁰

6.2 Contemplación

“¿Son místicos todos los santos?” Esta pregunta se la formuló Juan González Arintero en su libro *Cuestiones místicas*, al que hicimos referencia en nuestro primer capítulo. Allí nos planteábamos cómo se alcanza la santidad y encontramos a muchos defensores de la “contemplación infusa” como la única forma en que se recibe por gracia el don de la santidad. La contemplación divina y la mística es para ellos la vida ordinaria de los santos, la única que lleva a la auténtica perfección y santidad.

Sin la contemplación -advierde en resumen (P. Lallemand)-, nunca se adelantará mucho en la virtud ni se estará en condición de hacer adelantar a los otros. No se acabará nunca de salir de las propias flaquezas e imperfecciones. Siempre se sentirá uno pegado a la tierra, sin poderse levantar mucho sobre los sentimientos de la naturaleza, y no será posible hacer a Dios un servicio perfecto. Mas con ella se hará más provecho a uno mismo y a los otros en un mes que sin ella en diez años. Con ella se producen actos excelentes y libres de impurezas, actos de amor de Dios elevadísimos...; y con ella, en fin, se

⁷⁸⁸ *Ibíd.*, p. 92.

⁷⁸⁹ *Ibíd.*

⁷⁹⁰ *Ibíd.*, p. 94.

perfecciona la fe y todas las demás virtudes, elevándolas al más alto grado a que pueden llegar.⁷⁹¹

Este planteamiento místico-monástico cuestiona de raíz la solidez de una santidad política. ¿En qué momento contempla a Dios el cristiano que adopta la espiritualidad liberadora que hemos estado describiendo? ¿En qué momento recibe los dones místicos que lo transfigurarán en esta vida? ¿Esta espiritualidad puede considerar que se necesite recibir una infusión divina para ser santos? ¿Cómo hace para no ser acusada de pelagianismo? Es decir, para no ser acusada de que pone toda su confianza en la *praxis* humana y olvidar la necesidad de Dios para alcanzar la santidad. Hemos dado ya al menos tres claves para solucionar estos problemas. La primera (que hemos repetido mucho) es la vinculación entre el amor al prójimo y el amor a Dios, la convicción evangélica de que el servicio al pobre es servicio religioso, que en el rostro del pobre contemplamos al mismo Jesucristo. Apoyamos estas afirmaciones en las enseñanzas proféticas, en el relato del samaritano, en la parábola del juicio final sobre las obras de misericordia; en la convicción de que los signos de los tiempos (los pobres) son signos y voz del Padre en nuestra historia. También hemos explorado la experiencia espiritual de, al menos, tres personajes religiosos de la Biblia: Moisés, los Profetas y Jesús, y en todos ellos la experiencia divina estuvo aunada a la experiencia del pueblo oprimido. Efectivamente, contemplamos a Dios en el pueblo crucificado, aunque tal contemplación no pueda llamarse “infusa”. La segunda clave ha sido una breve consideración sobre el amor que hicimos en el apartado sobre las virtudes políticas. Dijimos allí, que el amor era más una práctica que una contemplación, la acción de instaurar la justicia, decíamos, y no un simple sentimiento. A pesar de que los místicos nos instruyan en los rasgos contemplativos del amor religioso, en la Biblia este amor implica obras concretas. La tercera pista es el seguimiento de Jesús como actitud vital, respuesta a un llamado que no requiere que seamos “tocados” por la divinidad o “transfigurados”. Dijimos que el propósito de la espiritualidad debía ser más un *seguir a Jesús* que

⁷⁹¹ ARINTERO, J.; *Op. cit.*, p. 424.

un *llegar a ser santos* (o recibir los dones divinos para llegar a nuestra propia perfección).

Todo esto no implica que no sean necesarios los tiempos de oración (como ya hemos señalado) e incluso que toda nuestra vida la vivamos en la presencia de Dios. La espiritualidad política efectivamente busca a Dios, requiere su ayuda, lo procura, espera dones suyos no sólo para nosotros mismos, sino para todo el pueblo, espera igualmente una transfiguración histórica (el reino escatológico, que ya abordamos anteriormente). Respecto a las últimas preguntas sobre la necesidad de la contemplación infusa para la santidad, y el pelagianismo del que algunos acusan a esta espiritualidad, comencemos recordando que los monjes esperaban efectivamente una “transfiguración” (consúltese lo dicho sobre el “apostolado carismático”) y el mismo San Juan dice “el que no renaciere en el Espíritu Santo, no podrá ver este reino de Dios, que es el estado de perfección”.⁷⁹² Lamentablemente no tenemos elementos suficientes para responder estas hondas preguntas. Los nuevos hombres espirituales nacen de la experiencia de la misericordia como ya hemos dicho, brotan porque se permiten vivir efectivamente la solidaridad, realizan actos de justicia que son materiales y concretos, dejan crecer en ellos la caridad política, la ternura por los pueblos, la esperanza por las grandes causas, la fe en Dios libertador. Experimentan una peculiar mística revolucionaria, aman a Jesús porque lo admiran y agradecen su sangre derramada, lo siguen como a un amigo, comparten su mismo proyecto histórico, combaten espiritualmente, ideológicamente y materialmente contra el antirreino. Pero, en qué momento estos hombres renacen en el Espíritu Santo, es algo que no sabemos responder. Hemos dicho que toda esta espiritualidad es una experiencia pentecostal de un pueblo que tiene ansias de liberación y fe en un Dios que la realiza. Hemos hablado de las tres virtudes teologales que son considerados los mayores frutos del Espíritu. Hemos anunciado y próximamente profundizaremos en los mártires de esta peculiar espiritualidad. Todos ellos vivieron la conversión como la encarnación en el pueblo y finalmente fueron

⁷⁹² Citado en *Ibíd.*, p. 429.

asesinados por esta opción fundamental. ¿En qué momento nacieron del Espíritu?
¿En qué momento recibieron el soplo divino que los transfiguró?

Desde la espiritualidad místico-monástica Santa Teresa habla de “camarines secretos” en los que Dios nos va introduciendo y por los que vamos escalando en la oración y perfección espiritual, en ellos vamos experimentando el “sueño místico” y el “silencio espiritual”, la presencia divina y sus escondidas palabras. Y agrega que allí sólo logran llegar poquísimas almas.⁷⁹³ Ante tales palabras nos preguntamos, ¿los hombres y mujeres que han asumido la *praxis* política pueden entrar en esos camarines?, ¿los militantes de los que hemos hablado?, ¿los hombres de misericordia?, ¿los religiosos insertos en los conflictos barriales o campesinos?, ¿estas experiencias son un privilegio de los consagrados al convento de clausura? Consideramos que en el fondo de tal espiritualidad está una enseñanza teológica muy arraigada de que el amor a las criaturas nunca es equivalente al amor al Creador.⁷⁹⁴ Sin embargo, para sostener la mística política hemos encontrado varios argumentos:

El padre Luis Jorge González (carmelita descalzo) sostiene que la meditación consiste en “sumergirnos teologalmente en el infinito mar de amor”, y que “la comunicación teologal con Dios no está reservada para los momentos de oración. Al contrario, desborda el ámbito de lo sagrado y nos compromete con los problemas de los hombres y del mundo”.⁷⁹⁵ Coincidimos completamente con esta postura, vivir en presencia de Dios es una actitud de toda la vida que implica el compromiso con la construcción social de un nuevo mundo, pues este compromiso es amor. Por su parte, Maximiliano Herraiz (otro carmelita descalzo especialista en San Juan de la Cruz y Santa Teresa) propone un concepto “naturalista” de las operaciones de las virtudes teologales y sostiene que éstas “no se viven sólo en la oración-contemplación, ni sólo en la oración despliegan su fuerza purificadora y punitiva, ni sólo miran la relación con Dios. Se extienden a toda la vida cristiana y marcan la relación del cristiano con todo y en todas las

⁷⁹³ *Ibíd.*, p. 467.

⁷⁹⁴ Idea de cuño agustiniano.

⁷⁹⁵ Citado en FERRARO, J.; *Teología capitalista vs Teología de la liberación*, p. 70.

direcciones”.⁷⁹⁶ Ferraro nos remite a otro personaje más; Isaías Rodríguez, quien afirmó explícitamente lo que ya estaba implícito en las anteriores palabras; que las virtudes teologales tienen una dimensión horizontal además de la vertical. Esta convicción es evidente desde la espiritualidad que vamos exponiendo, pues las ya mencionadas virtudes teologales tienen aquí una clara dimensión horizontal (caridad, fe y esperanza *sociopolíticas*). Negar su horizontalidad sería acallar el Evangelio y dar la espalda a las mayorías (que solicitan nuestro amor y suscitan fe y esperanza históricas). Sin embargo, sin dar explicaciones suficientes, José Ferraro acusa a todas éstas de “adaptaciones de la espiritualidad a la sociedad capitalista”. Por el contrario, nosotros hemos ido comprendiendo que todas estas herramientas teológicas, más bien desean servir a la construcción de una sociedad alternativa al capitalismo.

Con estos argumentos y superadas las dificultades, podemos definir a los nuevos hombres espirituales como “contemplativus in liberatione”.⁷⁹⁷ Ignacio Ellacuría imagina al hombre nuevo contemplativo y activo a la vez, superador del ocio y del negocio. Considera que el ocio de la contemplación, a veces encubre a la pereza (recuérdese la triste acedia monástica); pero también el activismo es una tentación que tiene sed de los especiales encuentros divinos. Nos dice, “la acción sin contemplación es vacía y destructora, mientras que la contemplación sin acción es paralizante y encubridora”.⁷⁹⁸ Este teólogo desea que el hombre nuevo escuche y practique la Palabra, escrute los signos de los tiempos y realice las promesas evangélicas. “Hay que contemplar a Dios y hay que practicar a Dios” (dice G. Gutiérrez), pues nos encontramos con Dios al realizar su bondad (práctica) y al dejarle ser Dios (contemplación).⁷⁹⁹

También esta espiritualidad pretende superar el modelo de oración que sólo sube y no baja (ej. “subida al monte Carmelo”). Tal oración podía dejarnos inactivos, en las nubes; pero Dios no necesita nuestra oración, ni tampoco se encuentra entre las nubes. Nosotros somos los que necesitamos la oración y

⁷⁹⁶ *Op. cit.*, p. 164.

⁷⁹⁷ Más que contemplativos en la acción, en la predicación, en el trabajo o en la soledad del desierto (estas otras formas de contemplación definirían a las otras espiritualidades).

⁷⁹⁸ ELLACURÍA, I.; *Ibid.*, p. 423.

⁷⁹⁹ Cfr. SOBRINO, J.; “Espiritualidad y seguimiento de Jesús” en *Mysterium Liberationis II*, p. 472.

andamos en el conflictivo camino de la construcción del reino. Por eso creemos que hay que subir y bajar, la subida hacia Dios es, paradójicamente, la *kénosis* de la encarnación y la pasión por la realidad y la historia.⁸⁰⁰ En lo material hacemos experiencia de Dios, hemos dejado de creer que Él sea “lo apartado del mundo” para identificarlo ahora con “la realidad más real” (histórica, política, popular, geográfica, cotidiana). Sigue teniendo sentido el retirarnos y buscar la soledad desértica, pero este alejamiento trae “la realidad a cuestras” y “el corazón grávido de mundo”, por lo que es sólo metodológico. Efectivamente, no pretendemos retirarnos del mundo, sino adentrarnos en su profundidad religiosa.⁸⁰¹ Todo esto tiene sentido al recordar lo que se ha dicho sobre la necesidad de apertura a la realidad, la encarnación e inserción; pero también al valorar la fe como visión contemplativa de la realidad y al tener siempre a la mano “la Biblia y el periódico” como columnas capitales de la nueva vida cristiana, para tener un oído atento al Evangelio y otro al pueblo.⁸⁰²

Es así como la contemplación experimenta grandes cambios para esta espiritualidad. El texto bíblico de Lc 10, 21-24: “Te bendigo, Padre, porque has ocultado estas cosas a los sabios e inteligentes y se las has mostrado a los pequeñitos” lleva a los teólogos a señalar que, si antiguamente se pretendió contemplar “las cosas divinas”, muy alejadas de este mundo; ahora “las cosas divinas” son lo que Dios revela a los más pequeños, “las cosas del reino”. Y con esto superan el dualismo y rechazo a la materia. Las nuevas cosas divinas son los avances, obstáculos, anuncio, construcción... del reino, la acción del Espíritu excitando los anhelos de libertad y moviendo a los pobres a buscar su dignidad de hijos y hermanos, para preparar la llegada del reino.⁸⁰³ Ser contemplativos en la liberación nos lleva a experimentar a Dios en la realidad, en los avances de su reino en la historia, a “sentir la trascendencia en la inmanencia”, a descubrir la historia de la salvación en la única historia, a discernir la salvación escatológica que vamos construyendo. Entonces amamos esta tierra y esta historia, pues deja

⁸⁰⁰ Cfr. CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M.; *Ibíd.*, p. 150. Ya hablamos de esto en la sección del “itinerario” de esta contraria perspectiva.

⁸⁰¹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 151-152.

⁸⁰² Estas son palabras del obispo argentino y mártir, Monseñor Angelelli citadas en *Ibíd.*, p. 154.

⁸⁰³ Cfr. *Ibíd.*, pp. 155-162.

de ser el simple escenario que se consumirá por el fuego el día del Juicio, o el lugar en que hacemos un examen que será premiado con la “salvación” extraña a nuestra realidad actual. Amamos esta tierra porque es el “Cuerpo de Aquel que es y que era, que vino y que viene, al que seguimos esperando bajo los velos de la carne. Y porque en ella y en su inmanencia crece el Reino trascendente que llevamos entre manos.”⁸⁰⁴

Por otra parte, los pobres de América Latina son grandes contemplativos (“comadres, campesinos, obreros, militantes, revolucionarios, agentes de pastoral, luchadores”). Y la nueva contemplación es “una actitud sosegada ante Dios”, ante su proyecto, su reino, sus obras, la naturaleza, la vida, el misterio de la existencia. Una conmoción que sintoniza con la misericordia divina y con la santa ira de Dios. Una sensibilidad espiritual, una compasión con los hombres y con Dios, la capacidad de hacerse cargo de las situaciones que atraviesan los hermanos y vibrar con la historia de la salvación a cada momento.⁸⁰⁵ Desde esta postura, la contemplación sí sucede, sí es el motor de conversión, pero ahora es misericordia e ira frente al antirreino. Además, contradecimos que para la contemplación se requiera subir por intrincados escalones y que la mayoría de las personas no llega a la contemplación. Aunque esto no implica que la oración deje de ser un ejercicio que se va cultivando con esfuerzo. Ni tampoco que la acción sea acción y la oración, oración. También esta espiritualidad anhela vivir en “estado de oración”, pero esto ya no significa “raptos extáticos”, “huidas evasionistas”, “interioridades solipsistas”, sino la ya mencionada “pasión por la realidad”.

La contemplación supone ahora una actitud interna de receptividad ante la “inagotable y sorprendente vida del Espíritu en el oprimido”. Generalmente consolamos, ayudamos o inventamos mil pretextos para no escuchar al otro y esto se nos presenta como una fuerte tentación para evitar la denuncia del rostro del oprimido y el radical compromiso al que nos llama. La persistente cercanía del pobre, la vida compartida con él, tiene que irnos penetrando gracias a este nuevo estilo de la contemplación. Se espera que seamos penetrados no sólo en las

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁸⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 171-172.

palabras, sino en todas las facetas de nuestra existencia. Y para que la revelación salvadora que Dios ofrece a los pequeños y esconde a los sabios pueda comunicárcenos también a nosotros.⁸⁰⁶ Por eso, no todo encuentro con los pobres será necesariamente encuentro con Dios, pues para que lo sea efectivamente requerimos una especial receptividad, dejarnos interpelar por su existencia y estar abiertos al amor.

