

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

e d i t o r i a l | v e r b o d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

REPENSAR LA SANTIDAD

Maria Clara Bingemer, Andrés Torres Queiruga y Jon Sobrino (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Xabier Pikaza, Mark y Louise Zwick,
João Batista Libanio

351

JUNIO 2013

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



351

JUNIO • 2013

TEMA MONOGRÁFICO

REPENSAR LA SANTIDAD

Maria Clara Bingemer, Andrés Torres Queiruga y Jon Sobrino (eds.)

FORO TEOLÓGICO

X. Pikaza, M. y L. Zwick, y J. B. Libanio

evd
verbo divino

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

349

FEBRERO 2013
RECONCILIACIÓN:
LA FUERZA DE LA GRACIA

350

ABRIL 2013
TEOLOGÍA POSCOLONIAL

351

JUNIO 2013
REPENSAR LA SANTIDAD

352

SEPTIEMBRE 2013
LA AMBIVALENCIA
DEL SACRIFICIO

353

NOVIEMBRE 2013
LA REFORMA DE LA CURIA ROMANA



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred - Presidente	Madrás-India
Thierry-Marie Courau - Vicepresidente	París-Francia
Diego Irarrazaval - Vicepresidente	Santiago-Chile
Susan Ross - Vicepresidenta	Chicago-EE.UU.

FUNDADORES

A. van den Boogaard	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.†	Nimega-Países Bajos

CONSEJO EDITORIAL

Regina Ammicht-Quinn	Fráncfort-Alemania
Mile Babić	Sarajevo-Bosnia
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Thierry Marie Courau	París-Francia
Hille Haker	Chicago-EE.UU.
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Solange Lefebvre	Montreal-Canadá
Éloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Sarojini Nadar	Durban-Sudáfrica
Daniel Franklin Pilario	Quezon City-Filipinas
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Silvia Scatena	Reggio Emilia-Italia
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
João J. Vila-Chã	Roma-Italia
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Felix Wilfred	Madrás-India

SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)

Tel.: +91-44 24530682 • Fax : +91-44 24530443
Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Arokia Mary Gabriel Anthonydas
www.concilium.in



COMITÉ CIENTÍFICO

Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Oscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
John Coleman	Los Angeles-Estados Unidos
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Sean Freyne	Dublín-Irlanda
Claude Geffré	París-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Werner G. Jeanrond	Glasgow-Inglaterra
Jean-Pierre Jossua	Kinshasa-Rep. Dem. Congo
Maureen Junker-Kenny	Cambridge-Inglaterra
François Kabasele Lumbala	Manila-Filipinas
Nicholas Lash	Reggio Emilia-Italia
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Tubinga-Alemania
Norbert Mette	Tubinga-Alemania
Dietmar Mieth	Kelaniya-Sri Lanka
Jürgen Moltmann	Washington-EE.UU.
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Boston-EE.UU.
Janet Martin Soskice	Cambridge-Inglaterra



CONTENIDO

1. Tema monográfico:

REPENSAR LA SANTIDAD

Maria Clara Bingemer, Andrés Torres Queiruga y Jon Sobrino: <i>Editorial</i>	7
1.1. Giovanni Filoramo: <i>Fenomenología de la santidad</i>	13
1.2. Andrés Torres Queiruga: <i>Creados por amor: la santidad cristiana</i>	25
1.3. Jon Sobrino: <i>La santidad primordial</i>	45
1.4. Luiz Carlos Susin: <i>Santidad y marginalidad</i>	59
1.5. Peter Casarella: <i>La comunión de los santos y la solidaridad social</i>	71
1.6. José María Castillo: <i>Historia de la canonización en la cristiandad: su significación de fondo</i>	85
1.7. Maria Clara Bingemer: <i>Mística y santidad: genio y práctica del amor</i>	95
1.8. Ramón Cao Martínez: « <i>El secreto escondido de mi plena identidad</i> »: una mirada a la santidad a partir de los escritos y la vida de Thomas Merton	113
1.9. Wanda Tommasi: <i>La libertad del Espíritu: Ety Hillesum, una santidad nueva</i>	127

2. Foro teológico

2.1. Xabier Pikaza: <i>J. Ratzinger / Benedicto XVI, La infancia de Jesús</i>	139
---	-----

2.2. Mark y Louise Zwick: <i>Lo que el New York Times no dijo sobre la santidad de Dorothy Day</i>	147
2.3. João Batista Libanio: <i>El papa Francisco</i>	153

Hoy la palabra *santidad* aparece cargada de muchas interpretaciones, algunas de ellas conflictivas. Todo lo que representa la santidad tal como la ha pensado y propuesto la Iglesia católica está muchas veces atravesado por muchos estereotipos y prejuicios que impiden ver el real concepto teológico en toda su profundidad. Se identifica santidad con religiosidad, fenómenos extraordinarios, milagros, hagiografías edulcoradas, canonizaciones apuradas. Y en la comprensión de lo que sea realmente eso que está presente en el cristianismo (y también, con otros nombres, en otras tradiciones religiosas) no deja de estar presente cierta dosis de ambigüedad.

La Biblia y la tradición teológica de los primeros siglos han dejado bien claro que solo Dios es santo (Is 6,3); que Jesucristo fue reconocido y proclamado incluso por los demonios como el Santo de Dios (Lc 4,34); y que con su muerte y resurrección envió al Espíritu Santo, que fue derramado sobre toda historia y toda carne (Jn 20,22.33). A partir de ahí, la santidad tiene que ser concebida como un estilo de vida propuesto a todo ser humano: el estilo de vida de Jesús impulsado por Su Espíritu que en el mundo hace avanzar el proyecto del Reino de Dios.

A lo largo de la historia, ha habido y sigue habiendo hombres y mujeres que han vivido esta propuesta y han sido reconocidos como santos por la Iglesia. Sin embargo, como todo, la concepción misma de lo que sea la santidad ha ido evolucionando y acompañando los tiempos. En medio de esa evolución, un hilo conductor y una línea de fondo se impone: los santos han sido siempre aquellos

que, desde su experiencia de Dios, han contestado a los desafíos de los tiempos y de las culturas.

Muchas veces a contramano de lo acaso esperado —en repetidas ocasiones corrigiendo o incluso escandalizando al sentido común, a los biempensantes y a la corriente predominante de la sociedad de su tiempo— las vidas de los santos son testimonios vivos y elocuentes. Dan testimonio de la irrupción en la misma historia de un Absoluto que da sentido a vidas humanas finitas y contingentes y que les permite vivir a contrapelo de todas las posibilidades, buscando sin cesar una plenitud escondida a los ojos de la mayoría.

Este número de *Concilium* pretende reflexionar sobre el tema de la santidad y de los santos. Con eso su intención es dar una contribución para profundizar, en la Iglesia y la sociedad, cuáles puedan ser los paradigmas personales y comunitarios, los modelos de personas y colectivos que inspiren a otros y los animan a aventurarse por caminos arriesgados pero fascinantes. Igualmente es nuestra intención demostrar que la santidad no necesariamente se restringe al interior de las fronteras institucionales de la Iglesia, sino que puede ser encontrada en todo y cualquier tiempo y espacio donde el ser humano se autocomprenda no solo a partir de sí mismo, sino a partir del otro y del amor.

La santidad ha sido muchas veces identificada con la negación del mundo, del cuerpo, de la historia. Los procesos de canonización hechos por la Iglesia subrayan a veces virtudes y patrones de comportamiento en los santos que no son bien entendidos por hombres y mujeres de una sociedad secularizada y autónoma. La psicología ha denunciado más de una vez en las vidas de santos y hagiografías patologías peligrosas que pueden distorsionar todo el contenido de lo que se desea comunicar o transmitir. Nuestra reflexión desea demostrar que lo que todos los santos, hombres o mujeres, en verdad desean es vivir, y vivir en plenitud y ayudar otros a vivir la aventura de la vida en toda su belleza. Quizás por eso sea un tema que está volviendo y que interpela a la teología de hoy y de mañana, cuando la sed por la Trascendencia y por el sentido de la vida se vuelve siempre más aguda en las vidas y corazones de nuestros contemporáneos.

El primer artículo que presentamos es firmado por el profesor *Giovanni Filoramo*, que trata de hacer una fenomenología de la santidad.

Analiza el fenómeno desde la perspectiva de una historia comparada de las religiones. Demuestra que en el cristianismo, pero igualmente en otras religiones, incluso no monoteístas, el santo constituye un «lugar» donde se cruzan y hacen intersección lo humano y lo divino, lo sacro y lo profano. Es así que se convierte en instancia de recomposición de las contradicciones de una sociedad, trayendo a estas señales de redención.

Andrés Torres Queiruga escribe una bella reflexión mostrando que la santidad ya está presente desde la creación. Toma como punto de partida de su análisis el diálogo de las espiritualidades en el mundo plural en que vivimos que ha construido muchas espiritualidades, incluso espiritualidades ateas y sin Dios. Persigue a lo largo de todo el artículo la intuición de que somos creados en el amor y para el amor. Y por lo tanto todo lo creado ya está impregnado de ese amor que es el elemento constitutivo último de lo que llamamos santidad. Si eso es así, entonces «todo es gracia» y todo es convocado libremente para dar una respuesta que es agradecimiento, sea ella reconocida o no por alguna institución. Hacia la segunda mitad del artículo, la reflexión sobre la creación aboca en la Encarnación como culmen de la creación y subraya la enseñanza de Jesús de que ser santo es vivir desde Dios.

Jon Sobrino habla de la santidad primordial de los pobres y últimos de la tierra. Llama santidad primordial a la vida de los innumerales hombres y mujeres que, no teniendo en apariencia ninguna razón para vivir y alegrarse con estar vivos, heridos en el corazón del *mysterium iniquitatis* y sus nefandas consecuencias, hacen aparecer la dignidad de las víctimas y de la solidaridad entre ellas. Esa sería la santidad primordial que se puede experimentar en medio de los pobres, que trae sentido y salvación no solo para ellos, sino para toda la historia y la humanidad.

Luiz Carlos Susin trae una contribución muy localizada y peculiar: el «caso» de algunas santas meretrices del sur de Brasil. Comenta la presencia de otras figuras también del sur de Brasil que se volvieron centros irradiadores de la devoción popular y son tenidos por santos, aunque no canonizados por la Iglesia. Son ellos: Sepé Tiarayú, líder guaraní de la misión jesuítica que, en su muerte violenta e in-

justa, asciende al cielo y se fija en el firmamento austral; y el Negrito del Pastoreo, niño negro y esclavo muerto bajo los golpes de su amo. Después de hablar igualmente de las mujeres «todas santas» de la Pastoral del Niño, que encabezadas por la Doctora Zilda Arns arrancaron de la muerte millares de niños, bajando la tasa de mortalidad infantil en Brasil, el autor recalca la misteriosa conexión que existe entre santidad y marginalidad. Conexión esa, además, que marcó todo el vida y la muerte de Jesús de Nazaret.

Peter Casarella reflexiona en su texto sobre la comunión de los santos como misterio de solidaridad. Toma para apoyar sus afirmaciones primero la figura de Dietrich Bonhoeffer desde un texto de juventud donde hace un análisis incisivo sobre como una Reforma renovada y una teoría social igualmente recompuesta convergen en el destaque dado a los lazos sociales de solidaridad adentro de la comunión de los santos. Después estudia al joven teólogo hispano recientemente fallecido Alejandro García-Rivera, que desarrolla una estética teológica apoyada en la percepción de lo bueno y de lo bello como realidades divinas reveladas a través del testimonio real de las vidas de los seguidores de Jesús Cristo.

Pasando de la teología sistemática a la historia interpretada teológicamente, *José María Castillo* propone una aguda y crítica reflexión sobre la conexión entre modelo de santos y proyecto de Iglesia. Llama la atención sobre el hecho de que donde más se conoce el modelo de una Iglesia es por el tipo de santos que canoniza, una vez que el santo es propuesto para la inspiración e imitación de los fieles. En los santos que la Iglesia canoniza o deja de canonizar está expreso el modelo de Iglesia que se quiere tener y construir. Y también su proyecto de impacto e influencia sobre la sociedad. El autor analiza entonces, con agudeza crítica, los más de dos milenios de historia de las canonizaciones en la Iglesia, dejando percibir dónde se encuentran omisiones y faltas que no ayudan a la Iglesia ni al mundo.

A partir del estudio de la mística como experiencia de Dios consciente y profunda, *Maria Clara Bingemer* reflexiona sobre las similitudes y diferencias entre mística y santidad. En cuanto afirma que no son conceptos intercambiables ni sinónimos, constata que de hecho en muchos místicos se puede encontrar lo que, en suma, caracteriza

la santidad: una vida regida por la alteridad de Dios y del otro. A partir de la teología de Johann Baptist Metz, la autora afirma que muchos místicos contemporáneos son místicos de ojos abiertos, que hacen de su experiencia de Dios inspiración y motivación para el servicio a las grandes necesidades de su tiempo y lugar. Acaba indicando que la santidad es, en suma, deseo y práctica de comunión con el destino humano, sea en el dolor, sea en la alegría. Y eso hoy se da muchas veces fuera de los límites de las instituciones eclesíásticas.

Los dos últimos artículos aterrizan en ejemplos concretos de santos de nuestro tiempo. *Ramón Cao* ofrece un bello artículo sobre Thomas Merton, para quien la santidad era el secreto más escondido y profundo de su propia identidad. Describe con maestría y belleza el camino del famoso trapense que fue descubriendo que su claustro y su ermita estaban en el mundo, donde se jugaban los grandes problemas de la humanidad. Y que desde ahí abrazó la realidad con el mismo ardor con que era abrazado por Dios. Finalmente, *Wanda Tommasi* cierra el número monográfico con un artículo sobre una persona que anda deslumbrando a tantos, incluso al Papa emérito Benedicto XVI, por su espléndida experiencia de Dios y la libertad que permite que el Espíritu tome en su vida. La santidad nueva y «salvaje» de Etty Hillesum que le hace dar un paso tan radical que asusta, sobre todo cuando eso pasa a los 29 años de edad, puede ser bastante inspirador para tantos jóvenes que hoy buscan con deseo y ansiedad un sentido mayor para sus vidas.

En el *Foro teológico*, dos textos estimulan la reflexión y la discusión. En primer lugar, *Xabier Pikaza* hace un análisis crítico y lúcido del libro de Joseph Ratzinger sobre *La infancia de Jesús*. En segundo lugar, ante el proceso de canonización de la estadounidense Dorothy Day, que avanza, presentamos una reflexión de *Mark y Louise Zwick* sobre lo que no se dice en la prensa acerca de la santidad de esa mujer extraordinaria.

Debido a la reciente elección del papa Francisco y a la gran repercusión que este evento tuvo en la Iglesia y en la sociedad, añadimos al Foro un nuevo artículo, escritos por *João Batista Libanio*.

Esperamos que este número pueda ayudar en la reflexión de muchos y muchas que hoy se preguntan si todavía tiene sentido hablar

de santos y de santidad. En el fondo, los santos son los cristianos que se toman en serio. Son aquellos que en su vida, su palabra, su praxis, su anuncio y denuncia, su decision a correr riesgos, su destino, se parecen a Jesús.

FENOMENOLOGÍA DE LA SANTIDAD

I. Características generales

Desde el punto de vista de la historia comparativa de las religiones, el fenómeno de la santidad y la figura del santo hacen referencia al estado específico de sacralidad de ciertos individuos —en virtud tanto de su conducta, como de un don de la divinidad—, como el santo cristiano, el judío piadoso (*hasid*), el santón musulmán (*wali*), el *fravashi* zoroástrico,

* GIOVANNI FILORAMO es doctor en Historia del cristianismo (1969) por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Turín (Italia). Desde 1993 es catedrático de Historia del Cristianismo en la misma Universidad y, desde 2000, presidente del Centro de Ciencias de las Religiones, siempre en la Universidad de Turín. Ese mismo año estuvo como director de investigación invitado en la École Pratique des Hautes Études, Sección de Ciencias Religiosas, de París. Sus trabajos están relacionados más bien con el cristianismo antiguo, particularmente con los aspectos marginales y menos conocidos, como el gnosticismo y otros movimientos heréticos. También ha estudiado el primer monacato cristiano y el contexto histórico de las religiones.

Entre sus publicaciones recientes figuran: *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Einaudi, Turín 2009; *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Laterza, Roma-Bari 2011. En colaboración con C. Prandi, *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1987 (3ª ed. revisada y ampliada, 1997). En colaboración con S. Roda, *Cristianesimo e società antica*, Laterza, Roma-Bari 1992. G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di Storia delle religioni*. Laterza, Roma-Bari 1998, reimpresión 2004 (trad. española: *Historia de las religiones*, Crítica, Barcelona 2000). Y muchas otras publicaciones como organizador y editor.

Dirección: Dipartimento di Storia, Via s. Ottavio, 20 - 10128 Torino (Italia).
Correo electrónico: giovanni.filoramo@unito.it

los *ṛṣi* y *guru* hinduistas, el *kami* sintoísta, el *bodhisattva* budista o el *sheng-jen* confuciano.

Lo sagrado resulta difícil de definir, porque en primer lugar es inevitable que la referencia comparativa de este «ser divino» sea el santo cristiano, y además porque el uso de la terminología requiere gran precaución metodológica. Desde un punto de vista comparativo, el cristianismo, y en especial el catolicismo, es de hecho la religión que de manera más consciente y sistemática se ha ocupado de la santidad a lo largo de los siglos: ha elaborado una teología, ha creado una liturgia y ha creado reglas e incluso instituciones específicas ordenadas al reconocimiento oficial y jurídico de la santidad y a la autorización de la devoción con carácter de legitimidad (Benvenuti et al. 2005). El vocabulario de santidad creado por esta religión a lo largo de los siglos se debe usar, por tanto, en el campo de los estudios comparativos con el fin de destacar mejor aquellos ámbitos de semejanza o coincidencia entre diferentes experiencias religiosas que legitiman su aplicación y, al mismo tiempo, para subrayar aquellas diferencias estructurales como consecuencia de las cuales las notas elementales que configuran el vocabulario básico del fenómeno de la santidad han llevado a variantes fundamentales entre diferentes tradiciones religiosas.

II. Puntos en común

Según las nociones comunes, la santidad es una experiencia religiosa especial, fundada en la suposición de que existe un poder extraordinario que otorga a la persona que lo posee una particular autoridad religiosa susceptible de ser distinguida de otros tipos de autoridad religiosa como la del profeta, el sacerdote, el chamán o el reformador (Wach 1962). Es este poder el que hace del santo, tanto durante su vida como tras su muerte, un «lugar» donde el mundo sobrenatural y el divino se encuentran con el natural y el humano. Los santos poseen un poder especial que se ejerce sobre la naturaleza, los objetos y los seres humanos en beneficio de otros, pero especialmente en favor de la comunidad religiosa que los reconoce. En consecuencia, a la figura del santo se le atribuye el poder de: mediar

entre el ser humano y Dios, proteger del peligro, curar enfermedades y librar de la muerte.

En cuanto mediador, el santo es un punto de referencia para quienes sufren física y psicológicamente y para quienes padecen exclusión económica y social, al tiempo que es también el «lugar» donde se resuelven las contradicciones de la sociedad. Los santos son independientes de las estructuras que ejercen el poder, sean estas eclesiásticas, religiosas o políticas; pero se relacionan con ellas, a veces incluso entrando en conflicto con dichas estructuras. Sin embargo, su actuación siempre va encaminada a superar la tensión y contribuye a reforzar el orden existente, por lo general. Su naturaleza es doble: profana y sagrada. Poseen un cuerpo mortal, y por tanto están sometidos a la tentación y el pecado; pero, al mismo tiempo, su cuerpo se ha convertido en sagrado en virtud del poder divino y la perfección espiritual, y por tanto está permanentemente apartado de la naturaleza y el mundo, es «ejemplo de Dios» e instrumento de Su poder.

La santidad de estas personas excepcionales es el resultado de un proceso especial de santificación. Se trata de un tipo especial de iniciación que dura toda una vida y que conduce —en la mayoría de los casos tras la muerte, como es el caso de los santos cristianos— tanto al reconocimiento colectivo de esta dimensión excepcional, como al establecimiento de determinados ritos, destinados a perdurar a lo largo del tiempo en beneficio de la comunidad religiosa, que con ellos conserva la memoria del santo; es ese poder sagrado manifestado durante la vida mortal del santo (culto de los santos y sus reliquias). Así, la santidad consiste en que la religión en cuestión proclama que una persona ha alcanzado la cima de la perfección. Las personas a las que se otorga este título son un ejemplo de los valores más altos expresados por dicha religión, y por tanto son modelos de identificación susceptibles de seguimiento por parte de otros. Al mismo tiempo, la particular santidad inherente a estas personas les da ciertos poderes sobrenaturales a los que los devotos pueden apelar cuando hacen peticiones de orden espiritual. También pueden ser taumaturgos, compañeros o intercesores. Es así como los santos son reconocidos en sus respectivas religiones como sujetos de imitación y objetos de culto. La tensión entre lo imitable y lo inimitable,

entre lo igual a nosotros y lo diferente, es fundamental en la identidad del santo. La santidad puede así adoptar la forma «del resultado de la diferencia entre el deseo de semejanza y el deseo de alteridad. El santo es reconocido como tal porque es diferente, pero, al mismo tiempo, porque es parecido, y expresión viva de las infinitas posibilidades que la humanidad tiene de superar su naturaleza misma. Es probable que el secreto del éxito de la santidad en su larga supervivencia a través de la historia estribe en esto» (Boesch 1999, p. 118).

Por último se debe subrayar otra característica común. El santo es —de maneras muy diversas— una figura salvífica. Una figura salvífica que ha sido capaz, según los distintos caminos de las diferentes religiones que predicán una salvación espiritual, de alcanzar en plenitud la perfección. Los santos no solo proporcionan modelos de identificación, sino que con el ejercicio de la mediación pueden convertirse en un medio concreto, cuando no decisivo, de dar cumplimiento al afán individual de salvar a otros.

III. Propuesta de tipología

Parece haber tres vías principales que llevan a la santidad (Cohn 2005, 8037). La primera es una vía moral establecida por la ética. La siguen quienes procuran controlar y purificar su voluntad para hacer bien únicamente una cosa: servir a su dios o tomar conciencia de la verdad definitiva. El soldado espiritual es alguien que se adiestra en la disciplina para cumplir con su deber. Dicho deber requiere a menudo ascetismo. Al negarse a sí mismo los placeres cotidianos de la vida, el asceta alcanza una beatitud extraordinaria. Al erradicar los deseos corporales y mortificar su carne, el santo cristiano pretendía eliminar los obstáculos que impedían su comunión total con Dios. Para el monje budista *therevada*, abandonar una vida confortable y empuñar el cuenco para pedir representa también el sacrificio del egoísmo en la búsqueda de la iluminación.

La segunda vía es la de la inteligencia. Adiestrar la mente con el fin de conocer profundamente nuestro propio ser, el mundo y la realidad última se ha considerado con frecuencia una vocación santa. Por ejemplo, el sabio confuciano busca el vínculo entre su yo in-

terior y la estructura del mundo exterior, mientras que el místico del judaísmo pretende descubrir en la Torá los secretos de la creación misma. Para ambos, la mente es el camino hasta la verdad. En otros casos, como el del *guru* que intenta guiar a otros, las meras cualidades intelectuales no bastan; hay que poseer cualidades extraordinarias como la clarividencia o dones especiales recibidos de Dios.

La tercera y última vía es la del corazón, típica de los místicos, en los cuales la senda que lleva a la perfección coincide con un viaje interior que conduce a una experiencia mística de unión con lo divino, experiencia de la cual el místico, hombre o mujer, sale profundamente transformado, como santo. En esta tercera vía se otorga un lugar de privilegio a las mujeres. Esto sirve para recordarnos que entre la mujer y la santidad existe una relación particular —tema este en el que no cabe entrar aquí, pero que merece reflexión y más estudio detenido, dado que a menudo, como ha sucedido en la historia de la santidad cristiana, ambas vías han sido divergentes.

IV. Variantes y comparaciones

No todas las comunidades religiosas reconocen este fenómeno o le atribuyen una importancia fundamental. Además, en las religiones que reconocen la importancia de dicho fenómeno, tal reconocimiento también puede variar esencialmente según las diferencias confesionales o culturales. Así, por ejemplo, con su rechazo del valor sacramental y salvífico de las figuras de mediación, el protestantismo ha rechazado y criticado la figura de los santos y su culto, típicos de la Iglesia católica. Hay religiones que, como el islam sunita, rechazan en su teología la figura de mediación del santo porque amenaza la unicidad de Dios y eleva a un ser humano por encima de su condición de criatura, pero que se ven inmediatamente contradichas por la generalizada práctica popular de la veneración de estas figuras, práctica que sacraliza los cultos de esas personas, objeto de estrecho seguimiento tanto en vida como tras su muerte (H. Chambert-Loi y C. Guillot 1995).

En la medida en que un santo es una figura especial de mediación entre lo humano y lo divino, los tipos de santos dependen ante todo

del modo diferente en que las distintas tradiciones religiosas suelen concebir lo divino y sus relaciones con el ser humano. Aun cuando, como vamos a ver enseguida, existen diferencias notables dentro de ellas y entre ellas, las religiones monoteístas que reconocen el carácter fundamental de la figura de los santos, al tiempo que insisten en su índole extraordinaria y en su cercanía a Dios, habitualmente subrayan sus cualidades relativas a su condición de criaturas, en contraste con religiones orientales como el hinduismo, el budismo o el sintoísmo, en las cuales la frontera entre lo humano y lo divino es más vaga y no resulta insólito que las divinidades sean consideradas santos o que se eleve a un hombre hasta otorgarle rango divino.

El judaísmo rabínico, por su parte, no reconoce una auténtica figura de santo. Dejando aparte la santidad del pueblo de Israel, más bien atribuye un papel especial a individuos especiales que son «amigos de Dios», piadosos y sabios. Entre estos se cuentan, desde héroes bíblicos como Abrahán y Moisés, hasta figuras procedentes de escritos de los primeros siglos de nuestra era como Hillel, que encarnaban en particular las virtudes de sabiduría, piedad y conducta correcta ante Dios y los hombres que pueden servir de ejemplo al fiel individual y a la comunidad de creyentes (Baumgarten 2007). En línea con el papel fundamental desempeñado por los rabinos en la vida comunitaria, estas comunidades han venerado durante largo tiempo a los doctos y sabios que se distinguieron, además de por sus virtudes y conducta, por la doctrina y el conocimiento de las Escrituras, con lo cual no solo se santificaron a sí mismos, sino también a la comunidad a la que representan. En contraste con esta tendencia predominante, existen figuras excepcionales de místicos y cabalistas, como el místico del siglo xvi Isaac Luria, originario de Safed (Palestina), llamado *tsaddiq* («justo») por sus seguidores, que se creía la reencarnación de un místico anterior y que «descubrió» las tumbas de antiguos sabios con los que se comunicaba. Sus enseñanzas y costumbres, conservadas por sus discípulos, influirían en formas posteriores de mística judía, y especialmente en el movimiento del jasidismo, que surgió en Polonia a lo largo del siglo xviii y está en la base del concepto judío moderno de santidad. Las figuras de los «justos», características de este movimiento, fueron objeto de una piedad y un culto particulares por parte de sus dis-

cíbulos, que veían en ellos una encarnación de la Torá y les creían en posesión de poderes de adivinación y de consejo sobrehumano.

A primera vista, incluso el islam parece alejarse de la figura del santo típica de la tradición cristiana, pues se basa en un concepto de lo divino que lleva a una insistencia radical en la unicidad de Dios. El *walī* es un «amigo de Dios», y Dios actúa como un *walī* respecto a él. La creencia popular fue luego atribuyendo a estas figuras un papel de mediación cada vez más importante, aun cuando, a diferencia del catolicismo, no existe ningún proceso de canonización, dada la ausencia de un organismo central como la Iglesia, de manera que la santidad de este santo o la de aquel es más bien el resultado de la voz del pueblo, que obra libremente al tomar su decisión (Goldzieher 1973; Aigle 1995. Para una recopilación de textos, véase Vacca 1968; para una comparación precisa con santos cristianos, véase Amri y Gril 2007).

Si bien esta es la línea de su tendencia teológica, el islam, empezando por su rama sunita, acabó atribuyendo a la figura del santo un papel privilegiado, tanto en la práctica, como en la reflexión (Smith 1993). Desde los primeros siglos se fue formando una jerarquía especial (*qutb*, «pilar») que vino a constituir una especie de *axis mundi* situado en el centro del mundo para sostenerlo. Según esta concepción, en cada época actúan sobre la humanidad, restableciendo el equilibrio entre el bien y el mal, un número fijo de santos vivos y sus virtudes; sin ellos, la raza humana perecería. Cada país musulmán tiene un número de estos santos que forman una jerarquía con varios grados. Su número disminuye poco a poco a medida que ascienden hacia la perfección. Pese a esto, a diferencia de lo que sucede con la figura del santo del cristianismo, en el islam sunita un individuo así desempeña un papel inferior al de los profetas, que son seres humanos excepcionales, como Mahoma, debido a su vocación de difundir la Palabra Divina.

Dentro también del islam, con el sufismo la vía mística dio paso a la veneración de maestros sufíes especiales, veneración que, tras su muerte, a menudo continúa en sus tumbas. Un caso especial se puede observar en Marruecos con los morabitos, guerreros santos que afirman ser descendientes del Profeta y a los que se atribuyen po-

deres taumatúrgicos. Su culto se fundamenta en la creencia de que, de esta manera, el especial poder sagrado del Profeta, la *barakah*, recibida por los guerreros santos, se puede hacer extensiva también a los creyentes (Gellner 1969).

Mientras que en el islam sunita los santos desempeñan un papel importante, aunque no oficial, en el islam chiíta la *waihiliā* está en el corazón de la fe. Más que la santidad en general, la religión determina la excepcional posición del imán que afirma ser el descendiente directo del Profeta. Solo él conoce las interpretaciones esotéricas del Corán, y su condición es tal que le permite cargar con el mundo él solo.

Aun con todas estas variaciones, el concepto de santo y de santidad en las religiones monoteístas se le reserva a una criatura con el fin de subrayar la distancia infinita que le separa del Creador. El caso de las religiones orientales es diferente, lo mismo que lo fue, antes aún, el de las religiones del mundo antiguo. Por ejemplo, el héroe griego, que en cierto modo recuerda —si no precede— la figura y el culto del santo cristiano (Fumagalli Beonio Brocchieri y Guidorizzi 2012), es elevado en ciertos casos hasta una categoría semidivina y es saludado, como Menelao, en la corte de los dioses. Las líneas divisorias entre el mundo humano y el divino son aún más fluidas en el hinduismo, hasta el punto de que los devotos no siempre son capaces de distinguir al santo de las encarnaciones o *avatara* divinas (Schomer y McLeod 1987). La figura que dentro del hinduismo clásico más se acerca al santo cristiano es el *guru*, y no es coincidencia que este sea fundamental en formas de piedad devocional de tipo teísta (el *bakti*). Incluso en los textos del *Upanishad*, a este no se le considera únicamente como un maestro que transmite las doctrinas que ha aprendido a un grupo de discípulos, sino también como un maestro capaz de conducirlos por la senda que lleva a la liberación (*moksa*), porque él mismo ha sido liberado. A diferencia del pastor de almas cristiano o el sacerdote católico, pero a semejanza del santo cristiano, el *guru* obtiene también la salvación de sus discípulos gracias a su propia fuerza espiritual. Solo así puede interpretar con competencia las escrituras, introduciendo a sus discípulos en la ascesis y la meditación y dando fuerza espiritual a quienes son recepti-

vos a ella. En otras palabras, sin el *guru* y el conocimiento especial y la fuerza espiritual que este posee, la salvación resulta inalcanzable.

Incluso el budismo alberga diversas concepciones de la santidad (Spae 1979). El budismo original, dejando a un lado la controversia occidental sobre si era religión o filosofía, carecía de conceptos teístas y se presentaba como una vía de liberación que dependía de los esfuerzos del individuo. Quienes la alcanzaban eran llamados *arhat*, porque se habían mostrado capaces de liberarse del sufrimiento y de la cadena de renacimientos siguiendo una vía de ascesis y perfección. Las leyendas sobre el Buda histórico empezaron a surgir pronto. Con ello comenzó una mitificación de su vida, hasta el punto de que fue adorado como dios, y por consiguiente se le consideró también dador de gracia y redención. Se creó un mundo de dioses en el que el Buda original aparece en formas diversas ajustándose a las necesidades humanas. En el budismo *theravāda*, el *arhat* es el santo real, es decir, el que ha alcanzado el *nirvāṇa* y es ética y ascéticamente perfecto por cuanto ha sido «iluminado» (*buddhatva*), aun cuando no es venerado como santo ni es destinatario de plegarias como intermediario con miras a la salvación. En el budismo *mahāyāna*, en cambio, el *bodhisattva* es un santo vivo que ha alcanzado los niveles más elevados de la iluminación, o sea, un perfecto *buddha* («despertado») que, sin embargo, abandona la paz del *nirvāṇa* y parte para ayudar a la humanidad sin redimir, y a todas las criaturas vivas, en el camino hacia la salvación. Se encarna en forma de ser humano (por ejemplo, los Dalai Lamas, monjes, santos) u ofrece su ayuda desde un mundo celestial intermedio. Mientras que en el budismo zen la salvación se obtiene únicamente mediante un nuevo despertar en la propia condición de *buddah* de cada cual, en el budismo amida (*jōdo*) es el Buda deificado quien recompensa con la salvación la misericordia y la entrega. Como se puede ver, incluso en este caso, dentro de una gran religión como el budismo encontramos variaciones considerables —si bien con cierto denominador común— en el concepto de santidad.

Podemos concluir este rápido recorrido con una consideración sobre una última figura de santidad oriental típica de la tradición china, donde la dimensión divina se puso a un lado y —en consonancia con el confucianismo— se concedió el predominio a la dimensión

de sabiduría y autocontrol puestos al servicio de la colectividad y el Estado. En la China tradicional, el culto a hombres que habían realizado obras extraordinarias estaba particularmente generalizado, desde reyes hasta héroes locales en honor de los cuales se erigían santuarios con culto propio. Un auténtico culto a estos personajes con diversos nombres apareció, no obstante, después de Confucio (551-479 a. C.) y estrechamente vinculado a su veneración, que humanizó muchas figuras míticas. En el 174 a. C., Confucio mismo fue canonizado en su sepulcro con un sacrificio ofrecido por un emperador. Tras este precedente siguieron otras muchas canonizaciones de sus discípulos. El *sheng-jen* («santo») originariamente fue un modelo político-religioso universal de todo soberano. Sin embargo, con la difusión de la doctrina de Confucio y Lao Tse, el círculo de los *sheng-jen* se ensanchó hasta acabar abarcando a todos los héroes legendarios e históricamente reales que constituyeron el fundamento de la civilización china (inventores y jefes). Posteriormente, estas figuras salvíficas se dividieron en cinco categorías: protectores de grupos familiares y antepasados, dioses rebajados al rango de héroes, protectores divinos de gremios, héroes míticos presentados como inventores y, por último, inventores y jefes que existieron realmente.

Bibliografía

- D. Aigle (ed.), *Saints orientaux*, De Boccard, París 1995.
- N. Amri y Denis Gril (eds.), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Maisonneuve & Larose, París 2007.
- J. Baumgarten, *Il saggio, il giusto e il pio. I racconti agiografici ebraici*, Viella, Roma 2007.
- A. Benvenuti et al., *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Viella, Roma 2005.
- S. Boesch Gajano, *La santità*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- G. D. Bond y R. Kieckhefer (eds.), *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*, University of California Press, Berkeley (Cal.) 1988.

H. Chambert-Loir y C. Guillot (eds.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, École Française de l'Extrême Orient, Études thématiques, 4, 1995.

Robert C. Cohn, art. «Sainthood», en L. Jones (ed.), *Encyclopaedia of Religion*, MacMillan Thomson Gale, Detroit etc. 2005, pp. 8033-8038.

C. Dempsey, *Kerala Christian Sainthood: Collisions of Culture and Worldview in South India*, Oxford University Press, Londres-Nueva York 2001.

P. Dinzelbacher y D. R. Bauer (eds.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Schwabenverlag, Ostfildern 1990.

M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri y G. Guidorizzi, *Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani*, Laterza, Roma-Bari 2012.

E. Gellner, *Saints of Atlas*, Chicago University Press, Chicago-Londres 1969.

I. Goldzieher, «Le culte des saints chez les Musulmans», en *Gesammelte Schriften*, VI, Hildesheim 1973.

K. Schomer y W. H. McLeod (eds.), *The Saints. Studies in a Traditional Devotion of India*, Motilal Banarsidass, Delhi 1987.

G. M. Smith (ed.), *Manifestations of Sainthood in Islam*, Isis Press, Estambul 1993.

J. Spaë, «Buddhist Models of Sanctity», en Ch. Duquoc y C. Floristán (eds.), *Models of Sanctity*, Seabury Press-Clark, Nueva York-Edimburgo 1979.

V. Vacca (ed.), *Vita e detti di santi musulmani*, UTET, Turín 1968.

J. Wach, *Sociology of Religion*, University of Chicago Press, Chicago 1962.

S. Wilson (ed.), *Saints and Their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaús Abadía)

CREADOS POR AMOR:
LA SANTIDAD CRISTIANA

Cuando en 1965 la revista *Concilium* abría la sección de «Espiritualidad», Christian Duquoc subrayaba la situación inédita provocada por la renovación conciliar¹. Señalaba también como dificultades principales: la emergencia del laicado, el valor de las espiritualidades no cristianas, la crisis del cristianismo en Occidente y el contraste entre la multiplicidad de espiritualidades y la unicidad del Evangelio. Es obvio que todas siguen no solo presentes, sino fuertemente acentuadas; y conviene sumarles el nacimiento de una «espiritualidad atea».

* ANDRÉS TORRES QUEIRUGA (1940) fue, hasta 2011, profesor de Filosofía de la Religión en la Universidad de Santiago de Compostela. Está especialmente interesado en trabajar por una fe comprensible y vivible en la cultura (pos) moderna. Tratando siempre de recuperar la experiencia cristiana original, insiste en la necesidad de 1) repensar el concepto de revelación y 2) mantener con estricta coherencia la idea de «Dios que crea por amor», para desde ahí 3) interpretar los principales temas teológicos; insiste también 4) en la necesidad de una renovación «evangélicamente democrática» del gobierno eclesial.

Obras principales: *Constitución y evolución del dogma* (1977), *Repensar la revelación* (2008), *La constitución moderna de la razón religiosa* (1992), *¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?* (1995), *Repensar la Cristología* (1996), *Fin del cristianismo premoderno* (2000), *Recuperar la creación* (2001), *Repensar la resurrección* (2003), *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana* (2005), *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea* (2011).

Dirección: Facultade de Filosofía, 15782 Santiago de Compostela. Correo electrónico: torresqueiruga@gmail.com

¹ «Presentación», *Concilium* 9 (1965) 3-5.

Cincuenta años más tarde, es preciso tenerlo muy en cuenta al tratar de la «santidad cristiana». Esta aparece hoy como un caso o «especie» dentro del amplio «género» de las espiritualidades. Entre ellas debe buscar su originalidad específica. Para conseguirlo, como para toda comprensión religiosa pedía Mircea Eliade, precisa encontrar su núcleo fundamental e irradiante. Desde él, en diálogo abierto y fraternal, podrá aclarar su situación, abriéndose tanto a las enseñanzas como a los interrogantes de las demás.

La creación en el diálogo de las espiritualidades

El nuevo horizonte

Como sucede con todas las experiencias originarias, hablar de espiritualidad o de santidad resiste toda definición precisa, pero apunta a algo que todos comprendemos. Ambas hablan de realización humana respecto a los valores últimos. La tradición las situaba espontáneamente en el ámbito religioso, que en Occidente era el cristiano: espiritualidad significaba directamente santidad cristiana, o indirectamente su estudio teórico y realización práctica.

La situación ha cambiado, no solo por la particularización del cristianismo, ahora religión entre religiones, sino, más profundamente incluso, por la aparición de espiritualidades no religiosas, ateas. Dos desafíos de distinto nivel. El religioso llega principalmente de Oriente y, en general, no cuestiona lo Divino en sí, sino su carácter (demasiado) personal, postulando además la disolución del «ego» en la no-dualidad. El ateo va más lejos, negando la misma realidad divina, como proyección que anula la verdadera autonomía humana, llegando a hablar del «hombre-dios»².

No representan modas pasajeras, sino movimientos profundos del espíritu humano, que penetran incluso amplios estratos del mundo

² L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, París 1996; cf. también A. Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, París 2006; M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*, París 1998, por citar algunas obras significativas.

cristiano. Ignorarlos sería descontextualizar la espiritualidad evangélica y exponer la santidad a graves anacronismos. El cristianismo solo podrá mostrar su capacidad de actualización, sin renunciar a las propias raíces, si logra responder a sus demandas, acogiéndolas en diálogo abierto e intercambio crítico. Solo así la santidad cristiana seguirá mostrando su fuerza humanizadora y su oferta de sentido y esperanza.

Este artículo intenta mostrar que la idea de *creación por amor* ofrece hoy el núcleo irradiante que posibilita esa respuesta: *hacia dentro*, permite recuperar las propias experiencias más originarias, purificándolas y enriqueciéndolas con la «profecía externa» que ofrecen otras presencias del Espíritu en la humanidad; y, *hacia fuera*, ofrecer la riqueza siempre nueva del *Deus humanissimus* revelado en Jesús.

Dios crea creadores: creación y «trascender sin trascendencia»

«Creación» remite a una idea abisal, única, nunca perfectamente sintetizable. Carecemos de verdadero paralelo, pues nosotros solo «hacemos», suponiendo siempre una materia que se transforma; ni siquiera lo más parecido, como la maternidad o la creación artística, pueden librarse de esa «materia». Pero comprendemos o adivinamos de algún modo el significado fundamental. Crear marca la *máxima identidad* (hasta el límite del panteísmo), pues «todo» en la creatura se debe al Creador; pero, por eso mismo, también la *máxima diferencia*, porque todo se «recibe» del Creador. Funda además la *autonomía* creatural, porque crear supone poder infinito y gratuidad absoluta. Después de Schelling lo expuso bien Kierkegaard: «solamente la omnipotencia puede retomarse a sí misma mientras se da, y esta relación constituye justamente la independencia de aquel que recibe»³. Idea que admiró el mismo Sartre, hablando en la Unesco⁴, y que permite a Lévinas referirse osadamente al «ateísmo» de la creatura⁵.

³ *Diario*, editado por C. Fabro, Brescia 1962, p. 272.

⁴ «El universal singular», en Sartre, Heidegger..., *Kierkegaard vivo*, Madrid 1968, pp. 37-38; sobre Schelling, W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, Maguncia 1965, p. 237.

⁵ *Totalidad e infinito*, Salamanca 1977, p. 82.

La creación entrega la creatura a sí misma, buscando únicamente su realización, que en el ser humano implica la libertad. La misma Biblia lo anuncia al inicio: «pongo ante ti vida o muerte, bendición o maldición: *escoge la vida*» (Dt 30,15). Esto deslegitima radicalmente la sospecha principal de la espiritualidad atea, que, interpretando la trascendencia creacional como trascender mundano, piensa que genera inevitablemente dependencia y heteronomía, hasta la posible anulación. Feuerbach lo había expresado de forma abrupta: «para que Dios sea todo, el hombre tiene que ser nada». Actualmente el rechazo se hace más cauto, pero sigue argumentando bajo idéntico supuesto, sin reconocer la especificidad irreductible de la acción creadora⁶.

En este sentido, resulta ilustrativo el caso de Luc Ferry. Por un lado, es el más sensible a lo religioso. Pero, por otro, no solo confronta una «visión filosófica elaborada» con «las visiones populares de la religión» (cabría añadir: y con una visión extrínsecista de la revelación)⁷, sino que desconoce la especificidad única e irreductible del Creador, ya anunciada por Agustín: *Superior summo meo et interior intimo meo*⁸, es decir, fundando lo más alto desde la autonomía más íntima.

Una prueba indirecta de esto aparece cuando él mismo discute con las posturas más radicales. Frente a los ataques de A. Comte-Sponville⁹ y M. Gauchet¹⁰ contra el carácter «religioso» de su propuesta, acude a una argumentación tan cercana al teísmo real, que a menudo parece que solo un *parti pris* por la negación —bajo el entendido presupuesto de que *la* modernidad es atea— le impide frenar la lógica del pensamiento. Por eso acude a conceptos que, como «trascender sin trascendencia»¹¹ (también usados por los otros),

⁶ Cf. una presentación general en A. Comte-Sponville, «Salvar el espíritu», *Concilium* 337 (2010) 39-50.

⁷ Se lo recuerda M. Quesnel, en L. Ferry, *Vaincre les peurs*, París 2006, p. 173.

⁸ *Confessiones* III, 6, 11. Se lo recuerda Mons. Hippolyte Simon, *ibid.*, pp. 175-183.

⁹ L. Ferry, *Vaincre les peurs*, *cit.*, pp. 133-171.

¹⁰ Sobre todo, L. Ferry-M. Gauchet, *Le Religieux après la religion*, París 2004.

¹¹ Comte-Sponville habla de «inmanensité», como una «inmanencia inagotable, indefinida, de límites a un tiempo inciertos e inaccesibles. Estamos en

difícilmente escapan a la contradicción. No pretendo, claro está, que todo sea claro. Pero realmente resulta poco evidente su seguridad en negar la consecuencia estrictamente realista de sus propios razonamientos. Recuerda no pocas veces el empeño de Nietzsche —siempre invocado— que, para no aceptar la «eternidad» (cristiana) a donde claramente parece apuntar su experiencia más honda, vuelve al contradictorio «eterno retorno» (griego).

Creatio ex amore: creación y no-dualidad

Pero la «creación» adquiere todavía un simbolismo más fecundo al verla como *creatio ex amore*, expresión usada por el mismo Vaticano II (GS 2), que mantuvo la expresión rechazando incluso la petición de conservar *ex nihilo*, arguyendo que «no parecía necesario»¹². El simbolismo resulta realmente fascinante, pues al sustituir «desde la nada» con «desde el amor», este parece convertirse en la «materia», en la esencia misma de lo creado: el amor ocupa el lugar del barro genesiaco. En la culminación mística, Juan de la Cruz lo intuye maravillado: «parece al alma que todo el universo es un mar de amor en que ella está engolfada, no echando de ver término ni fin donde se acabe ese amor, sintiendo en sí, como habemos dicho, el vivo punto y centro del amor»¹³. De hecho, el Concilio añadió todavía que el hombre «no existe, sino porque, habiéndolo creado Dios por amor (*ex amore*), es siempre conservado por amor, y no vive plenamente conforme a la verdad, si no reconoce libremente ese amor y vive entregado a su Creador» (GS 19).

ella: la inmensidad nos lleva...» (*L'esprit de l'athéisme*, cit., p. 154; cf. pp. 143-209). Habla también de un absoluto que no es Dios: «Ser ateo, no es negar la existencia del absoluto, es negar su trascendencia, su espiritualidad, su personalidad —es negar que el absoluto sea Dios» (ibíd., p. 146).

¹² Cf. M. García Doncel, «Temas actuales del diálogo Teología-Ciencias», en ITC, *Fe en Dios y Ciencia Actual*. III Jornadas de Teología, Santiago de Compostela 2002, pp. 212-213; más ampliamente, S. del Cura Elena, «Creación ex nihilo como creación *ex amore*: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios», *Estudios Trinitarios* 38 (2004) 55-130, en pp. 80-86.

¹³ *Llama de amor viva*, Canc. 2, n. 11 (*Vida y Obras completas*, Madrid 1964, p. 855).

Insisto, porque esta visión resulta especialmente relevante para el diálogo con las *tendencias no-dualistas*, cuya presencia está creciendo dentro del propio mundo cristiano. Indudablemente hay en ellas mucho de positivo, pues responden a un grave vacío que la espiritualidad tradicional, demasiado prisionera de formas obsoletas, resulta incapaz de llenar; y permite además una clara sintonía con muchas corrientes de la sensibilidad actual. Su peligro está en disminuir el *carácter personal de Dios*, incluso hasta llegar a su negación. A mi parecer, se juega aquí algo muy decisivo. Polemizar sería ingenuo y esterilizante; pero urge un diálogo fraterno que, aprovechando las innegables riquezas de estas propuestas y acogiendo sus críticas concretas —casi siempre acertadas—, no diluya ni pierda lo más central y específico de la experiencia bíblica: el Dios personal, libre y amorosamente comprometido con la aventura humana, que culmina en el *Abbá* de Jesús, como fuente entrañable de confianza filial y aliento profético. Perder esto sería una pérdida irreparable para el cristianismo y privaría a las demás religiones, y a la misma humanidad, de su *oferta* más esencial.

En este sentido la *creación-por-amor* puede ofrecer una mediación inestimable. Como *creación*, irreductible a todo «hacer» mundano, abre esa identidad-en-la-diferencia que, por un lado, permite acoger la cautela no-dualista, impidiendo convertir la distinción en *separación dual*. De hecho, la tradición teológica supo siempre que Dios y creación no son «dos» en sentido matemático y que Dios «más» el mundo no son más que Dios (Hegel lo estudió bien en su concepto de Absoluto). Como creación *por amor*, apoya la comprensión en categorías personales, las únicas que permiten mantener la «distinción» sin negar la *identidad personal*, sino potenciándola. Algo que resulta extremadamente difícil, si no imposible —al menos, a nivel teórico—, con categorías impersonales, que, casi fatalmente, tienden a diluir la identidad como «ola en el océano» o «danza en el danzante». En consecuencia, inclinan a ver toda afirmación identitaria como «egoica» o particularista. Pero ya la experiencia amorosa humana, que tanto más personaliza cuanto más identifica, que tanto más tiene cuanto más da, permite comprender que la comunión personal con Dios no anula la identidad ni la hace necesariamente

«egoica»¹⁴. Al contrario, la abre a los espacios literalmente infinitos del amor, todavía no plenamente realizable ahora, pero ya anticipo y promesa de realización escatológica.

Hay todavía otro aspecto que enlaza tanto con el espíritu bíblico como con la preocupación atea, siempre temerosa ante una merma heterónoma de lo humano: las categorías impersonales sugieren —no digo que impongan— una visión retrospectiva, hacia el vacío de la mente, al sentimiento oceánico o a la indiferenciación uterina. El amor mira hacia delante, madurando y avanzando hacia una comunión siempre más plena, que distingue plenificando y plenifica distinguiendo. La realización cristiana no es vuelta a la ingenuidad paradisiaca, sino avance hacia la realización plena en la comunión final. Ignacio de Antioquía lo expresó magníficamente: «llegado allí, seré verdaderamente persona (*ánthropos*)»¹⁵.

En todo caso, estas consideraciones no buscan la polémica ni siquiera están seguras de interpretar correctamente posturas siempre más ricas en la concreción viva que en la explicación teórica. Lo que verdaderamente importa es reconocerlas como llamada a una actualización crítica de la teología, no siempre exenta de responder con recursos retóricos a los duros desafíos actuales. De hecho, nunca aprovecharemos suficientemente sus cautelas y sugerencias en el esfuerzo inacabable por no confundir Creador y creatura, atributo personal y antropomorfismo acrítico. Algo parecido sucede con la espiritualidad atea: basta una lectura empática, no atendiendo únicamente a la negación *teórica* de lo religioso, para ver que sus recursos expresivos y sus valores profundamente humanos pueden ofrecer caminos renovadores para la teología.

¹⁴ Prescindo aquí de la discusión epistemológica acerca la legitimidad de aplicar a Dios el concepto de «persona». Contra su excesivamente generalizada negación desde Fichte (provocando la *Atheismusstreit*), tomo postura en «Dieu comme “personne” d’après la dialectique notion-concept chez Amor Ruibal», en M.-M. Olivetti (ed.), *Intersubjectivité et théologie philosophique*, Padua 2001, pp. 699-712 (ahora también en «Defensa apaixonada do carácter pessoal de Deus», en *Alguém así é o Deus em quem eu creio*, Vigo 2012, pp. 169-190; traducción española en Trotta, Madrid 2013).

¹⁵ *Ad Romanos* VI, 2.

La santidad desde la creación-por-amor

Tomando la situación actual como cautela y estímulo, interesa ahora mostrar que la creación-por-amor, en cuanto iniciativa divina buscando la acogida humana, propicia una comprensión actualizada de la santidad cristiana. No porque niegue la tradición, sino porque, reconociéndola presente en ella, permite reinterpretarla con especial claridad. Piénsese, ya antes, en Ireneo y los Padres griegos; y, ahora, en Lubac y Teilhard, en las teologías políticas y de la liberación, en la general superación del espiritualismo, en el Concilio que supo ver el mundo «con una inmensa simpatía»¹⁶. Todo apunta a una nueva sensibilidad para la «bendición original»¹⁷, que funda y envuelve toda la creación, impulsándola incansable hacia su realización, contra la inercia de la finitud y la resistencia del pecado. Espero que la inevitable brevedad no impida ver la fecunda promesa que ahí se anuncia¹⁸.

Dios poeta del mundo: «todo es gracia»

Nacida del amor, la creación es ya idénticamente acción salvadora, pues Dios no busca —tomadas las expresiones en su resonancia actual— ni su «gloria» ni su «servicio», sino únicamente la realización de la creatura. Whitehead lo dijo con metáfora espléndida: «Dios es el poeta del mundo, que con amorosa paciencia lo guía

¹⁶ Pablo VI, *Discurso de clausura*, 7-12-1965.

¹⁷ Cf. M. Fox, *Original Blessing, Santa Fe* 1983; insiste (nótese el título) M. Kehl, *Und Gott sah, dass alles gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Herder 2006, 39-41: «Das Gutsein der ganzen Schöpfung» (39-41), con algunas reservas críticas a Fox (322-328).

¹⁸ Me apoyo principalmente en mi obra *Recuperar la creación*, Madrid 32001 (original gallego 1999). La traducción alemana, *Die Wiederentdeckung der Schöpfung*, Darmstadt 2008, ha sido objeto de una reseña de D. Munteanu (*Theologische Revue* 107/4, 124-125) que la deforma hasta lo irreconocible, juzgándola «muy cercana a Feuerbah», viendo la revelación como «mera etiología» humana y la religión «reducida a ética». Lamento que la política editorial de tan prestigiosa revista haya impedido al Director aceptar las precisas clarificaciones enviadas por un grupo de teólogos alemanes.

mediante su visión de la verdad, belleza y bondad». Tomada en serio —unida acaso a la no menos espléndida: «el gran compañero, el camarada en el sufrimiento que comprende»¹⁹—, abre una comprensión radicalmente nueva del escenario humano.

Empezando por *la historia de la salvación*. No quedan negadas ni la debilidad humana ni el dramatismo del ascenso ni la dura presencia del pecado. Pero todo recibe una perspectiva diferente. La salvación no responde al esquema de paraíso-caída-castigo, sino al de nacimiento-en-(inevitable)-debilidad, pero envuelto por un amor que anima con la promesa, ayuda en el crecimiento y perdona en las caídas. El ser humano no es mero camino al «superhombre», «pasión inútil», «Sísifo que [inútilmente] se imagina feliz», «zángaro» causal al borde un universo que lo ignora, ni «fragmento» mínimo en una historia sin horizonte... todo eso se ha dicho y se dice. Las religiones, con profunda intuición desde las raíces más hondas de lo humano, siempre se han resistido a estas reducciones. Y la religión bíblica ha sabido verlo como hijo deseado e hija querida, jamás abandonados y siempre acompañados, esperando la comunión definitiva.