Ignacio Ellacuría considera un prejuicio medir el grado de contemplación según si se contempla algo en apariencia más o menos sagrado, más o menos interior, más o menos espiritual. Desde esta perspectiva, se supondría que Dios está más presente en “el silencio interior del ocio que en compromiso de la acción”. Por el contrario, él nos sugiere que encontremos a quien buscamos *en el camino de Emaús*, o que *en el camino de Damasco* se rompa una religiosidad farisaica para una conversión mejor. Nos dice que no es seguro que encontremos a Yahvé en el templo en lugar de en la ciudad, pero mucho menos en la preocupación por nosotros mismos en vez de en la preocupación por los demás. Ésta es la misma crítica a la espiritualidad monástica que ya hemos hecho anteriormente. Además, la *praxis* cristiana que busca la anulación del gran pecado del mundo tiene enormes riquezas “por la urgencia y profundidad de las demandas, por la experiencia compartida, por la comunicación de lo que se tiene, que son ellas mismas hendiduras a través de las cuales se llega más rápida y profundamente al Espíritu de Cristo que anima a su pueblo”.⁸⁰⁷ Pese a esto, Ellacuría nos prevé que el nuevo estilo de la contemplación no debe hacernos pasar por alto las condiciones de vida personal de quienes la anhelan. Señala que, aunque Dios se pueda manifestar al más pecador, lo normal es que su manifestación comience por la conversión y purificación (los limpios de corazón son los que mejor verán a Dios, Lc 5, 8). También considera que se requieren momentos especiales para confrontarnos con Dios y su Palabra. Al igual que Jon Sobrino, dice que es necesario explicitar en la palabra lo que se ha encontrado en la acción, y que es necesario hacer un discernimiento de lo que es de Dios y lo que está en su contra.

⁸⁰⁶ Cfr. GONZÁLEZ BUELTA, B.; *Ibíd.*, p 23.

⁸⁰⁷ ELLACURÍA, I.; “Historicidad de la salvación cristiana”, *Mysterium Liberationis I*, p. 370.

Pero, efectivamente, algo se encuentra en la *praxis* a favor de los necesitados pues así lo prometió Jesús.

6.3 Mística

Ernesto Cardenal tiene un libro titulado *Santidad en la revolución*⁸⁰⁸ en el que menciona el caso de los guerrilleros del Teoponte⁸⁰⁹ quienes, según el poeta, alcanzaron un grado místico real y dejaron de lado sus oportunidades políticas. Entre estos guerrilleros se encuentra Néstor Paz Zamora quien sacrificó sus provisiones para entregarlas a sus compañeros y evitar que murieran insulsamente. Su actitud de solidaridad le costó la vida, lo venció el cansancio y “se echó a la orilla de un río donde murió de hambre”.⁸¹⁰ Este personaje escribió un diario con cartas de amor a su esposa Cecilia, además de poesías y reflexiones de inspiración política y cristiana que son un valioso testimonio de mística y sentimiento religioso. El mismo Ernesto Cardenal, en la isla de Solentiname, leía su obra junto a los textos sagrados en la celebración de la Eucaristía.⁸¹¹ Narramos esta peculiar historia, porque en Néstor vemos confirmadas varias de nuestras tesis y posturas, comprobamos que puede llegarse a los más altos grados de la mística cristiana ejercitando la política, amando con el amor humano y teniendo esposa. Esto es posible porque la transformación del mundo y la lucha por la justicia tienen su propia mística, y, para comprobarlo, Frei Betto nos propone leer

⁸⁰⁸ El cual lamentablemente no hemos podido consultar. Hemos tenido noticias de este libro por DUSSEL, E., “Teología de la liberación y marxismo”, *Mysterium Liberationis I*, p. 131.

⁸⁰⁹ El 18 julio de 1970, “67 jóvenes emprendieron marcha hacia las selvas del norte de La Paz, Bolivia, hacia la localidad de Teoponte, para continuar el ideal y la guerrilla liderada por Ernesto “Che” Guevara y que fue abortada en 1967, en Ñancahuazú. Pero estos ideales fueron aplacados en sólo 100 días por el Ejército, el hambre y las inclemencias de la naturaleza, durante el Gobierno de facto de Alfredo Ovando Candía, inscribiendo una de las historias más trágicas de Bolivia, poco recordada y aún no cerrada.”

http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/nacional/20100718/a-40-anos-de-la-guerrilla-de-teoponte_80984_153516.html

⁸¹⁰ Campero, Ana M., “Jaime Paz Zamora. El pragmático que venció al idealista”, en http://www.nuso.org/upload/articulos/2096_1.pdf

⁸¹¹ “Soy un fermento pero que va trabajando parejito. Al menos esa es la sensación que tengo. Una gran paz y una gran tranquilidad me llenan plenamente. Incluso “vitalmente” estoy pasando de la idea “muerte” como disminución a la realidad “muerte” como plenitud y paso a una nueva dimensión. No la busco, ni mucho menos, pero si viene la esperaré con la serenidad y tranquilidad que se merece tal momento e incluso le pediré que les avise que he pasado al Padre, que el “Ven, Señor Jesús” se ha hecho realidad en mí.”

<http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2002078837> Puede leerse otro hermoso texto en <http://rolandoriveros.blogspot.com/2008/06/da-del-maestro-de-teoponte-nstor-paz.html>

los dos volúmenes de las memorias de Gregorio Bezerra (un hombre sin fe religiosa, pero que encarnó estos ideales) o incluso las obras del Che o los poemas de Ho Chi Min (de quien nos cuenta llegó a mantenerse célibe por la mística revolucionaria).⁸¹² Ésta es la mística del reino, la mística de las obras de misericordia, lejana al monje y a su retiro resguardado, que brota de la dinámica del Evangelio, de la historia, del otro, de la justicia, de la transformación.

La mística de la liberación surge de la solidaridad e identificación con los oprimidos, en ella se vive el servicio a los hermanos como si se tratara de un servicio prestado al propio Dios. La pasión por el pueblo se une a la pasión por Dios y la identidad cristiana se estimula por la oración, la meditación de las Escrituras y el compartir la fe comunitaria. El creyente descubre que los procesos libertarios son realizaciones históricas del Dios liberador. Tal mística nos hace hablar de ser “contemplativos en la liberación” (L. Boff) o “contemplativos en la acción por la justicia” (I. Ellacuría), en ella vemos unificada la fe y la justicia y conocemos a Dios propiciando la vida de los pobres en la historia, denunciando el antirreino, poniendo signos configuradores del reino y proponiendo formas de vida abundante.⁸¹³ Esta mística está inspirada en la de Jesús, que se nutrió de la proximidad e intimidad con el Padre y con los pobres.⁸¹⁴

7. La noche oscura del santo político y su propio combate espiritual

En este apartado haremos varias preguntas interesantes. Nos preguntaremos en general ¿cuál es la realidad del mal? y para responderlo indagaremos también en ¿qué sucedió en la actualidad con los grandes enemigos espirituales, demonio, mundo y carne? Así ahondaremos en qué es el pecado y, especialmente, cuál es el pecado del mundo o pecado estructural. Estas negativas realidades serán la sombra que nos adentrará en las propias noches espirituales del santo político en las que tendrá que internarse para vencer la peculiar batalla espiritual, que bautizaremos como “guerrilla a favor del reino”. Estudiaremos las tentaciones

⁸¹² BETTO, F., *Ibíd.*, p. 44.

⁸¹³ SOBRINO, J.; “Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la liberación”, en *Mysterium Liberationis I*, pp. 509-510.

⁸¹⁴ Cfr. BETTO, F., *Ibíd.*, p. 78.

propias de este camino espiritual y haremos una breve reflexión sobre si tal “guerrilla” puede volverse tan material que sea una efectiva toma de las armas.

7.a) La noche oscura

Los nuevos hombres y mujeres espirituales no desconocen la noche oscura por la que atraviesa todo auténtico seguimiento de Jesús. Su noche es la injusticia, su combate espiritual, la purgación que ejerce en ellos el propio miedo, no sólo de morir, sino también de flaquear y comenzar a considerar otras formas menos costosas de estar comprometido.⁸¹⁵ Tal como los profetas del Antiguo Testamento, y el caso paradigmático de Jeremías, estos hombres y mujeres experimentan un enorme miedo ante la amplitud y dificultades del compromiso con los explotados. Pero el combate no es sólo interior, es la lucha efectiva contra cada injusticia particular y contra el global pecado de estructuras que impera en nuestra tierra. Se lucha y se teme, se experimentan tentaciones, se quiere replegar el compromiso por que éste va presentándonos consecuencias cada vez más graves (la persecución, el martirio), se sufre la tentación de volvernos hacia atrás, se dejan de gozar los momentos gratuitos... Ya decíamos que la inserción nos pone en riesgo de experimentar todo el aguijón del sufrimiento de los pobres hasta el grado psíquico de perder todas las esperanzas en su causa, por lo crudo de la realidad. Además, la opción de este camino espiritual genera sospechas y rechazos incluso en la misma comunidad cristiana. La Iglesia mira con recelo a sus hombres y mujeres más cabales, lo hemos anunciado también al mencionar la contestación profética. Se manda a callar, se prohíbe la cátedra, se duda..., esto en la misma Iglesia. Afuera, los mediadores del antirreino, condenan, persiguen, matan.⁸¹⁶

7.b) La guerrilla del reino

La defensa de los pobres es una batalla, un conflicto, un *ponos* social.⁸¹⁷ Sobrino menciona la necesidad de hacer explícita esta lucha para que tengamos lucidez de lo que implica esta nueva santidad. Esta defensa no exige sólo apartar a los pobres de la muerte, sino pelear activamente contra la muerte y contra lo que

⁸¹⁵ Cfr. GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo*, pp. 172-173.

⁸¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 160.

⁸¹⁷ Recuérdese que mencionamos el “ponos” del monacato. Esfuerzo, trabajo pesado, fatiga.

continúa matando. La amenaza a la vida de los pobres no proviene de causas meramente naturales, sino de voluntades personales y, sobre todo, estructurales de dar muerte.⁸¹⁸ Recuérdese que ésta es la diferencia entre una misericordia de simple beneficencia y una de efectiva solidaridad. Los santos políticos han dejado de ser enfermeras o héroes de la minúscula caridad que remedian las últimas consecuencias de un mundo injusto, para morir en la batalla de la reestructuración social que prevenga de raíz la muerte antes de tiempo de los pobres. Pablo Richard nos indica lo mismo, que “la lucha entre el Dios de la vida y los ídolos de la muerte es un auténtico combate espiritual”⁸¹⁹ que sucede en la conciencia del cristiano, pero también en la Iglesia y en la sociedad. Considera que la expresión teológica de este combate es la teología de la liberación.

Para profundizar en esto es preciso explicar el pecado social, concepto teológico surgido recientemente. Éste no es una fuerza anónima, ciega o fatal, sino las estructuras de pecado creadas por hombres y mujeres, de las cuales somos todos responsables. Detrás de éste, dándole fuerza y eficacia está la idolatría, raíz del pecado social. Éste provoca más muertes que el pecado personal. El mismo teólogo que vamos siguiendo explica que el pecador tiene “mala conciencia” y “muere en su pecado”, mientras que el pecado social no tiene límites. El sistema oprimirá y matará ilimitadamente, y lo más grave, “con buena conciencia”. Nuestros pueblos sufren cotidianamente la opresión y represión, y la muerte va multiplicándose sin límite. El sistema no se desgasta, no se destruye, “cree estar haciendo lo mejor”. Precisamente por ello los teólogos se asombran aquí ante un misterio, que llaman “el misterio de la iniquidad”, de la opresión ilimitada. Nos encontramos entonces ante una fuerza trascendente y espiritual de muerte, que reproduce y da buena conciencia al pecado estructural. La idolatría que mencionábamos es el misterio de la iniquidad. Ella no es neutral o inofensiva; no es una desviación individual que no interese a las mayorías. “La idolatría es altamente peligrosa y criminal”. Es la fuerza sobrenatural de la muerte que genera continuamente el pecado social. Cuando San Pablo dice que: “Nuestra lucha no es

⁸¹⁸ Cfr. SOBRINO, J.; *Liberación con espíritu*, p. 134.

⁸¹⁹ RICHARD, P., “Teología en la teología de la liberación”, en *Mysterium Liberationis I*, p. 208.

contra fuerzas humanas, sino contra los gobernantes y autoridades que dirigen este mundo y sus *fuerzas oscuras; nos enfrentamos con los espíritus y las fuerzas sobrenaturales del mal*” (Ef 6, 12), se está refiriendo a ella.⁸²⁰

7.c) Los demonios

Hemos ido siguiendo muy de cerca este pasaje porque él es central para concebir la espiritualidad política. Comprendemos ahora que ella no es insensible al pecado, ni a los enemigos tradicionales del espíritu (demonio, mundo y carne), sino que los concibe de otra manera. Los demonios del santo político son las idolatrías, diversas; idolatría del dinero, del poder, del placer... Monseñor Romero analizó la idolatría desde las víctimas que produce y con este método se preguntó si existen y en qué grado los ídolos. Ellos son los que deshumanizan a quienes les rinden culto, pero su más profunda maldad se descubre en sus víctimas (las mayorías marginadas, los que mueren lentamente en la pobreza o violentamente en la represión).⁸²¹ “En palabras sencillas y actuales de dos obispos panamericanos: el oro, un dios que generó víctimas. El dólar, un ídolo que causa muerte.”⁸²² Estos ídolos concretos producen huérfanos, viudas, emigrantes, débiles, miserables... a quienes Dios llama “mi pueblo” en Isaías y Miqueas.

Una sociedad idolátrica, nos dice Pablo Richard, no es sólo una sociedad dominada (en lo económico, político y cultural), sino una sociedad *espiritualmente* dominada. La idolatría provoca una profundidad espiritual, sobrenatural y trascendente en la dominación. El poder y la dominación idolátricas se refuerzan, multiplican, legitiman en la medida que a su servicio se van estableciendo iglesias, sectas y movimientos espiritualistas.⁸²³ Lamentablemente nuestra misma Iglesia católica, que debiera ser valuarte del Dios de la vida y de los pobres, a lo largo de la historia se ha puesto en muchas ocasiones del lado de la legitimación espiritual de la injusticia. La espiritualidad política convulsiona ante esta situación y continuamente protesta porque, a pesar de tantos siglos de cristianismo, nuestro subcontinente está hundido en la miseria. Por eso invita a la Iglesia a hacer la

⁸²⁰ *Op. cit.*, p. 210.

⁸²¹ SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 233.

⁸²² *Ibíd.*, p. 234.

⁸²³ RICHARD, P., *Ibíd.*, p. 212. Sugerimos de una vez que el neoconservadurismo que analizaremos en nuestro último capítulo tiene los rasgos de una grave idolatría.

opción por los pobres, que significaría una renunciación casi milagrosa para volver a sus orígenes, al agua viva de sus fuentes. El llamado a la santidad política es por eso una contundente interpelación institucional.⁸²⁴

Pero la idolatría es mucho más que una desviación teológica o una perversión de la conciencia, que podrían reducirse a fenómenos íntimos y neutrales. Ella es una dimensión del poder dominante, “un fenómeno social, altamente peligroso”, que nos afecta a todos profundamente.⁸²⁵ A esto se debe que el combate del creyente sea tan radical y amplio y que tenga implicaciones materiales también. La lucha anti-idolátrica es más que un conflicto entre teologías y más que una cuestión de la propia conciencia; es una específica dimensión de la práctica histórica de liberación. Los nuevos hombres espirituales se enfrentan a los ídolos del sistema y a la idolatría mortal en un exhaustivo combate, que abarca los terrenos de la vida social, personal, material y espiritual. En esta hora, la fe está siendo llamada a liberar histórica y sociopolíticamente de los ídolos espirituales.⁸²⁶

7.d) Mundo y carne

Decíamos que los tres enemigos del espíritu fueron tradicionalmente demonio, mundo y carne. Hemos atendido al primero, identificándolo con la idolatría. Ahora pasemos a decir unas breves palabras sobre el segundo. Ya hemos hecho alusiones al tema anteriormente. La espiritualidad monástica nos enseñó a rechazar el mundo y a despreciarlo. De aquí surge la invitación que hace San Juan de la Cruz “a no preocuparnos de que todo el mundo se hunda, con tal de poder conservar la quietud del alma”.⁸²⁷ Por el contrario, el nuevo espíritu nos dicta que la autenticidad cristiana es la atención al mundo que se inscribe dentro del reino de Dios. Esta postura es mucho más cercana a la de la primitiva comunidad cristiana, pues aquella no se imaginaba que pudiera vivir fuera del

⁸²⁴ En los textos históricos encontramos que la teología de la liberación deslegitimó efectivamente un sistema opresivo social, le quitó sus fundamentos teológicos; fue una batalla ideológico-espiritual que alcanzó algunas victorias estructurales. Cfr. *Guerras y paz en América Central*, FCE, México 1994, p. 110-140.