El mundo aparece entonces como proyecto unitario, *sin separación entre sagrado y profano*. Recibiéndose íntegramente «desde la nada», todas las creaturas y todo en cada creatura nacen «desde el amor». Si ya la paternidad humana busca el bien integral de los hijos —estudio y juego, cultura y comida, bondad y salud...—, infinitamente más la divina. Dios promueve totalmente, sin resto ni división: cuerpo y espíritu, alimento y cultura, trabajo y descanso, inmanencia y trascendencia. La inevitable distinción de actividades —no comemos siempre ni siempre trabajamos—, al centrar la religión en las dimensiones *explícitamente* referidas a Dios, tiende a autonomizar el espacio «sagrado», considerándolo separado o incluso indiferente y hostil al «profano». La santidad estaría entonces reducida a la religión y ajena al mundo. La *fuga mundi* fue la manifestación extrema. Pero constituye una derivación radicalmente ajena al auténtico *realismo* cristiano.

¹⁹ *Proceso y realidad*, Buenos Aires 1956, pp. 465 y 471.

He osado escribir en alguna ocasión que tan «santo» es comer como rezar, pues Dios no ha creado hombres y mujeres «religiosos», sino hombres y mujeres humanos; y me alegró encontrar la misma idea en Rosenzweig: «Dios no ha creado la religión, sino el mundo»²⁰. En realidad, Pablo se había adelantado: «ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios» (1 Cor 1,31). Toda verdadera realización humana prolonga la acción creadora. Cualquier progreso o descubrimiento —nueva medicina, nueva carretera o nueva estructura social— que mejore la humanidad, constituye una alegría para el creyente. Y ningún trabajo ni oficio precisan ser «santificados» con jaculatorias o bendiciones: *vividos así*, son ya actividad santa, que por lo mismo pide ser realizada con la máxima perfección posible. Sería, por ejemplo, absurdo dedicar a la oración el tiempo necesario para hacer bien el propio trabajo: la preparación misma es *entonces* la mejor oración. Lutero lo había anunciado, y esa es acaso la más acertada novedad de los institutos seculares. Bien mirado, no existe —*pace* Nietzsche— fundamento más hondo de «fidelidad a la tierra» que la fidelidad a la creación divina. Considerar así toda la realidad y tratar de vivirla consecuentemente bien pudiera ser un nombre de la santidad cristiana.

Sucede también respecto de la *naturaleza*. La *sensibilidad ecológica*, leída a esta luz, constituye hoy un importante lugar teológico, como Leonardo Boff no se cansa de repetir, haciendo eco a un vector de la sensibilidad actual, tan importante como cargado de futuro. Teilhard de Chardin, recogiendo el grito paulino (Rom 8,22), habla de la *diafanía* de la creación, como sacramento del Amor que no solo «mueve el sol y las demás estrellas», sino que promueve el inmenso avance de la vida. Y Henri de Lubac supo aclarar que posibles límites de la visión teilhardiana no anulan la hondura del acierto ni impiden la justa fascinación de obras como *El medio divino*, *La misa sobre el mundo* o *El himno del universo*.

²⁰ *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, París 2001, p. 162 (cit. por J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison III*, París 2004, p. 187). Cf también D. Tutu, *God Is Not a Christian: And Other Provocations*, HarperOne, 2011 (editada por J. Allen).

Pero es la *humanidad* como tal el lugar más decisivo. La experiencia bíblica, partiendo del Éxodo, leyó la creación a la luz de la salvación. Y desde la culminación en Jesús no cabe separarlas: nadie puede creer verdaderamente en Dios como *Abbá* sin entrar en el dinamismo de su amor, viendo a todos como hermanos, empezando por los últimos: huérfano y viuda, desnudo y hambriento. La creación, como originación divina, funda la profundidad infinita de la solidaridad humana y, como destinación autónoma, llama a la responsabilidad activa: «fe que obra por el amor» (Gál 5,6). Metz, hablando de «mística de ojos abiertos», ha acertado con otro nombre de la santidad cristiana.

Finalmente, la *existencia individual* puede acogerlo todo, sabiéndose amparada por la fidelidad inquebrantable del Creador: refugio y fortaleza, en los Salmos; atento incluso a un cabello de nuestra cabeza, en Jesús; sin que nada ni nadie nos pueda apartar de su amor, en Pablo; más grande que nuestro propio corazón, en Juan. Tal es el fundamento y debe ser el decisivo alimento de la santidad cristiana. Es significativo que para captar esto los «teólogos de oficio» resultan a veces menos clarividentes que algunos autores «espirituales». Aparece, por ejemplo, en el diálogo de Marcel Légaut con François Varillon, a pesar de tratarse de un teólogo especialmente sensible y respetuoso²¹. Bernanos, recordando a Teresa de Lisieux, inspirada en Pablo, supo sintetizarlo desde la sensibilidad actual: para quienes se reconocen creados desde el amor, «todo es gracia».

«Estoy a la puerta y llamo»: la libertad convocada y respetada

Ver así la santidad cristiana pudiera causar una impresión (demasiado) optimista. Es cierto, en cuanto se atiende al *aspecto objetivo* de

²¹ Cf. C. F. Varillon y M. Légaut, *Debat sur la foi*, París 1972; *Deux chrétiens en chemin. Nouvelle rencontre du Père Varillon et de Marcel Légaut au Centre Kierkegaard*, París 1978. Más restrictivo se mostró todavía Von Balthasar, *Der antimishce Affekt*, Herder 1974, pp. 95-103. Merece ser citado aquí Michele Do (1918-2005), párroco italiano, de espiritualidad intensa, con amirable profundidad evangélica y exquisita sensibilidad estética y cultural: cf. *Per un'immagine creativa del cristianesimo* (recoge parte de su legado, en edición *privada* por expresa voluntad suya); público es el precioso librito *Amare la chiesa*, Qiqajon, Bose 2008, con prólogo de E. Bianchi.

la santidad, es decir, en cuanto vista desde lo que Dios ha decidido ser para nosotros. Porque, como bien dijo Paul Tillich, «cuando se aplican a Dios, los superlativos se convierten en diminutivos»²². Pero no lo es, cuando se atiende al *aspecto subjetivo*, que incluye la respuesta y participación creatural como elemento constitutivo de la realización concreta. Porque entonces aparecen la dificultad, la resistencia y la culpa, con su dramatismo duro y realista.

Pero también aquí la creación-por-amor permite renovar la interpretación. Porque desde ella las dificultades no aparecen como algo «querido» ni siquiera «permitido» por Dios (que podría evitarlo, si quisiera), sino como lo que se opone a su impulso creador-salvador, impidiendo su pleno desarrollo al tener que realizarse en la *finitud* creatural (que hace contradictoria la idea de un mundo-perfecto). Entonces aparece el verdadero rostro de Dios: el Anti-mal, siempre trabajando a nuestro favor frente a las limitaciones y conflictos de las leyes físicas, y a las impotencias, resistencias y negaciones de la libertad humana.

Afirmar que un intervencionismo milagroso solo evitaría el mal anulando la creación, no es negar la omnipotencia divina, sino todo lo contrario: afirma que el Creador muestra justamente la identidad de su poder amoroso y de su amor poderoso, preservando con respeto exquisito la *autonomía* de su creatura: «Estoy a la puerta y llamo; si alguien me abre...» (Ap 3,20). Aparece así el *intrínseco realismo* de la espiritualidad, asegurando la confianza sin perder la coherencia. Algo imposible para la visión tradicional, que —prisionera del «dilema de Epicuro»— tiene que admitir o que Dios «quiere pero *no puede*», dejando sin fundamento la confianza, o que «puede pero *no quiere*», negando su bondad y rompiendo toda coherencia (porque resulta absurdo pensar que Dios llamase con insistencia a luchar contra un mal... que Él podría eliminar sin esfuerzo)²³.

²² *Systematic Theology I*, Chicago 1961, p. 325.

²³ Esto es tan decisivo, que, como muestra el «ateísmo de protesta», puede herir mortalmente la credibilidad de la fe: lo estudio en *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, Madrid 2011 (original gallego, 2010).

Comprender esto hace ver que las dificultades humanas, lejos de ser indicio de desinterés divino, hacen patente tanto el profundo respeto de Dios por nuestra autonomía como la infinita generosidad de su iniciativa, siempre llamando a la puerta de nuestra libertad. La *santidad* consiste entonces en abrirle para que su acción salvadora pueda realizarse, «dejándonos reconciliar por Dios» (2 Cor 5,20). Tal es ese misterio de activísima pasividad o pasivísima actividad, en cuyo seno se hace realidad histórica el impulso trascendente de la creación divina.

De ahí que, respecto al *aspecto subjetivo* de la santidad, la reflexión teológica —la teología espiritual— debe centrarse en promover esta acogida, demostrando que la auténtica autonomía humana consiste en abrirse a la llamada divina, pues Dios solicita con amor incansable esa misma libertad que él fundamenta y capacita. Esto representa la tarea más importante de la reflexión teológica en este punto, pues nunca pondremos suficiente atención en lograr que todo nuestro esfuerzo y todas nuestras prácticas preserven siempre, en humilde correspondencia, un exquisito respeto por la absoluta iniciativa del Dios que, creándonos-por-amor, no «duerme ni descansa» en su trabajo por nuestra salvación.

*«Dejarse reconciliar por Dios»:
la espiritualidad desde la iniciativa divina*

Lo dicho exige ciertamente una reconfiguración profunda de la espiritualidad cristiana. La finitud humana, siempre precaria e indigente, hace muy difícil, incluso imposible, comprender la infinita gratuidad de la iniciativa divina. Como el gato sobre sus cuatro patas, nuestra relación con Dios tiende a caer en la lógica comercial del *do ut des*: el intercambio, la negociación, el convencer, el apaciguar y la dialéctica premio-castigo. La «conversión» fundamental que se nos pide consiste en invertir ese movimiento, haciendo que —confirmando la mejor tradición— todo se comprenda y se viva como *respuesta* a la gracia, que siempre nos precede y continuamente nos solicita.

En el fondo, esa fue la gran revolución de Jesús, que buscaba continuamente romper la «lógica normal», acentuando hasta el «es-

cándalo» la absoluta gratuidad divina. Las parábolas son ejemplo elocuente y por eso suscitaban asombro, incomprensión y protesta. La del Hijo pródigo anuncia un perdón tan increíblemente gratuito, que provoca «con razón» la protesta del hermano. La paga igualitaria a los últimos trabajadores, suscita la «justa» protesta de quienes, habiendo trabajado todo el día, creían «merecer» más. Los pobres invitados a la boda son admitidos con una gratuidad tan gratuita que suscitan incluso la «responsabilidad pastoral» del primer evangelista, que «corrige» la parábola exigiendo condiciones. Y romper el tabú comiendo con los pecadores fue posiblemente un motivo «legal» de su condena...

Son temas sobradamente conocidos, pero conviene recordarlos, porque la lógica normal es tenaz y tiende a reproducirse. Solo la alerta crítica, la disposición al cambio y los pasos efectivos pueden catequizar el alma individual y evangelizar el espíritu colectivo. Baste aludirlo en dos cuestiones fundamentales: la oración y los sacramentos.

La *oración* configura decisivamente la piedad, que sin ella pronto acabaría agostada. Nunca la cultivaremos demasiado, pero jamás la cuidaremos bastante, procurando que su fecundidad irrenunciable no lesione la gratuidad divina. De ahí la urgencia de afrontar con toda seriedad el «problema crucial» de la *oración de petición*. Intentar «convencer» o «conmover» a Dios, sea cual sea la intención *subjctiva*, invierte y aun pervierte la relación religiosa, porque —en lo que *objetivamente* dice— niega la iniciativa divina, pues trata de convencer a Dios para que «despierte», «recuerde» y «sea generoso y compasivo». Las típicas reacciones cuando esto se avisa no solo responden claramente a las típicas acomodaciones ante cualquier cambio de paradigma, sino que recuerdan las reacciones ante las parábolas de Jesús. De hecho, solo la convicción —normalmente irrefleja, porque se da por supuesta como obvia y evidente— de que la letra bíblica y el uso tradicional obligan a defender la oración de petición, explican las explicaciones oscilantes y aun contradictorias que se ofrecen, incluso una vez reconocido el choque evidente entre el significado de las palabras y la realidad verdadera del Dios a quien se dirigen.

Insisto, porque las sutilezas teóricas no pueden impedir el enorme daño que fórmulas obsoletas y usos anacrónicos están produciendo tanto a la vivencia íntima como a la credibilidad externa, porque nuestra cultura crítica y secularizada, al no estar ya educada en la repetición de las fórmulas y expresiones tradicionales, las percibe en su significado obvio y normal. Realmente cuesta comprender la general pasividad de la teología ante este «problema-crucial» que, en realidad, lleva tiempo inquietándola. Porque lo que resultaba comprensible *antes* del cambio cultural, debido al literalismo bíblico y al supuesto intervencionismo divino, no lo es después. Hoy, descubierta la autonomía del mundo, la verdadera fidelidad consiste en rescatar la *intención* profunda de Jesús —«no hagáis como los paganos... vuestro Padre ya lo sabe» (Mt 6,7-8; cf. Mt 6,32; Lc 12,30)—, liberándola de su *condicionamiento* cultural.

Lejos de implicar pérdida, esta conversión *libera la oración*, centrándola en su auténtica función: no *informar* a Dios, sino «educar nuestros ojos» (Teilhard) para descubrir su presencia amorosa y salvadora; no *convencerlo* a Él, sino convencernos, animarnos y convertirnos a nosotros. Entonces todos los sentimientos y deseos, situados en su justa relación, pueden brotar limpios en el orante: agradecer, adorar, dejarse inundar por la confianza y el perdón, descubrir los impulsos profundos con que Dios está llamando, esforzarse por acoger y dejarse convencer por su llamada, cultivar la certeza de su ayuda incansable por dura que sea la vida u oscura la noche...

Todavía más amenazados, sobre todo en su gratuidad, están los *sacramentos*. Situados en encrucijadas fundamentales de la existencia, especialmente necesitadas de ánimo, confianza y orientación, son celebraciones de la Iglesia como tal, destinadas a hacer simbólicamente visible la ayuda divina. Son símbolos solemnes, que acentúan la *iniciativa* salvadora, porque la celebración no hace que Dios «empiece a intervenir», sino que abre los ojos para descubrir su presencia ya siempre llamando a la puerta de nuestra vida. Acentuando la iniciativa absoluta, los sacramentos hacen patente su *gratuidad* incondicional: por eso son «celebraciones»; y por eso resulta tan grave su estar amenazados por las inercias históricas de su configuración externa y aun ciertas contaminaciones del poder. Porque de ese modo lo máximamente gratuito se presenta casi siempre como

carga y «obligación». Sucede en la misma Eucaristía, convertida en «precepto». Y se hace dolorosamente crónica en la Penitencia: la gratuidad incondicional del perdón, visibilizada por Jesús en escenas conmovedoras, se ha convertido en un juicio —«como reos ante este tribunal» (DS 1671)— lleno de condiciones, demasiadas veces duras y angustiosas.

Por fortuna, la reforma conciliar, introduciendo la lengua vernácula y acentuando el carácter comunitario, ha puesto las bases para recuperar la gratuidad originaria, haciendo brillar la iniciativa y ayudando a convertir los sacramentos en acontecimientos gozosos de gracia salvadora. En celebraciones que hacen visible la salvación y alimentan la santidad.

Cristo como «pionero y consumidor»: vivir desde Dios

La creación culmina en la encarnación

Probablemente extrañará que Jesús aparezca ahora, al final de la reflexión. En realidad, ha estado siempre presente, como muestran las alusiones expresas y la referencia fundante al «Dios-de-Jesús». Pero el motivo principal obedece a una «circularidad mayéutica». *Mayéutica*, porque, por un lado, todo lo dicho sería imposible sin el Evangelio; pero, por otro, este no revela algo externo, sino que nos hace caer en la cuenta de nuestra más honda realidad, nuestro estar-siendo-creados-por-amor. Es decir, hace de «partera» (*maia*, de ahí *maiéutica*) para que «demos a luz» nuestra verdadera humanidad: eso que *ya* somos y estamos llamados a ser, y que por eso Dios trata de revelar desde siempre a todo hombre y mujer, pero que en Jesús alcanza su plenitud definitiva.

Eso funda la *circularidad*, porque lo así revelado vale *para todos*: «id por todo el mundo», y hace de partera para que todos podamos verlo y «verificarlo». Esto es lo que hace posible empezar con un discurso que, *en principio*, está abierto al diálogo con las demás espiritualidades, sin excluir siquiera las no-religiosas, porque, refirién-

dose a lo *común humano* en cuanto interpretado en su última profundidad, todas «pueden» reconocerse en la revelación de Jesús²⁴.

En todo caso, la fe cristiana consiste en reconocer que es así. Por eso *ahora* conviene culminar la reflexión haciendo claramente explícito lo que era su principio y fundamento. Hebreos 12,2 lo sintetiza llamando a Jesús «pionero y consumidor de la fe». Explicita así la última concreción de la santidad cristiana, mostrando que la *creación-por-amor* no solo es ya *salvación*, sino que culmina en *encarnación*. Porque lo que aparece en Cristo es también *pro nobis* «para nosotros». En él no solo nos descubrimos plenamente, sino que en él se apoya nuestra posible realización: «el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. [...] manifiesta plenamente el hombre al propio hombre» (GS 22). Esto es decisivo, porque concreta lo que hasta ahora podía quedar en afirmación abstracta y de principio.

Efectivamente, *en principio* resulta fácil comprender que la santidad significa acoger y realizar lo que Dios está revelando a través de nuestro ser-creados-por-amor. La dificultad está en discernir *qué* nos revela en cada situación concreta: es, por ejemplo, fácil ver que ser-desde-Dios llama al perdón; pero resulta más oscuro discernir si llama a perdonar siempre o solo siete veces. De hecho, se lo preguntaron a Jesús y su respuesta nos capacita —mayéuticamente— para «ver» que, a través de nuestro ser-creados-por-amor, Dios nos llama a perdonar siempre. La grandeza *única* de Jesús consiste justamente en ser la Palabra definitiva que revela las claves últimas y decisivas de nuestro ser-desde-Dios. Él es la *plenitud* de la revelación: no porque niegue la verdad presente en el AT y las religiones, sino porque la lleva a su culminación, históricamente insuperable (Heb 1,1-2).

Jesús es el «pionero», pero no como simple teoría o mera gnosis, sino como *realización viva*: «con su total presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos; finalmente, con el envío del Espíritu de verdad» (DV 4). Y lo es no solo

²⁴ Cabe siempre la opción distinta, no contradictoria sino complementaria, de empezar por Jesús, como hace O.-H. Pesch, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung* I/1, Ostfilden 2008, pp. 371-392, que analiza bien el problema.

para su pueblo o para su tiempo, sino para siempre y para todos: «El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con toda persona» (GS 22).

Es también el «consumador» (*teleiōtén*), que lleva a cabo y fundamenta la efectividad histórica de la fe. Él ha hecho realidad viviente dentro de la historia humana una acogida plena y una entrega sin reserva al proyecto divino. Con él y gracias a él —la cristología como antropología realizada (Rahner)— aparece *abierto y realizable* para todos el camino hacia la plenitud: «Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios». La simbología trinitaria —hijos en el Hijo, viviendo del Espíritu— explicita la hondura de este misterio, que nos encamina hacia «la madurez de la plenitud de Cristo» (Ef 4,13). Identidad en camino, que ahora solo podemos percibir «en espejo y en enigma», pero que aparecerá máximamente realizada, cuando por fin «conozcamos como somos conocidos» (cf. 1 Cor 13,12).

La santidad como vivir desde Dios

Adrede he multiplicado las referencias, porque muestran el fuerte enraizamiento bíblico y tradicional de esta visión. Prolongándola, cabe decir que «vivir desde Dios» representa acaso la mejor definición de la santidad cristiana: reconocerse como recibiendo-de-Dios, dejándose amar, impulsar y guiar por Él. Saber que nuestra más íntima y poderosa actividad consiste en acoger ese amor infinito que cuanto más presente más nos hace ser y cuanto más acogido más fortalece nuestra autonomía. De suerte que quienes alcanzan las últimas cumbres se acercan incluso al misterio de una «unión» que, afirmando más que nunca la propia identidad, permite vivir con la vida misma de Dios. Observando en general la vivencia religiosa de la humanidad, cabe detectar un amplio movimiento que empieza viendo a Dios como un «Él» poderoso y lejano, avanza hacia un «Tú» cercano y dialogal, y culmina en un «Yo» más verdadero que el propio yo²⁵. Y desde la experiencia cristiana, Agustín lo había di-

²⁵ Trato de reflejarlo en «God's Journey in religious consciousness: from "He" to "I"», *Archivio di Filosofia* 74/1-3 (2006) 203-214 (ahora en *Alguén así é o Deus en quen eu creo*, cit., pp. 191-212).

cho mejor: «vida bajo Dios, vida con Dios, vida desde Dios, vida el mismo Dios»²⁶.

La culminación en el «Yo» permite comprender como, desde la creación-por-amor y sin renunciar un ápice al personalismo bíblico, es posible acoger la instancia no-dual, hoy tan viva y que han cultivado también grandes místicos no cristianos²⁷. Dios aparece así como «Yo» del creyente, pero no porque este pretenda afirmarse frente a Él, sino por todo lo contrario: porque vive recibíendose-de-Dios. Por paradójico que parezca, se siente máximamente afirmado en cuanto «siendo sido» por Dios. El Cuarto evangelio supo leerlo en Jesús, conjuntando la experiencia unitaria con el personalismo profético y la vivencia del *Abbá*: «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30), pero/porque «el Padre es mayor que yo» (Jn 14,28).

Como es natural, esta experiencia resulta confirmada por innumerables testimonios de los grandes místicos cristianos. Citemos por su expresividad a Teresa de Jesús, que al «vivo sin vivir en mí» supo añadir en positivo: «¡Oh, vida de mi vida y sustento que me sustentas!»²⁸. El carácter extraordinario de tales testimonios no los hace ajenos a la vivencia ordinaria. La luz de las cumbres místicas revela la verdad profunda que todos presentimos de algún modo en momentos de gracia. La *teología* actual afirma, casi unánime, su continuidad con el dinamismo más genuino y verdadero de la santidad «ordinaria». Bergson lo observó también desde la *filosofía*, afirmando que lo dicho por el místico puede resultar extraño, «pero cuando él habla, hay, en el fondo de la mayor parte de los hombres, algo que le hace imperceptiblemente eco»²⁹; y Unamuno afirmó enérgicamente: «Y Dios no existe, sino que más bien sobre-existe y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos»³⁰.

²⁶ *Vita sub Deo, vita cum Deo, vita de Deo, vita ipse Deus* (Sermo 297,5/8).

²⁷ Piénsese en la *bhakti* hinduista y en la exclamación del *sufí* Al-Halaj, que le costó el martirio: «Yo soy la Verdad», en el sentido de «yo soy Dios» (cf. L. Masignon, *La pasión de Halaj, mártir místico del Islam*, Barcelona 2000, pp. 123-132).

²⁸ *Moradas Séptimas*, cap. 3, n. 7 (*Obras Completas*, BAC 1979, p. 442).

²⁹ *Les deux sources de la moral et de la religion* (Oeuvres, París 1963, p. 1157).

³⁰ *Del sentimiento trágico de la vida* (*Obras Completas* [Madrid 1966-1971] VII, p. 209).

Vale la pena notar como Jesús mismo expresó insuperablemente lo esencial en las tres invocaciones del Padrenuestro. Distintas en la formulación, pero vistas como expresión del deseo adorante, confiado y agradecido, como disposición a incluirse y colaborar en su dinamismo, constituyen en realidad variaciones del mismo sentido fundamental. Santificado sea tu Nombre, venga tu Reino, hágase tu voluntad: porque así la santidad se manifiesta como realización en camino del sueño de Dios, que no busca otra cosa que la plena realización y felicidad de todas sus hijas y todos sus hijos.

LA SANTIDAD PRIMORDIAL

En situaciones límite

En la decisión primaria, personal y grupal, de vivir y dar vida, tal como aparece en atrocidades históricas y en catástrofes naturales, se hace —se puede hacer— presente una como santidad primordial.

ÁFRICA. En 1994 aparecieron en televisión caravanas de miles de mujeres que huían del genocidio en Ruanda y caminaban hacia el Congo con niños agarrados de sus manos y con la casa —lo que les quedaba de ella— en cestas sobre la cabeza. Caminaban juntas, unas con otras, como llevándose unas a otras. En sus rostros asomaba la distancia infinita con respecto a lo que son nuestras vidas, alteridad que imponía silencio total, y que para expresarla pienso no hay palabras adecuadas. Sin embargo, desde dentro, sin ningún raciocinio, me brotaron las palabras que dan título a este artículo: *la santidad*

* JON SOBRINO nació en Barcelona (1938) en el seno de una familia vasca, y se formó en España, Alemania y Estados Unidos, donde cursó estudios de ingeniería. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1956 y desde 1957 pertenece a la Provincia de América Central, viviendo la mayor parte del tiempo en El Salvador. Es profesor de Teología y director del Centro Monseñor Romero de la Universidad Centroamericana de San Salvador. Ha editado, junto con Ignacio Ellacuría (rector de dicha universidad, asesinado en 1989), *Mysterium Liberationis* (1991). Entre sus publicaciones están *Jesucristo Liberador* (1991), *La fe en Jesucristo* (1999), *Cartas a Ellacuría* (2004), *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos* (2007). Es miembro del Consejo Editorial de *Concilium*.

Correo electrónico: jsobrino@uca.edu.sv

primordial. Se hacían presentes *ultimidad*, *excelencia* y *capacidad de salvación*.

El lugar. Dicho con sumo respeto, África es en nuestra época uno de los lugares en que aparece con mayor fuerza esta santidad primordial. Suele aparecer en televisión y en relatos de quienes han vivido allá. En Mozambique, en las inundaciones de hace unos años, se podía ver a seres humanos en total desesperación y con una esperanza incommovible con sus manos alzadas hacia helicópteros que podían rescatarlos. En Biafra, Etiopía, Somalia, recurrentemente se ven madres con niños famélicos, y mayorías de hombres y mujeres condenados a la muerte por sida. De cárceles y campos de refugiados llegan relatos de increíble miseria y crueldad. E igualmente impresionante es que luchan por vivir.

En todo ello se hace presente el *enigma de iniquidad*, expresión que preferimos a la de *mysterium iniquitatis*¹. Y simultáneamente se hace presente el anhelo y voluntad de vivir —y de convivir unos con otros—, en medio de grandes sufrimientos, trabajos para lograrlos con creatividad, resistencia y fortaleza sin límites, desafiando inmensos obstáculos. En ello hace aparición la dignidad de las víctimas y la solidaridad entre ellas. Lo hemos llamado santidad primordial. Es el *mysterium salutis*.

Subjetivamente esa realidad produce espanto y hace temblar. Pero puede producir encanto y fascinación. Recuerda las palabras de Rudolf Otto²: lo santo es *fascinans et tremedum*. En consecuencia, allá donde experimentamos lo que fascina y aterriza estamos ante algo que podemos llamar *santo*.

Esa santidad primordial *aparece* muy mayoritariamente en situaciones límite de seres humanos que son pobres y víctimas. A los no pobres y no víctimas no nos es fácil, ni creo que sea posible, comprender esa santidad a cabalidad, aunque espero que podamos decir una palabra sensata sobre ella.

¹ Reservamos el término *misterio* para referirnos a la realidad del bien. Al menos en el lenguaje queremos romper una total simetría entre el bien y el mal.

² Véase su obra de 1917 *Das Heilige*.

Y se nos da a conocer *como don*. No es logro descubrir una *santidad primordial* para hacer de la necesidad virtud, para que la razón pueda encontrar algún sosiego. Lo afirmamos porque *ocurre*, se nos ha dado. A quienes son de ojos limpios se impone. La experiencia tiene, entonces, una dimensión de gracia: la realidad *se deja ver*.

Finalmente *la santidad primordial trae salvación*. Puede ser solo un axioma indefenso, pero pienso que toda santidad salva. Si y cómo la santidad primordial salva a pobres y víctimas solo ellos lo saben, pero a los de fuera nos trae salvación. Nos puede remitir a lo más originario nuestro. Y nos puede remitir a Dios. Así lo proclama —y no es sino uno entre muchos— el testimonio de una religiosa que ha pasado muchos años en África.

No es difícil alabar y cantar con todo asegurado. La maravilla es que los que reconstruyen sus vidas después de las catástrofes de terremotos, y los presos de Kigali que recibirán hoy visitas de familiares, que con mil sudores les podrán llevar algo de comer, bendicen y dan gracias a Dios. ¡Cómo no van a ser los predilectos y de los que hemos de aprender la gratuidad! Hoy he recibido carta de ellos. Tal vez no se dan cuenta de cuánto recibimos de ellos y cómo nos salvan.

EL SALVADOR. Hemos comenzado por la lejana África, pues a los que damos la vida por supuesto y vivimos en algún grado de bienestar África se aparece como prototipo de *alteridad*, alteridad que de alguna forma es siempre una dimensión de la *santidad*. Pero realidades como la descrita en Biafra, no siempre en grado tan extremo, se dan en otras partes y en otras épocas.

En El Salvador ocurrió durante los años de represión y guerra, de 1975 a 1992. Hay muchas historias de lo *tremendum et fascinans*³: campesinos que huían en guindas de noche, mujeres con niños pequeños en brazos, tapándoles la boca para que no se pudiesen oír los lloros —un niño murió asfixiado—. Entre todos se animaban a seguir. Hasta el día de hoy deja estupefactos. Y nos pone ante lo santo.

³ Véase entre otros el libro de María López Vigil, *Muerte y Vida en Morazán*, UCA Editores, San Salvador 1987. En la traducción italiana hay una magnífica introducción de Ignacio Ellacuría.

Lo *tremendum et fascinans* apareció también en el terremoto de enero de 2001, seguido de otro en febrero del mismo año, en los alrededores de la ciudad de Santa Tecla, lugar donde resido. La muerte por derrumbes, la destrucción de viviendas, tener que vivir a la intemperie, produjo el horror que hace temblar. Y la injusticia sin maquillaje produjo indignación: el terremoto afectó inmensamente más a los pobres de siempre que a quienes podemos construir con material adecuado. El Salvador, como el tercer mundo en su conjunto, no está pensado para la vida de las mayorías pobres⁴.

Y volvió a aparecer la *santidad primordial*. Mujeres con lo que pudieron salvar, cercanas al *cuido* de la vida, cocinaban y compartían. Hombres, cercanos a lo que la vida requiere de *vigor físico*, movían montañas de tierra, y se las ingeniaban para rescatar cadáveres y personas soterradas. Apareció la tragedia y el encanto de lo humano.

Publiqué entonces algunas reflexiones⁵, que pueden parecer superfluas en tiempos de *normalidad* e incómodas en lugares de *abundancia* donde la vida se da por descontado y donde los efectos de las catástrofes se mitigan con relativa rapidez. Me parecen necesarias, y espero que puedan dar luz.

Y no quiero terminar este apartado introductorio sin señalar que en situaciones límite, las descritas u otras, la *santidad primordial* puede dar de sí y llegar a alturas insospechadas. Maximiliano Kolbe, en un campo de concentración, es un ejemplo preclaro.

La santidad primordial en la vida cotidiana

Hemos descrito la *santidad primordial* tal como parece en situaciones límite, pero se da también, como es de esperar, en la vida cotidiana de gente pobre y sencilla. Para muchos seres humanos es

⁴ Solo un dato. En el terremoto murieron más de 1.250 personas. Un experto calculó que en Suiza un terremoto de las mismas dimensiones sismológicas hubiese producido solo cinco o seis víctimas mortales.

⁵ Véase *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía. El Salvador, Nueva York, Afganistán, San Salvador*. Apareció en Trotta, Madrid 2002, y en UCA Editores, San Salvador 2003.

su modo habitual de vida. Y ocurre en diversos grados dentro de una gama muy amplia.

Nos parece importante recalcarlo. Cerca de 925 millones pasan hambre⁶, y en los países pobres mueren al año alrededor de 11 millones de niños menores de cinco años. Existen pueblos depredados como el Congo, ignorados como Haití. En los últimos quince años en Mesoamérica se ha desatado una ola de homicidios que se ha convertido en *epidemia* y en la *enfermedad* que produce mayor número de muertos.

Estas inmensas mayorías son los *anawim* de la Biblia. Viven encorvados bajo una pesada carga y no dan la vida por supuesto. Y son los oprimidos, marginados y despreciados, *los publicanos y prostitutas*. Viven en el abajo y en los márgenes de la sociedad.

Sin embargo, creo que pocas veces la teología se ha preguntado qué *excelencia* tiene la vida de estas mayorías. Sí se ha hecho en América Latina, entre otros con Ignacio Ellacuría, Pedro Trigo y Puebla. Veámoslo.

En El Salvador Ignacio Ellacuría llamó a las mayorías populares «pueblo crucificado». Históricamente es «aquella colectividad que, siendo la mayoría de la humanidad, debe su situación de crucifixión a un ordenamiento social promovido y sostenido por una minoría que ejerce su dominio en función de un conjunto de factores, los cuales, como tal conjunto y dada su concreta efectividad histórica, deben estimarse como pecado»⁷. La cita hace alusión a Jesús de Nazaret, con lo cual se otorga excelencia cristiana al pueblo crucificado. Y *sub specie contrarii*, desde el pecado que da muerte, la cita expresa la ultimidad que hay en esas mayorías.

⁶ Constituye una injusticia global —es decir, en un mundo globalizado—, pues en el mundo cada año se producen alimentos para alimentar a 12.000 millones de personas, casi el doble de habitantes del planeta, decía en 2007 Jean Ziegler, relator de Naciones Unidas para el Derecho a la Alimentación. Y no hay que olvidar que el 98% de las personas que pasan hambre viven en el tercer mundo.

⁷ «El pueblo crucificado, ensayo de soteriología histórica», *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (1989) 318.

En otro texto, en alusión al concilio Vaticano II, Ellacuría afirma teológicamente que «el pueblo crucificado es siempre el signo de los tiempos». Caracteriza a nuestro mundo (cf. GS 4), y es lugar de presencia de Dios (cf. GS 11). «Es la continuación histórica del siervo de Yahvé, al que el pecado del mundo sigue quitándole toda figura humana, al que los poderes de ese mundo siguen despojando de todo, le siguen arrebatando hasta la vida, sobre todo la vida»⁸. Y como el siervo doliente de Yahvé trae salvación⁹.

Ellacuría insistió en la negatividad del pecado que da muerte. Sin embargo, lo más novedoso que dice es que el pueblo crucificado trae salvación. La afirmación es tan escandalosa que solo «en un difícil acto de fe el cantor del siervo es capaz de descubrir lo que aparece como todo lo contrario a los ojos de la historia»¹⁰. De esta forma Ellacuría reconocía *excelencia* a la vida y destino de las mayorías populares. En ellas asoma una santidad primordial.

Pedro Trigo, tras largos años en Venezuela, en una realidad muy difícil para las mayorías, aunque no con violencia tan funesta como las que hemos mencionado, conviviendo con gente pobre y sencilla, escribe: «en el umbral mínimo de lo humano se da el paso pascual del Dios de Jesucristo por Nuestra América»¹¹. Es un texto magnífico para comprender la *santidad primordial* en una vida cotidiana y duradera. Lo editamos sucintamente y sin comentarios.

Dificultad, muertes, procesos de deshumanización. «Todo confluye a la muerte antes de tiempo y a la deshumanización, en medio de muertes que claman al cielo, por enfermedades de pobres, por mengua o por la violencia, en medio de tantos que no pueden resistir esa presión tan excesiva y continua, hasta convertirse en poco menos que bestias entregadas a sus pulsiones más elementales o en fieras dispuestas a arrebatarse lo que anhelan hasta que las abatan a ellas».

⁸ «Discernir el signo de los tiempos», *Diakonia* 18 (1981) 58.

⁹ Es lo que desarrolla ampliamente en el artículo citado en la nota 7.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 326.

¹¹ «El Dios de los pobres», *Revista Latinoamericana de Teología* 87 (2012), de pronta aparición. De ese artículo tomamos los párrafos siguientes.

Resistencia y humanización. «En ese mismo hábitat muchos seres humanos no se resignan ni a morir ni a vivir sin dignidad y, al tener que esforzarse en ese ambiente letal y en esa violencia institucionalizada, en ese intento tan arduo, tan desmesurado, llegan a ser sujetos humanos plenos y personas extraordinariamente cualitativas».

La santidad primordial se hace connatural a lo largo de la vida. «Son plenamente humanos por el cultivo asiduo de lo humano a secas, por la elección de lo humano frente a la inducción ambiental de lo inhumano. No lo viven con talante heroico, sino como la realización muy penosa, tambaleante, del umbral mínimo de lo humano, como la determinación de no perder eso mínimo, de ir haciendo lo que se siente que no se puede dejar de hacer; como el empeño de no perder la cotidianidad, aunque se vive a salto de mata, de ser fieles a lo que va demandando la vida, de vivirla con todo el cariño y el sabor posible, gozando como niños de las pequeñas alegrías, afrontando con tesón los trabajos excesivos y solemnizando la muerte. A veces no se puede más y se cede; pero una y otra vez se vuelve sobre sí y se sigue respondiendo a la vida con todo lo que se tiene y con más de lo que se puede».

En *Puebla*, en 1979, los obispos dijeron cosas novedosas e importantes sobre las mayorías del continente. Las recordamos, pues desgraciadamente han ido perdiendo vigor. Y porque, teniendo en cuenta el tema de este artículo, son pioneras en proclamar la excelencia de la vida de los pobres.

Puebla comienza con un juicio clarividente y severo. «Comprobamos como el más devastador y humillante flagelo la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos expresada en mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de hambre, desempleo y subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral, migraciones masivas, forzadas y desamparadas» (n. 31). Y describe los rostros de la pobreza: niños golpeados por la pobreza desde antes de nacer, jóvenes sin posibilidades, indígenas y afroamericanos, obreros, subempleados, marginados, hacinados urbanos, ancianos... (nn. 32-39)¹². Son los sujetos de la santidad primordial.

¹² Santo Domingo en 1992, y Aparecida en 2007, añadieron nuevos rostros, de indígenas, emigrantes, mujeres... Pero lo fundamental está dicho en *Puebla*: lo *tremendum* es la inhumana pobreza.

Puebla muestra compasión por los pobres, y exige a los cristianos llevarla a la práctica: es la opción por los pobres. Pero se fija después en la *excelencia* de vida de esos pobres, y lo hace con dos afirmaciones.

En primer lugar, los pobres son amados por Dios, sin condiciones, «cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentran». Y lo explica. «Hechos a imagen y semejanza de Dios, para ser sus hijos, esa imagen está ensombrecida y aun escarnecida. Por eso Dios toma su defensa¹³ y los ama» (1142).

En segundo lugar, los pobres tienen un «potencial evangelizador», y «muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios» (n. 1147).

Por lo que *son*, amados por Dios incondicionalmente, por lo que *tienen*, valores evangélicos, y por lo que *hacen*, evangelizan, en los pobres se hace presente —se puede hacer presente— una santidad primordial en grado notable.

Santidad primordial y santidad de las canonizaciones

En América Latina teólogos y obispos han salido en defensa de los pobres, y además han encontrado excelencia en su vida. En otros lugares a pocos se les ocurre que la vida de las mayorías pueda estar transida de santidad. Y menos, que puedan traer salvación.

Raíces de esa ceguera se pueden encontrar en la Iglesia y en la teología en actitudes tradicionales sobre las mayorías, que en definitiva son burguesas. Pero se puede deber también al concepto que se tenga de «santidad». Creo que lo normal es concebir la santidad en la línea de la «perfección», la del Padre celestial.

¹³ Quisiera llamar la atención sobre el «tomar su defensa». Es una forma de amor muy específica. Conlleva entrar en conflictos históricos y arriesgar bienes, fama y vida. Implica disponibilidad consciente y activa para sufrir el martirio. En América Latina la historia lo muestra claramente. Y también muestra que no se mata a quien solo *ama* a los pobres. Y sí se mata a quien *sale en su defensa*.

La santidad primordial, sin embargo, sin excluirlo, va más en la línea de responder y corresponder a un Dios de la vida, un Dios de pobres y víctimas, un Dios de crucificados. Si se quiere, a un Dios de la creación, pero *in media res*, es decir, una creación que se va haciendo en medio de atrocidades y catástrofes, sin pactar con ellas. Vivir, querer vivir y luchar por vivir en esa creación, no solo por lo que formalmente tiene de procesual y evolutivo, sino por lo que tiene de contenido destructivo, puede ser una forma de comprender la santidad primordial.

Esta visión de la santidad facilita descubrir formas de santidad en las mayorías. Lo que ocurre es que, consciente o inconscientemente, para alabar o para protestar, todavía vemos el *analogatum princeps* de la *santidad* en que se reconoce en los procesos de *canonización*.

Es bueno reconocer oficialmente la excelencia de cristianos como Francisco de Asís y Charles de Foucauld, y de cristianas como Juana de Arco y Teresa de Jesús. Pero es importante caer en la cuenta de que ese reconocimiento ignora otras formas de excelencia de vida.

En comparación con la santidad convencional, de la santidad primordial no se pregunta todavía lo que en ella hay *de libertad o de necesidad, de virtud o de obligación, de gracia o de mérito*. No tiene por qué ser la santidad que va acompañada de *virtudes* heroicas, sino la que se expresa en una *vida* cotidianamente heroica. No sabemos si los pobres y las víctimas son santos intercesores para mover a Dios —lo cual no es posible ni necesario—, pero tienen fuerza para mover *el corazón*. No hacen *milagros*, entendidos como violación de las *leyes de la naturaleza* (para la canonización se requieren dos para confesores y uno para mártires), con lo que los canonizados remiten a un Dios-poder infinitamente por encima de lo humano. Pero sí hacen milagros que violan las *leyes de la historia*: el milagro de sobrevivir en un mundo hostil. Con ello remiten a un Dios con espíritu capaz de mantener el anhelo de vivir —y también a un Dios sin poder, a merced de la voluntad de los hombres, como dirán los teólogos.

La santidad primordial tiene una lógica distinta a la de la santidad convencional. Y distintas son sus consecuencias. Pobres y víctimas no exigen *imitación*, a lo que pueden invitar los santos según la doc-

trina oficial. Y los santos *primordiales* rara vez logran que alguien les imite. Más bien la imitación es rehuida por casi todos. Pero donde hay bondad de corazón, sí generan un sentimiento de veneración, y de querer vivir en *comunidad* con ellos.

Al no tomar en serio la santidad primordial, las canonizaciones oficiales tienen peligros que se debieran evitar.

1. Las canonizaciones pueden aumentar la distancia entre los santos y el común de los mortales, incluidos los santos primordiales. Entonces se cae en elitismo, y se considera a los pobres y sencillos, con sus defectos y con sus virtudes, cristianos y seres humanos muy de segunda categoría, actitud que no puede remontarse a Jesús de Nazaret. Los santos canonizados pueden convertirse en objeto de admiración y de culto, pero pueden dejar de ser nuestros hermanos y hermanas —distanciándose de Jesús, quien no se avergüenza de «llamarnos hermanos», como dice la Carta a los Hebreos.

2. Las canonizaciones pueden llevar a desestimar al común de los mortales, cuando no a despreciarlos. En épocas pasadas se despreció a seres humanos de clase baja, a negros e indígenas, de modo que no podían recibir ministerios eclesiásticos. Los modos cambian, pero puede pervivir un desprecio larvado hacia los laicos, especialmente hacia la mujer. Y eso lo puede favorecer el entusiasmo elitista ante santos inalcanzables.

3. Los santos canonizados pueden interceder y hacer que Dios nos haga favores, pero no está en ello el meollo de la santidad. Dios no necesita que nadie le mueva a amar a los seres humanos, y menos a los pobres. En ello le va su ser Dios. Lo que sí necesita para hacerse presente en la historia son *sacramentos*, seres humanos que le hagan visible y palpable en su acercamiento salvador. Sacramentos suyos pueden serlo todos los seres humanos. Jesús es el sacramento mayor. También lo son Agustín de Hipona y Monseñor Romero.

4. Y pueden serlo tanto santos canonizados como santos primordiales. En los conocidos versos de César Vallejo: «El suertero que grita “La de a mil” contiene no sé qué fondo de Dios». En la Edad Media a los pobres se les llamó «vicarios de Cristo». La señora Rufina de El Mozote es Emmanuel, «Dios con nosotros».

5. El mayor peligro del elitismo no consiste en *excederse*, encumbrando a los santos a alturas infinitas, como aparece en las antiguas vidas de santos, sus milagros, apariciones. Sino en *no llegar*, no abajarse para ver a los *santos* primordiales allá donde están, los seres humanos de los que habla Pedro Trigo.

6. Por último, tener presente la santidad primordial puede humanizar los procesos de canonización y sanarlos de limitaciones, muchas veces evidentes. Hay un *sensus fidei* y un sentido común que no se dejan someter a canones, normas, medidas, y de ahí las resistencias a la canonización del fundador del *Opus Dei*, o al *santo subito* tras la muerte de Juan Pablo II. Y de ahí el quedarse sin palabra porque Monseñor Romero no acaba de encajar en las normas para ser canonizado. Por ello no se le puede dedicar culto público, cuando el amor que le tiene la gente es más entrañable que cualquier culto. Hacerlo público les sale de lo profundo del corazón.

En el siglo XIII fue razonable buscar normas de canonización para declarar la excelencia de una vida cristiana y evitar abusos. Es evidente que hoy es necesaria mayor creatividad. Y la razón más fundamental no es que así será más posible *canonizar* a Monseñor Romero, sino que será más natural *reconocer excelencia* y *agradecer* a las mayorías pobres y sencillas de este mundo, a los emigrantes en el Congo, a las madres de desaparecidos, a los que luchan contra el sida. Será más posible escuchar de ellos una palabra de ánimo, y poder dirigirnos a ellos con una palabra de agradecimiento.

«Allah no está contento». Los niños soldado

Ante las caravanas de Ruanda brota una palabra. Otras veces no asoma palabra alguna. En 2005, en un Congreso por la paz, Melquisedek Sikuli, obispo de Butembo, República Democrática del Congo, pronunció una ponencia impactante. Enumeró los gravísimos problemas de su país, la miseria cotidiana y la injusticia estructural. Ahondó en las consecuencias terribles de las guerras de la región: desplazados, mujeres violadas, aldeas saqueadas. Recordó el colonialismo que sigue siendo responsable del envío de armas. Al final,

no siguió con la letanía de denuncias, sino que terminó con «el drama de los niños soldado».

Quando no se tiene a nadie en el mundo, ni padre, ni madre, ni hermana, y se es todavía un niño, en un país arruinado y bárbaro, en donde todos se matan, ¿qué se hace? Se empieza a ser niño soldado para comer y matar: es todo lo que nos queda.

Ante ese drama solo queda el silencio. Hablar de «santidad primordial» sonaría a blasfemia. Pero también puede ocurrir que ante los niños soldados nos sintamos ante el umbral de un ámbito sagrado. El obispo Sikuli cruzó el umbral. Y dejó hablar a Dios. «Allah *no está contento*», dijo, usando el título de un libro de Kouruma.

No hay concepto adecuado para captar ni palabra para hablar de estos niños soldado. El drama es claro. Se pueden conocer las causas, y se puede condenar a los culpables. Pero sobre la realidad en sí misma no se sabe qué decir. Es un caso límite de la tragedia de los pobres, de su «querer vivir».

Con todo, podemos hacer una reflexión *teologal*. No podemos decir una palabra sobre el enigma-misterio de los niños soldados, pero siempre nos queda, como reserva última, echar mano del misterio de Dios. Así lo hizo el obispo Sikuli: «Dios no está contento». Eso lo pueden hacer los creyentes. Los no creyentes podrán echar mano de otras cosas para ellos últimas y formularlo con otras palabras. Pero lo fundamental puede ayudarnos a todos. «Alguien, Algo, no está contento».

Y también podemos hacer otra reflexión sobre *la salvación*. Quizás solo esta. En un mundo que vive distante de muchas Áfricas, sin empatía, mayoritariamente indiferente y desconocedor de tragedias humanas, que reacciona tarde y sin voluntad proporcionada a la magnitud de esas tragedias, quizás los niños soldado consigan que superemos la trivialización de la existencia, y nos desbordemos en compasión y justicia.

Ante algunas realidades de importancia decisiva pueden surgir palabras que van más allá de lo convencional y se formulan pala-

bras paradójicas, chocantes. Son insustituibles e inintercambiables. Ejemplo sabido es la sentencia de Dostoievski en *El Idiota*: «La belleza salvará al mundo». Y el tema de un libro de J. I. González Faus. *¿Vicarios de Cristo? Los pobres*.

También en América Latina se dicen ese tipo de palabras. «Todo es relativo menos Dios y el hambre», sentencia don Pedro Casaldáliga. Monseñor Romero muchas veces dijo sentencias lapidarias: «Esto es el imperio del infierno», «Sobre estas ruinas brillará la gloria del Señor», «La gloria de Dios es el pobre que vive». Ignacio Ellacuría repitió hasta el final de su vida que «solo la civilización de la pobreza podrá superar esta civilización de la riqueza que ha producido una sociedad gravemente enferma».

Escondidos tras estos visionarios, y con obvia modestia, hemos escrito que «fuera de los pobres no hay salvación». En este artículo abogamos por reconocer y agradecer «la santidad primordial» de los pobres, los sencillos y las víctimas.

SANTIDAD Y MARGINALIDAD

Después de contar la parábola de los dos hijos —el que dijo que haría la voluntad del padre, pero en realidad no la hizo, y el que dijo que no la haría y acabó haciéndola—, Jesús concluye con una declaración escandalosa para la religión formalista de todos los tiempos: «En verdad os digo que los publicanos y las prostitutas os preceden en el Reino de Dios. Porque vino Juan a vosotros caminando en justicia, y no creísteis en él, mientras que los publicanos y las prostitutas creyeron en él. Y vosotros ni viéndolo os arrepentisteis después para creer en él» (Mt 21,31b-32). Con arreglo a los criterios evangélicos de Jesús, el Reino de Dios y la entrada en él determinan la santidad cristiana. Y aquí está el escándalo: Jesús ve que hay más santidad en prostitutas que en jefes religiosos, de quienes se podría esperar el mejor ejemplo. Es de esto de lo que trata el presente artículo. Comenzando fenomenológicamente por algunos casos de «santas prostitutas» del catolicismo popular, constata tal santidad en medio de la promi-

* Dr. LUIZ CARLOS SUSIN. Enseña Teología sistemática en la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul y en la Escuela Superior de Teología y Espiritualidad Franciscana, ambas en Porto Alegre, Brasil. Es expresidente de la Sociedad Brasileña de Teología y Estudios Religiosos y secretario general del Foro Mundial para la Teología de la Liberación. Su investigación más reciente ha sido sobre la relación entre teología y ecología.

Entre sus publicaciones figuran *A Criação de Deus* (2003); *Deus, Pai, Filho e Espírito Santo*; *Jesus, Filho de Deus e Filho de Maria*; *Assim na terra como no céu*, algunos publicados por Paulinas (São Paulo) y otros por Vozes (Petrópolis).

Dirección: Rua Juarez Távora, 171, 91520-100 – Porto Alegre, RS (Brasil).
Correo electrónico: lcsusin@pucrs.br

cuidad y la violencia de nuestros días y añade una reflexión sobre la conexión entre santidad y marginalidad, conexión que forma parte del escándalo y la locura inherentes al núcleo de la fe y de la experiencia cristiana de santidad (cf. 1 Cor 1,17-31).

I. Las «santas prostitutas» del sur de Brasil

Un estudio de antropología social dedicado especialmente al fenómeno de la «evemerización»¹, o sea, la canonización mítica de personas de carne y hueso, es nuestro punto de partida para una reflexión sobre la conexión entre santidad y marginalidad. Trata sobre tres casos de devoción popular en el estado de Río Grande do Sul, que está situado en el extremo sur de Brasil y linda con Uruguay y Argentina. El autor utiliza como título para su estudio antropológico una expresión insólita: «Las santas prostitutas»². Las tres mujeres objeto de esa devoción, sobre las cuales investiga, no son exactamente ni santas ni prostitutas, sino una mezcla de lo uno y de lo otro: vidas fuera de las normas institucionales para ser consideradas vidas correctas según la sociedad; y, sin embargo, vidas de cierta santidad reconocida por la solidaridad, bondad, socorro a los pobres y afligidos, estando aún en este mundo, y por milagros y gracias atribuidos a ellas después de la muerte.

Un poco de información: en la frontera del estado brasileño de Rio Grande do Sul con Argentina, en la ciudad de São Borja, de origen misionero y jesuítico, encontramos la curiosa devoción a Maria do Carmo. En la ciudad de São Gabriel, en el centro del estado, la devoción gira en torno a la memoria de María Isabel, también

¹ Esta palabra proviene del nombre del escritor griego contemporáneo de Alejandro Magno, Evémero (ya famoso en 316 a. C.), quien enseñaba que los dioses habían sido antes humanos y se convirtieron en dioses por sus cualidades especiales en cuanto humanos.

² Antônio Augusto Fagundes, *As santas prostitutas. Um estudo de devoção popular no Rio Grande do Sul*, Martins Livreiro, Porto Alegre 1987. El autor es un conocido folclorista, poeta e investigador. Para este libro, que corresponde a su tesis de máster, empleó años de estudio en torno al sentido social de la religión y realizó investigaciones de campo.

llamada simplemente la «Guapa», así en español, porque probablemente fue de origen uruguayo, aparte de haber sido realmente bella. La tercera devoción la encontramos en la capital del estado, Porto Alegre, en una *vila* (aglomeración de chabolas) que lleva su nombre, Maria da Conceição (también llamada durante mucho tiempo *Maria Degolada*, por la forma violenta de su muerte). Esta *vila* se localiza, irónicamente, en el barrio denominado Partenón³.

¿Qué es lo que ellas tienen en común históricamente? Las tres vivieron al final del siglo XIX e inicios del siglo XX, en una región con gran presencia y fuerza militar. Además de ser todas «Marías» en una cultura cristiana que remite a la madre de Jesús, las tres, si no exactamente prostitutas, fueron promiscuas y amantes de militares. Dos regentaron burdeles, caracterizándose por el cuidado casi maternal con las «meninas» a su cargo, y utilizaron su influencia y recursos en favor de los niños y de los pobres y en múltiples necesidades. Las tres eran consideradas, aparte de buenas personas, muy bellas, por lo que provocaron celos terribles y acabaron muriendo jóvenes, asesinadas de manera incluso refinadamente cruel, por arma blanca o de fuego, a manos de sus amantes o la esposa de uno de ellos. La población más pobre siempre consideró sus muertes una injusticia que clama al cielo.