⁸²⁵ Cfr. RICHARD, P., *Ibíd.*, p. 213.

⁸²⁶ *Ibíd.*

⁸²⁷ Citado en DE FIORES, S. y GOFFI, T.; *Nuevo diccionario de espiritualidad*, p. 991. (“Mundo”).

mundo, ni sacrificarse huyendo de él.⁸²⁸ Entonces ya hablamos de demonios y de mundo. El asunto de la carne ya ha sido expuesto en el apartado sobre los votos monásticos, cuando se habló de la castidad. Allí expusimos lo que San Pablo entendió por carne, que no tiene que ver con el rechazo al cuerpo y la materia.

7.e) Replanteamiento del pecado (personal y estructural)

Abordemos ahora la compleja realidad del pecado. Para ello indagemos, ¿cómo describe la teología de la liberación al pecado?⁸²⁹ “La definición de pecado de monseñor Romero es paradigmática: “pecado es lo que mató al Hijo de Dios y lo que mata a los hijos de Dios”.⁸³⁰ En este sentido pecado es lo que da muerte, aquello que produce víctimas reales y visibles. El pecado por excelencia, el auténticamente mortal, es el que ocasiona la muerte de tantas mayorías. Por eso la ya mencionada “muerte antes de tiempo” de las colectividades es la visibilidad mayor de él, mientras que la “lucha a muerte por la vida” desde la solidaridad y entrega esperanzada es la visibilidad mayor de la gracia. Observemos que esta definición, en lugar de señalar que el pecado sea un daño u ofensa a Dios, enfatiza que éste es daño al ser humano. Tal definición es más cristiana. Al respecto, González Faus nos dice que lamentablemente la teología tradicional acabó confundiendo “la ofensa al amor con una vulgar ofensa ‘al amo’”,⁸³¹ sin embargo lo que en realidad ofende a Dios es el daño a cualquier hombre. Por poner sólo un ejemplo, si nos remitimos a un catálogo bíblico de “verdaderas maldades” como el de Mc 7, 21-22 encontraremos que ahí se mencionan: fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricia, maldades, fraude, libertinaje, envidia, calumnia, insolencia e insensatez; todas éstas son directa o

⁸²⁸ La experiencia de Francisco de Asís muy probablemente fue una experiencia contemplativa dentro del mundo, pero ésta descuidó la acción social que hubiera humanizado la realidad. Incluso su experiencia mística mundana pudo haber llegado a sacralizar indirectamente una situación política negativa, aceptándola con “espíritu evangélico”. El hecho de que Francisco viviera la pobreza de su tiempo con un particular espíritu evangélico ayudó a confrontar situaciones parecidas con “heroísmo cristiano caritativo”; pero indudablemente institucionalizó de forma indirecta un mundo injusto “como expresión de una providencia divina”.

⁸²⁹ Para este apartado nos hemos remitido a LOIS, J., *Ibíd.*, p. 241; ELLACURÍA, I.; “Historicidad de la salvación cristiana”, pp. 356 y 367; GONZÁLEZ FAUS, J. I.; “Pecado”, *Mysterium liberationis II*, pp. 95 y 100; JIMÉNEZ LIMÓN, J.; *Ibíd.*, pp. 486-489; SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 320. Además de todas las obras que iremos citando.

⁸³⁰ CODINA, V., *Seguir a Jesús hoy*, p. 291.

⁸³¹ GONZÁLEZ FAUS, J. I.; *Op. cit.*, p. 102.

indirectamente maldades inflingidas al prójimo. Pero no todas estas actitudes tienen el mismo grado de maldad; cuando Jon Sobrino analiza cómo concibió el pecado Jesús de Nazareth, nos dice: “Mal está la vanidad, parece decir Jesús; peor es la hipocresía; pero absolutamente intolerable es la opresión, que hace de la vanidad y de la hipocresía algo no sólo insultante, sino cruel.”⁸³² Es así como la medida del pecado se identifica con el grado de perjuicio a los otros hombres. El mismo Sobrino identifica dos tipos de pecadores. Uno que, en lenguaje actual, denominamos como “opresor”, que pone cargas intolerables a los otros, que practica la injusticia; y otro que, peca “por debilidad”, el “legalmente tenido como pecador” según la religión vigente. Al primer pecador Jesús le exige abandonar su condición opresora y le dirige las mayores críticas, señala que no entrará al reino a menos que efectivamente se convierta (haciendo, por ejemplo, lo que Zaqueo que entregó la mitad de sus bienes a los pobres). Al segundo, Jesús lo acoge ante la crítica de sus contemporáneos, le garantiza un amor que lo libera y que “logra lo que no logran puras exigencias morales, ni amenazas, ni desprecios sociales”, básicamente le devuelve su dignidad y con ello desenmascara quién es el verdadero pecador y quién no lo es. Sobrino considera por eso que el pecado fundamental es la autosuficiencia ante Dios y el desprecio por los demás.⁸³³

También, cuando indicamos que pecado es “matar” al prójimo, nos referimos al sentido bíblico más amplio del término “matar”. Tanto en el AT como en el NT este acto es el mero no socorrer al necesitado. Por ejemplo, en el salmo 94, 6 se dice “los injustos matan al forastero y a la viuda, asesinan a los huérfanos” (cf. Ex 22, 21-22). Paralelamente, 1 Jn 3, 15 dice que “todo el que aborrece a su hermano es un asesino”. Rafael Aguirre y F. Javier Vitoria Cormenzana, exégetas que nos están guiando, señalan que el pecado bíblico por antonomasia es el de Caín que mató a su hermano, ésta es la máxima injusticia. “Toda injusticia, como falta de amor, se designa asesinato-mispaj, porque es siempre, de alguna manera, un atentado contra la plenitud de la vida del prójimo”.⁸³⁴ El pecado es “un atentado

⁸³² SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador*, p. 221.

⁸³³ Cfr. *Ibid.*, p. 124-126.

⁸³⁴ AGUIRRE, R. Y VITORIA CORMENZANA, F. J.; *Ibid.*, p. 545.

antisolidario contra el reino de Dios”, el hecho de cerrarse al amor divino y destruir la vivencia comunitaria de su reino. Es también, la negación de la paternidad divina y de la fraternidad humana que nos mostró Jesús. “La negación del hombre en sus derechos más fundamentales” que ocasiona violencias, conflictos, divisiones e impide la relación con Dios. González Faus lo define como “oprimir la verdad mediante la injusticia”, “la falsificación u opresión de los hombres”. Y Gustavo Gutiérrez como “negarse a amar, resistirse a acoger el Reino”.

Pero los teólogos de la liberación amplían aún más la noción del pecado señalando que éste no es sólo el fruto de una libertad personal y responsable, sino que, en el cristianismo, éste designa a todo aquello que Dios no puede aceptar en modo alguno. De aquí surge la nueva noción de “pecado estructural”.⁸³⁵ Se identifica como a un precursor de este concepto a Xavier Zubiri quien consideró necesario reconocer un pecado histórico (además del personal y el “pecado original”), tal pecado se identifica con la categoría joánica del “pecado del mundo” (a la que se refiere a veces simplemente como “mundo”). Esta idea nos esclarece un poco más el significado del tradicional enemigo del espíritu, el “mundo” (que abordamos anteriormente). El mundo no es la creación, lo material, la sociedad en sí, sino el pecado estructural que ahora esclarecemos. González Faus nos dice que éste es “la humanidad en cuanto estructurada en un orden socio-religioso enemigo de Dios”, “un sistema opresor basado en el dinero o en el poder de unos pocos” que nos incapacita para captar que Dios es Padre y Justo y que nosotros somos hijos y hermanos. El pecado del mundo es el enemigo decisivo de Jesús de Nazareth, que muere víctima de éste por combatirlo y desenmascararlo.⁸³⁶ Negar esta noción del pecado sería afirmar que la situación actual de nuestro mundo no provoca el rechazo y la cólera divinos. Efectivamente, luchar contra este pecado puede llevarnos a la persecución y la muerte. La victoria sobre él es lenta y emergente y sus realizaciones son con frecuencia, crucificadas. Este pecado mata de formas recurrentes, masivas y encubiertas.

⁸³⁵ Complementese lo que ahora se dirá con lo que mencionábamos sobre el pecado estructural al principio del apartado.

⁸³⁶ Cfr. GONZÁLEZ FAUS, J. I.; *Ibíd.*, p. 99.

7.f) Temas clásicos replanteados (abnegación, penitencia, tentaciones y ayuno)

Con esta nueva concepción del pecado podemos ahora replantear la batalla espiritual, la ascesis, la abnegación, la renuncia y tantos otros temas monásticos. Por ejemplo, el “negarse a sí mismo”, o “renunciar por el reino” a bienes, derechos, intereses, comodidades; la abnegación cristiana tiene hoy vigencia frente al consumismo, hedonismo y despilfarro de nuestra época en que la miseria es cada vez más mayoritaria y profunda; mientras que la posibilidad de placer es más sofisticada y amplia para una minoría egoísta. La nueva espiritualidad es por ello generosa también en las renunciaciones por el reino. Los teólogos de la liberación tienen un curioso nombre para estas batallas espirituales, la nombran “guerrilla del Reino”, que se juega no sólo en la “montaña del heroísmo” sino especialmente en “el llano de la cotidianidad”.⁸³⁷

Otro tema clásico, la penitencia, se explica aquí como el combatir tanto el pecado personal como el social, pero también la difícil construcción de virtudes personales y sociales (la justicia es el mejor ejemplo de virtud social). Al respecto, hay una dialéctica entre la “conversión del corazón” (concepto un poco más conservador y burgués) y el “cambio de las estructuras” (marxista), encontramos en la historia un debate entre cuál cambio es primordial. Nuestros teólogos concluyen que debe hacerse una síntesis. La nueva ascesis (la hemos abordado en otro subcapítulo) consiste en encausar todas nuestras energías hacia el reino, la nueva sociedad en la que abunda la justicia. Esta espiritualidad propone novedosas formas penitenciales, personales y comunitarias: marchas, ayunos colectivos, diversas formas de denuncia profética, celebraciones penitenciales públicas y callejeras, acompañamientos a refugiados, presencia en zonas conflictivas o de guerra, inserción en barrios populares, presencia en las fronteras. De esta forma se lucha, además de contra las personales pasiones, contra los mecanismos de destrucción de la comunidad. Además, la penitencia cristiana deja de ser algo expresamente buscado (se abandona por completo la flagelación y las diversas mortificaciones corporales), deja de ser algo que añadamos a nuestra

⁸³⁷ Cfr. CASALDÁLIGA P. Y VIGIL J. M.; *Ibíd.*, pp. 201-202.

vida, puesto que ahora se presenta espontáneamente al buscar lo fundamental cristiano. Ya lo decíamos, no se busca la cruz por sí misma, ésta ya nos la pondrán al optar sinceramente por el reino (“la cruz que viene de luchar contra la cruz”). El ayuno que Dios quiere es la práctica de la justicia, recordemos; “Corazón quiero, y no sacrificios” (Os 6, 6; Mt 9, 11-13). Es urgente superar el sadismo o masoquismo en expresiones tan tradicionales como “Tanto más santo te harás cuanto más violencia te hicieres”.⁸³⁸ Recuérdese también que la excentricidad mayor es el amor efectivo a los pobres (los que nos ponen en la alternativa de elegirnos a nosotros o elegir a ‘otro’).

Otro tradicional tema son las tentaciones a las que nos enfrentamos todos los seres humanos cuando buscamos a la divinidad. Citemos algunas que son peculiares de este camino espiritual. Una es la de ser “pequeños dioses” en el barrio en que nos insertamos y aceptar todo lo que la gente nos ofrece, éste es un ejemplo concreto de tentación de protagonismo. El mismo puede tener la forma de alarde de superioridad ética, pues nos creemos mejores que los que no han tomado este camino e incluso nos llegamos a creer inmunes al pecado. Jon Sobrino, siguiendo a Monseñor Romero, plantea otras tentaciones peculiares de los cristianos comprometidos en política, como son: a) suplantación de lo popular a cuadros políticos y luego a dirigencias, distanciamiento de pueblo real; b) absolutizar una mecánica de liberación y reducir con ésta la vida del pueblo a un solo ámbito; c) manipular lo religioso violentando su propia dimensión; d) ser dogmáticos en los análisis e interpretaciones de los hechos sin someterlos a la verificación de la realidad; y, finalmente, e) la fuerte concupiscencia del uso del poder, que tiene una tendencia innata a autoafirmarse en lugar de ponerse al servicio, es decir, la tentación de abusar del poder.⁸³⁹ Es doloroso comprobar que muchos militantes y cristianos terminan un día cualquiera vendiendo su conciencia y su honestidad, la corrupción es la mayor plaga en nuestro subcontinente. Sin embargo, todas estas tentaciones ya no se superarán huyendo de la historia, sino sumergiéndonos en ella, tal como hizo Jesús.

⁸³⁸ KEMPIS T.; Citado en *Ibíd.*, p. 117. Todo lo dicho aquí está en *Ibíd.*, p. 208-217.

⁸³⁹ Cfr. SOBRINO, J.; *Liberación con espíritu*, pp. 40-41.

Hagamos una mención especial del ayuno político. Isaías nos dice que el ayuno que Dios quiere es “abrir las prisiones injustas, hacer saltar los cerrojos de los cepos, dejar libres a los oprimidos, partir tu pan con el hambriento, hospedar a los pobres sin techo, vestir al que ves desnudo...” (Is 58, 6-7). Pero la santidad política movilizó el ayuno hacia la huelga de hambre. Un fuerte testimonio de esto es el caso de Luis Espinal⁸⁴⁰ quien ingresó a una huelga de hambre de 19 días, cuyo propósito fue obtener una amnistía política plena y sin restricciones en diciembre de 1977. Esta huelga se extendió y se unieron miles para presionar al gobierno en un movimiento solidario nunca antes visto. Víctor Codina nos narra que los huelguistas eran “desalojados por la policía, mientras a instancias de Espinal se leían las bienaventuranzas de Lucas, él y un grupo prosiguió la huelga de hambre y de sed, hasta que el gobierno concedió la plena amnistía.”⁸⁴¹ Esta experiencia, que podría parecer sólo política, fue para Luis Espinal de las más intensas de su vida pues, aunque tenía conciencia de que se jugaba la vida, esto le producía serenidad porque quería gastar su vida por los otros. Con ella se sentía “inmerso en el pueblo de forma nueva y como ‘nacionalizado por el hambre’, en una solidaridad histórica con todos los que hambread pan y justicia”. “El hambre me ha resultado un magnífico rito religioso de solidaridad y comunión”.⁸⁴²

7.g) Persecución

Los riesgos de esta opción incluyen también la cárcel, el maltrato, la sospecha, el despido, las torturas, el exilio y otros diversos actos de represión que también constituyen la realidad martirial simultáneamente dolorosa y fecunda. Aquí se experimenta que la Iglesia no puede estar por encima del Maestro.⁸⁴³ De aquí brota la peculiar *parresía política* que es el coraje apostólico de arriesgarse a sufrir

⁸⁴⁰ Jesuita, cineasta, comunicador social y radialista español que realizó su labor pastoral y política en Bolivia (1932-1980) fue asesinado brutalmente por la represión.