Y ¿qué es lo que las tres tienen en común en cuanto a la «evemerización» o «canonización» de sus trágicas historias? Salta a la vista el aspecto del «sanador herido» en la comprensión y adhesión popular en relación con estas tres Marías⁴. Probablemente la belleza, unida a la juventud, acentuó en la gente el concepto de santidad que tenía de esas mujeres —«no hay santa fea», dice de pasada nuestro antropólogo—;

³ En esta *vila* de Porto Alegre, yo mismo, ya con veinticinco años de acompañamiento pastoral, he tenido conocimiento directo del asunto con cierta profundidad.

⁴ El «sanador herido» se dice, sobre todo, respecto al personaje mítico de Quirón, mitad animal y mitad humano y sabio, el educador de Hércules. Herido accidentalmente por este en su parte animal, buscando curación para su propia herida acabó curando a otros. Modernamente ha llamado la atención del psicoanálisis, la psicoterapia, la psiquiatría y la psicología social. Recuerda también al «Siervo doliente de Yahvé», que cargó con nuestras enfermedades y por cuyas llagas somos curados. En la tradición africana yoruba, un relato en torno al orixá Xapana o Obaluyé, señor de las dolencias, nos sugiere también la figura del «sanador herido».

pero la bondad de las tres y la injusticia de sus asesinatos fue lo que suscitó la compasión general y lo que hizo que sus devotos se identificaran con las Marías en las violencias sufridas por ellos mismos. De ahí que todas tengan una fecha de homenaje y un lugar fijo de culto: una capillita con velas y flores, amén de placas de agradecimientos anónimos por gracias alcanzadas. Coincidentemente, todas son homenajeadas con pinturas blancas y azules, colores que recuerdan a la Inmaculada. Y más en concreto, Maria da Conceição, la degollada, es celebrada en su capillita precisamente el día de la Inmaculada, el 8 de diciembre.

Aunque todas eran blancas, popularmente son representadas en imágenes también como morenas. Y en el caso de la degollada, incluso como negra, en una *vila* de Porto Alegre que es reducto histórico de descendientes de negros esclavos. Se trata, además, de tres mujeres que sufrieron a manos de hombres, entre ellos militares. Quienes recurren a estas Marías son sobre todo mujeres afligidas. Nuestro autor, que las estudió desde un punto de vista antropológico, aparte de constatar en esos casos el «poder de los humildes» y la disposición de la *mater misericordiae* a socorrer en aflicciones parecidas a las que ellas mismas conocieron en sus vidas y muertes, comenta:

La prostitución y hasta la simple promiscuidad violan la norma social del grupo. Los devotos de las santas-prostitutas en ningún momento olvidan que Maria do Carmo, María Isabel la «Guapa» o María Degollada se desviaron de esa norma. Antes al contrario, destacan este hecho como si dijese: «Sí, era prostituta, pero...» para subrayar que gracias a su santidad a ojos de sus devotos, esas trágicas mujeres se redimieron de sus yerros. Y esa redención da una esperanza a todos, obviamente, al «probar» que mediante el ejercicio de aquellos valores y cualidades elevados por el grupo a la categoría de *positivos*, esto es, idealizados, cualquiera de los miembros del grupo también puede alcanzar el perdón divino, por mucho que haya infringido la norma ... Parece que en las capas más desfavorecidas de la población, las personas, si tienen opción, quieren ser santos y santas que se identifiquen con esas mujeres, siendo pobres y pecadores, imperfectos y víctimas, pero de corazón puro ... y que se enfrenten al poder, padezcan a causa de él y mueran de forma socialmente traumatizante. Y que desde el paraíso, que se asegurarán por haber sido en vida buenos, amigos de los niños y de los pobres, y por

el martirologio, no se olviden del barrio o de la comunidad donde otros pobres siguen viviendo y afrontando los mismos problemas. Es más fácil hablar con una santa así: no pide nada ni amenaza ... La santa no se escandalizará por los pecados del creyente, porque en vida también ella cometió esos pecados, al contrario de la Virgen, Nuestra Señora, y de otras santas oficiales de las Iglesias. ... Es más: las santas-prostitutas comprenden al pueblo, porque formaron parte de él. Saben de sus problemas, de sus angustias, y tienen fuerza para atender a sus peticiones. Las cuales, por lo demás, son simples cuestiones de amor, de salud, de empleo o de familia, invariablemente. Esa es la causa de que existan las santas-prostitutas⁵.

Flores en medio del pantano, inocencia en medio de la violencia, pureza junto a la promiscuidad y la prostitución. Relatos parecidos los hay en muchas latitudes. Para no alejarnos mucho de la región, se encuentra en el norte de Argentina, en la provincia de Corrientes, cerca de la ciudad de Mercedes, la devoción al «Gauchito Gil», cuyo origen histórico se remonta a una importante guerra que envolvió a los países de la región a mediados del siglo XIX. Terminada la contienda, seguía proliferando la violencia en los partidos políticos. Por eso Gil, hasta entonces combatiente, se hizo objetor de conciencia y abandonó las armas: no quería más violencia fratricida. De ello se derivó un juicio sumario y la ejecución de Gil en la horca por desertor. Entonces comenzó su «canonización»: tuvo un gesto de misericordia para con su verdugo curándole al hijo, y a partir de esta señal de santidad se convirtió en el vengador, o *go'el*, de los agredidos, en el protector de los amenazados con cualquier clase de violencia.

Volviendo al lado de acá de la frontera, y ampliando las formas de santidad reconocidas por una población devota pero situada al margen oficial de la Iglesia, encontramos dos figuras más enigmáticas de complicada identidad riograndense (o *gau'cha*). Son un indio y un negro, ambos con fama de santidad y objetos de extendida devoción popular. El indio es Sepé Tiarayú, líder guaraní de la misión jesuítica sobre la que trata la película *La misión*⁶. Caído en combate con-

⁵ *Ibíd.*, pp. 97-98.

⁶ Filme británico de 1986, dirigido por Roland Joffé y con música de Ennio Morricone, que fue premiado en los festivales cinematográficos más importantes.

tra los ejércitos coloniales de España y Portugal, fue visto como un predestinado que llevaba sobre la cabeza una señal resplandeciente como una estrella y que, tras su muerte violenta e injusta, subió al cielo y se fijó en el firmamento austral. De ahí su nombre, Tiarayú, que significa «rayo de luz». A él están dedicados pueblitos, calles, monumentos, establecimientos comerciales, gasolineras, restaurantes, radios, centros de fomento de las tradiciones gaúchas, e incluso una ciudad de la región, siempre con el título de santo. Si *São Sepé Tiarayú* pasó de la historia a la hagiografía mítica y prodigiosa, la otra figura es enteramente mítica. La suya es la leyenda más bonita del sur de Brasil y tal vez de la literatura portuguesa: *o Negrinho do Pastoreio* (el Negrito del Pastoreo), un niño esclavo al que su amo mató a golpes. Es la más pura imagen del siervo doliente que rescata a sus verdugos y deviene figura de redención. Sus devotos, o bien personas que han perdido algo y tratan de encontrarlo, le encienden una vela, siguiendo el rito que se narra en su leyenda. Pero lo más importante es que, en el terreno áspero de la historia, este negrito es figura representativa de todo un pueblo negro de hecho esclavizado, sufridor inocente, disperso y moribundo desde la infancia en esta tierra de señores crueles. La leyenda es un himno de reconocimiento de la dignidad y santidad de millares de negros que perdieron sus vidas en el duro trabajo de transformar la carne de bovino en carne salada y seca para su envío a las metrópolis europeas.

Evidentemente, ninguna de estas santas —y de estos santos— es de interés para la Iglesia, ni tiene cabida en los cánones oficiales de santidad. Son santos marginales para gente marginal, propios del catolicismo popular sin clero y entreverado de elementos sincréticos. La literatura bíblica y cristiana, desde Raquel, mujer idólatra y rica en artimañas, amada por Jacob más que a ninguna otra, enterrada fuera de la sepultura familiar y, sin embargo, madre compasiva de todo el pueblo de Israel, incluso de los hijos de otras mujeres, pasando por Tamar, que se hizo prostituta para ser fiel al marido muerto y darle descendencia, una descendencia de la que proviene el mismo Jesús, hasta modernamente *Los miserables* de Víctor Hugo, *El abogado del Diablo* de Morris West, *Un caso acabado* de Graham Greene, o incluso la autobiografía de Jean-Yves Leloup, *El absurdo y la gracia*, la verdad narrada por la mejor literatura emerge de esta

dialéctica de pantano y flor, de pecado y gracia, de error y misericordia, de solidaridad en la miseria y en la fragilidad, y, en fin, de compasión como forma más humana y divina de santidad. Agustín, con sus *Confesiones*, tal vez sea el caso similar más clásico en la historia cristiana.

II. La mística femenina de las «mujeres todas santas»

Las últimas décadas del siglo xx se caracterizaron por la entrada en acción de mujeres en las periferias de ciudades grandes y pequeñas de Brasil, por el clima de participación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), por la teología de la liberación y por las pastorales sociales de la Iglesia católica y de algunas otras Iglesias históricas. Añádase a esto una popularización de la lectura bíblica con interpretación incluida, y lo que ocurrió fue la aparición de mujeres con creciente capacidad de liderazgo popular motivadas por una mística bíblica y cristiana sorprendente. Aun cuando la teología de la liberación empezó a ser desautorizada sistemáticamente, y las CEB redujeron su entusiasmo, el liderazgo de mujeres del pueblo sigue firme en conexión especial con clubes de madres y con la pastoral de la infancia. Esta pastoral surgió en la década de los ochenta por inspiración del cardenal Dom Paulo Evaristo Arns a su hermana pediatra, que acabó muriendo en el terremoto de Puerto Príncipe, Haití, en 2010. Aunque la pastoral de la infancia, llevada adelante básicamente por un ejército de mujeres más bien humildes —e incluso muchas pobres sin más—, se ha burocratizado peligrosamente a partir de su centro y ha sufrido tensiones a causa de manipulaciones políticas, en las periferias de los centros urbanos permanece viva y con gran creatividad y capacidad de adaptación y ampliación gracias a la actuación capilar de mujeres en sus comunidades o barrios⁷.

Para fortalecer los compromisos pastorales de las mujeres en las CEB, en los clubes de madres y en las pastorales sociales, algunas

⁷ Cf. el detallado estudio de campo y teórico en Gabriele dos Anjos, *Mulheres todas santas: participação de mulheres em organizações religiosas e definições de condição feminina em Igrejas cristãs no Rio Grande do Sul*, Fundação de Economia e Estadística Siegfried Emanuel Heuser, Porto Alegre 2009.

líderes de la región de Porto Alegre promueven reuniones periódicas que en un primer momento fueron llamadas de Pastoral de la Mujer Pobre y después, advertido el aspecto negativo de tal denominación, pasaron a llamarse Encuentros de Mística Femenina. Hoy, tales reuniones están abiertas a la participación masculina y de jóvenes, pero se siguen caracterizando por los relatos de solidaridad, creatividad y estímulo mutuo entre mujeres con liderazgo en medios populares de barrios periféricos. Los relatos parten de experiencias en ambientes de gran pobreza, sufrimientos y hasta degradación, con intervenciones sin grandes recursos pero extremadamente creativas. Ello repercute en la mística, en la imagen que las participantes tienen de sí mismas, en el aumento del entusiasmo en torno a la misión. En otras palabras, las mujeres expresan un crecimiento en la fe y en la esperanza, y una visión afirmativa de sí mismas con aumento de la autoestima. Un estado de ánimo que las impulsa a conseguir que más mujeres sigan este camino.

Específicamente observo de cerca a las mujeres líderes de la pastoral de la infancia de Vila Maria da Conceição, llamada así en honor de una de las santas-prostitutas anteriormente referidas. Algunas de esas líderes tienen hijos arrebatados por el tráfico de drogas; otras, hijos o parientes jóvenes asesinados, y las hay que necesitan visitar a sus hijos en la cárcel. Algunas están criando a los niños de parientes o vecinos presos, o muertos a causa del sida. Por razones de supervivencia afectiva, algunas tienen hijos de diferentes padres, pero casi todas están separadas. En su gran mayoría son pobres, viven en casitas mal construidas, donde falta cualquier comodidad, y visten como pueden, en un ambiente hecho estéticamente de arreglos y remiendos. Trabajan como jornaleras, limpiadoras, cocineras, ayudantes de bar, de gasolinera. Son casi todas negras, provenientes del desgarramiento tricenenario provocado por la esclavitud de sus antepasados, y sufren toda clase de discriminación a causa del color de su piel. Por ser su barrio un centro de narcotráfico, ellas sufren muy de cerca la truculencia de la policía, que las despierta con sus gritos, rompe sus puertas a patadas e invade arbitrariamente sus pequeñas viviendas. No obstante lo cual, están prontas para el trabajo con los niños, para reunir a las madres y tratar de asuntos de rescate de sus vidas material y moralmente. Tienen una enorme facilidad para el

humor y para la acción solidaria. Han adoptado dos lemas para su mística local: «Ayudarse a llevar las cargas unos a otros y cumplir toda la ley de Cristo» (cf. Gál 6,2); y «La gente hace lo que puede», es decir, hace todo lo que está a su alcance, pero una vez que lo ha hecho tiene razones para estar feliz, sin sentimientos de culpa ni de deudas. Es una cuestión de supervivencia interior.

Estas mujeres han descubierto que todo lo que se da a los demás se recibe de vuelta duplicado, en humanidad y entusiasmo, en la línea del céntuplo evangélico. Y, sobre todo, han descubierto que hay un don en el que no son inferiores a quien tiene muchos recursos: el don del tiempo. Saben por experiencia diaria que para «ayudarse a llevar las cargas unos a otros» sería muy bueno tener dinero, conocimiento, medios en general. Y que solo consiguen estar juntas para cargar con la tristeza de la impotencia ante el dolor, el crimen, la pérdida, la falta de recursos. Pero dedicar a otros el propio de tiempo, de forma gratuita, después del trabajo o en el fin de semana es, en la experiencia de ellas, el mejor regalo que pueden hacer y algo que no está al alcance de personas más ricas. Además, dar su tiempo los domingos y en las horas libres se ha convertido en la mayor prueba de su amor.

Por último, en medio de la agresividad del ambiente físico y psicológico, utilizando frecuentemente palabras duras y tirones de orejas para mantener un mínimo de orden, estas mujeres, en sus acciones solidarias, tienen la certeza de que aman a los niños y a la comunidad, y saben que son respetadas y queridas. Me pregunto, después de haberlas visto en reuniones, o durante la liturgia en que toman la palabra, siempre de buen humor, si no son la continuidad viva de las santas-prostitutas que preceden en el Reino de Dios, hijas de María, no de la asociación de banda azul y rosario en la mano, sino de las Marías de la vida, de las santas-prostitutas y de las Marías del evangelio que proporcionaban recursos al grupo de Jesús (cf. Lc 8,1-3).

En 2005, con ocasión de la quinta edición del Foro Social Mundial en Porto Alegre, estas mujeres fueron a participar en unos talleres organizados por feministas de la Marcha Mundial de las Mujeres, encuentro que fue llamado «Planeta Fêmea» (Planeta Hembra).

Durante los discursos sobre temas como construcción de género, el propio cuerpo, aborto, etc., ellas se fueron retirando, mientras se decían unas a otras: «¡Si nosotras criamos hasta a los hijos de otros! Nuestra autoestima está en nuestro trabajo con la comunidad, con los niños». Y se reían por no entender tales discursos feministas.

III. Santidad y marginalidad: la conexión misteriosa

Esta realidad nos remite a la santidad de Jesús, un «judío marginal» (John Meier), que provenía de un pueblo poco importante, que se dejó tocar por impuros y se sentó con pecadores, que tuvo entre sus seguidores mujeres y discípulos de mala fama, y que acabó crucificado entre dos malhechores. Si él constituye el canon por excelencia de la santidad cristiana florecida en Israel, también es verdad que Israel fue un camino tortuoso que eclosionó en esta santidad típicamente jesuánica. De hecho, se pueden realizar enfoques etimológicos estimulantes: Israel —el que lucha con Dios o, simplemente, *Dios lucha*— como Abrahán e Isaac, son *hebreos*, los que andan atravesando fronteras, separados y al margen. La misma conexión etimológica se puede encontrar en la santidad de las cosas del culto: santificado —de *kadosh*— es lo que, a causa de la santidad trascendental de Dios, está separado, puesto al margen. Es verdad que, en este caso, la santidad tiene sentido de separación para mantener la pureza y la integridad en respeto a lo trascendente. Pero ¿se puede conectar esta santidad en el sentido de pureza e integridad con el significado de *hebreo*, el errante y desviado a los márgenes de las ciudades y pueblos de Canaán? Claro: en Jesús, en sus discípulos, en las santas-prostitutas, en las líderes de pastoral de Vila Maria da Conceição, tal conexión es legítima. Este es el canon cristiano, más jesuánico que eclesiológico.

Precisamente por vivir en el mismo espacio que traficantes, pequeños delincuentes —y algunos grandes— y otra gente con ficha policial, y en medio de la violencia siempre inminente, muchos moradores de Vila Maria da Conceição me han explicado con insistencia que se consideran «marginados» pero no «marginales»; que entre ellos hay marginales —los que se deciden por una vida de

crímenes—, pero que no se puede generalizar. La verdad es que, justamente en su condición de marginadas, las líderes de la pastoral de la infancia, entretanto, rescatan a otros marginados, especialmente a los niños, para evitar que se conviertan en marginales. Ellas son redentoras hasta «por conservación», tal como la Inmaculada en la teología de Duns Scoto. Son verdaderas seguidoras del Mesías. Participan de su santidad, sin belleza ni poder, sin adornos ni consciencia de una vida de perfección. Cuando se habla de santidad de las que ya han muerto, se emocionan en su convicción; pero si oyen decir que en ellas mismas hay también una verdadera santidad, se echan a reír. Saben que no tienen cabida en los cánones establecidos respecto a los santos y, sobre todo, respecto a las santas; que estas deben ser bellas, puras, recatadas, con tiempo para el cultivo de la vida de oración: todo lo que ellas saben que no son y que nunca llegarán a ser. En su experiencia pragmática, sincrética, simplemente aman a Dios —a veces se enfadan con Dios precisamente por su mucha fe— y aman a los niños, aman lo que hacen. Y cuando en medio de la liturgia recuerdan a sus vivos y a sus muertos, rezan por delinquentes que ayudaron a los niños y que tuvieron mala muerte, o rezan recordando no solo a sus santas preferidas, como santa Bakhita, sino también a Maria Degolada, en este caso añadiendo peticiones a la oración.

A quien mucho ama, mucho se le perdona y viceversa (cf. Lc 7,47), y quien mucho ama tiene lo esencial de la santidad cristiana. La marginalidad es el lugar de la prueba del amor desnudo, *kenótico*, sin normas, adornos ni lenitivos, en que la santidad respladece sin ideología ni intereses, en estado puro. Esta es, paradójicamente, la pureza realista de la santidad cristiana: en la marginalidad propia de Cristo, «el mismo ayer que hoy y que siempre ... [quien] para santificar al pueblo con su propia sangre, padeció en el lado de fuera de la puerta. Salgamos, pues, a su encuentro fuera del campamento, cargando con su humillación» (Heb 13,8.12-13), en la marginalidad social, donde las prostitutas nos preceden en el Reino.

(Traducido del portugués por Serafín Fernández Martínez)

LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS Y LA SOLIDARIDAD SOCIAL¹

La participación en la comunión de los santos refuerza la solidaridad social? En la tradición teológica cristiana hay división de opiniones sobre esta cuestión. Por un lado se encuentra la legítima inquietud de no reducir la congregación

* PETER CASARELLA es doctor por el departamento de Estudios Religiosos en la Universidad de Yale (1992). Pasó dos años como profesor auxiliar de Teología en la Universidad de Dallas y en la Universidad Católica de América, donde fue profesor adjunto de Teología Sistemática (1997) y director del Centro de Estudios Medievales y Bizantinos. Profesor titular del departamento de Estudios Católicos en la Universidad DePaul, de Chicago (2007). Desde 2008 es director fundador del Centro para el Catolicismo Mundial y la Teología Intercultural de esta universidad DePaul.

Ha escrito numerosos ensayos en revistas especializadas sobre temas variados; por ejemplo, neoplatonismo cristiano medieval, estética teológica contemporánea y presencia latina/hispánica en la Iglesia católica norteamericana. Ha editado o coeditado cuatro volúmenes de ensayos: con Raúl Gómez, S.D.S., *The Hispanic Presence in the U.S. Catholic Church* (2003); con George Schner, S.J., *Christian Spirituality and The Culture of Modernity: The Thought of Louis Duprè* (1998), y con Will Storrar y Paul Metzger, *A World for All? Global Civil Society in Political Theory and Trinitarian Theology* (2011). En marzo de 2006, la editorial Catholic University of America Press publicó un volumen editado por el propio Casarella: *Cusanus: The Legacy of Learned Ignorance*. Su tesis doctoral será publicada en 2013 por Aschenorff Verlag con el título *Word as Bread: Language and Theology in Nicholas of Cusa*.

¹ Quisiera agradecer a Maria Clara Luchetti Bingemer su apoyo y colaboración en la elaboración de este ensayo, que germinó como parte de una presentación de seminario sobre la epistemología de la santidad que tuvo lugar en junio de 2011 en el encuentro anual de la Sociedad Católica de Teología de Estados Unidos en San Luis (Missouri). El tema de esa convención anual fue la comunión de los santos.

en la eternidad del amor de Dios a un proyecto construido por el ser humano². Por otro lado, como ha sostenido recientemente David Matzko McCarthy, en nuestro deseo de cercanía a los santos existe una dimensión social que no cabe eliminar³. De manera más ilustrativa aún, Dorothy Day, laica católica y fundadora de *The Catholic Worker*, defendía lo oportuna que era para «el trabajador, el hombre corriente» la doctrina del caminito transmitida de palabra y obra por santa Teresa de Lisieux. Dorothy era pacifista y comparaba el valor social de la enseñanza espiritual de la Florecilla con el de una bomba atómica:

Sabemos que un impulso de gracia es infinitamente más poderoso que una bomba de cobalto. Teresa dijo: «Todo es gracia»⁴.

Dorothy proponía el modelo de santidad de Teresa como un enriquecimiento de su propio catolicismo social, un enriquecimiento desde arriba y desde abajo. Así, una justa inquietud por el riesgo de reduccionismo no tiene por qué restringir la investigación de los perfiles sociales de nuestro deseo de vivir eternamente con los santos. Al contrario, la atracción que sentimos a estar con los santos en el cielo tiene una doble finalidad: superar nuestro anhelo de alcanzar el éxito individual y, al mismo tiempo, fortalecer el don divino que poseemos de haber sido creados por Dios para la comunión.

¿Cómo podemos pensar con claridad sobre este difícil problema teológico? *Lumen Gentium* abre la puerta a la reflexión acerca de esta cuestión, pero tan solo ofrece una orientación preliminar sobre el

² Véanse Hans Urs von Balthasar, *Theo-Dramatik III. Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980, pp. 379-395 (trad. esp. del or. al.: *Teodramática. Tomo IV. La acción*, trad. Eloy Bueno de la Fuente, Encuentro, Madrid 1995); y *Theo-Dramatik IV. Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, pp. 442-446 (trad. esp. del or. al.: *Teodramática. V. El último acto*, trad. Eloy Bueno de la Fuente, Encuentro, Madrid 1997).

³ David Matzko McCarthy, *Sharing God's Good Company: A Theology of the Communion of the Saints*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2012, p. 4.

⁴ Dorothy Day, *Therese*, Templegate, Springfield (IL) 1991, p. 175. Véase también Peter Casarella, «Sisters in Doing the Truth: Dorothy Day and St. Thérèse de Lisieux», en *Communio: International Catholic Review* 24 (otoño 1997) 468-498.

modo de llevar adelante la conversación. Con ese fin, voy a examinar también la tesis doctoral del teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: Estudio teológico de la sociología de la Iglesia*, y dos obras de un pastor y teólogo cubano-estadounidense que dedicó su vida a analizar cuestiones tocantes al arte y la belleza a la luz del testimonio de los santos; me refiero al difunto Alejandro García-Rivera. Estas dos voces abren caminos nuevos e importantes para la reflexión sobre la solidaridad social en la comunión de los santos.

I. La vía hacia la renovación en el Vaticano II

En 1985, Carl J. Peter emprendió un estudio de la escatología de *Lumen Gentium* para poner de manifiesto cómo «no reconocer la importancia de la memoria y la investigación históricas» había conducido a «un grado innecesario de polarización dentro de la Iglesia»⁵. En particular, Peter citaba la insuficiente atención prestada por los teólogos católicos al *desarrollo* en el capítulo 7 de *Lumen Gentium*. La renovación del Concilio se tenía que considerar a la luz del resurgir de lo que él denominaba «el futuro de la Iglesia» y «la solidaridad existente entre vivos y muertos debido a la cruz y resurrección de Jesucristo»⁶. Las intuiciones de Peter de hace casi treinta años subrayan lo oportuno del vínculo establecido en el Concilio entre solidaridad social y comunión de los santos. Peter señalaba varias cuestiones tratadas en el capítulo 7 que inauguraban un futuro *nuevo* para la Iglesia entera: (1) el papel único y activo de María en su cooperación con Cristo en el proceso de la salvación, papel tratado de manera diferente en virtud de la inclusión de María en la constitución sobre la Iglesia; (2) la ubicación del culto de los santos justo después de hablar de la Iglesia peregrina, lo que por consiguiente insiste más en la *solidaridad* de los miembros vivos y difuntos del pueblo de Dios; (3) una expresión más clara del papel del Espíritu a la hora de llevar a la Iglesia hasta su futuro prometido; (4) mayor hincapié en las dimensiones colectiva, eclesial y

⁵ Carl Peter, «The Last Things and Lumen Gentium», *Chicago Studies* (1985) 225-238, aquí en p. 226.

⁶ *Ibid.*, pp. 236-237.

cósmica de dicho futuro *sin* omitir sus aspectos individual, ascético y espiritual; y (5) la importancia de los esfuerzos humanos para anticipar de algún modo y en este mundo la situación final a la que la Trinidad está conduciendo a los seres humanos. Desde la perspectiva de su enseñanza doctrinal, el Vaticano II echó mano de varios concilios: el II de Nicea, el de Florencia y el de Trento; pero el Vaticano II tenía, según Peter, algo importante que añadir: «Desea asociarse con la fe de estos tres sínodos en lo tocante a la solidaridad de la Iglesia en la tierra con los hermanos y hermanas en la gloria o en el purgatorio. Dicha *solidaridad*, efectuada por Jesucristo y el Espíritu Santo, es el tema de todo el capítulo»⁷. En otras palabras, el vínculo entre vivos y muertos está reforzado por la comunicación de bienes espirituales, y fortalece a los hermanos y hermanas de la Iglesia peregrina:

La unión de los viadores con los hermanos que se durmieron en la paz de Cristo de ningún modo se interrumpe, antes bien, según la constante fe de la Iglesia, se robustece con la comunicación de bienes espirituales (*spiritualium bonorum communicatione roboratur*).⁸

La común esperanza de descanso eterno en Cristo vincula a los viadores terrenos aún más estrechamente con los peregrinos que ya se durmieron en Cristo. Este doble reforzamiento (con Dios y con los demás) se encuentra en el centro de nuestra vía de investigación.

La solidaridad social es, por consiguiente, el don que Cristo, la Palabra hecha carne, ofrece por medio de los santos del cielo. La liturgia es clave (como lo fue para Dorothy Day). Según *Lumen Gentium*, los sufragios por los difuntos conservan su memoria como práctica de una caridad ejercitada en la unión de toda la Iglesia:

Veneramos la memoria de los santos del cielo por su ejemplaridad, pero más aún con el fin de que la unión de toda la Iglesia en el Espíritu se vigorice por el ejercicio de la caridad fraterna (*ut totius Ecclesiae unio in Spiritu roboretur per fraternae carita-*

⁷ *Ibid.*, p. 236.