⁸⁴¹ CODINA, V., *Op. cit.*, p. 283. “De esta huelga hay una amplia narración de Espinal “*Testamento espiritual*. La Paz 31 de diciembre 1977-18 enero 1978, *El grito de un pueblo*, 117-126. (19 días de huelga de hambre).” *Ibíd.*

⁸⁴² *Ibíd.*

⁸⁴³ Cfr. GUTIÉRREZ, G.; “Pobres y opción fundamental”, en *Mysterium Liberationis I*, p. 321. Cfr. también SOBRINO J., “Teología desde la realidad”, LUIZ CARLOS SUSIN (ed.), *El mar se abrió...*, p. 153.

todas las consecuencias ya citadas.⁸⁴⁴ Nosotros nos adentraremos ahora sólo en las realidades más significativas de los combates espirituales del santo político que son las ya anunciadas; persecución y martirio. La persecución exige un especial espíritu de fortaleza. Ella ha estado muy presente en nuestros países en los que se ha reprimido al pueblo y a los cristianos y religiosos que se solidarizan con él. Ya hemos mencionado el rasgo de Jesús de ser un perseguido por haber denunciado, desenmascarado y anatomizado a los poderosos hasta ser ajusticiado. La persecución es también rasgo de los profetas, pero en la actualidad es un hecho masivo. Jon Sobrino la considera “necesaria y no optativa”, apoyándose en el Nuevo Testamento, pero nos dice que no ocurrirá de repente, sino sólo si se han dado los pasos previos (encarnación en el mundo de los pobres y su defensa).⁸⁴⁵ En la persecución se requieren espíritu de creatividad para lograr sobrevivir en ella, espíritu de solidaridad y espíritu de gozo, pues ésta es una bienaventuranza. La persecución por el reino será prueba fehaciente de que la salvación anunciada está realizándose en la historia, de lo contrario no habría persecución; y que la salvación anunciada es real y cristiana, de lo contrario no sería contradicha por quienes representan los valores anticristianos. Esto implica que ella es un indicio evangélico inconfundible, presente en el núcleo del anuncio jesuánico (Mt 5, 10-11).⁸⁴⁶ La persecución es otra noche oscura.

7.h) Martirio

Finalmente hablemos del rasgo central y la culminación de este camino espiritual; el martirio. La santidad siempre se ha concebido en clave de martirio y ya hemos dicho que la gracia se visibiliza en la lucha a muerte por la vida solidaria del reino, en la radical disponibilidad a la muerte por ésta. Tradicionalmente, el martirio fue pensado como modo de participar en la muerte y resurrección de Jesucristo, y como la máxima gracia de Dios; la forma más elevada de la caridad, la muerte con eficacia salvífica para los que sobrevivían a los mártires. La definición actual de este martirio es “la aceptación libre y paciente de la muerte por

⁸⁴⁴ Concepto que emplea BOFF, L. en *La fe en la periferia del mundo*, p. 219.

⁸⁴⁵ Cfr. SOBRINO J., *Liberación con espíritu*, pp. 113-114.

⁸⁴⁶ “Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos. Bienaventurados seréis cuando os injurien, y os persigan y digan con mentira toda clase de mal contra vosotros por mi causa.”

causa de la fe (incluida su enseñanza moral) en su totalidad o con respecto a una doctrina concreta (vista ésta siempre en la totalidad de la fe)".⁸⁴⁷ Pero en América Latina esta definición ha sido cuestionada pues aquí se han asesinado violentamente a muchos cristianos no por profesar públicamente una fe o doctrina eclesial (contra otras religiones o ateísmos, o iglesias). Incluso los asesinos aquí son también cristianos, e incluso llegan a justificar el asesinato para defender la misma fe. Tal situación nos obliga a repensar el martirio. Al respecto, K. Rahner señaló la necesidad de una noción más amplia de éste: "¿Por qué no habría de ser mártir un monseñor Romero, por ejemplo, caído en la lucha por la justicia en la sociedad, en una lucha que él hizo desde sus más profundas convicciones cristianas?".⁸⁴⁸ Para esto es preciso reformular el *odium fidei* como *odio iustitiae*, que se inspira en la Biblia. También puede replantearse el martirio desde el mismo Jesucristo y considerar a estos nuevos mártires, "mártires del reino de Dios". Si nos apegáramos a la tradicional definición de martirio, Jesús no sería exactamente un mártir. Por el contrario, los nuevos martirios reproducen históricamente la muerte de Jesús y sus causas históricas. Mártir no es sólo el que muere *por causa* de Cristo, sino el que muere *por la causa* de Jesús, no el que muere por fidelidad a sus exigencias, sino el que reproduce fielmente su misma muerte. Desde aquí lo esencial es la afinidad con la muerte de Jesús. Los mártires latinoamericanos murieron por defender el reino de Dios para los pobres, en este sentido "se parecen" más a Jesús. "No son mártires de la Iglesia (...) sino mártires del reino de Dios, de la humanidad".⁸⁴⁹ El testimonio de estos se expresa mejor en las obras de amor que en las confesiones de fe. Es necesario entender el martirio cristiano desde la muerte por amor; éste es el elemento que otorga excelencia al martirio. Se precisa tal definición porque actualmente ya no se asesina por confesiones externas de fe, pero sí por el testimonio de la caridad y la justicia. Jon Sobrino sugiere dos propuestas de mártires, los que son asesinados por luchar activamente contra el antirreino (por ejemplo, Monseñor Romero), y los que

⁸⁴⁷ SOBRINO J., *Jesucristo liberador*, p. 326. "María Goretti, asesinada en 1902 por defender la pureza, fue declarada mártir, con lo cual a la muerte por el testimonio de la fe y el *odium fidei* correlativo hubo que añadir el testimonio que se da a través de la conducta moral." *Ibíd.*

⁸⁴⁸ Cit. en *Ibíd.*, p. 327.

⁸⁴⁹ *Ibíd.*, p. 329.

cargan efectivamente con el pecado del antirreino (las mayorías indefensas que mueren masiva y anónimamente, las razas sojuzgadas, los indígenas y proletarios).⁸⁵⁰

No son pocos los cristianos (cardenales, obispos, sacerdotes, religiosos y laicos) que, a causa del Evangelio, han optado preferencialmente por los pobres, por su liberación y por la defensa de sus derechos. Y en nombre de esta opción anuncian y denuncian las formas de dominación y deshumanización social, por lo que pueden ser perseguidos, secuestrados, torturados y asesinados. También ellos son mártires en el sentido riguroso de la palabra.

(...) Se les persigue y se les odia porque se comprometen en un proceso de liberación y confiesan que dicho compromiso nace de la vivencia del Evangelio y de la oración. Semejante conexión es rechazada y provoca la inmolación de la vida mediante el martirio.⁸⁵¹

A partir de aquí se discute si otros personajes revolucionarios, luchadores a favor de la justicia, aunque no sean cristianos, podrían ser considerados mártires del reino de Dios. Por ejemplo, las iglesias populares han convertido al Che Gevara en un mártir venerado. Y en la *Zamba del Che* de Víctor Jara una estrofa dice explícitamente: “San Ernesto de la higuera le llaman los campesinos”. Nosotros consideramos que puede ser llamado mártir todo el que da la vida por la misma causa que Jesús la dio, por el reino. Los que lo hacen profesando su fe en el Dios de Jesucristo, serán mártires cristianos. Y los que mueran por la causa sin fe explícita no serán explícitamente mártires cristianos, pero sí mártires del reino de Dios. Todos ellos fueron capaces de vencer el supremo miedo a la muerte por su fe o por su amor a la causa. La Iglesia de los pobres tiene mártires masivamente, asesinados por las mismas causas que asesinaron a Jesús. Es por esto que el martirio es quizá la realidad más importante en la Iglesia latinoamericana de las últimas décadas. Ella no es “martirista”, pues no busca el martirio, sino la vida y la liberación de los pobres; pero sí es “martirial” pues muchos se han mantenido en la solidaridad y última *kénosis*.

Nuestro mundo contemporáneo domestica idolátricamente la fe, la pervierte de tal modo que la usa para justificar la opresión e injusticia y a esto se debe que no mate por odio a la confesión de fe, sino a los que la autentifican siguiendo a Jesucristo y contestan proféticamente a tal sistema idólatra. Estos mártires son por

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 333.

⁸⁵¹ BOFF, L.; *Y la Iglesia se hizo pueblo*, pp. 176-177.

ello también mártires de la autenticidad cristiana por lo que, probablemente su martirio se asemeja más al de Jesús que el de los mártires del Imperio romano o los de las guerras de religiones. Jesús confrontó más la perversión de la religiosidad que “la absolutización excluyente de una confesión religiosa”.⁸⁵² El martirio es el punto final de la *kénosis* política a la que nos hemos referido en otros apartados, ésta es la solidaridad que lleva hasta la muerte por la transformación del mundo.⁸⁵³ A este tiempo de martirio corresponde también la vivencia de una “alegría pascual” que brota de la convicción de que el sufrimiento injusto será finalmente vencido. Por último digamos que el martirio es la forma más acabada de la santidad política. Éste se produce en nombre de la *polis* (de la sociedad). Por atacar el antirreino se asesina a los mejores seres humanos y cristianos. En su muerte se escucha la mayor declaración de amor político.

7.i) El debate de la revolución armada

En el seno de esta espiritualidad surgió un polémico debate que es preciso consideremos al menos brevemente. La guerra contra el antirreino se les planteó a muchos cristianos como una lucha que podría llegar a tomar efectivamente las armas. Los cristianos se hicieron entonces la pregunta por si una revolución violenta podría justificarse desde la causa de las mayorías. En el año de 1968, en la conferencia que celebraron en Beirut el Consejo Mundial de Iglesias y la Comisión Pontificia de Justicia y Paz, se llegó a la siguiente declaración conjunta, que también nosotros apoyamos:

Son posibles las revoluciones sin uso de la fuerza. Todo nuestro esfuerzo debe dirigirse a lograr el cambio pacíficamente. Sin embargo, cuando el derecho en uso está enraizado en el *statu quo* y quienes lo sustentan no permiten cambio alguno, la conciencia humana puede llevar a los hombres a una revolución violenta como último recurso, en plena responsabilidad claramente aceptada, sin odio ni resentimiento. Una grave culpa pesa entonces sobre quienes se opusieron al cambio.⁸⁵⁴

Con tales argumentos pudieron justificarse algunos procesos revolucionarios, como el nicaragüense, que ahorró al máximo las represiones y no se embriagó en

⁸⁵² JIMÉNEZ LIMÓN, J.; *Ibíd.*, p. 492.

⁸⁵³ “Me alegro, hermanos, de que en nuestro país hayan asesinado a sacerdotes. Pues sería muy triste que cuando están asesinando a tantos salvadoreños no hubiese sacerdotes asesinados. Estos muestran que la Iglesia se ha encarnado en la pobreza”. MONS. ROMERO cit. en SOBRINO, J.; “Espiritualidad y seguimiento de Jesús” en *Mysterium Liberationis II*, p. 468.

⁸⁵⁴ Cit. en HERNÁNDEZ PICO, J., “Revolución, violencia y paz”, *Mysterium Liberationis II*, p. 621.

baños de sangre vengativos. Ésta fue una excepción tan significativa en el catálogo de las revoluciones que merece atenta consideración.

8. Conclusiones del capítulo

En este capítulo hemos hecho una profunda descripción y análisis de la nueva espiritualidad de la que brota el peculiar modelo de la santidad política. Como éste ha sido muy extenso, procuraremos ahora añadir sólo unas pocas conclusiones del mismo. Repasemos brevemente los temas abordados: la renovación de la espiritualidad, el propio itinerario a la santidad política, el seguimiento de Jesús, las virtudes del santo político, el replanteamiento de los consejos evangélicos, las relaciones y situación de la contemplación y la política, y, finalmente, el combate espiritual en este nuevo modelo.

Respecto al primer tema, hemos comprendido que lo espiritual de la vida no consiste realmente en la relación con lo no-material, por medio de actividades tampoco materiales o lo menos materiales posibles; es decir rechazamos el desprecio a la materia de otras espiritualidades, pues Dios se hizo presente y se ató en definitiva a lo corpóreo de la carne de Jesús, de la historia y de los pobres. La espiritualidad por ello es más bien el espíritu con que afrontamos lo real y la historia en que vivimos. La nueva espiritualidad rechaza también el individualismo, indicando que nuestra experiencia de Dios se da en un pueblo, en una comunidad, por lo que siempre debemos estar abiertos a compartir nuestro espíritu y a recibir del de otros. Por eso implica una superación del intimismo ahistórico, del elitismo espiritual, del rezago del amor al prójimo, del espiritualismo negador del cuerpo, del individualismo, de la reducción al ámbito privado de la fe y del sentido insuficiente de la presencia de Dios en los procesos libertarios.

Respecto al segundo apartado, hemos rechazado la visión de la vida espiritual como una empinada montaña por la que debíamos ir escalando con difíciles renunciaciones, ascetismos y mortificaciones, y ahora comprendemos el camino como salir de nosotros mismos en búsqueda de los hermanos. Hemos dejado de perseguir la propia perfección, para seguir a Jesús y luchar por la vida en abundancia de los pobres. El seguimiento de Jesús es la propuesta sencilla de caminar junto a él, relacionarnos con él y perseguir su causa, el reino de Dios, la

solidaridad auténtica. A tal seguimiento está llamado todo el que quiera ser cristiano, no sólo los que buscan la vida consagrada.

En el cuarto apartado concluimos que los pilares de la nueva espiritualidad son la misericordia, la solidaridad, la justicia y el amor político; además de otras virtudes peculiares como la contestación profética, la fe y la esperanza políticas, la militancia, la comunitaridad, la fidelidad radical, la alegría, la valentía, la fortaleza, la verdad (u honradez con lo real), la entrega y generosidad propiciadas por el amor, e incluso el heroísmo. La misericordia es la capacidad para que se nos remuevan las entrañas ante los sin-pan; la justicia es el modo eficaz de responder a tal misericordia; la solidaridad o caridad política es la forma de hermanarnos con aquellos que son víctimas del sistema imperante de injusticia. Aunque sabemos que la misericordia es primordial, muchas veces ésta se ha limitado al simple asistencialismo sin conciencia política, pues la herida que provoca en nosotros la inhumanidad de tantas situaciones generalmente no alcanza a ver la raíz estructural de los problemas. “Ve a los pobres, a los dolientes, a las víctimas de la injusticia, pero no termina de ver la “causa de los pobres”, el conjunto de esa situación como fruto de una mala estructuración social”.⁸⁵⁵ Por eso hemos hecho un análisis del pasaje que expone las “obras de misericordia”. En él se nos plantean prácticas concretas de servicio al prójimo como servicio a Dios, pero también nos indica que “los pobres son el lugar de conversión al Dios de Jesús”, que ante su interpelación, nos trascendemos, y se manifiesta nuestra auténtica relación con Dios. A partir de Mt 25, 31-46 comprendimos “que el encuentro con el pobre a través de obras concretas constituye un paso obligado para el encuentro con Cristo mismo”.⁸⁵⁶ Además, consideramos que estas obras serán más auténticas si atienden las raíces estructurales de los males que combaten.

Comprendimos también que el lugar de la liberación y redención de todo sufrimiento es la solidaridad con las víctimas de la opresión socio-histórica. Y que el pueblo que sufre no es sólo el objeto de la liberación y redención, sino que está llamado a ser el sujeto central de la liberación redentora de todos los hombres

⁸⁵⁵ MARDONES, J. M.; *Fe y política*, p. 83.

⁸⁵⁶ GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo*, p. 151.

(esto ya lo decíamos en nuestro anterior capítulo). La solidaridad será por ello el alma de la pobreza evangélica, la razón de peso para el tercer voto que analizamos en nuestro quinto apartado. Desde esta perspectiva hemos comprendido que sólo es solidario el que hace del derecho del otro un deber suyo y por ello practica la liberación. De forma paralela, la caridad, virtud suprema del cristianismo, es presentada por la nueva ética social como una llamada a resolver los problemas sociales, no simplemente en términos de filantropía o de transferencia de bienes materiales, sino en términos de mutación de estructuras que creen una justicia nueva y nuevas relaciones humanas.

En el replanteamiento de los consejos evangélicos estos han sido valorados como contestación profética a los ídolos del placer, el tener y el poder. Pero, desde el análisis de sus raíces bíblicas y su necesidad histórica, hemos jerarquizado a los mismos. El voto que ha tenido más peso es la pobreza, ella está llamada a ser más que un voto para unos cuantos, sino la propuesta para todo el que quiera ser auténtico en su cristianismo, para la Iglesia entera como institución y para la civilización misma. Para que ésta deje de buscar la acaparación de las riquezas y se convierta a una cultura de la austeridad, que persiga la distribución solidaria y garantice la vida de los pobres. La renovación del voto de pobreza nos ha invitado finalmente a todos los cristianos a vivir la inserción en los sitios despreciados, marginados, olvidados; y el mejor modo de adentrarnos en el desierto, la periferia y la frontera. Por su parte, los otros dos votos son comprendidos ahora como una opción peculiar que no hace mejor ni peor a quien se compromete con ellos. La obediencia religiosa no puede fundamentarse del todo en la vida de Jesús, pues éste obedeció sólo a Dios. La castidad no puede seguirse fundamentando en el desprecio del cuerpo y la sexualidad, como si ellos tuvieran una relación indisoluble con el pecado. Hemos comprendido que tal creencia es errónea. Consideramos que no es más íntegra la entrega que hace un ser humano de sí mismo a Dios desde este voto pues la raíz de su persona no es “su facultad procreadora” sino el espíritu y el celo con que se compromete en “la guerrilla por el reino”. Por las mismas razones, la opción de contraer o no matrimonio no es la última decisión de la vida de nadie.

En el sexto apartado hemos visto cómo la contemplación y la mística cristianas también fueron trastocadas por el nuevo espíritu, en principio porque hemos experimentado una nueva experiencia divina desde la *praxis* liberadora: en el ejercicio de la justicia y la misericordia hemos encontrado el rostro divino, al mantener nuestra fe aún en la persecución y el martirio hemos comprendido al Dios escondido y crucificado, y en la *praxis* de la esperanza, vimos al Dios plenificador de la utopía. Efectivamente, esta espiritualidad sale de la acción y lleva a la acción, pero siempre estará impregnada y envuelta en una atmósfera de fe; por lo que requiere la práctica de la oración y se enriquece de una propia mística. En el séptimo apartado, hemos recorrido temas tan centrales como el pecado y los tradicionales enemigos del cristiano (demonio, mundo y carne). Los demonios han dejado de brotar de los tabúes sexuales para ser comprendidos como los ídolos propios de cada sociedad, mismos que generan cotidianamente millones de víctimas. El combate ha dejado de ser meramente interno, para llegar a ser una lucha sociohistórica. Y con ello hemos sugerido nuevas noches oscuras de los hombres espirituales (miedo, represión, injusticia, exilios, cárceles, persecuciones y martirios), así como algunas tentaciones peculiares de estos. Nos hemos detenido en analizar la persecución y el martirio, como el punto culminante y el sitio más exacto de donde brota la santidad política, pues toda santidad se ha comprendido siempre desde el martirio y en Latinoamérica son numerosos los que han sido asesinados por las mismas causas que Jesús y han entregado sus vidas como supremo testimonio de caridad política. Con este recorrido hemos conocido las fuentes de la nueva santidad militante, dedicada de tiempo completo al pueblo pobre y a sus luchas.

ACOTACIÓN ¿ES POSIBLE BUSCAR LA SANTIDAD POLÍTICA EN LA ÉPOCA POSMODERNA?

En nuestros capítulos anteriores hemos expuesto con detalle la vocación e itinerario que nos propone la espiritualidad política para realizar el cristianismo en nuestra época y alcanzar la plenitud de la caridad sin evadir la realidad histórica, sino, más bien, asumiéndola. Sabemos ya que tal espíritu fue fruto de la apropiación del Concilio Vaticano II en nuestro subcontinente latinoamericano en el que la opresión y la pobreza se acrecientan día con día como resultado de unas específicas estructuras socioeconómicas, que esta sensibilidad quiere enfrentar y modificar desde la honda religiosidad humana. Está claro también que tal espíritu es la expresión de la teología de la liberación, surgida alrededor del año 1968 en la ya mencionada Conferencia episcopal de Medellín. Sin embargo, han transcurrido cuatro décadas desde aquella conferencia y se nos ha hecho sospechar que la sensibilidad espiritual ha sufrido grandes transformaciones desde entonces. Por ello, en este breve colofón queremos dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿ha perdido vitalidad la espiritualidad política?, ¿a qué se debe este hecho?

El filósofo y teólogo Juan Martín Velasco nos señala una situación sorprendente en la que no habíamos reparado. Nos dice que, justo cuando los católicos aceptamos emprender el diálogo con la Modernidad y nos introdujimos en las reformas del CVII, nuestro interlocutor histórico cambió y sobrevino la crisis Posmoderna. Siguiendo esta intuición podemos preguntarnos, si la teología de la liberación fue igualmente una propuesta aún moderna que no se acopla bien a la sensibilidad de los nuevos tiempos. Para responder esta cuestión preguntémonos, ¿en qué consiste la “crisis posmoderna”? ¿qué entendemos por posmodernidad?⁸⁵⁷ Partamos de la siguiente definición: con posmodernidad nos referimos a

La situación que -desde el punto de vista de las ideas, los movimientos artísticos, y las condiciones socio-culturales y políticas- viene fraguándose desde finales del siglo pasado, pero

⁸⁵⁷ En el presente texto sólo haremos un modesto esbozo de la respuesta a esta gran pregunta centrándonos sólo en los elementos claves de la posmodernidad que tienen repercusiones en la espiritualidad política.

que se ha convertido en forma de vida, en cultura cotidiana, sobre todo en los dos últimos decenios.⁸⁵⁸

A la posmodernidad se la puede explicar de muchos modos, puede ser considerada en una perspectiva filosófica que tiene como padre a Friedrich Nietzsche y en este sentido se fragua desde finales del siglo XIX, sin embargo, nosotros queremos caracterizarla sociológica e históricamente. Desde aquí, sociólogos como J. M. Mardones la sitúan a partir de la década de los ochenta y éste mismo sociólogo nos sugiere el año 1989 para comenzar a ubicarla como periodo histórico.⁸⁵⁹ Efectivamente, las condiciones económicas y políticas sufrieron una honda transformación a partir del final de la guerra fría y la caída del muro de Berlín, mismas que tuvieron una honda repercusión en la cultura y por ello, suponemos, también en la sensibilidad espiritual.

A partir del anterior postulado, la posmodernidad coincide con la caída del socialismo real y el “triumfo del capitalismo”, que a algunos pareciera ser el mejor sistema socioeconómico posible al que ha llegado la humanidad. Francis Fukuyama bautizó estos acontecimientos como “el final de la historia”. Aquí pretendemos, brevemente, intuir las principales “condiciones de vida, la forma de ser, los hábitos del corazón, el vivir diario que supone la cultura o condición posmoderna” y atisbar “las repercusiones de esta situación sobre la vida cristiana”. José María Velasco nos sigue dando palabras para expresar nuestra intención, junto con él nuestro propósito es buscar “el perfil de existencia cristiana que reclama la nueva situación”⁸⁶⁰ y, con ello, cuestionar si el perfil anteriormente planteado sigue siendo reclamado en los nuevos tiempos. Es decir, ¿la posmodernidad reclama otro perfil de santidad del ya esbozado? ¿la vocación política ha caducado?

La situación más grave que queremos enfrentar aquí es el hecho de que, por más atractiva que nos resulte la espiritualidad política en los textos, al procurar vivirla en nuestra época algo nos paraliza. Presentimos que esto se debe precisamente a nuestra condición posmoderna por la que, según señalan algunos

⁸⁵⁸ MARTÍN VELASCO, J., *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, UIA, México 1996, p. 10.

⁸⁵⁹ En diversos artículos de Internet la posmodernidad es ubicada a partir de este año. Véase <http://es.wikipedia.org/wiki/Posmodernidad>

⁸⁶⁰ MARTÍN VELASCO, J., *Op. cit.*, p. 9.

pensadores, estamos encadenados en la comodidad y atrofiados para practicar el amor solidario.⁸⁶¹

Para responder estas cuestiones es preciso adentrarnos en la sensibilidad posmoderna y para ello acudamos a los estudios sociológicos. En este camino nos acompañarán los sociólogos J. M. Mardones y D. Lyon. De sus análisis de la posmodernidad sólo tomaremos lo más relevante para posibilitar o coartar la espiritualidad política. Por ejemplo, Mardones nos señala repetidas veces que, si en otros momentos, pensemos en los años sesenta, el peligro estaba en un espejismo del cambio social fácil y el voluntarismo, en nuestra época más bien nos acecha el desánimo que produce la dificultad de la empresa.⁸⁶² La posmodernidad se caracteriza por la caída de los grandes relatos, de las grandes expectativas a futuro, la ausencia de las grandes utopías, incluso el desánimo político.

Pero no vayamos tan de prisa, aclaremos primero que la posmodernidad, como su nombre lo sugiere, es la ruptura con la modernidad, la despedida de ésta. Filósofos, sociólogos e historiadores coinciden en describirla como la experiencia de desencanto de las promesas y esperanzas que la modernidad había suscitado. En filosofía adopta la consigna del “Dios ha muerto” como una realidad social que reflejan los datos de las encuestas, la sensibilidad artística y la mentalidad del hombre callejero, así como nuestra vida cotidiana.⁸⁶³ La modernidad nos había prometido emancipación por la razón ilustrada, pero sus crudas consecuencias fueron las dos guerras mundiales, los campos de exterminio nazis, los totalitarismos, la enajenación de los trabajadores, la mercantilización humana. La modernidad concluyó en el vaciamiento de la esperanza, que nació tanto de la desesperación de enfrentar el horror de la guerra, como de la ciega fe en que los únicos límites de la empresa humana son las leyes científico-biológicas, la creencia en que con los recursos conquistados nos bastaba y ya no requeríamos ni de utopías ni de esperanzas. Al respecto, el teólogo J. B. Libanio nos sorprende al señalar que “detrás de la muerte de la utopía y de la esperanza se esconde una

⁸⁶¹ “El hombre de la posmodernidad está encadenado a las comodidades que le procura la técnica, y con frecuencia no se atreve a hundirse en experiencias hondas como el amor o la solidaridad.” SABATO, E., *La resistencia*, Seix Barral, México 2001, p. 128.

⁸⁶² Cfr. MARDONES, J. M.; *Fe y política*, p. 193.

⁸⁶³ Cfr. MARTÍN VELASCO, J., *Ibíd.*, p. 18.

clara oposición que el hombre occidental tiene declarada a la resurrección cristiana como victoria sobre la muerte”.⁸⁶⁴ El análisis de Mardones coincide con esta afirmación, porque, incluso la otra cara de la moneda de la sensibilidad de nuestra época que él define como “neoconservadurismo” se basa en un realismo gris, pragmático e incluso enemigo de las promesas utópicas.⁸⁶⁵ Especialmente en estas últimas décadas a los que nos estamos refiriendo, experimentamos un gran desencanto político, acompañado del desinterés por transformar las estructuras, la ausencia de (grandes) ideales, la indiferencia hacia las utopías. Como ya hemos hecho ver esto implica que las grandes esperanzas judeocristianas no tengan razón de ser para la sensibilidad actual. El pragmatismo capitalista desconfía de la “pecaminosidad humana” y considera que ésta siempre impedirá que nuestro mundo se convierta en la utopía esperada. Por su parte, los posmodernos nos invitan a sólo vivir y disfrutar del presente. Sin el alimento de las grandes utopías (llámese reino de Dios u otras) no hay posibilidades para la mística política. El primer paso que hemos de dar para volver a posibilitarla es reconocer que el reino de Dios (y la utopía) no es una promesa de la Ilustración, ni una promesa racionalista y moderna, sino que fue, como ya hemos mencionado, la primera preocupación de Jesús, además de ser la respuesta a un deseo antropológico que no podemos acallar. Ante esto, la religiosidad de nuestra época procura volver a trasladar el reino de Dios a la vida después de la muerte o a la interioridad humana eligiendo así la espiritualidad tradicional o monástica que había sido cuestionada por la teología liberadora apoyándose en muchos textos bíblicos y en el espíritu israelita, mosaico, profético y jesuánico.

El segundo problema grave que queremos abordar aquí es la incapacidad del hombre y mujer posmodernos para adentrarse en la solidaridad, para reaccionar ante el otro ser humano. Tanto Mardones como Lyon nos señalan dos rasgos sintomáticos de esta polémica: el consumismo y el autocentramiento en el yo. La condición posmoderna es solipsista. Incluso los análisis de los sociólogos

⁸⁶⁴ LIBANIO, J. B.; “Esperanza, utopía, resurrección”, en *Mysterium liberationis II*, p. 496.

⁸⁶⁵ Cfr. MARDONES, J. M.; *Neoconservadurismo: la religión del sistema*, Sal Terrae-Cuadernos F y S, Madrid 1991, p. 19. “El realismo gris, pragmático, enemigo de promesas utópicas, que recorre el espíritu capitalista, está estrechamente relacionado con esta antropología precavida del pecado que presenta la Biblia.”

neoconservadores señalan que “toda vida política, para ser sana, tiene necesidad de una responsabilidad solidaria” (D. Bell). Ellos consideran que la pura religiosidad, al otorgarnos un nuevo sentido de la vida y una nueva cosmovisión, nos harán solidarios e intentan construir tal religión sustentadora del sistema capitalista sin atreverse a hablar con veracidad, sin atreverse a hacerle frente al hecho de que el capitalismo para sobrevivir exige el autocentramiento y que en la actualidad su modo de reproducción y domesticación de las masas es el consumismo. Otra forma de expresar esto es que la lógica del capitalismo es la continua generación del deseo.

Utilizo la palabra “posmodernidad” a modo de abreviatura conceptual para referirme al conjunto de cambios que se relacionan particularmente con la difusión de las tecnologías de la comunicación y la información y con el surgimiento de lo que podría denominarse hiperconsumismo.⁸⁶⁶

Lyon define así a la posmodernidad y su tratamiento de las tecnologías de la comunicación y la información es muy interesante, sin embargo, aquí no profundizaremos en las consecuencias de estos cambios ya que consideramos que lo que más puede estar adormeciendo nuestra conciencia sociopolítica contemporánea es el señalado hiperconsumismo. Vivimos la era en la que éste ha sustituido al trabajo como generador de identidad personal y como modo de producción económica (el dinero se genera más por el aumento del consumo y el deseo que por el trabajo). Además que en nuestras sociedades reina la lógica del consumo más que la del ahorro o el esfuerzo.⁸⁶⁷

Mardones reacciona con preocupación ante este hecho haciéndonos ver que la sociedad consumista genera personas “atrincheradas en su mundo de deseos y necesidades” que “no levantan la vista más allá del círculo de sus intereses”. Al caminar por la vida “sólo advierten las personas y situaciones capaces de saciar su fiebre poseedora de ostentación”. “No perciben los rincones oscuros de la sociedad”, donde falta el brillo de la abundancia y no se puede disimular la “tacañería con que las ha tratado la vida”. Mardones es tan preciso que nos deja sin palabras. Y continúa señalando que el hiperconsumismo nos deja ciegos ante

⁸⁶⁶ LYON, D., *Jesús en Disneylandia: la religión en la posmodernidad*, Cátedra, Madrid 2002, p. 71

⁸⁶⁷ Tal vez la lógica del ahorro y esfuerzo estuvo presente en los inicios del capitalismo, pero ahora es innegable e irrefutable el consumismo.

la miseria, ciegos ante el otro ser humano marginado, hasta que sencillamente dejamos de captarlo, no se atraviesa ya por nuestro mundo. Pasamos de largo junto a él como en la parábola del samaritano, pero por algo más grave que la sola indiferencia, porque no lo percibimos, porque ha dejado de existir, somos inmunes a la exigencia de su rostro.⁸⁶⁸ Si D. Lyon pretende construir identidades positivas partiendo del rasgo consumista, sugiriendo que salimos al mercado en búsqueda de nuestra identidad y que tal vez volvemos de él con un “yo expresivo” o un “yo plástico” o un “yo de resistencia”, Mardones concluye sus análisis sin acallar que “el hombre consumista es un ser insolidario”⁸⁶⁹, que con su mirada pasa cosificando y atrapando posesivamente al prójimo. Preguntémonos, con toda franqueza, en qué medida cada uno de nosotros somos así.