⁸ *Lumen Gentium* 49.

tis exercitium). Porque, así como la comunión cristiana entre los viadores nos acerca más a Cristo, así el consorcio con los santos nos une a Cristo, de quien, como de Fuente y Cabeza, dimana toda la gracia y la vida del mismo Pueblo de Dios... Todo genuino testimonio de amor (*omne genuinum amoris testimonium*) que ofrezcamos a los bienaventurados se dirige, por su propia naturaleza, a Cristo y termina en Él, que es «la corona de todos los santos», y por Él va a Dios, que es admirable en sus santos y en ellos es glorificado⁹.

Los santos son ejemplos que arrastran a todos hacia el Padre mediante Cristo, pero la celebración de su tránsito al cielo no es una exaltación de su heroísmo individual; su conmemoración celebra el misterio pascual de Cristo, llevado a cabo para muchos. La solidaridad social es, en resumidas cuentas, el fruto de una comunión que empieza y acaba con el Dios Trino y que queda representada en el testimonio vivo y la conmemoración activa de los santos que nos han precedido. Como dice *Sacrosanctum Concilium*:

Además, la Iglesia introdujo en el círculo anual el recuerdo de los mártires y de los demás santos que, llegados a la perfección por la multiforme gracia de Dios y habiendo ya alcanzado la salvación eterna, cantan la perfecta alabanza a Dios en el cielo e interceden por nosotros. Porque, al celebrar el tránsito de los santos de este mundo al cielo, la Iglesia proclama el misterio pascual cumplido en ellos, que sufrieron y fueron glorificados con Cristo; propone a los fieles sus ejemplos, los cuales atraen a todos por Cristo al Padre, y por los méritos de los mismos implora los beneficios divinos¹⁰.

Esta proclamación del misterio pascual llevado a cabo en los santos no carece de ejemplaridad. La solidaridad social es una potencial consecuencia de estar en comunión con los santos; pero la naturaleza precisa de la relación entre la *communio sanctorum* y el testimonio social de la Iglesia peregrina se deja abierta.

⁹ *Lumen Gentium* 50.

¹⁰ *Sacrosanctum Concilium* 104.

II. *Sanctorum Communio*: Estudio teológico de la sociología de la Iglesia

La primera edición abreviada de *Sanctorum Communio*, obra de Dietrich Bonhoeffer publicada en 1930, adopta una metodología muy diferente, pues empieza desde abajo¹¹. La dependencia de ambas vías respecto a determinados motivos agustinianos hace, sin embargo, que las dos —la que procede desde abajo y la que procede desde arriba— no sean tan diametralmente opuestas. El joven pastor tenía tan solo 24 años en el momento de la publicación del libro, basado en una tesis completada tres años antes. Así pues, no cabe leer el texto esperando una síntesis plenamente lograda, pero los resultados siguen siendo la obra inconfundible de un genio religioso que estaba dispuesto a aceptar el coste de un discipulado sin condiciones.

A diferencia de sus trabajos posteriores, más pulidos, esta obra temprana presenta signos reconocibles de un joven teólogo que intenta encontrar su propia voz¹². En el libro convergen dos contextos opuestos de la teología protestante de Weimar. El primero era el deseo de protestantes liberales como Adolf von Harnack, profesor de Dietrich Bonhoeffer en Berlín, de traducir la eclesiología a una teoría social neutra. El segundo era la publicación en 1922 de la segunda edición del comentario a la carta a los Romanos de Karl Barth, acontecimiento revolucionario que puso en marcha una nueva forma de teología dialéctica entre los jóvenes protestantes alarmados ante la creciente subordinación de la identidad cristiana al poder cultural y político del Estado.

Voy a centrarme en cómo el joven Dietrich Bonhoeffer responde a la pregunta tocante a la relación entre la solidaridad social y la

¹¹ Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*, Dietrich Bonhoeffer Works, volume 1, trad. Reinhard Krauss y Nancy Lukens, Fortress Press, Minneapolis 1998.

¹² Lo que sigue se basa en gran medida en Clifford J. Green, «Editor's Introduction to the English Edition», en *Sanctorum Communio*, pp. 1-20. Véanse también James M. Robinson (ed.), *The Beginnings of Dialectical Theology*, John Knox, Richmond (VA) 1968), y más recientemente Eric Metaxas, *Bonhoeffer: Pastor, Martyr, Prophet, Spy*, Thomas Nelson, Nashville (TN) 2010.

comunidad de los santos. Bonhoeffer echa mano de una escuela de sociología que había reintroducido categorías personalistas y humanistas siguiendo el modelo del gran filósofo Georg Simmel¹³. Como los idealistas alemanes, defendía la comunidad cristiana como una comunidad de espíritu; pero su definición de espíritu le debe más a la teología dialéctica (es decir, a Karl Barth) que al idealismo: «Para la filosofía cristiana», dice, «la persona humana tiene su origen únicamente en relación con lo divino; la persona divina trasciende la persona humana, que ofrece resistencia a la divina y a la vez es sobrepasada por ella». Esta teo-sociología de una comunidad de espíritu crea un ámbito público de libertad interpersonal que está legitimado y reforzado por la doctrina de la Reforma de la justificación solo por la gracia. El análisis social destaca así una forma de ser con y para otros que es radicalmente antiindividualista, puesto que el espíritu divino otorga a la comunidad un medio de resistencia, colmada de gracia, frente al atomismo social. Especialmente importante es el hecho de que dicha comunidad sea una criatura histórica sujeta a fuerzas sociales empíricas, pero no sea fruto de la voluntad del Estado ni de ningún otro organismo cultural o político. El fundamento del apoyo prestado por Dietrich Bonhoeffer a la Declaración de Barmer (1934) —el audaz llamamiento de determinados protestantes alemanes a resistir al régimen nazi— queda así puesto en *Sanctorum Communio*. Dice Bonhoeffer:

La Iglesia es una forma de comunidad *sui generis*, a saber, una comunidad de Espíritu (*Geistgemeinschaft*) en cuanto comunidad de amor (*Liebesgemeinschaft*). En ella, los tipos sociológicos básicos de sociedad (*Gesellschaft*), comunidad (*Gemeinschaft*) y asociación de auténtico dominio (*Herrschaftsverband*) quedan combinados y trascendidos¹⁴.

La *sanctorum communio*, la comunidad cristiana de amor en cuanto tipo sociológico, depende de la Palabra de Dios, y solo de ella. Según la promesa contenida en Is 55,11, está presente en cada forma

¹³ Véase, por ejemplo, Georg Simmel, *Essays on Religion*, editado y traducido por Horst Jürgen Helle en colaboración con Ludwig Nieder, Yale University Press, New Haven (CT) 1997.

¹⁴ *Sanctorum Communio*, p. 266.

histórica en la que se predica la palabra. La distinción entre iglesia y secta propuesta por Weber y Troeltsch es insostenible, tanto histórica, como sociológicamente. Dado que está basada en la eficacia de la Palabra, debemos creer que la *sanctorum communio* se encuentra presente incluso dentro del tipo, sociológicamente único, de la Iglesia Católica Romana. En el esfuerzo por alcanzar la verdad, una iglesia y una doctrina pura es intrínsecamente necesaria¹⁵.

Los sociólogos Ernst Troeltsch y Max Weber habían trazado claras distinciones entre Iglesia y secta. Según Dietrich Bonhoeffer, Weber veía la Iglesia como una organización obligatoria en la que uno nacía. La verdadera libertad de la asociación voluntaria solo se podía encontrar en el protestantismo sectario de Norteamérica, no en el catolicismo europeo. Dietrich Bonhoeffer hace aquí dos afirmaciones interesantes. En primer lugar, al definir a la Iglesia como una comunidad de Espíritu en la cual la libertad «se encuentra presente en cada forma histórica en la que se predica la palabra», Bonhoeffer mantiene la bondad de la asociación voluntaria al tiempo que evita el atomismo social. La Iglesia en cuanto comunidad establecida por la Palabra proclamada, y la secta protestante en cuanto libre comunión de los santos, son así sociológicamente lo mismo según Bonhoeffer, en abierta discrepancia con Troeltsch y Weber. En segundo lugar, Bonhoeffer se opone a la sacramentología católica y a la doctrina del tesoro de méritos, pero su aceptación del sectarismo también incluye un gesto de aprobación a una comunidad de la Iglesia católica basada en «doctrina pura» en la medida en que el ideal de la doctrina pura deriva de la eficacia de la Palabra divina. La fórmula ecuménica está cuidadosamente elaborada y no carece de valor. Este es al menos el sentido de su afirmación de que la *sanctorum communio* puede también estar presente «incluso dentro del tipo, sociológicamente único, de la Iglesia Católica Romana». En resumidas cuentas, el joven Bonhoeffer ofrece un perspicaz análisis de cómo una renovada teología de la Reforma y una renovada teoría social podrían converger para poner de relieve los vínculos sociales de solidaridad existentes dentro de la comunión de los santos de la comunidad cristiana. Se opone a un reduccionismo basado en la oposición dialéctica entre cielo y tierra; pero al mismo tiempo inten-

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 270-271.

ta hacerse con un nuevo lenguaje, sociológicamente codeterminado, para fundamentar las prácticas de la fe de la comunidad cristiana que se enfrenta a un momento de crisis.

III. La visión liberadora de Alejandro García-Rivera

El difunto teólogo cubano-estadounidense Alejandro García-Rivera (1951-2010) no parte ni de arriba ni de abajo, es decir, ni de la belleza eterna ni del testimonio social de los oprimidos. García-Rivera escribió sobre la santidad *in medias res* —sobre las pequeñas historias en las que los pobres proclamaban la belleza y santidad de los santos—¹⁶. Entre dichas historias se encuentra el testimonio, expresado en forma de semiótica de la cultura, de san Juan Martín de Porres, Nuestra Señora de Guadalupe y Nuestra Señora de la Caridad¹⁷.

En este mosaico enorme y todavía poco valorado debemos empezar con una sola tesela, un fragmento que pone de manifiesto el conjunto. Para ello basta con evocar la historia que él cuenta de Estefanía. Esta era una niña de dos meses, hija de una pareja puertorriqueña. Murió de sida en un degradado bloque de viviendas de beneficencia. Llamaron a Alejandro —que en aquel momento era pastor luterano— para hacer el entierro en un terreno baldío infestado de malas hierbas. El padre de Estefanía también estaba enterrado allí. Alejandro vio en aquella tumba de indigente y en la fe de aquellas personas una semilla de lo que iba a convertirse en la Iglesia luterana de San Martín de Porres en Allentown (Pensilvania). La elección del nombre de la parroquia fue una pequeña sorpresa para

¹⁶ Alex García-Rivera, *St. Martin de Porres: The «Little Stories» and the Semiotics of Culture*, Orbis, Maryknoll (NY) 1995. *Diálogo* 16,2 (publicación del Centro para la Investigación Latina, de la Universidad DePaul) contendrá una serie de ensayos de colegas y estudiantes de García-Rivera, lo que vuelve a dar testimonio de la calidad duradera de su testimonio teológico.

¹⁷ Para su meditación sobre la devoción cubana a la *Caridad de Cobre*, véase Alejandro García-Rivera, «Wisdom, Beauty, and the Cosmos in Hispanic Spirituality and Theology», en *Cuerpo de Cristo: The Hispanic Presence in the U. S. Catholic Church*, Crossroad, Nueva York 1998, pp. 106-133.

el obispo luterano local, pero sintonizaba bien con la fe de la gente que lo eligió. Luego cuenta la historia de cómo esta experiencia le hizo volver a sus raíces católicas y le permitió reconocer a la Iglesia como hermosa y santa.

Desde una sepultura sin marcar hasta una iglesia con marca, es decir, con nombre, vi en esta experiencia a Dios que me hacía volver a mis raíces católico-romanas. Al final regresé y ahora soy profesor secolar católico de teología en la Facultad Jesuita de Teología de Berkeley. He escrito varios libros, entre ellos uno sobre san Martín, y otros varios sobre la teología de lo bello, como *The Community of the Beautiful* [«La comunidad de lo bello»] y *A Wounded Innocence* [«Inocencia herida»]. Escribí estos libros a partir de esa experiencia. Había aprendido algo profundo acerca de la realidad de la iglesia: tiene marcas. Y lo que es más importante, dichas marcas pasan a menudo desapercibidas para la teología académica, pero los pobres las ven muy fácilmente. Existe una marca especial, sin embargo, que por su visibilidad misma define verdaderamente a la iglesia. Es la *kalokagathia*, la unión de lo bello y lo santo¹⁸.

La experiencia pastoral le llevó a emprender estudios teológicos sobre la naturaleza de la santidad. Durante ese proceso cayó en la cuenta de que no podía reflexionar sobre el problema de la santidad de la Iglesia sin tomar en consideración la marca indeleble dejada en él por el entierro de Estefanía. En sus obras se preocupa poco por la oposición establecida por los especialistas entre teoría y praxis. Su experiencia de ejercer el ministerio entre los pobres le había dado la lente para concebir una teología radicalmente nueva, pero nada moderna pese a ello, de la comunión de los santos. Cayó en la cuenta de que las nociones modernas de santidad habían quedado contaminadas por la mancha del moralismo. El sentido de la estética que tenía García-Rivera servía para ofrecer un elemento corrector:

Quando la iglesia entró en la época moderna, la noción de santidad empezó a cambiar. El mundo moderno identificaba cada vez más santidad con moralidad. La santidad tiene que ver con poner

¹⁸ Alejandro García-Rivera, «The Church is Beautiful and Holy», en William Madges y Michael J. Daley (eds.), *The Many Marks of the Church*, Twenty-Third Publications, Nuevo Londres 2006, pp. 69-73, aquí en p. 71.

aparte, y es Dios quien pone aparte. Con la nueva insistencia en la libertad humana que surgió del siglo XVIII, el poner aparte quedó asociado más con quienes habían alcanzado la pureza moral, que con quienes Dios había puesto aparte. Los cristianos, sin embargo, se han resistido a ver este poner aparte desde la perspectiva de la pureza moral. María Magdalena, por ejemplo, ¿llegó a ser santa pese a sus pecados o debido a sus pecados? De hecho, la santidad de la Magdalena no la mide su pureza moral, sino su capacidad para volver a ser inocente. Y tal inocencia es bella. Es bella porque es una obra de arte, arte de Dios. Dios modela el alma de la Magdalena a partir de sus anteriores pecados, hasta darle una nueva inocencia que es bella. Si yo tuviera que traducir la palabra *kalokagathia*, lo haría con la expresión «inocencia herida». La Iglesia tiene marcas. Lo entendí cuando me vi de pie ante la sepultura sin marcar de la pequeña Estefanía. Entonces sentí que Dios no dejaría sin marcar ese lugar. En el milagro ecuménico de una Iglesia luterana de San Martín de Porres vi que hay una marca muy especial de la Iglesia que trasciende los pecados de la Iglesia humana. Es la inocencia de quienes están ante una tumba sin marcar y sin embargo esperan cosas nunca vistas. Tales esperanzas se convierten entonces en marcas, marcas que han llenado la iglesia de música, color, tapices, estatuas, pinturas, danza, teatro y mil otras formas desde sus inicios. Es la marca de una inocencia herida. Es la marca de la *kalokagathia*. Es una marca de la iglesia¹⁹.

La inocencia herida de un santo se parece a la inocencia herida de un artista²⁰. García-Rivera recupera la doctrina de la comunión de los santos examinando la convergencia de dos verdades que, por desgracia, en nuestro discurso y experiencia contemporáneos han quedado separadas: 1) una teoría que explica cómo la belleza y la bondad son percibidas en la inocencia herida de los pobres de Jesucristo; y 2) una teología de la diferencia cultural enraizada en una comprensión semiótica de la fe y la cultura.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 72-73.

²⁰ Alejandro R. García-Rivera, *A Wounded Innocence: Sketches for a Theology of Art*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2003.

Su formulación más completa de esta convergencia se encuentra en *The Community of the Beautiful*²¹. Para él, la diferencia cultural no es un eslogan político. La diferencia como fe inculturada es exaltada en virtud de la percepción de la belleza y la bondad en las vidas concretas de los fieles. Así mismo, la belleza y la bondad no son ni descendentes ni ascendentes. Esos trascendentales del ser salen a la luz como refractados por la diferencia tanto en la naturaleza como en la cultura. En su última obra publicada profundizaba en las consecuencias de esta idea para una cosmología y una teología del medio ambiente nuevas, inspiradas por su relectura de Pierre Teilhard de Chardin²².

¿Qué clase de teoría de la percepción estética defiende García-Rivera? En *The Community of the Beautiful* empieza con el poema de Gerard Manley Hopkins *Pied Beauty*, haciendo un análisis literario que se transforma en una teoría de la alabanza de la comunidad cósmica de signos tanto en la naturaleza como en la cultura. Con Hans Urs von Balthasar, García-Rivera acepta la diferencia analógica entre creador y criatura. Con C. S. Peirce y Duns Escoto acepta la distinción formal como lente para captar la comunidad semiótica de la diferencia en la realidad creada en cuanto bien creado. Lo que resulta no se puede etiquetar ni como balthasariano ni como escotista. Es una creación original. Su teología de la diferencia cultural parte de este realismo ontológico interpretado semióticamente. La intuición clave de *The Community of the Beautiful*, que queda respaldada por la ampliación del pragmatismo de Josiah Royce al ámbito social, atañe a la continuidad entre la experiencia de san Juan Diego Cuauhtlatoatzin y el llamamiento hecho en Medellín en 1968, y por los teólogos latinos contemporáneos, a reconocer la opción preferencial por los pobres. El catolicismo popular, la estética teológica y la solidaridad con los pobres proceden todos de una sola visión de fe unificada que encuentra su fundamento en la percepción concreta de la belleza y la bondad.

¿Qué aporta García-Rivera a un nuevo enfoque de la santidad de los santos? Para él, una imaginación estética hace juicios sobre la

²¹ Alejandro García-Rivera, *The Community of the Beautiful: A Theological Aesthetics*, The Liturgical Press, Collegeville (MN) 1999.

²² Alejandro García-Rivera, *The Garden of God: A Theological Cosmology*, Fortress, Minneapolis (MN) 2009.

realidad basados en la percepción de la belleza y la bondad. Echando mano del Magnificat de María, así como del cántico litúrgico de los tres jóvenes en el horno (Dn 3,57-88.56 de la oración de la mañana del domingo de la I Semana de la Liturgia de las Horas), afirma que un «enaltecimiento de los humildes» inculturado establecerá un modalidad estética de interpretación que no será solo doxológica, sino también redentora y liberadora. Él creía en el poder redentor de una nueva estética: «La redención, a la luz del poder ordenador de Dios, no es tanto un estado de mera existencia o una invisible realidad interior, como una existencia ordenada, una realidad común en medio de maravillosas diferencias, una comunidad donde lo invisible se hace visible por el poder de una osada y atrevida imaginación espiritual que hace manifiestas las comunidades de la Verdad, la Bondad y *por encima de todo*, lo Bello»²³. En su obra final volvía sobre la cuestión de cómo cabe defender la belleza a la luz de la cuestión del sufrimiento. Su respuesta fue la elaboración de una nueva antropodicea que toma como modelo el discurso de Job ante Dios²⁴. Para él, dicho discurso no es un vano intento de defensa racional del mal, sino un «recordatorio» a Dios de la integridad de la creación original. En este punto se debe refrenar cualquier exceso de inocencia. El control de la tecnología moderna mediante nuevos ejercicios anagógicos no excusarán ni a Dios ni a la humanidad del mal perpetrado, pero tal manera de proceder sigue dando testimonio de una oportuna y nueva visión de verdadero progreso.

En resumen, García-Rivera introduce una tercera alternativa entre el desde arriba y el desde abajo, alternativa que es cualquier cosa menos un *tertium quid*. Desarrolla una teoría de la percepción de lo bueno y lo bello como realidades divinas en medio de nosotros que parte del testimonio real hecho visible en las vidas concretas, llenas de fe, de los seguidores de Cristo. Su teoría de la percepción de la *kalokagathia* en la Iglesia de los pobres niega la antinomia entre «desde arriba»

²³ *The Community of the Beautiful*, p. 195.

²⁴ *The Garden of God*, pp. 111-113. En lo tocante a esto sigue, y reconoce su deuda con, el comentario a Job de Gustavo Gutiérrez: *On Job: God-Talk and the Suffering of the Innocent*, Orbis, Maryknoll (NY) 1987 (or. esp.: *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1995).

y «desde abajo», sin apartar nuestra mirada de la infinita belleza de Cristo.

IV. Conclusión

¿Cómo, concretamente, la participación ya ahora en la comunión de los santos refuerza la solidaridad social? Hemos considerado las respuestas del Concilio Vaticano II, la teología dialéctica y el catolicismo latino. En los tres casos queda claro que se debe mantener un delicado equilibrio entre los ritmos eternos de la comunión trina y los esfuerzos terrenos de la familia humana por entrar en esa comunión. En este aspecto, el teólogo ortodoxo Alexander Schmemmann es también un buen guía. Expresa la plenitud de vida revelada a nosotros por Jesucristo con la victoria de Dios sobre la muerte:

Es este mundo (y no ningún «otro mundo»), es esta vida (y no «otra vida»), los que se le dieron al hombre para ser sacramento de la presencia divina, los que se le dieron como comunión con Dios, y es únicamente mediante este mundo, esta vida, «transformándolos» en comunión con Dios, como el hombre *había de ser*²⁵.

Los reduccionismos yerran cuando no ven que la apertura a un amor que sobrepasa toda comprensión fue un don otorgado con el plan divino de salvación. Precisamente a la vista de esa comunión libremente ofrecida cabe, pues, afirmar la resonancia social de la *communio sanctorum*. A Dorothy Day le impresionaba profundamente la afirmación absolutamente creíble de Teresa de Lisieux de que, tras su muerte, suscitaría «una poderosa hueste de santitos»²⁶. Los santitos son, en este contexto, los *anawim*, los pobres de Dios. Como Bonhoeffer, el joven sociólogo teólogo, y García-Rivera, el maestro artesano imbuido de una visión de la belleza terrena perpetuamente renovable, estos testigos, pasados por alto con excesiva facilidad, van por delante.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus)

²⁵ Alexander Schmemmann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 1977, p. 100.

²⁶ Dorothy Day, *Therese*, p. 175.

HISTORIA DE LA CANONIZACIÓN
EN LA CRISTIANDAD:
SU SIGNIFICACIÓN DE FONDO

Modelo de santos, proyecto de Iglesia

Desde hace casi dos mil años, la Iglesia suele atribuir a algunos cristianos difuntos la cualificación de santos. Es evidente que, desde sus orígenes, cuando la Iglesia toma la decisión de canonizar a un difunto, lo que en realidad hace, además de enaltecer obviamente la memoria del nuevo santo, es presentar al personaje canonizado como modelo del ideal humano y religioso que la misma Iglesia pretende proponer ante la sociedad, para que el proyecto original de Jesús y su Evangelio se realice en las condiciones actuales de vida que lleva consigo el mundo presente. Lo cual significa, como se ha dicho muy bien, que el grupo social que es la Iglesia se expresa de la manera más elocuente en el hecho de su santoral. Las preferencias de la Iglesia, al canonizar a una persona, cuya vida ya ha dado de sí todo lo que podía dar como ejemplaridad, expresan las opciones más profundas de la misma Iglesia (P. Delooz).

* DR. JOSE MARÍA CASTILLO, nacido en Puebla de Don Fadrique (Granada, España) en 1929. Doctor en Teología dogmática (Gregorian University). Profesor de Teología dogmática y Espiritualidad en la Facultad de Teología de Granada. Profesor invitado en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid), Gregoriana (Roma), José Simeón Cañas, UCA (San Salvador). Vicepresident de la Asociación de Teólogos Juan XXIII.

Publicaciones recientes: *Dios y nuestra felicidad*, Desclée, Bilbao 2001, *La ética de Cristo*, Desclée, Bilbao 2005; *Espiritualidad para insatisfechos*, Trotta, Madrid 2007; *La humanización de Dios: ensayo de cristología*, Trotta, Madrid 2009; *La humanidad de Dios*, Trotta, Madrid 2012; *Teología popular. La buena noticia de Jesús*, vol. I, Desclée, Bilbao 2012.

Ahora bien, tal como se ha realizado la canonización de los santos en la Iglesia hasta nuestros días, resulta patente que, en la historia de las canonizaciones, nos encontramos ante un fenómeno, que es mucho más elocuente de lo que seguramente imaginamos. Elocuente, para conocer cuáles son las verdaderas intenciones y proyectos de la institución eclesiástica y sus dirigentes, en el gobierno de la Iglesia. Donde mejor se conoce la Iglesia, que se quiere, es en el modelo de santos que se canonizan. Como es igualmente cierto que el tipo de Iglesia, que no se quiere, donde mejor se expresa es en el modelo de santos que no se canonizan. Porque, a fin de cuentas, tanto los que suben a la gloria de los altares, como los que se quedan en la podredumbre de las tumbas, unos y otros, están donde están, porque los unos han pasado y los otros no han podido pasar el tupido filtro de exámenes, juicios, controles, informes y documentos, analizados con lupa, interpretados y vueltos a interpretar, por expertos y jueces, teólogos, obispos y cardenales, que acaban con el dictamen final del Sumo Pontífice, «a quien únicamente compete el derecho de decretar» si el «siervo de Dios», en cuestión, merece o no merece ser propuesto como ejemplo y modelo para «la devoción y la imitación de los fieles», según reza la Constitución Apostólica *Divinus Perfectionis Magister*, que Juan Pablo II publicó el 25 de enero de 1983.

Canonizaciones y eclesiología

Con todo esto quiero decir que la historia de las canonizaciones no es un asunto que pueda interesar simplemente a la historia del cristianismo. Ni que pueda afectar solamente a la espiritualidad, a la piedad o a la religiosidad de los fieles. Todo eso es cierto, no cabe duda. Pero lo más fuerte, que se oculta en esta cuestión, es un hecho mucho más profundo. Porque en realidad lo que en la historia de las canonizaciones se expresa es una de las manifestaciones más claras y más fuertes de la eclesiología. Es decir, en los santos que la Iglesia canoniza o deja de canonizar, en ese hecho, es donde seguramente se pone en evidencia con más fuerza el modelo de Iglesia que tenemos y, sobre todo, el modelo de Iglesia que actualmente el papado quiere imponer. Porque, cuando hablamos de los santos que se han canonizado o se han dejado de canonizar, no estamos hablando de

teorías o de especulaciones teológicas, sino que nos estamos refiriendo a formas de vivir y de situarse en la sociedad. Formas de vida, que, en unos casos, se magnifican hasta glorificarlas y ponerlas como modelo. Y formas de vida que, en otros casos, se marginan o simplemente se dejan caer en el olvido. He ahí la Iglesia que se quiere. Y también la Iglesia que se rechaza. En esto radica la importancia teológica más elocuente de las canonizaciones.

Primer milenio: una Iglesia de todos y para todos

Como es lógico, la historia del fenómeno, que acabo de describir de forma muy resumida, ha evolucionado notablemente a lo largo de los siglos. Pero también esta evolución es significativa en cuanto manifestación de una determinada eclesiología. En efecto, como es sabido, durante los primeros tiempos de la Iglesia, la decisión de venerar a un difunto tributándole culto público no dependía de ningún poder central de la institución eclesiástica, sino que provenía de los fieles. Es decir, era la comunidad creyente la que tomaba la decisión de venerar a los mártires. Cosa que se hacía casi espontáneamente. Más tarde, a partir del siglo IV, cuando los cristianos dejaron de ser perseguidos y, más bien, empezaron a erigirse en perseguidores, lógicamente disminuyó el culto a los mártires. Y empezaron a ser considerados como santos determinados personajes (monjes, ascetas, hombres de Dios y mujeres piadosas) que, en una determinada región, eran tenidos como tales por la población creyente. Este procedimiento popular duró casi todo el primer milenio. Así consta en el calendario romano del 354 y en el primer martirologio que se conoce, del año 431. Lo mismo que en la recopilación de santos que, antes del 735, hizo Beda el Venerable o el que, hacia el 875, recogió Usardo de San Germán.