Estamos comprendiendo entonces a la posmodernidad como la condición del ser humano a partir del triunfo del capitalismo y éste no tiene otra manera de triunfar que comprar la lealtad de las masas y aquietarlas por medio del consumo. El consumismo es el principal legitimador del sistema, ni siquiera la religión que inventan los neoconservadores puede soñar con tanta fuerza. “Se nos tiene contentos si la capacidad de comprar, tener y consumir más no cesa”.⁸⁷⁰ Ésta es una situación angustiosa, ¿qué fuerza espiritual podrá contener la catástrofe que hemos generado? Los teólogos de la liberación llamarían a esto el pecado estructural de nuestra época, el demonio mayor a confrontar en la combate espiritual de la noche posmoderna. Ante esta noche, Leonardo Boff señala:

En la presente crisis, tenemos que discutir este punto fundamental: ¿Nuestro movimiento se mantiene firme en las convicciones básicas, cree que hay que rescatar el futuro del oprimido? Sí, y por eso seguimos siendo anti-sistema, a pesar de que el capitalismo actual está mundialmente integrado y constituye la práctica social y la ideología dominantes. Seguimos del lado de los dos tercios de la humanidad que están marginados y excluidos. Aunque no sepamos dónde hallar las salidas, no aceptamos el veredicto de la historia que postula que ha ganado el capital y que la historia camina en el sentido de la dominación por parte de los más opulentos y fuertes y de la marginalización de dos tercios de la humanidad. No creemos eso. Y vamos a mantener esta opción de pensamiento y de vida, asociando nuestro destino al de esos condenados de la tierra. Así se define la mística de los ojos abiertos y las manos laboriosas.⁸⁷¹

⁸⁶⁸ MARDONES, J. M., *Postmodernidad y neoconservadurismo: reflexiones sobre la fe y la cultura*, Verbo Divino, Navarra 1991, pp. 199 y 200.

⁸⁶⁹ *Op. cit.*, p. 200.

⁸⁷⁰ *Ibíd.* p. 104.

⁸⁷¹ BOFF, L., *Mística y espiritualidad*, p. 47.

La espiritualidad política sigue siendo necesaria entonces, a pesar de que las tendencias culturales o espirituales de moda sean acríicas o incluso avalen y hasta idolatren el sistema económico y político opresivo de la sociedad (el capitalismo).⁸⁷² Las mayorías marginadas, que se siguen acrecentando, siguen siendo el gran signo de los tiempos. En la posmodernidad tal signo no ha cambiado e incluso hay otro que nos plantea una gran urgencia: el cambio climático y el desastre ecológico de nuestro planeta Tierra, que nos reclaman una santidad política que luche por transformar las estructuras teniendo clara conciencia ecológica.

Por último, no queremos terminar este apartado sin señalar que la posmodernidad también tiene algunos rasgos espirituales positivos. En ella se procura vivir de nuevo la apertura al misterio, hay un cierto misticismo tendiente a la emocionalidad y a la valoración del cuerpo, se promueve la recuperación del silencio, la oración y el encuentro personal con Dios retomando algunos elementos de la espiritualidad monástica; sin embargo, como ya se dijo, falta la apertura a las exigencias ético-políticas del cristianismo.

Sin embargo, a lo largo de nuestra investigación, hemos atisbado el hecho de que la religión inevitablemente tiene consecuencias políticas y que puede acreditar al sistema imperante o provocar la revolución y las transformaciones. Es por ello pertinente preocuparnos por cuál religiosidad estamos viviendo, si una liberadora y creadora de otro mundo mejor que es posible u otra que pueda ser acusada de “opio del pueblo”. La espiritualidad judeocristiana no debe perder jamás su fuerza crítica, pues la “contestación profética” siempre ha sido uno de sus rasgos característicos.

⁸⁷² Los análisis de Mardones concluyen lo siguiente: las dos tendencias culturales más presentes en nuestro momento histórico son las posmodernas y las neoconservadoras. La tendencia posmoderna es acríica con el sistema y fomenta una espiritualidad sin interés sociopolítico. La tendencia neoconservadora sale en defensa del capitalismo y se preocupa por crear condiciones religiosas que lo mantengan. Mardones la acusa de idolatría del sistema.

CONCLUSIONES

Al iniciar nuestra investigación nos preguntábamos qué significa alcanzar la santidad según la religión cristiana. Escuchamos múltiples definiciones y entre ellas tenía peso la afirmación de que la santidad es la renuncia a uno mismo (“deliberada y suprema”). Sin embargo, ahora, al final de nuestro prolongado camino, ¿podemos definir la santidad así? ¿Los cristianos que se comprometen políticamente en las luchas del pueblo renuncian a sí mismos? ¿Cómo es que ellos logran superar las limitaciones de la condición humana o llegan a ser mediadores espirituales? ¿De qué forma diríamos que estos personajes se divinizaron? Para formular estas preguntas estamos rememorando algunas sugerencias de nuestro primer capítulo para definir la santidad. En él los filósofos discutían si los santos cumplen con el deber contrariando sus inclinaciones naturales o encarnando el milagro de que su sensibilidad concuerde con las leyes morales. Tras esta larga investigación podemos declarar que los hombres y mujeres que se dejan interpelar por la realidad apremiante de la Tierra y los pobres (porque en nuestro colofón hemos hermanado la urgencia ecológica con el clamor de las mayorías oprimidas por el sistema), estos hombres y mujeres que han sido marcados por la misericordia, más que renunciar a sí mismos en algún acto ascético, se descentraron por defender la vida de los pobres. Ellos son quienes, con valentía, reproducen el acto kenótico de Dios, acercándose a las zonas conflictivas y por eso son signos de su presencia. La santidad consiste efectivamente en el rechazo total del egoísmo y la apertura radical al Otro. El acogimiento del Otro, el encargarnos de su vida y defenderla. La santidad política es esta misma acción, pero agregando la conciencia estructural de la historia y sumergiéndonos en la sociedad para transformarla.

Hemos analizado también que la santidad no consiste en servir ilimitadamente a los demás, sino en depositar la confianza en Dios y ponernos a su servicio. Esto implica que la santidad brota de la fe y la esperanza y no puede vivir sin ellas. Incluso los muchos personajes que han dado su vida por

las causas del pueblo sin tener fe explícita en el Dios cristiano, han sido capaces de su arrojo por un acto de confianza y esperanza utópicas. Y esta constatación nos lleva a afirmar que estas dos virtudes cardinales se verifican en lo humano, aunque algunos defensores de la espiritualidad mística-monástica quieran remitirlas a la pura trascendencia y así desencarnarlas.

Concluimos también que la santidad es mucho más que la actuación por el puro deber (según la definición kantiana) y que sólo el racionalismo y la ética ilustrada pudieron definirla así. Decimos esto porque la santidad es fruto de la gracia, es decir no es sólo el objetivo del largo ejercicio ascético o sólo el producto de la voluntad humana. Recibimos la santidad, como la vida misma nos ha sido dada, nos unimos con Dios porque Él primero ha decidido unirse, acercarse y donarse a nuestra existencia. Nuestro trabajo personal es en gran medida la aceptación del Otro que se nos regala, que nos invita a seguirlo, que nos da una misión. En nuestro cuarto capítulo hemos buscado el rostro y la palabra de este Otro que se nos comunica y hemos concluido que el gran signo histórico de nuestro tiempo es el pueblo crucificado, y que la revelación nos presenta a Moisés, a los profetas y a Jesús de Nazaret como liberadores de este pueblo, voceros de su inhumana condición, líderes que invitan a abandonar colectivamente la esclavitud, a protestar contra la opresión, gente de Dios que promovió cambios sociopolíticos.

La divinización en que consiste la santidad no fue para ellos retraerse del mundo, de la sociedad, sino encargarse de ella, reproducir su voz, hacer justicia. La divinización se alcanza en el contacto con los otros hombres, en el amor por ellos, no en la indiferencia de los fariseos. Divinizarse es ir amando como Jesús amó a los hombres hasta dar su vida por ellos, encarnarse como él, ser solidarios, “hacerse reos del otro”, aceptar los riesgos de esta humanización que suelen acarrear el sacrificio de la propia vida, la persecución y la muerte. Por ello los santos son los mayores bienhechores de la humanidad, los mártires del pueblo, los héroes de la vida espiritual, los

plenamente cristianos. Los que conocieron la perfección de la caridad, los transidos por la misericordia.

Al esbozar la santidad en nuestro primer capítulo decíamos que, en la medida que el ser humano se acerca a Dios, se consagra a Él y se une a Él, se santifica. Pero esta afirmación ha tenido históricamente al menos dos interpretaciones. En nuestro tercer capítulo expusimos la primera: la santidad monástica, y en el quinto la segunda: la santidad política. Para la vida monacal acercarse a Dios, consagrarse, unirse, es renunciar a la historia y a la sociedad, al contacto humano. Dios está siempre más allá, completamente ajeno a nuestro propio cuerpo. El monje renuncia al ejercicio de su sexualidad, evita los placeres, se niega a alimentarse, a descansar, se encamina al desierto, se recluye en una celda y en un monasterio. Busca el silencio, la soledad, se ejercita en la oración. Sólo quiere comunicarse con Dios y firmemente cree que no puede ocuparse de Dios y de los otros seres humanos al mismo tiempo.

Tomando otro camino, la espiritualidad política enfatiza el segundo mandamiento, que es igual que el primero, amar al prójimo como Jesús lo amó. Ambos mandamientos son equivalentes, con ellos pueden comprenderse todas las leyes y las palabras de los profetas. Y existe la sospecha de que Jesús haya nombrado sólo el segundo, sobreentendiendo el primero. La falsa religiosidad consiste, para él, precisamente en omitir este segundo mandamiento pretextando el primero. Ocuparse de Dios desocupándonos del prójimo. Acercarse a Dios, consagrarse y unirse a Él es seguir a Jesús, el rostro del Padre y, entonces, consagrarnos al reino de Dios que es su principal interés. Hemos estudiado que Jesús no quiso predicarse a sí mismo, no quería que sólo nos relacionáramos con él intimistamente, tampoco quería predicar a la institución eclesial a la que ni siquiera imaginó, sino que él estaba preocupado por anunciar un reino en el que se garantizara la vida de los pobres, sus principales o únicos destinatarios. Unirse a Dios es adoptar esa forma de amar y de ocuparse del reino. Acercarse a Dios para esta

espiritualidad es sumergirse en la historia, en la sociedad, entrar en contacto con lo humano, como hizo el mismo Dios al encarnarse. La corporalidad del otro y la nuestra son tan importantes que Jesús se ocupó de curar enfermos y alimentar a los hambrientos. En el quinto capítulo hemos polemizado precisamente los tres votos monásticos (obediencia, castidad y pobreza), la espiritualidad política valora la sexualidad y promueve sólo la ascesis de la práctica de la justicia. El ayuno que Dios quiere es la misericordia y la liberación del oprimido, por eso sólo es concebible el ayuno solidario de la huelga de hambre y la mortificación nunca se busca por sí misma sino que puede ser el precio a pagar por el cuidado del otro. El santo político se encamina a la ciudad, al barrio, a las zonas campesinas o indígenas para vivir la convivencia humana, para sumergirse en otra cosmovisión, para entender el mundo como se le rebela a los humildes porque la mirada del opresor es ciega a lo sagrado. Recuérdese lo que finalmente hemos anunciado en el colofón de nuestra tesis, la condición del hombre consumista es más que indiferente al pobre, no puede percibirlo. Esta vida no rechaza que, en los momentos cruciales, se ejercite la soledad, el silencio, la oración, pero “trayendo la realidad a cuestas”, capacitándonos así para la mística política “de los ojos abiertos y las manos laboriosas”. El contacto con Dios y con los otros hombres puede vivirse al unísono. El pecado ha dejado de ser “la ofensa al amo” (ofensa a Dios), para mostrarse como “la ofensa al amor” (ofensa al prójimo).

Personalmente consideramos que es muy polémica la contraposición de estas dos espiritualidades expuestas pues cuestionan profundamente la historia y la realización del cristianismo. No quisiéramos poner en duda la autoridad de los maestros espirituales, pero inevitablemente nos vemos confrontados con numerosos interrogantes. Por ejemplo, ¿cuál es el camino idóneo para perfeccionar el valor supremo cristiano que es la caridad? Santa Teresa consideró que era la oración, pero en la historia de la Iglesia se han propuesto múltiples caminos: el cuidado de los leprosos, la evangelización, la práctica de las diversas obras de misericordia, el compromiso estructural por

transformar la sociedad... Por eso nosotros nos hemos decidido finalmente por la pluralidad de caminos hacia la santidad, rechazando la teoría de la única vía mística. Sin embargo, no podemos ignorar la alerta y la protesta contra cualquier fariseísmo, consistente en estar *tan sumergidos en la oración* que pasemos de largo junto al agonizante, *tan sumergidos en la oración* que no tengamos tiempo para dialogar con un compañero que atraviesa la angustia de la soledad o el sinsentido.

Efectivamente los monjes nos enseñaron a cultivar la vida interior y señalaron el itinerario hacia una profunda sabiduría. Por eso es positivo no desconocerlos y atender a su legado. Pero muestran uno de los múltiples rostros de la santidad, no el único. Abrirnos a la pluralidad es bendecir también la opción del hombre laico, del que vive en matrimonio, del que se ocupa de los asuntos de la ciudad, del que trabaja en la fábrica y el campo, del que suda su salario, del constructor, del ingeniero, del artesano, de la madre, de la intelectual, de la curandera...

Lamentablemente hemos constatado en nuestro estudio que *no todos los santos son canonizados, ni todos los canonizados son santos*. La Iglesia católica se ha especializado en evaluar la fama de santidad de los diversos personajes que se le proponen para elevar a los altares, para ser venerados y tenidos por efectivos mediadores de la divinidad, sin embargo, sus complejos procesos no responden del todo al *sensus fidei*. Se canonizan personajes polémicos o desconocidos y se detienen los procesos de otros en los que el pueblo ha depositado su total confianza porque su testimonio ha sido a todas luces auténtico. Se olvidan las medidas del servicio o la heroicidad y triunfan otras como la capacidad económica para financiar los procesos y los turbios intereses políticos. ¿Podría ser posible que al menos un criminal, un opresor o un ser indiferente tenga un lugar en los altares de la Iglesia católica? Esto sería el mayor escándalo.

Otra conclusión de nuestro trabajo es que la santidad es la meta de la vida cristiana y su exigencia específica. Pero hemos dicho que otra posible

enunciación de ella es simplemente el seguimiento de Jesús. Es decir, que éste no se preocupó nunca de buscar ni su propio perfeccionamiento ni tampoco el nuestro, sino que sólo nos invitó a acompañarlo en el camino y después nos envió a predicar en su nombre.

Tras todo el recorrido de nuestra investigación observamos también la necesidad de concluir qué entendemos por política. En nuestro segundo capítulo hemos señalado que ella es toda actividad orientada a solucionar los problemas públicos y que es por ello también la praxis de los ciudadanos, no sólo de los personajes oficialmente “políticos”. Para llegar a esta conclusión nos hemos tenido que desapegar de la definición moderna de la política, que la consideraba una actividad coactiva a favor del orden público y la defensa de la integridad nacional, cuyos rasgos son el poder y la guerra. Pero, desde nuestra perspectiva, la política es más bien la actividad social que posibilita el futuro que esperamos, la utopía, y que no puede ir en contra de la libertad (como enfatizó la filósofa Hannah Arendt). Por esto estudiamos que la política, además de ejercerse en los lugares tradicionales (el parlamento, el poder ejecutivo, los partidos políticos) es llevada a cabo en los movimientos sociales (agentes colectivos movilizados que buscan provocar, impedir o anular un cambio social fundamental). Esta política confronta la erótica del poder y la cuestionada reconciliación entre la ética y la política. Es así como hemos concluido en nuestro segundo capítulo que los cristianos estamos llamados también a involucrarnos en los cambios sociales y que se nos exige abandonar la antigua religiosidad que delegaba esta tarea en otras manos. Ocuparnos de las estructuras políticas es urgente en una época en la que fácilmente nos instalamos en el núcleo familiar, laboral y de consumo, es decir en la esfera privada indiferente a la pública. Pero, además, la politóloga María Dolors Oller i Sala nos ha advertido que no bastará con ONGs y movimientos sociales para cambiar el mundo en que habitamos, pues requerimos de la política completa, en todos sus ámbitos, esto implica que los cristianos también debiéramos involucrarnos en los sitios tradicionales de la política (partidos, parlamento).

A lo largo de este trabajo hemos ido comprendiendo la reconciliación entre cristianismo y política, debida a movimientos teológicos tan importantes como la teología política europea y la teología de la liberación latinoamericana. Ésta última ha sido nuestro marco conceptual del cuarto y quinto capítulos, precisamente donde desarrollamos los elementos de la nueva espiritualidad. El elemento central para ello ha sido el pronunciamiento a favor de la caridad política, superadas las fronteras de lo individual e interpersonal en que solía estar ubicada. La “caridad minúscula” o simple compasión fue durante muchos siglos obstáculo de la justicia, llegando al colmo de pretender “donar por caridad” lo que exigía la justicia (limosna al pobre, dejar caer sólo las migajas, hacer beneficencia). Hemos presenciado cómo el monacato cultivó esta simple caridad y cómo la transformó en el cruel aparato de la beneficencia. Por el contrario la “caridad de relaciones largas” se esforzará por ir al fondo de las injusticias sociales y cambiar el sistema que mantiene cualquier tipo de opresión. Sólo este amor enfrentará al individualismo espiritual del amor “sólo a Dios” desligado de la corresponsabilidad humana.

La santidad política no se conseguirá luchando contra las propias pasiones, sino atacando los mecanismos de explotación y destrucción de la comunidad y, agregamos, del ecosistema. Entonces buscará el cumplimiento de la voluntad divina acercándose liberadoramente a las mayorías empobrecidas, asumiendo este acercamiento, aceptando todas sus consecuencias y repitiendo así el gesto del Dios cristiano. La política culmina entonces como tarea del pueblo y tarea de hacerse pueblo y crecer junto con éste. La política será el ejercicio de un poder que estrecha las manos y que es servicio. Efectivamente la santidad política es hoy históricamente necesaria para captar y comunicar la buena noticia a los pobres y para conducir la historia hacia el reino de Dios. La voluntad de Dios consiste en que salgamos en defensa de las víctimas.

En nuestro tercer capítulo hemos descubierto que la espiritualidad monástica está cargada de elementos plotínicos, gnósticos, grecorromanos y asiáticos y que muchos de ellos son ajenos al evangelio (por ejemplo el mundo

estigmatizado por la imperfección y el cuerpo en detrimento del alma). Y siguiendo estas pistas hemos polemizado sobre los tres votos monásticos que pretendieron ser una exhortación al amor total. En principio, escuchamos el supuesto de que ellos eliminan lo que ocasiona la muerte del amor. Y entonces nos preguntamos seriamente si muere el amor por tener recursos económicos, si muere porque decidamos ser autónomos y tener libertad de conciencia en lugar de atenernos a cualquier autoridad humana, si muere porque ejerzamos nuestra sexualidad. La espiritualidad monástica reclamó que la concupiscencia de la carne, de los ojos y de la jactancia de las riquezas efectivamente hace morir el amor. Además de que llegó a hacer afirmaciones tan alarmantes como la siguiente: “la virginidad es la perfección de la misma caridad que se da en todo cristiano”.⁸⁷³ Y teólogos como Gustavo Gutiérrez denunciaron que, en diversos tratados espirituales, la caridad hacia el prójimo desapareció por completo. Por ello en nuestro capítulo sobre santidad monástica la caridad ocupa uno de los últimos apartados ya que los votos tuvieron más importancia que el mismo núcleo del cristianismo evangélico. En el quinto capítulo analizamos de nuevo los votos monásticos y concluimos que los de obediencia y castidad sólo tienen sentido como contestación profética a un mundo que idolatriza el poder y el sexo, pero no otorgan mayor calidad cristiana, ni tampoco garantizan la santidad, ni están relacionados en directo con el amor. De la pobreza hablaremos más adelante.

Otra pregunta nuclear de nuestro trabajo ha sido la identificación del sentimiento que nos mueve a convertirnos al cristianismo. Los monjes plantearon la compunción, una particular tristeza que produce lágrimas constantes y es fruto de la conciencia del pecado y del vacío interior que sólo puede ser llenado por la divinidad. Pero los maestros de la sospecha (en especial Nietzsche y Freud) nos señalaron el peligro de una espiritualidad que sólo piensa en el pecado y se autoflagela en él. En nuestra investigación no hicimos explícita la intervención de estos maestros, aunque tal vez sugerimos

⁸⁷³ ERMANNANO ANCILLI, Vol. III, *Ibid.*, p. 389 (en “sexualidad”)

las críticas de Marx. La religiosidad monástica corre el riesgo de ser el señalado opio del pueblo o el resentimiento en la moral. En el cuarto y quinto capítulo propusimos entonces a la misericordia y la indignación ética como fuentes de la conversión cristiana. Comprendimos que la realidad de opresión e injusticia masiva es el signo mayor de nuestro tiempo, que despierta en quien la percibe la indignación ética y se vuelve una exigencia ineludible que nos obliga a tomar partido o hacer una opción fundamental. La indignación ante el sufrimiento del pueblo está en el origen de la vocación de Moisés, los profetas y del mismo Jesús de Nazaret. Mirar el rostro del pobre es dejarse medir por “una norma que jamás llega a agotarse”. Captar el mundo desde él es dejarnos convertir y cambiar de cosmovisión. En nuestra época es más urgente que nunca una nueva relación con el fenómeno de la riqueza y la acumulación desigual pues ésta nunca se resolverá con la ascética o la espiritualidad individual que pueden insensibilizarnos ante la injusticia y pobreza. Nuestro cuarto y quinto capítulo insistieron por ello en que el camino hacia uno mismo y hacia la salvación es la defensa de la vida de los pobres. Sin embargo, no queremos dejar de señalar que el sentimiento de la compunción como un estado del espíritu en el que no nos satisface ninguna criatura del mundo, ni ninguna compañía y sentimos un anhelo vehemente de la trascendencia, y el vacío que nadie puede llenar más que Dios, la contrición, la insatisfacción, la angustia de la vida, la necesidad de lo divino, está latente en las más diversas religiones y culturas, por lo que no podemos tampoco desecharla.

Entonces, aunque nos preocupan estos profundos cuestionamientos tampoco podemos permitir que ellos opaquen la riqueza del espíritu monástico. Según Arsenio el camino que Dios le aconsejó a seguir hacia la salvación fue el siguiente: “Huye de los hombres, guarda silencio, mantente en la quietud” y esta invitación tiene resonancia en las palabras de Jesús para invitar a la oración: “Tú, en cambio, cuando ores, retírate a tu habitación, cierra la puerta y ora a tu Padre que está en lo secreto...”. La soledad, el silencio y la quietud se hermanan con otras antiguas tradiciones espirituales, especialmente el

budismo; y la profunda oración cultivada coincide fuertemente con el sufismo musulmán y el jasidismo judío, por citar sólo dos tradiciones entrañables. Además, el desierto siempre ha sido propuesto como lugar de encuentro con lo sagrado, desde los árabes hasta los huicholes. En este sentido, la caridad es efectivamente contemplación, aunque la Biblia nos la ha mostrado, según enfatizó Jon Sobrino, como actividad y práctica de la justicia.

Otra conclusión central es el fundamento de la santidad política en Jesucristo. En principio por su ya mencionada encarnación y solidaridad constante con los oprimidos de su tiempo (ésta será precisamente la nueva clave del voto de pobreza). Pero Jesús no sólo propició actividades benéficas, sino que luchó contra el antirreino, acarreándose persecución. Como Jesús no predicó un reino exclusivamente trascendente, ni una nueva relación interior con Dios, fue asesinado. Descubrimos entonces a un personaje político, en el sentido amplio de la palabra. Que no fue agitador contra los romanos, pero sí agitador político, profeta que denunció las estructuras mantenidas y creadas sobre una teocracia. Jesús fue liberador, profeta de la justicia, predicador del reino, perseguido y asesinado por constituir una amenaza al poder opresor religioso confabulado con el político.

El itinerario indicado hacia la santidad política es simplemente la solidaridad hasta el extremo de lo inconcebible, el camino incesante de solidaridad, tal como fue la vida de Jesús. En lugar de orientar nuestras energías hacia el propio provecho espiritual y el propio crecimiento, orientarlas hacia nuestros prójimos. La práctica de obras estructurales de misericordia que sean capaces de suscitar la esperanza y el conflicto, ya que según Mt 25, 31-46 no seremos juzgados por nuestra relación y servicios a Dios, sino por la misericordia con los necesitados. La sugerencia ha sido, entonces, sumergirnos en las zonas donde la vida está amenazada y acompañar las aspiraciones de vida que allí surgen.

Además, hemos hecho eco de la denuncia a una pobreza “espiritual” que sanciona ideológicamente las diferencias sociales o invita a la resignación

pasiva. Que tranquiliza la conciencia de los ricos pidiéndoles simplemente un desapego interior a las riquezas. Creer en ella es avalar el intimismo, espiritualismo y esteticismo de la pobreza cristiana, ajena al clamor de todos los empobrecidos, por lo que es antievangélica. Esta perspectiva hace de la pobreza voluntaria un signo aristocrático y tendiente a la llana beneficencia asistencial. Ante esto Frei Betto nos indica que en toda la Biblia no hay un solo versículo que diga que la pobreza es agradable a los ojos de Dios, sino que más bien es un mal, fruto de la injusticia, por lo que, liberadoramente, nos exhorta a hacer, en lugar del voto de pobreza, el voto de comprometernos con la justicia. En lo personal, ésta es otra gran polémica para la que quisiéramos indicar algunas reflexiones finales. Después de un minucioso análisis en nuestro quinto capítulo, el consejo o voto monástico más evangélico fue la pobreza. E incluso la inserción en barrios marginales y otras zonas conflictivas (“desierto, periferia, frontera”) nos pareció una alternativa viable para todo cristiano que quisiera vivir más auténticamente su religiosidad. Ésta podría ser la “puerta estrecha” para recuperar el dinamismo evangélico de nuestras vidas.

El testimonio de González Buelta que nos guiaba desde la primera taza de café recibida en el nuevo lugar habitado, hasta la participación en las luchas sociopolíticas de éste; es una fuerte invitación a vivir el proceso de convertirnos a una nueva cultura y a crear lazos sinceros y profundos donde las injusticias irán adquiriendo rostro humano de amigos entrañables. Estas palabras y otros muchos testimonios nos llevan a concluir que, aunque sea exigente la invitación, queremos aceptarla y compartirla. Creyendo que el mismo camino llenará de sentido nuestra primera desconfianza o miedo, pues ya hemos repetido que la vida de Jesús fue un cauce de empobrecimiento, de kénosis, de solidaridad...

En nuestro trabajo hemos denunciado también la oración monástica que llegó a convertirse en un producto exótico “que requería una muy sofisticada técnica para élites”, excluyendo de ella a los pobres de la tierra. ¿Por qué los ‘camarines espirituales’ sólo pueden visitarlos los que viven consagrados a la

oración? ¿Por qué no pueden saborear las delicias de la mística los constructores de las ciudades e incluso de los templos? Queremos decir, los que efectivamente emparejan el suelo y ponen los tabiques, los que tallan la madera, los que “son utilizados como el carbón de quemar la historia para que nuestra sociedad camine y pueda progresar”. Y entonces, hemos acusado a la contemplación que no actúa como paralizante y encubridora, aunque también la acción que no contempla pueda ser vacía o hasta destructora. Y hemos vuelto a abrir la dimensión horizontal de las virtudes teologales, su dimensión sociopolítica y laical. Hemos vuelto a amar la Tierra como cuerpo de aquél a quien amamos, porque en ella está creciendo el reino de Dios. Hemos salido de la interioridad solipsista hacia la pasión por la realidad.

Nuestra última conclusión es que el llamado a la santidad política es una contundente interpelación institucional y civilizatoria. Institucional porque la misma Iglesia católica, que pretende ser valuarte del Dios de la vida y de los pobres, innumerables veces, a lo largo de la historia, legitima espiritualmente la injusticia. Se presta a ser dosel sagrado de múltiples sistemas opresores y falsifica la religiosidad que representa. Civilizatoria porque, en la hora posmoderna que describimos brevemente en nuestro colofón, urge recuperar los rotos vínculos con lo sagrado, con el cuidado de la Tierra, y reestructurar espiritualmente las estructuras sociales, participar en la guerrilla por el reino, en el combate contra los ídolos de los sistemas opresores y no permitir que nadie vuelva a cerrar las puertas y ventanas que permiten que el Espíritu haga nuevas todas las cosas y sople donde quiera.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

A. Teología espiritual:

- ARINTERO, J.; "Cuestión IV, ¿Son místicos todos los santos?", *Cuestiones místicas*, BAC, Madrid 1956, pp. 402-481.
- BOFF, L. Y BETTO, F.; *Mística y espiritualidad*, Trotta, Madrid 1996, 142p.
- CASALDÁLDIGA, P. Y J. M. VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, CRT-CEE-CEBs-CAM, Distrito Federal 1993, 283p.
- CASTILLO, J. M.; *El seguimiento de Jesús, Sígueme*, Salamanca 1986, 239p.
- CODINA, V.; en *Seguir a Jesús hoy, De la modernidad a la solidaridad*, Sígueme, Salamanca 1988, pp. 15-31 y 189-291.
- FERRARO, J.; *Teología capitalista vs Teología de la liberación, Espiritualidad y compromiso político*, EDAMEX, México 1995, 196p.
- GONZÁLEZ BUELTA, B.; *El Dios oprimido, Hacia una espiritualidad de la inserción*, Sal Terrae, Santander 1989, 152p.
- GUTIÉRREZ, G.; *Beber en su propio pozo, En el itinerario espiritual de un pueblo*, Sígueme, Salamanca 2007, 189p.
- PAOLI, A.; *Buscando libertad: castidad, obediencia, pobreza*, Sal Terrae, Santander 1982, 160p.
- SOBRINO, J.; *Liberación con espíritu*, UCA, San Salvador 1987, 219p.

B. Teología de la liberación y, cristianismo y política:

- BOFF, L.; *Iglesia, carisma y poder, Ensayos de ecclesiólogía militante*, Sal Terrae, Santander 1982, 262p.
- _____; *Jesucristo el Liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 1987, 277p.
- _____; "El seguimiento de Cristo" en *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981, pp. 537-565.
- _____; *La fe en la periferia del mundo*, Sal Terrae, Santander 1985, 239p.
- _____; ... *Y la Iglesia se hizo pueblo*, Sal Terrae, Santander 1986, 252p.
- GUTIÉRREZ, G.; *Teología de la liberación, persepectivas*, Sígueme, Salamanca 1973, pp. 297-309.