La creciente concentración del poder

Fue en el año 993 cuando por primera vez un santo fue canonizado por un Papa. Ocurrió con la canonización de san Ulrico, obispo de Ausburgo, que fue declarado santo por el papa Juan XV. Sin em-

bargo, aun después de esta primera canonización papal, se siguieron designando santos por el tradicional procedimiento popular o, en algunos casos, por el reconocimiento de un obispo. Este estado de cosas se prolongó hasta el año 1171, cuando el papa Alejandro II prohibió a los obispos la designación de santos «sin la autoridad de la Iglesia Romana». Pero la regulación del procedimiento exclusivamente papal, para las canonizaciones, es mucho más reciente. La normativa sobre este asunto fue dictada por el papa Urbano VIII, en 1634 (*Decretalium*, lib. III, tit. 45, c. 1. Friedberg II, 650). Cosa que no parece casual. Eran tiempos de Contrarreforma, magnificados culturalmente por los esplendores del Barroco. Tiempos, por tanto, propicios para que Urbano VIII Barberini (el de la *Cathedra*, la *Confessio*, la Plaza de San Pedro, de Bernini) practicara una auto-representación de su dominación absoluta, elevada al ceremonial teatral, como bien ha observado H. Küng.

No hay, pues, que esforzarse demasiado para comprender que, con el paso de los tiempos, a medida que el poder se fue concentrando y enaltecendo en el papado, en esa misma medida la Iglesia Romana se fue alejando progresivamente de la sencillez del Evangelio y se fue auto-comprendiendo como un poder político y mundano. Como es lógico, en tales condiciones, se vio necesario delimitar y fijar cuidadosamente las condiciones y cualidades, que era necesario exigir, para proclamar a un cristiano difunto como ejemplo y modelo de lo que es y de lo que quiere ser la Iglesia. Sin duda alguna, este criterio estuvo presente y operativo, de forma más o menos consciente, en el control que, desde entonces, el papado viene ejerciendo en la canonización de los santos.

Poder religioso y poder político

Así las cosas, se comprende sin dificultad que, desde que el papado se erigió en poder político, además de su autoridad estrictamente evangélica, esta extraña y única forma de entender y ejercer el poder en este mundo se haya hecho sentir fuertemente en las canonizaciones de los cristianos que Roma ha propuesto como ejemplo. Bastan algunos ejemplos para ver hasta qué punto esto ha ocurrido así. Por

ejemplo, cuando el papa Eugenio III canonizó, en 1146, al emperador Eugenio II de Baviera, en realidad, fueran las que fuesen las virtudes de aquel emperador, lo que parece bastante claro es que Roma quiso proponer un modelo de gobernante político, piadoso y sumiso a la Santa Sede, que respondía a lo que el Papa esperaba del poder imperial. Por la misma razón, la canonización de Eduardo el Confesor por Alejandro III, en 1161, proponía un modelo de rey conforme a las pretensiones de la corte de un Papa autoritario, que hizo todo lo posible para afirmar la preeminencia del poder pontificio sobre el poder imperial. Y cuando este mismo Papa canonizó, en 1173, a Tomás Becket, solo tres años después de su muerte, todo el mundo entendió en Inglaterra que el papado elevaba a la dignidad de los altares a un obispo rebelde a la autoridad del rey Enrique II.

Otro ejemplo elocuente: una de las consecuencias de las Cruzadas fue la creación de una variante decisiva del ideal de santidad. Los santos militares muy populares, de los primeros tiempos de la Iglesia, habían adquirido su condición de tales renunciando a la guerra terrenal. A partir de las guerras contra los «infieltes sarracenos», el hecho mismo de ser militar equivalía a alcanzar la santidad. Este espíritu se advierte en un fresco que todavía se puede contemplar en la cripta de la catedral de Auxerre, donde el obispo, un protegido del papa Urbano II, que tomó parte en la Primera Cruzada, encargó una pintura del Fin del Mundo en la que el propio Cristo aparecía retratado como soldado a caballo. Una imagen imposible de imaginar en los primeros siglos de la Iglesia. Los intereses de la Iglesia habían modificado radicalmente la imagen de la santidad. Eran los tiempos en los que en España se ensalzaba la imagen de Santiago, vestido de militar y montado en un caballo, matando moros con un fervor inimaginable (Diarmaid MacCulloch). El «santo» era el «Caballero de Cristo», incluso el conquistador de todos los enemigos, como lo pinta san Ignacio de Loyola en su libro de los *Ejercicios Espirituales*.

Pero el caso más claro de la respuesta del papado, mediante la exaltación a la gloria de los altares, ante los peligros que Roma veía como amenazas a su poder, fue la canonización de Gregorio VII. Este Papa murió en 1085, pero fue canonizado en 1728, o sea seis siglos y medio después de su fallecimiento. Como se sabe, con la mejor intención del mundo, Gregorio VII es el prototipo del Papa más ambicioso

de poder que se puede imaginar. Basta leer el *Dictatus Papae*¹ para quedarse asombrado ante semejante ambición. Este papa fue el que dio un giro completamente nuevo al ejercicio de la potestad papal en la Iglesia. De forma que, desde entonces, «obedecer a Dios significa obedecer a la Iglesia, y esto, a su vez, significa obedecer al papa y viceversa» (Y. Congar). Pues bien, ni siquiera el papado se atrevió a canonizar este posicionamiento durante más de seis siglos. Hasta que, en el siglo XVIII, se produjo la recuperación de la Reforma, con la fuerza que consiguió el «pietismo» de hombres como August H. Franke (1663-1727) y más tarde Nikolaus L. G. Von Zizendorf (1700-1760). El deslizamiento de la «luz interior» a la «luz de la razón» fue inevitable. Y la consecuencia fue el terreno abonado para que surgieran las ideas de Lessing, Kant, Schiller, Fichte, Hölderling. Las armas que tenía el papado para ofrecer resistencia ante la incipiente modernidad eran muy escasas. Y pronto se vio que una de tales armas era precisamente la exaltación del propio papado. En estas condiciones, uno de los remedios que se encontraron fue recuperar y exaltar la memoria de un Papa al que ya pocos podían recordar, pero que urgía dar a conocer. Fue entonces cuando Benedicto XIII canonizó a Gregorio VII.

Intereses económicos

Pero las canonizaciones no ponen en evidencia solamente los intereses de poder del papado. Además de eso, el proceso de cómo y por qué se hace un santo pone igualmente de manifiesto importantes intereses económicos. Es muy difícil saber el dinero que cuesta hacer un santo. Lo que se sabe con seguridad es que cuesta mucho. Seguramente, bastante más de lo que se suele imaginar. En tiempos del papado de Pablo VI, una monja, que ocupaba un cargo importante en su congregación religiosa, me dijo en Roma que estaba escandalizada y hasta desconcertada en sus creencias. Pocos días antes, el Papa había canonizado a la fundadora de su instituto. Y era tal la cantidad de dinero que aquello había costado, que la congregación había tenido que vender varias fincas y propiedades para poder pagar el proceso de canonización y las celebraciones consiguientes. La deprimida monja

¹ H. Küng, *El Cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid 1997, p. 394.

añadía: «Lo que más me indigna es la cantidad de cientos de miles de dólares que ha sido necesario entregar para los regalos que, en estos casos, se hacen a los cardenales que apoyan la causa de canonización».

Los santos mueven mucho dinero. Las canonizaciones son un negocio. El fabuloso negocio que fue, en tiempos pasados, la compra-venta de indulgencias, del Purgatorio². Y el negocio que sigue siendo, en la actualidad, la compra de libros, reliquias, imágenes, peregrinaciones, viajes... Por eso, entre otras razones, la santidad es un privilegio que no suele estar al alcance de los pobres. En uno de los estudios más fiables que se han hecho, hasta ahora, de 1.938 casos examinados de santos canonizados, el 78 % han pertenecido a la clase alta; el 17 % a la clase media y solamente el 5 % a la clase baja³.

La conclusión es clara. Las canonizaciones reglamentadas y controladas por el papado, cosa que viene ocurriendo desde el siglo XI, presentan, ante la sociedad mundial, la patente opción de la Iglesia. La Santa Sede ofrece al mundo una imagen de la Iglesia que poco o nada tiene que ver con lo que enseñó Jesús. La gente que asiste a una canonización solemne, en la plaza de San Pedro, con la puesta en escena de la magnificencia pontificia, ante la presencia de autoridades y representantes políticos, se tiene la impresión de que estamos presenciando a la Iglesia triunfante, propuesta como modelo imposible. Y como justificante de una jerarquía de poderes y dignidades que se ha integrado como elemento legitimador y componente del sistema que sustenta las desigualdades y sufrimientos que marginan y excluyen a los más débiles de esta tierra.

El pontificado de Juan Pablo II

El pontificado de Juan Pablo II ha marcado un giro nuevo y una etapa distinta en la historia de la canonización de los santos. Lo

² W. R. Naphy (ed.), *Documents of the Continental Reformation*, Basingstoke 1996, pp. 11-12.

³ K. y Ch. George, *Roman Catholic Sainthood and Social Status*. En *Bendis and Lipset: Class Status and Power, Social Stratification in Comparative Perspective*, Nueva York 1966, pp. 394-402

primero que llama la atención es la cantidad enorme de santas y santos que este papa ha canonizado. Más que todos sus predecesores juntos. En su pontificado se celebraron 65 canonizaciones. Y en algunas de ellas, se elevaron a la dignidad de los altares, de una sola vez, a más de cien cristianos. Está, pues, fuera de duda que Juan Pablo II tuvo y mantuvo el proyecto de una Iglesia que se pone de manifiesto en un modelo de santo de mentalidad religiosa tradicional, la mentalidad previa al Vaticano II, que es la forma de pensamiento que impulsó el papa Wojtyla. Esto es lo que explica que este Papa se diera prisa para canonizar a Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei. Como explica igualmente que se le haya negado la canonización a Mons. Óscar A. Romero, defensor de los pobres y de la Teología de la Liberación, asesinado por un pistolero, pagado por la derecha política de El Salvador, justamente mientras celebraba la eucaristía en un hospital de enfermos terminales.

El 25 de enero de 1983, este Papa publicó su Constitución Apostólica *Divinus Perfectionis Magister*. En ella, Juan Pablo II dejó atado, y bien atado, todo cuanto se tiene que hacer para que los difuntos que la Iglesia canoniza sean personas cuya vida y conducta se ajustan exactamente a lo que los obispos, la Curia y el Papa desean que sea el cristiano que sube a los altares y se propone como ejemplo para los demás. Es claro que, en el amplio elenco de canonizaciones que ofrece el pontificado de Juan Pablo II, tienen lugar el modelo de cristiano que se ve enseguida en el obispo Escrivá de Balaguer. De la misma manera que no tiene lugar el modelo de creyente que se expresa en Monseñor Romero. Es evidente, por tanto, que la Iglesia preconiliar, que representa Escrivá y el Opus Dei, como la que representan los nuevos movimientos apostólicos de extrema derecha (Neocatecumenales, Comunión y Liberación, Legionarios de Cristo...), hacen patente el modelo de Iglesia que se quiere imponer desde Roma. Como resulta igualmente evidente que el tipo de cristiano, que quedó plasmado en la vida y en las enseñanzas de Mons. Romero o de Monseñor Angelelli (en Argentina) no representa el modelo de Iglesia que el papado actual quiere imponer a toda costa.

Conclusión

Nadie va a poner en duda que, en la proclamación de los santos, la Iglesia jerárquica responde a una demanda que brotó entre los cristianos casi desde los orígenes mismos del cristianismo. Es la respuesta a un anhelo profundo de la fe religiosa. El anhelo de veneración hacia las mujeres y hombres que han vivido de forma ejemplar las exigencias del Evangelio y de la fe en Jesús el Señor. Y, sobre todo, el anhelo de encontrar testigos ejemplares que han sido modelo de vida en el discipulado y seguimiento de Jesús, incluso hasta la entrega completa de la propia vida. Es evidente que, desde este punto de vista concreto, la Iglesia nos ofrece una inmensidad de testigos del Evangelio, que son el ejemplo vivo, no basado en teorías sino en hechos vividos histórica y socialmente, que motiva nuestra fidelidad al mensaje de Jesús.

Pero, con esto, no está dicho todo lo que nos interesa cuando hablamos de cómo un cristiano llega a la santidad oficialmente reconocida. En las canonizaciones se pone en evidencia lo que la Iglesia Católica Romana quiere aportar al mundo, en un tiempo de cambios culturales muy profundos y de crisis que a todos nos alarman cada día más y más. La Curia Romana produce la fundada sospecha de que no ha tomado en serio el proyecto de remediar —o al menos aliviar— el sufrimiento del mundo. Ese proyecto no parece ser lo que más preocupa al Vaticano. Los silencios cómplices del papado y sus jerarquías ante la incesante agresión que se hace a los derechos humanos de mujeres, niños, inmigrantes, pueblos enteros víctimas de la violencia armada y, sobre todo, ante el modelo de sociedad desigual que nos están imponiendo los poderes políticos y económicos, todo eso es la prueba más patente de que la cúpula de la Jerarquía eclesiástica quiere una Iglesia bien integrada en el sistema imperante en nuestro mundo. Una Iglesia dotada de poder y de un sólido fundamento económico. Todo ello, bien maquillado y teatralizado en la imagen ingenuamente cautivadora de las virtudes celestiales que se magnifican y se ponen como modelo en cada canonización. Es claro que los santos que se canonizan representan (por su mentalidad y su forma de vivir) el modelo de Iglesia que se quiere mantener a toda costa.

Maria Clara Bingemer *

MÍSTICA Y SANTIDAD: GENIO Y PRÁCTICA DEL AMOR

¿Dónde estarán los santos que transformen el orden social, no con el fin de ser ministros religiosos para los esclavos, sino para acabar con la esclavitud?

Dorothy Day

El mundo precisa de santos que tengan genio, así como una ciudad en la que reina la peste necesita médicos. Allí donde hay necesidad, hay obligación.

Simone Weil

Nuestro punto de partida es que la santidad —tal como la entiende la teología— puede acontecer sin conexión directa y necesaria con la moralidad, en especial dentro de los parámetros casuísticos con arreglo a los cuales ha sido concebida. Junto con esta afirmación está el convencimiento de que la santidad no se da necesariamente dentro de una institución religiosa. Es una transformación completa del individuo, la cual puede ocurrir en diversas circunstancias.

* DRA. MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER se doctoró en Teología sistemática en la Universidad Gregoriana de Roma y actualmente es profesora de Teología en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Sus publicaciones más recientes incluyen: *Jesus Cristo: Servo de Deus e Messias glorioso* (2009); *Simone Weil: la fuerza y la debilidad del amor* (2007) y *¿Un rostro para Dios?* (2005), además de numerosos artículos en revistas.

Dirección: Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Depto. de Teologia (TEO), Rua Marquês de São Vicente, 225, Edifício Cardeal Leme 11 andar, Caixa Postal: 38097 22453-900 - Rio de Janeiro - RJ (Brasil). Correo electrónico: agape@puc-rio.br

El santo es alguien que tiene la capacidad de contemplar con atención creativa la realidad y el mundo, y de encontrar en su experiencia de Dios una respuesta original a las demandas e interpelaciones que presenta su momento histórico y social. La santidad es, por tanto, un proceso vital que no solo incluye una experiencia religiosa, sino que además conecta esta con la ética y la praxis.

En el presente texto examinaremos la santidad en su raíz de libertad y plenitud vital. Así se dio y se da en la vida de algunos hombres y mujeres de antaño y de hoy¹. De este modo, al final de nuestra reflexión esperamos demostrar que la santidad consiste en una transformación de la persona, pero tan completa que le da una nueva identidad y le posibilita inaugurar algo completamente nuevo en su historia.

Aclaración de algunos conceptos

En la historia de Occidente, al ser enumeradas las grandes actitudes de la humanidad, tradicionalmente se ha designado una terna de modelos ideales: el sabio, el héroe y el santo².

El sabio es aquel que ha alcanzado el equilibrio, asociando teoría con praxis y reflexión. Cultiva sobre todo virtudes como el orden, la medida, la armonía y la serenidad. El héroe es el que, habiéndose entregado al servicio de una causa que lo lleva a superarse continuamente, se distingue por su fortaleza de alma, pero también por la magnanimidad y nobleza en la elección de sus posiciones. El santo es alguien poseído por un deseo infinito de Trascendencia, que para él tiene un nombre: Dios. Experimenta ese deseo cada vez más intenso, no tanto por la búsqueda de una perfección moral como por el amor de Dios, al cual quiere corresponder con total devoción y olvido de sí.

Estas distinciones, evidentemente, son didácticas y pedagógicas. Ayudan, sin duda, al entendimiento y a la claridad. Pero la vida real de un individuo puede incluir, en grados diversos, una mezcla de

¹ Entre los de antaño mencionaremos a Teresa de Ávila y a Francisco de Asís; entre los de hoy, a Simone Weil, Etty Hillesum, Dorothy Day y Thomas Merton.

² Cf. A. Bateau, Y. Congar, L. Gardet, F. Mallison, *Encyclopaedia Universalis*, versión digital, voz «Sainteté». Véase también G. Festugière, *La sainteté*, PUF, París 1949.

estas tres categorías, así como de algunas cualidades de los mismos. Hay que señalar igualmente que solo el último término del trinomio es específicamente religioso. El santo ha sido concebido a lo largo de los siglos como aquel o aquella que realiza en su propia persona y comportamiento el ideal de una religión.

Etimológicamente, la raíz de la palabra *santo* o *santidad* es compleja. En latín clásico, *sanctus* («santo») hace referencia a *sanctio*, *sancire* («sanción», «sancionar», en el sentido de autorización y autorizar) y se aproxima a *sacer*, *sacrare* («sagrado», «consagrar»). Santo es, pues, aquel que no «pertenece» a la realidad donde está situado, sino a Otro, a quien presta obediencia. Es alguien «sancionado»³, separado de lo profano, reservado por los dioses. Remite a aquello que es inviolable y que no se aglutina con otras cosas ni puede ser tratado con simple familiaridad»⁴.

Así, cuando una realidad, una persona humana, un dios son declarados santos, es más una cuestión de separación, de diferencia absoluta, de no equiparación con las otras cosas, de prohibición ritual de lo que es de una bondad intrínseca, que provoca veneración o enaltecimiento. La Biblia hebrea y también la cristiana adoptan este concepto de santidad, sinónimo de alteridad y diferencia, hecho de pureza, justicia, percepción, que seduce al mismo tiempo que sorprende, mientras que el paganismo grecolatino llega a ello mucho más lentamente⁵.

³ Según el diccionario Houaiss, la etimología de «sanción» es: Lat. *santio-onis*, «acción de sancionar, sanción», de *sanctum*, supn. de *sancio-is*, *sanxi* o *sancivi*, *sanctum* o *sancitum*, *sancire*, «hacer sagrado o inviolable, establecer solemnemente por medio de una ley, ratificar». Y «santo» tiene la etimología apuntada como: lat. *sanctus-a-um*, «que reviste carácter sagrado, augusto, venerable, inviolable, respetable»; en el lat. ecl., «bienaventurado», del part. de *sancio-is-xi-ctum-cire*, «dar, poner, establecer; nombrar crear; ordenar, prescribir, mandar; marcar, designar, consagrar, dedicar, librar, purificar».

⁴ Véase la clásica reflexión de Rudolf Otto sobre lo numinoso, «tremendum et fascinans», en *O Sagrado*, Editora Sinodal, São Leopoldo 2007 (trad. esp., *Lo sagrado*, tr. Eduardo García Belsunce, Claridad, Madrid 2009).

⁵ Cf. *Encyclopaedia Universalis*, versión digital, voz «Santidad», op. cit. Según la Biblia hebrea, solo Dios es santo y no se le puede ver sin morir. En el Nuevo Testamento, Jesucristo es llamado el Santo de Dios, o sea, aquel sobre quien descansa la santidad divina. Con su muerte y resurrección es derramado

Las personas declaradas santas, canonizadas o no, proponen un ideal de ser humano compuesto al mismo tiempo de una profunda vida interior, una libertad a toda prueba y una preocupación de operar «en favor de los demás», haciendo así visible a través de ellas el fruto de las obras de Dios. Su libertad no depende de condiciones económicas y sociales. Y es libertadora no solo en el plano espiritual, sino también en el social, ya sea por las obras realizadas y las opciones asumidas, ya sea, eventualmente, por las rupturas que a ellas se sigan o a ellas se anticipen⁶.

La santidad es vocación y destino personal. No es tanto resultado de la ejecución de un programa ascético-moral como de una respuesta absoluta a la llamada y a la voluntad de Dios. He aquí por qué es bastante independiente de la proyección social o del psiquismo «saludable»: no está encerrada o fuera del alcance de sujetos que padezcan alguna desgracia natural⁷. El deseo y el esfuerzo por responder a Dios compromete al ser humano en la búsqueda de una realidad espiritual y moral. Y la llamada de Dios es imprevisible, irreductible a las condiciones generales de la vida, tal como atestiguan los ejemplos concretos de santos⁸. He aquí por qué las fronteras entre santidad y locura no son a veces tan visibles y manifiestas⁹.

el Espíritu Santo sobre seguidores, y entonces la santidad se hace accesible a todas las personas que viven como Jesús.

⁶ Queremos decir aquí que alguien puede llevar una vida santa y adoptar una práctica también calificable de santa, debido a las opciones que sea persona, hombre o mujer, tome en el medio social en que vive y partiendo de sus elecciones cotidianas sociales y políticas.

⁷ La psicología ha sido pródiga en apuntar a patologías en la vida y en el comportamiento de muchos santos y místicos. Cf., por ejemplo, C. Clément y S. Khakar, *A louca e o santo*, Relume-Dumará, Río de Janeiro 1997; también C. Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles/Londres 1987, y de Vasse, *L'autre du désir ou le Dieu de la foi*, Seuil, París 2010.

⁸ Podríamos citar aquí a Charles de Foucauld, que era un noble militar y acabó su vida como un solitario ermitaño en el desierto africano. También a Benoît Labre, que optó por llevar una vida de mendigo para dar testimonio de Jesús y predicar el evangelio. Entre muchos otros.

⁹ Recuérdense, por ejemplo, algunos personajes de Dostoievski, como el príncipe Mishkin, de *El idiota*, o incluso las palabras de san Pablo sobre la locura de la cruz (cf. 1 Cor 1,18ss).

Esto no significa que tal llamada no resuene en un determinado contexto histórico, social y cultural muy concreto. La respuesta de santidad está la mayor parte de las veces en armonía con las exigencias de los tiempos y espacios en que viven los santos. Y siendo un evento referido a hombres y mujeres concretos, es también, desde este ángulo, un objeto de estudio histórico, psicológico, sociológico y, naturalmente, teológico.

El santo es una persona «excéntrica», desde el momento que es siempre Otro quien lo guía. Al mismo tiempo, se trata de una persona muy consciente de su propia fragilidad. Su heroísmo consiste en dejarse conducir por ese Otro, de forma que el poder divino se manifieste sobre todo allí donde la humanidad es con mayor frecuencia flaca e impotente¹⁰.

Si se define cada acto humano como libre y responsable, en términos de conocimiento y conciencia, parece saltar en pedazos la matriz conceptual de esta definición del santo. El conocimiento que este tiene queda anulado por la entrega amorosa al Otro, que lo conoce y lo ama. Sintiendo conocido y amado, se entrega enteramente a ese Otro por cuyas manos se deja llevar. Y es entonces cuando comienza a adquirir una nueva forma de conocimiento, de ciencia. El santo conoce «ignorantemente», «amorosamente». En realidad, «aprende» a dar cada paso según se va adentrando en la aventura del amor que le «enseña». Los frutos de su acción nacen entonces de manera misteriosamente imprevisible y se configuran como certeza de no saber, de no tener ningún poder sobre sus propios actos y comportamiento. Lo único que «sabe» es que no le es posible no ser lo que es ni hacer lo que hace, porque esa es la voluntad de Dios.

Si bien las hagiografías ponen de relieve la ascesis implacable y el ejercicio de las virtudes morales en el aspecto heroico de las vidas de los santos, es importante no perder de vista el hecho de que la magnanimidad del santo no depende de reconocimiento social, ni siquiera eclesiástico. Está situada en un horizonte más amplio: el

¹⁰ Véase sobre esto G. Mathon, «Sainteté», en *Catholicisme hier, aujourd'hui et demain* 61 (1992) 704. Cf. asimismo A.-J. Festugière, *La Sainteté*, Presses Universitaires de France, París 1949.

misterio del ser divino, vivido siempre de una manera original y nueva, que es como un fuego que todo lo consume.

Amigo de Dios y amigo de la vida, el santo muestra la posibilidad de vivir la «intimidad con Dios» vuelto en amorosa misericordia hacia el mundo y la humanidad. Quienes realizan la experiencia de ser encontrados y enseñados por Dios alcanzarán un nivel diferente de conocimiento que los llevará a una vida diferente y transformada con arreglo a las necesidades de cada tiempo y lugar¹¹.

Mística y santidad: ¿conceptos intercambiables?

Todos los místicos, de cualquier género, tiempo o lugar, pueden ser definidos como personas apasionadas por Dios. Lo divino entró en sus vidas con la fuerza y la violencia de una tremenda pasión y se apoderó de ellos por completo, subyugándolos con el imperativo de su amor. En la relación con Dios experimentaron gozo y dolor, ausencia y presencia, cada uno a su manera propia y original. Pero todos y todas, sin excepción, tuvieron la certeza de que estaban habiéndose las con el Misterio más profundo y santo, con aquello —o mejor, Aquel— que las religiones han procurado nombrar, pero que siempre escapa a toda tentativa humana de circunscribirlo y captarlo.

La experiencia mística es, sin duda, una experiencia de Dios, por definición misma y en fidelidad a aquello que la etimología de la palabra, en su derivación de «misterio», quiere significar. La teología puede beber en la fuente de los relatos sobre las experiencias de los místicos de todo tiempo y lugar, para procurarse un mejor conocimiento del Dios de su fe. Luego, aunque esos «amantes de Dios»¹² no sean teólogos académicos ni se propongan serlo, es innegable que en sus escritos hay mucho de teología en el sentido más estricto y pleno de la palabra.

¹¹ Citamos aquí a S. Weil en *Attente de Dieu*, edición digital, Saguenay 2007, p. 62: «Hoy no es todavía nada ser santo. Es necesaria la santidad que el momento presente exige: una santidad nueva, también sin precedente».

¹² Cf. Meroz, «La vie des amants de Dieu – Une voix du désert et un témoin de notre temps», en *Vie Consacrée* 54, n. 1 (1982) 27-49.

Eso es lo que dice Karl Rahner a propósito de san Ignacio y sus Ejercicios Espirituales¹³. Y es lo que decimos nosotros a propósito de lo que santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz dieron como contribución a la cristología, de lo que los Padres de la Iglesia —muchos de ellos místicos, si no todos— elaboraron a partir de sus experiencias sobre la Santísima Trinidad¹⁴. Y tantos, tantos otros.

Sin embargo, no podemos identificar sin más al místico con el santo. Por el hecho de tener intensas experiencias espirituales, nadie puede ser considerado necesariamente un santo. Existe una alianza indisoluble entre la mística y la ética, visibilizada en la práctica de la caridad, que es elemento indispensable para que la santidad acontezca en la historia humana. El teólogo Johann Baptist Metz, discípulo destacado de Karl Rahner y fundador de la teología política en el campo católico, emplea la expresión *mística de ojos abiertos* para hablar de la unión entre la experiencia de Dios inspirada bíblicamente y la percepción intensa del sufrimiento ajeno¹⁵. A su entender, «la experiencia de Dios inspirada bíblicamente no es una mística de ojos cerrados, sino de ojos abiertos; no es una percepción relacionada solo con nosotros mismos, sino una percepción intensificada del sufrimiento ajeno»¹⁶. Nos parece un camino adecuado para descubrir el punto de encuentro entre mística y santidad.