LUIZ CARLOS SUSIN (ed.); *El mar se abrió, Treinta años de teología en América Latina*, Sal Terrae, Santander 2001. Artículos leídos: “Cómo veo yo la teología latinoamericana treinta años después”, Clodovis Boff (pp. 74-90) y “Teología desde la realidad”, Jon Sobrino, (pp. 140-156).

MARDONES, J. M.; *Fe y política: El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*, Sal Terrae, Santander 1993, 207p.

ROUQUIÉ, A.; “Religión y revolución”, en *Guerras y paz en América Central*, FCE, México 1994, pp. 110-140.

SÁNCHEZ GARCÍA, U.; *Fe y política*, IMDOSOC 1988, 230p.

SEGUNDO, J.; *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Tomo II/1, Cristiandad, Madrid 1982, pp. 105-125.

_____ ; *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret, de los sinópticos a Pablo*, Sal Terrae, Santander, 1991, pp. 149-186, 199-203 y 221-232.

SOBRINO, J.; *Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Centro de Reflexión Teológica y Universidad Iberoamericana, México, 1994, 342p.

_____ ; “Relación de Jesús con los pobres y desclasados” en *Jesús en América Latina, Su significado para la fe y la cristología*, Sal Terrae, Santander 1995, pp. 223-234.

B1. Artículos de *Mysterium Liberationis*:

SOBRINO J. Y ELLACURÍA I. (coords.); *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I y II*, Trotta, Madrid 1994, 642p. y 689p.:

AGUIRRE, R. Y VITORIA CORMENZANA, F. J.; “Justicia”, Vol. II.

ANTONCICH, R.; “Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia”, Vol. I.

BOFF, C.; “Epistemología y método de la teología de la liberación”, Vol. I.

BRAVO, C.; “Jesús de Nazaret, el Cristo liberador”, Vol. I.

COMBLIN, J.; “Espíritu Santo”, Vol. I.

DA SILVA GORGULHO, G.; “Hermenéutica bíblica” Vol. I.

DUSSEL, E.; “Teología de la liberación y marxismo”, Vol. I.

ELLACURÍA, I.; "El pueblo crucificado", Vol. II.
_____; "Historicidad de la salvación cristiana", Vol. I.
_____; "Utopía y profetismo" en Vol. I.
GONZÁLEZ FAUS, J. I.; "Pecado", Vol. II.
GUTIÉRREZ, G.; "Pobres y opción fundamental", Vol. I.
HERNÁNDEZ PICO, J.; "Revolución, violencia y paz", Vol. II.
JIMÉNEZ LIMÓN, J.; "Sufrimiento, muerte, cruz y martirio", Vol. II.
LIBANIO, J. B.; "Esperanza, utopía, resurrección", Vol. II.
LOIS, J.; "Cristología en la Teología de la liberación", Vol. I.
MORENO REJÓN, F.; "Moral fundamental en la teología de la liberación", Vol. I.
MOSER, A.; "Sexualidad", Vol. II.
MUÑOZ, R.; "Dios padre", Vol. I.
OLIVEROS, R.; "Historia de la teología de la liberación", Vol. I.
PALACIO, C.; "Vida religiosa", Vol. II.
QUIROZ MAGAÑA, A.; "Eclesiología en la teología de la liberación", Vol. I.
RICHARD, P.; "Teología en la teología de la liberación", Vol. I.
SEGUNDO, J. L.; "Revelación, fe, signos de los tiempos", Vol. I.
_____; "Libertad y liberación", Vol. I.
SOBRINO, J.; "Espiritualidad y seguimiento de Jesús" Vol. II.
_____; "Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la liberación" Vol. I.
TAMAYO, J. J.; "Recepción en Europa de la Teología de la liberación", Vol. I.

C. Santidad:

HÄRING, B.; *Llamados a la santidad, Teología moral para seglares*, Herder, Barcelona 1985, 258p.
LÓPEZ CASTELLÓN, E.; "Santidad y teoría ética: entre la espontaneidad y la coerción", Duque, F. ed.; *Lo santo y lo sagrado*, Trotta, Madrid 1993, pp. 29-52.
ROYO MARÍN, A.; *Ser o no ser santo... ésta es la cuestión*, B.A.C., Madrid 2000, 212p.
SALAZAR ARRUÉ, S.; *Conjeturas en la penumbra: De los santos y de los justos*, Caballito de mar, Salvador 1969, 46p.

SARANYANA, J. I.; GIL TAMAYO, J. A.; BUSTILLO, M. R.; FLANDES, E.; CASAS RABASA S. (coord.), *El caminar histórico de la santidad cristiana: de los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II*, Universidad de Navarra, Navarra 2004. Artículos leídos:

- PELLISTRANDI, B.; “De la ‘acción de los católicos’ a la santidad laical. El historiador frente a la santidad contemporánea”, pp. 19-42.
- ARANDA, A.; “Para una teología de la santidad”, pp. 155-164.
- BORDA, E.; “La santidad como programa pastoral. Reflexiones sobre la carta apostólica *Novo millennio ineunte*”, pp. 297-308.
- BOSCH, V.; “La ‘santidad’ en los manuales de teología espiritual anteriores al Concilio Vaticano II”, pp. 309-324.

D. Monacato cristiano:

GARCÍA M. COLOMBÁS, O.S.B.; *El monacato primitivo*, BAC, España 1998, 785p.

KNOWLES, D.; *El monacato cristiano*, Biblioteca para el Hombre Actual, Guadarrama, Madrid 1969, 255p.

LINAJE CONDE, A.; *La vida cotidiana de los monjes de la Edad Media*, Coplutense, Madrid 2007, 488p.

MASOLIVER, A.; *Historia del Monacato cristiano, V. I. Desde los orígenes hasta San Benito*, Ediciones Encuentro, Madrid 1994, 87p.

_____.; *Historia del Monacato cristiano, V. III. Siglos IX y XX. El monacato oriental. El monacato femenino*, Ediciones Encuentro, Madrid 1994, 132p.

E. Vidas de Personajes (santos o políticos):

BOESCH GAJANO, S.; “La mujer en la historia de la santidad entre la antigüedad y el medioevo”, Chiapa María (coord.), *El dulce canto del corazón, Mujeres místicas desde Hildegarda a Simone Weil*, Narcea, Madrid 2006, 198p.

BOJORGE H. y otros; *Retrato de Camilo Torres*, Grijalbo, México 1969, 158p.

MOSCO, JUAN y DE NEÁPOLIS, LEONCIO; *Historias bizantinas de locura y santidad*, Siruela, España 1999, 310p.

MUJICA PINILLA, RAMÓN; *Rosa limensis: Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, IFEA-CFEMC y FCE, México 2005, 497p.

SICARI, A. M.; *La vida espiritual del cristiano: sección sexta, la persona humana*, EDICEP, Valencia 2003, 389p.

F. Otros libros consultados:

ARENDR, H.; *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona 1997, 155p.

BAUMAN, Z.; “¿Una religión posmoderna?” en *La posmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid 2001, pp. 203-228.

CRUZ REVUELTAS J. C. [comp.]; *¿Qué es la política? (antología de los mejores textos modernos) Maurice Duverger, Hermann Heller, Nicos Poulantzas, Ralph Miliband, Antonio Gramsci, Vladimir Ilich Lenin, Max Weber*, Ed. Cruz, México 1994, 288p.

ESPOSITO, R.; *El origen de la política ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Paidós Studio, Barcelona 1999, 129p.

FRANZÉ, J.; *¿Qué es la política?: tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*, Catarata, Madrid 2004, 247p.

GONZÁLEZ-CARVAJAL, L.; “La vida política”, *Entre la utopía y la realidad*, Sal Terrae, Santander 1998, pp. 205-218.

LYON, D.; *Jesús en Disneylandia: la religión en la posmodernidad*, Cátedra, Madrid 2002, 232 p.

MARDONES, J. M.; *Capitalismo y religión*, Sal Terrae, Santander 1991, 287p.

_____; *¿Hacia dónde va la religión?*, CFyC UIA e ITESO, Distrito Federal 1996, 49p.

_____; *Postmodernidad y neoconservadurismo: reflexiones sobre la fe y la cultura*, Verbo Divino, Navarra 1991, 275p.

_____; *Neoconservadurismo: la religión del sistema*, Sal Terrae-Cuadernos F y S, Madrid 1991, 32p.

MARTÍN VELASCO, J.; *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, UIA, México 1996, 119p.

G. Documentos eclesiales:

Lumen Gentium, 1964, del Concilio Vaticano II, Caps. II y V.

Gaudium et Spes, 1965, del Concilio Vaticano II, Art. 74 y 75.

Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, 1968, Documentos “Pobreza”, “Justicia” y “Paz”.

Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla, 1979, “Visión socio-cultural de la realidad de América Latina” o *Conclusiones*.

H. Biblias Consultadas:

Biblia de Jerusalén, Descleé de Brouwer, Bilbao, 1970.

Biblia latinoamericana, edición Pastoral, Editorial San Pablo y Verbo Divino, España, 2002.

I. Hemerografía:

AGUIRRE, R.; “Reflexiones bíblicas sobre la caridad política”, *Corintios XIII* 110 (2004) 9-37.

BEINERT, W.; “¿Qué son los santos?”, *Selecciones de teología* 166 (2003), s/p. (Tomado de *Wie wird man ein Heiliger und was ist man dann?* *Stimmen der Zeit* 127 (2002), 671-684).

CERVERA, R.; “Unidad católica. Apostolicidad evangélica. Santidad política”, *Efemérides Mexicana*, Número extraordinario (2007) 153-164.

DOLORS OLLER I SALA, M.; “El declive de la política: la crisis del espacio y del sujeto políticos”, en *Frontera* 25 (2003), 15-38.

FERNANDO ROLDÁN, A.; “Liderazgo cristiano y responsabilidad pública en el siglo XXI”, *Teología y cultura* 8 (diciembre 2007), 27-34.

LATOURELLE, R.; “La santidad, signo de la revelación”, *Selecciones de teología* 16 (1965), s/p. (Tomado de *La sainteté signe de la Révélation*, *Gregorianum*, 46 (1965) 36-65).

LEONARDI, C.; “De la santidad «monástica» a la santidad «política»”, *Concilium* 149 (1979) 378-389.

ROMERO, MNS. O. A.; "La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres", Discurso con motivo del Doctorado Honoris Causa conferido por la Universidad de Lovaina el día 2 de febrero de 1980. Extracto publicado en *Selecciones de Teología* 78, (abril-junio, 1981), s/p.

SICILIA, J.; "La memoria y el rostro", *Conspiratio* 6 (2010), 22-29.

SOBRINO, J.; "Perfil de una santidad política", *Concilium* 183 (1983) 335-344.

J. Diccionarios especializados:

DE FIORES, S. y GOFFI, T.; *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1983, Varios conceptos consultados: Ascesis (Ch. A. Bernard, T. Goffi, 92-106). Caridad (M. Sbaiffi, 124-136). Celibato y virginidad (E. Bianchi, 183-197). Consejos evangélicos (J. M. R. Tillard, S. De Fiores, 234-249). Contemplación (Ch. A. Bernard, 249-261). Contestación profética (P. Mariotti, 261-269). Conversión (T. Goffi, 269-274). Desierto (G. Pelliccia, R. Lack, S. De Fiores, 336-348). Esperanza (G. Piana, 446-454). Espiritualidad contemporánea (S. De Fiores, 454-475). Heroísmo (P. Molinari-P. Gumpel, T. Goffi, 579-590). Historia de la espiritualidad (G. Dumeige, Augusto Guerra, 613-637). Horizontalismo-verticalismo (G.C. Vendrame, 657-665). Humildad (D. Mongillo, 665-674). Mártir (P. Molinari, S. Spinsanti, 869-880). Mística cristiana (G. Moiola, 931-943). Modelos espirituales (S. Spinsanti, D. De Pablo Maroto, 943-970). Movimientos actuales de espiritualidad, Mundo, Obediencia evangélica, Santo (P. Molinari, 1242-1254). Seguimiento, Signos de los tiempos, Solidaridad, Tentación, Utopía, Vida consagrada, Vocación.

ERMANNANO ANCILLI; *Diccionario de espiritualidad*, Vs. I, II y III, Barcelona, Herder 1987, Múltiples conceptos consultados en especial: "ascesis", "caridad", "canonización", "combate espiritual", "consejos", "desierto y eremitismo", "disciplina", "hagiografía, bolandistas", "justicia", "pobreza", "secularización" y "sexualidad".

BRUGGER, W.; *Diccionario de Filosofía*, Herder, Barcelona 1995.

BOBBIO, N., MATTEUCCI, N. y PASQUINO, G.; *Diccionario de política*, Siglo XXI Editores, México 2000.

NOHLEN, D.; *Diccionario de ciencia política*, tomo 1, Porrúa, México 2006.

RAMÍREZ AGUILERA, R. y RAMÍREZ VICTORIANO, R.; *Breve diccionario de la política*, Mensajero, Bilbao 1997.

SERRA ROJAS, A.; *Diccionario de Ciencia política*, Facultad de Derecho UNAM, México, 1999.

K. Tesis y Conferencias:

GÓMEZ VARGAS, C. G.; *Dios en el vacío: mística y política en la filosofía de Simone Weil*, UNAM-FFyL, México 2010, 126p.

YÉBENES ESCARDÓ, Z.; Conferencia sobre la santidad impartida el día 18 de septiembre de 2008, en la FFyL de la UNAM como parte del Seminario Permanente de Filosofía de la Religión.

L. Recursos electrónicos y páginas web:

L1. E-books:

CODINA, V.; *Ser cristiano en América Latina*, E-book de

<http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/bibliodatos1.html?CODINA>

CASALDÁLIGA, P.; *Al acecho del Reino. Antología de textos 1968-1988*, E-book de

<http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/bibliodatos1.html?CASALD>

FERNÁNDEZ DURÁN, R.; *Tercera piel: Sociedad de la imagen y conquista del alma*, Virus Editorial, Barcelona 2010. <http://www.viruseditorial.net/pdf/Tercera%20piel.pdf>

L2. Páginas de Internet:

BOFF, L.; "Sobre el ejercicio del poder", <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=050>

CAMPERO, ANA M.; "Jaime Paz Zamora. El pragmático que venció al idealista", en http://www.nuso.org/upload/articulos/2096_1.pdf

Diccionario de la Real Academia Española, consultadas en su sitio de Internet. (<http://www.rae.es/rae.html>)

<http://www.servicioskoinonia.org/martirologio/textos/perfil.htm>

<http://www.seleccionesdeteologia.net/>

www.santopedia.com

<http://www.quierosersanto.com/web/index.php>

http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ELENCO_SANTI_GPII.htm

http://www.mercaba.org/DicES/C/contestacion_profetica.htm

<http://www.monografias.com/trabajos62/signos-tiempos-gaudium-spes/signos-tiempos-gaudium-spes2.shtml#xfundam>

<http://www.scribd.com/doc/31826845/sobrino-jon-jesucristo-libertador>
<http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/bibliodatos1.html?CASALD>
<http://rolandoriveros.blogspot.com/2008/06/da-del-maestro-de-teoponte-nstor-paz.html>
http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/nacional/20100718/a-40-anos-de-la-guerrilla-de-teoponte_80984_153516.html
<http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2002078837>
<http://www.lasnoticiasmexico.com/43563.html>
<http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-81330-2007-03-07.html>
<http://www.lavozdelsandinismo.com/internacionales/2010-03-21/cepal-228-millones-de-pobres-en-america-latina-y-el-caribe/>
http://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Canonizaciones_de_Benedicto_XVI
<http://es.wikipedia.org/wiki/Posmodernidad>