Con esa expresión alude Metz, seguramente, a la etimología de la palabra *mística*, que viene del verbo griego *muō*: «cerrar, callarse, cerrar la boca o los ojos». Pero va más lejos, afirmando que la mística, dentro de la tradición judeocristiana, es una mística de ojos abier-

¹³ Véase Karl Rahner, *Éléments dynamiques dans l'Église*, col. *Questiones disputatae*, Desclée de Brouwer, París 1967 (versión esp., *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona 1968). Cf. asimismo lo que dice Rahner sobre la influencia que los Ejercicios de san Ignacio tuvieron en su teología, en íd., *I Remember – An Autobiographical Interview*, Crossroad, Nueva York 1985.

¹⁴ Véase la teología del Espíritu Santo, que nace con la teología de los Padres capadocios, Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa, monjes que a partir de sus experiencias ayudaron al Concilio de Constantinopla en las definiciones finales sobre la Tercera Persona de la Trinidad.

¹⁵ Cf. J. B. Metz, *El clamor de la tierra*, Verbo Divino, Estella 1996, p. 26.

¹⁶ *Ibidem*.

tos. Así, la experiencia mística no consiste tanto en tener visiones extraordinarias como en tener *una visión nueva de toda la realidad*, descubriendo a Dios como su verdad última, como su fundamento vivo, activo y siempre nuevo.

El *místico de ojos cerrados* vive, con profundidad y consciencia inusitadas, el viaje sin fin del encuentro con Dios que cada uno inicia desde el primer día de existencia. Salir de sus manos y entrar en el espacio y en el tiempo de la vida y del mundo no es una despedida entre Creador y criatura, sino, por el contrario, el comienzo de un encuentro que ya no tiene fronteras. Se cierra los ojos en la oración para vivir la intimidad poblada por el Misterio inagotable de un Dios vuelto hacia nosotros, que constituye el deseo más hondo del corazón humano. Esta mística ha sido muy bien reflejada y desarrollada en todas sus etapas por grandes maestros de la vida espiritual, como santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz.

Por otro lado, *el místico de ojos abiertos* los abre bien para percibir toda la realidad, porque sabe que la dimensión última de todo lo real está habitada por Alguien, por Dios. Se relaciona con el mundo, dándose cuenta de las señales de Dios que llenan toda la creación con su acción incesante, con su fascinante creatividad sin fin. La pasión de su vida es mirar contemplativamente, y no se cansa de contemplar la vida porque busca en ella el rostro divino. Se sumerge en las situaciones humanas, dolorosas o felices, buscando esa presencia de Dios que actúa dando vida y libertad. Ya la escolástica y la teología clásica afirmaron que la mística es *fides oculata*, una fe dotada de ojos, una fe iluminada porque puede ver la realidad a la luz de Dios¹⁷.

Se encuentran dos tipos de místicos en la historia de la Iglesia: los de ojos abiertos y los de ojos cerrados. De ambos hay abundantes ejemplos en la Biblia y la tradición. Pero en los dos casos el amor experimentado con los ojos cerrados llevará necesariamente a abrirlos. Y al hacerlo, lo que el místico percibirá será la densidad de lo humano y de lo creado como lugar de revelación del Dios invisible.

¹⁷ Cf. R. Panikkar, *De la mística – Experiencia plena de la vida*, Herder, Barcelona 2005, p. 53.

La mística cristiana, por tanto, si contempla a Dios, solo puede contemplarlo por el camino de la alteridad del otro. El rostro del otro, del prójimo, es el único medio de lograr que el Dios contemplado no sea una proyección engañosa, una fantasía alienante que rechace la realidad que clama justicia.

Es así como el Dios de la Biblia, desde los comienzos de la trayectoria del pueblo de Israel, se revelará como el *go'el*, o defensor, o portavoz del huérfano, de la viuda, del extranjero, del pobre, en fin, de todo aquel que no tiene quien hable por él o por ella. Mística, ética y práctica quedarán de este modo unidas y reunidas para siempre en la fe bíblica. Y no habrá posibilidad de vivir una sin las otras¹⁸.

En el Nuevo Testamento, Jesús de Nazaret, en quien la primera comunidad reconoció al Cristo de Dios, llevará esta regla de oro hasta sus últimas consecuencias. En medio de su relación de amorosa y filial confianza con el Padre, Jesús abre los ojos y ve a su vez a las personas excluidas, pobres, pecadoras, dolientes. En suma, los últimos de todas las categorías no escapan a la mirada compasiva de Jesús, quien sabe ver y sentir de manera nueva. Recrea el mirar, recreando al mismo tiempo la vida de las personas en las que posa sus ojos, las cuales, viéndose reflejadas en el espejo vital de esos ojos, se redescubren hijas, hermanas, seres humanos con nueva dignidad. El verdadero mirar la realidad debe, por tanto, ser capaz de medirse con las víctimas del mal, de la injusticia y de la violencia en este mundo: el pobre, el doliente, el infeliz, el marginado. Ahí reside la prueba de la conversión, del amor a Dios y el respeto al prójimo, del deseo de servir a ambos, corazón de la verdadera mística¹⁹. Ahí estará también nada menos que la piedra de toque de lo que se entiende por santidad dentro del cristianismo.

El evangelio de Mateo, en el capítulo 25, dice que el valor de la vida humana no se mide por la cercanía a los primeros, los más ricos, los más famosos, como se piensa a menudo, sino que la medida es el aprecio y la atención a los últimos, a los pequeños. Es ahí

¹⁸ Cf. Is 1,11-13; Am 6,4; Jr 6,20; 7,21; Os 8,13, entre otros pasajes.

¹⁹ Cf. F. Marty, «Sentir et goûter», en *Les sens dans les Exercices Spirituels de Saint Ignace*, Cerf, París 2005, p. 294.

donde se agudiza el mirar místico, que percibe ya ahora lo que en el juicio escatológico verá con absoluta nitidez, o sea, el Misterio: «¿Cuándo te vimos, Señor?» «En el menor de mis hermanos era yo quien habitaba: lo que por él hicisteis, a mí me lo hicisteis»²⁰.

La mística, por tanto, lejos de ser una alienación de la realidad, una huida de la convivencia y de la sociabilidad, es una actitud alerta, vigilante, de ojos abiertos para ver, leer, entender la realidad y transformarla según el Espíritu de Dios. Se trata de una forma concreta, movida por el Espíritu, de vivir el evangelio. Es una manera precisa de vivir *delante del Señor* en solidaridad con todos los hombres, especialmente con los más pobres y oprimidos²¹.

Así era el mirar de los profetas y de Jesús de Nazaret. Y así nos parece el mirar de los místicos y santos que hoy, en plena secularidad, buscan las huellas de Dios en los subterráneos de la historia. Avanzan ellos y ellas en el Misterio de un encuentro con Dios en el que se limpian de sus impurezas e insuficiencias y son entonces introducidos cada vez más en la intimidad sin fin de la unión amorosa. Aquello que contemplan cerrando los ojos y sumergiéndose en su propio interior les permitirá ver con mirada transfigurada la realidad, purificada de prejuicios y discriminaciones²².

Mientras que el mal se impone con la brutalidad de la violencia, de la traición y de la sangre derramada, ganando las primeras páginas de los periódicos y cubriendo las pantallas en televisión e internet, la acción de Dios en el mundo es humilde y discreta y solo puede ser captada por los sentidos abiertos, atentos y purificados de aquellos y aquellas que ven belleza donde el ojo desnudo percibe únicamente destrucción y maldad y saben descodificar los signos invertidos del Misterio del amor que se expresa en el envés de sí mismo²³.

Para el mirar contemplativo del místico, ninguna realidad es profana, pues Dios está presente en toda la realidad, amándola y li-

²⁰ Cf. B. González Buelta, *Ver o parecer*, Sal Terrae, Santander 2002.

²¹ Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación – Perspectivas*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima 1971, pp. 107ss.

²² Cf. B. González Buelta, op. cit.

²³ *Ibídem*.

berándola desde dentro de sí misma con discreción infinita. Tras percibir esa presencia, tomar conciencia de ella y experimentarla como amor, el místico la revela a los demás y se une a su acción liberadora²⁴.

El místico de ojos abiertos es, por tanto, lúcido en cuanto a la realidad. La respeta como es en su ternura o en su dolorosa dureza. Pero sabe que es amada por Dios y, en consecuencia, se coloca ante cualquier espacio, situación o persona, buscando la transparencia y la diafanidad, la luminosidad que él cree que existe a partir de su experiencia. Contempla el mundo con los ojos del amor, pues solo el amor hace ver lo que no es evidente, tal como el Siervo de Yahvé, que «no tenía gracia ni belleza para atraer ... miradas», pero era el lugar doliente donde se gestaba la salvación, en la que él tomaba sobre sí los sufrimientos del pueblo»²⁵.

Ante el dolor y la dureza de la realidad, el místico de ojos abiertos ve aquello que no es evidente, y se compromete con la semilla de vida que parece ahogada por la muerte y la destrucción. Y eso lo llena de una esperanza que el mundo considera insensata y peligrosa. Partiendo de la iluminación interior que le fue dada cuando con los ojos cerrados buscaba diligente y amorosamente el contacto con el Misterio de amor de su Dios en el recogimiento y en la oración silenciosa, ahora, con los ojos abiertos, ve todo de otra manera, dotado de una lucidez nueva en relación con la diafanidad de lo real, lleno de vida y esperanza²⁶.

Santidad: deseo de comunión con el dolor humano

Los santos tienen en común la experiencia de que todas las gracias y conocimientos que Dios les ha otorgado los orientan misericordiosamente con respecto al sufrimiento humano. Ningún santo quiere aislarse frente a los dolores y sufrimientos de sus contemporáneos,

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cf. Is 52–53.

²⁶ B. González Buelta, *Caminar sobre las aguas*, Sal Terrae, Santander 2010.

sino entrar en profunda solidaridad y comunión con ellos²⁷. Todas las corrientes contemplativas de la historia de la humanidad, todas las escuelas de meditación y contemplación son escuelas donde se hace el aprendizaje de ver y escuchar, pero también el de afinar la visión y la escucha para poder captar lo real en toda su amplitud y profundidad.

Ese escuchar y ver no es solo relativo a la propia interioridad, a los propios deseos, a los sentimientos espirituales, sino igualmente a los clamores de la realidad, a los sufrimientos del prójimo, a la realidad dolorosa del mundo. O sea, la experiencia mística es algo que, lejos de proporcionar huida del sufrimiento humano y de la muerte, de los problemas y conflictos, impulsa a sumergirse en ellos, a abrazarlos compasivamente, con profundo deseo de solidaridad y comunión²⁸. Y es ahí donde la mística se encuentra con la práctica de la caridad y tiene la santidad como fruto.

La revolución mística, que acontece en el interior, en la intimidad del corazón humano, no es enemiga del compromiso político, de la encarnación en la historia, como muchas veces ha sido acusada de serlo. Antes bien, en numerosos lugares del mundo se ha constatado en las últimas décadas que muchos de los que se encontraban inmersos en una militancia que había perdido la conexión con sus motivaciones orantes y celebrativas acaban abandonando igualmente la militancia por perder el sentido de aquello por lo que actuaban y luchaban²⁹.

²⁷ Cf. S. Weil en *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, París 1962, p. 120: «El santo se distingue por no querer estar separado de los dolores y sufrimientos de sus contemporáneos, e incluso por desear compartirlos plenamente». Véase el comentario al respecto de E. Gabellieri. *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Peeters, Lovaina 2003, en especial el cap. VIII: «Décréation et donation».

²⁸ Véase al respecto J. M. Mardones, *La transformación de la religión*, PPC, Madrid 2005, p. 210.

²⁹ Véase P. F. C. de Andrade, «Encantos e desencantos: a militância do cristão em tempos de crise», Iser Assessoria Río de Janeiro 2001; íd., «A crise da modernidade e as possibilidades de uma militância cristã», Iser Assessoria Río de Janeiro 2001, en <http://www.iserassessoria.org.br/novo/produtos/individuais.php>. Acceso, 2 de marzo de 2011.

La mística, por el contrario, lleva a la persona a enfrentarse consigo misma y con su tremenda soledad. Sirve de contestación a la sociedad consumista y evasiva que se mantiene en una configuración vital de espectáculo y superficialidad. Hace que el ser humano se encuentre a sí mismo por completo, incluso con las dimensiones más sombrías de su personalidad. Y le da conciencia de su capacidad humana para afrontar estas dimensiones e integrarlas³⁰.

La auténtica experiencia mística es realmente un baluarte y una garantía frente a los reduccionismos antropológicos que proliferan en una cultura consumista y *light*. Impugna y desmiente esos reduccionismos y efectúa una crítica verdadera y consistente de la sociedad tal como hoy está concebida y estructurada. Se trata en verdad de una experiencia y una vivencia contracultural. La prueba más palpable de ello es el dato recurrente de que los místicos contemporáneos, lejos de ser gente alienada que huye del mundo y se refugia en una estratosfera de gratificaciones sensibles y catárticas, son, al contrario, personas profundamente comprometidas con las luchas y los problemas de su tiempo. Y sienten la llamada a proceder así a partir de la experiencia de Dios, que les abre la sensibilidad y los hace capaces de captar tal llamada.

Por tanto, la experiencia mística, en los tiempos de hoy, puede comenzar muchas veces por los momentos apofáticos de sufrimiento y cruz experimentados ante el mal y el sufrimiento injusto e inocente y solo posteriormente evolucionar para el «sí» que —según Karl Barth en el lecho de muerte, como dice David Tracy— es la palabra final de un cristiano para todo gran «no»³¹. El «sí» que los místicos dicen a Dios, que los llama y los habita, haciéndolos experimentar su amor, comienza para muchos místicos allí donde varias veces la teodicea encontró una aporía y hombres grandes y brillantes como Albert Camus no encontraron respuesta, a no ser la indignación y el

³⁰ J. M. Mardones, op. cit., p. 211.

³¹ Cf. D. Tracy, «Afterword», en Kessler y Sheppard (eds.), *Mystics – Presence and aporia* University of Chicago Press, Chicago-Londres 2003, p. 243, donde se afirma que el sufrimiento humano es frecuentemente el punto de partida para la conciencia mística de la presencia de Dios y la unión con Él.

antiteísmo: en el sufrimiento del otro, sufrimiento inocente e injusto, que ellos y ellas desean abrazar con pasión y compasión.

Lejos de ser un dolorismo masoquista, ese deseo que es criterio de verificación de la autenticidad de la mística contemporánea abre las puertas desde el fondo de la condición humana a un *recordar* (rememorar en el corazón) vital, que guarda viva, en la interioridad subjetiva y en la historia objetiva, la memoria subversiva de todo el sufrimiento de muchas generaciones, más allá de llevar en el cuerpo las marcas de ese sufrimiento del que desean ayudar a redimir³².

Ese sufrimiento puede tomar diversas formas: pobreza, infelicidad, persecución, exterminio, falta de confort, enfermedad, tortura, en fin, cualquier situación humana sombría y dolorosa, cargada de negatividad y dolor, que clama por alivio, solidaridad, redención. El deseo de implicación, que florece en una práctica compasiva y amorosa, es señal, dentro del mundo, de la cristificación del místico, de su configuración según el modelo de Cristo —reconocido y proclamado en el Nuevo Testamento como el Santo de Dios³³— en la medida en que es trabajado interiormente por el mismo Espíritu que el Padre dio al Hijo. En el deseo de comulgar con el dolor del otro, es el propio Dios quien, en la persona del místico, va al encuentro del dolor humano. De ese modo, el místico pasa de la intimidad amorosa de la cámara nupcial a la plaza pública, donde están en juego los destinos humanos y se sufren los dolores y los conflictos de una humanidad aún no reconciliada³⁴.

³² Véanse al respecto las siguientes obras de J. B. Metz, aparte de la ya citada: *A Passion for God. The Mystical-Political Dimension of Christianity*, Paulist Press, Nueva York 1998; *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979. Citamos una vez más a Simone Weil porque nos parece que es quien mejor expresa lo que afirmamos arriba: «El santo tiende a la perfección menos por la búsqueda de integridad que por amor a Dios (o a lo divino) en el ardor de una fe que lleva a la devoción total y al olvido de sí». *La connaissance naturelle*, p. 325.

³³ Mc 1,24; Jn 6,69.

³⁴ Cf. S. Weil: «Cuando auténticos amigos de Dios ... repiten las palabras que escucharon en el secreto, en el silencio, durante la unión de amor y que están en desacuerdo con la enseñanza de la Iglesia, es simplemente porque el lenguaje de la plaza pública no es el de la cámara nupcial» (*Attente de Dieu*, op. cit., p. 46).

Este lenguaje que habla del deseo de asumir el dolor del otro, así como la praxis amorosa de disponerse a hacerlo efectivamente, para la mística cristiana están y estarán siempre, en su esencia, influidos por la cruz de Jesucristo. Al encarnarse, Dios sufre una pasión, una *kénosis*, un abajamiento, que no se limita al momento de la encarnación, sino que también tiene lugar cuando lo inefable debe fijarse por escrito, nacer en una situación particular, o expresarse en palabras, gestos, actitudes y elecciones que van a marcar una vida y determinar un futuro. Lo Infinito se hace entonces operante y perceptible a través de la finitud frágil y limitada de una persona humana que asume rasgos crísticos en su vida y su personalidad.

Si la mística cristiana es un asimilarse a Cristo, si la santidad cristiana no es más que un proceso crístico, entonces el criterio para verificar la verdad del encuentro y de la unión con Dios se mide por la capacidad de integrar, de asumir el dolor de este mundo, un dolor de aquellos a los que el evangelio llama los últimos, los pequeños, y que en la parábola del Juicio Final son los hambrientos, los sedientos, los desnudos, los extranjeros y los presos. O sea, el deseo y la capacidad de construir una vida humana digna de este nombre para toda persona que habita esta tierra. Y el propio Dios enseña, en la intimidad de la cámara nupcial y en la profanidad de la plaza pública, que es Él, personalmente, quien está allí sufriendo hambre, sed, desnudez y prisión. El místico, que ansía la unión con Dios que ama y a quien ama, no puede desear otra cosa que ser puesto en la misma situación que el amado, situación siempre de fragilidad extrema, de vulnerabilidad absoluta, en que Dios revela su poder a partir de la impotencia del amor³⁵.

Aquellos y aquellas que viven este deseo y lo ponen en práctica pueden ser llamados santos, aunque no estén canonizados oficial-

³⁵ Una vez más, es Simone Weil quien encuentra las palabras adecuadas para expresar esa experiencia tan profunda: «Cuando una madre, esposa o novia sabe que aquel al que ama es presa de angustia y no puede ayudarlo, querría siquiera soportar sufrimientos equivalentes para permanecer menos separada de él, para aliviar la carga tan pesada de la compasión impotente. Quien ama a Cristo y lo imagina en la cruz debe de sentir un alivio semejante cuando es atacado por la desgracia» (*Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, col. Espoir, Gallimard, París 1962, p. 101).

mente. Se trata de personas cuya santidad está enteramente poseída por la santidad de Dios y que manifiestan esto concretamente en medio de una realidad saturada de mal y de pecado.

Conclusión: santidad como comunión radical con el destino humano

A lo largo de dos mil años de historia, el cristianismo ha tenido que hacer frente a la cuestión del conflicto entre carisma e institución. Casi todos los místicos y santos cristianos han encontrado dificultades con la institución eclesial y las han superado de diferentes maneras³⁶.

Estamos, por tanto, ante un proceso de desinstitucionalización de las religiones históricas y de pérdida de fuerza también de la tradición en la religiosidad, a partir del énfasis en el presente, en las diferencias, en la experimentación, en el individuo y en la ruptura como concepto de representación. Este declinar de la tradición tiende a ser asociado a un poscristianismo, sobre todo a un poscatolicismo³⁷. El movimiento de desinstitucionalización religiosa, con la desaparición de fronteras oficiales y la quiebra del monopolio o de la hegemonía del catolicismo, es acompañado por un proceso cada vez más fuerte de composición de un pluralismo religioso.

Este estado de cosas se refleja también en la mística. Entre las características de la mística contemporánea está tal tendencia a la desinstitucionalización o autonomía con respecto a la institución y la autoridad eclesiástica. El proceso de secularización que se desarrolla en Occidente, con la crisis de la razón ilustrada y el surgimiento de la era del vacío y de la fragmentación, llamada por muchos posmodernidad, tardomodernidad o hipermodernidad, hace sentir sus consecuencias sobre la forma y la expresión de la experiencia espiritual. Esta se presenta de una manera nueva, más libre, más

³⁶ Recordemos, entre otros casos, que san Ignacio de Loyola estuvo cuatro veces en manos de la Inquisición, que santa Teresa de Ávila se vio sometida a la vigilancia estricta de teólogos y líderes espirituales de su tiempo y que san Juan de la Cruz fue encarcelado por sus propios hermanos de orden.

³⁷ *Ibídem.*

desinstitucionalizada, más abierta a la pluralidad y en diálogo no solamente con el ateísmo o el agnosticismo, frutos de la secularización³⁸, sino también con otras tradiciones religiosas³⁹.

Por otro lado, los místicos, o sea, los hombres y mujeres que viven una experiencia profunda y visceral de Dios, no están más recogidos fuera del mundo o en el silencio del claustro. Al contrario, pueden ser vistos en las calles, «en el corazón de las masas», activos y participando en los grandes desafíos de nuestro tiempo, ocupados con cuestiones muy *seculares* e inspirados por su experiencia espiritual⁴⁰. Muchos, si no casi todos estos místicos, fueron bastante críticos con la Iglesia institucional, a pesar de su falta de dudas sobre la matriz cristiana de su experiencia. Casi todos también tuvieron dificultades reales con la propia institución e hicieron su camino, por así decir, *al margen* o en paralelo respecto a ella⁴¹.

³⁸ Véase, por ejemplo, el interesante libro de A. Compte-Sponville *L'esprit de l'athéisme*, Cerf, París 2006.

³⁹ Cf., por ejemplo, toda la obra de Massignon, muy especialmente *Parole donnée*, Julliard, París 1962; véase también Le Saux, *La montée au fond du coeur*, O.E.I.L., París 1986.

⁴⁰ De Raissa Maritain, filósofa que creó, junto con su marido y su hermana, una comunidad de oración en su casa, donde se reunían con toda la intelectualidad francesa en los años treinta del siglo pasado, véanse sus *Œuvres complètes*, Éditions Universitaires, París 1995. Madeleine Delbrel dejó su experiencia de trabajadora para ocuparse de la gente de la calle; cf. Delbrel, *Œuvres complètes*, Nouvelle Cité, París 2007. Dorothy Day fue una mística que militó en las calles de Nueva York; cf. su *The Long Loneliness*, Saint Thomas More Press, Chicago 1993. Etty Hillesum, joven abogada cuya experiencia mística la llevó al campo de concentración de Westerbork, a fin de «ayudar a Dios a salvar a mi pueblo y ser un bálsamo para todas las heridas»; cf. *Etty Hillesum: une vie bouleversée*, Seuil, París 2008. Incluso Thomas Merton, monje trapense, excepción que confirma la regla, fue un tipo de monje original e inesperado, que en sus escritos para la gran empresa se ocupaba de cuestiones muy actuales de su país, Estados Unidos, y que fue un pionero en el diálogo con la vida monástica budista; cf. su *The Seven Storey Mountain*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego 1948; véase también Bertelli, *Mística e compaixão – A teologia do seguimento de Jesus em Thomas Merton*, Paulinas, São Paulo 2008.

⁴¹ Caso, por ejemplo del italiano Ignazio Silone (cf. Danese y di Nicola, *Ignazio Silone. Percorsi di una coscienza inquieta*, Effatà, Turín 2007). Véase también

Hay que reconocer el aspecto extremadamente positivo que ahí reside: la comprobación de la libertad de Dios, que no se deja aprisionar por ninguna institución, código o sistema, ni siquiera religioso. La espiritualidad de nuestra época no ha esperado la reforma de las Iglesias o instituciones religiosas para efectuar su propia búsqueda. Mucho menos la bendición de la academia. Nuestros contemporáneos entremezclan vocabularios, conceptos y símbolos de todas las procedencias sin pedir permiso a los representantes académicos o eclesiales⁴². Pero esto no significa que estemos en el final del cristianismo. Por el contrario, la mística contemporánea, con su mayor o menor grado de desinstitucionalización, puede ser un poderoso factor de conversión para el mismo cristianismo.

Los santos son como espejos de la gracia divina en el mundo. Canonizando, la Iglesia quiere dar al mundo testimonio de que esos hijos suyos proclamados santos vivieron plenamente el espíritu del amor y la intimidad con Dios y del servicio a los demás. Vivir esos valores, sin embargo, no es solo privilegio de los santos canonizados oficialmente. Muchos otros y otras, «cristianos sin Iglesia», pueden ser igualmente paradigmas en una cultura marcada por la incertidumbre y la inseguridad. Allí, su pasión por Dios y por el mundo podrá dar un testimonio más eficaz del Misterio de Amor que la tradición cristiana desea anunciar.

(Traducido del portugués por Serafín Fernández Martínez)

Emmanuel Mounier, *Le personalisme*, Presses Universitaires de France, París 1961; *L'engagement de la foi*, Seuil, París 1968 (selección y presentación de Paulette Mounier).

⁴² Cf. Mardones, *La transformación de la religión*, PPC, Madrid 2005, pp. 201-202.

«EL SECRETO ESCONDIDO
DE MI PLENA IDENTIDAD»

Una mirada a la santidad
a partir de los escritos y la vida de Thomas Merton

Una noche de primavera del año 1939, Robert Lax, su íntimo amigo, preguntó a bocajarro al joven converso Thomas Merton: «Pero, tú ¿qué es lo que quieres ser?». Tom respondió: «No lo sé; supongo que quiero ser un buen católico». Pero como no lograba explicar lo que entendía por tal cosa, Bob le indicó que la respuesta debiera haber sido: «Quiero ser santo». «¿Cómo quieres que yo llegue a serlo?», replicó Tom,

* DR. RAMÓN CAO MARTÍNEZ (1944), casado y padre de dos hijos, es Doctor en Filología Hispánica con una tesis sobre el comentario al libro de Job de Fray Luis de León (Universidad de Deusto, Bilbao 1990). Ha compaginado, durante más de cuarenta años, la docencia de la Lengua y Literatura Españolas en la Enseñanza Secundaria con numerosas tareas de investigación educativa y formación del profesorado. Sus trabajos de indole filológica han versado sobre la interpretación y el comentario de textos, la prosa del siglo XVI y la poesía y el ensayo contemporáneos (Valle Inclán, Jorge Luis Borges, Octavio Paz, Ernesto Cardenal).

Interesado por las relaciones entre literatura y espiritualidad, ha centrado su atención en la figura de Thomas Merton, sobre quien ha escrito una breve biografía (*Thomas Merton*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2008) y sobre cuyos diarios trata el estudio que ahora mismo tiene en el telar. Otros artículos mertonianos de los últimos años: «*Que van a dar la vida...* Aspectos del imaginario de *Coplas a la muerte de Merton* de Ernesto Cardenal» (2003); «Thomas Merton, inspirador de una *meditatio mortis* poética» (2006); «El erudito zen, el monje trapense y el guardador de rebaños. Observaciones y conjeturas sobre el encuentro de D. T. Suzuki y T. Merton (y F. Pessoa)» (2009).

Dirección: Progreso, 83, 7º F. 32003 Ourense (España). Correo electrónico: caoramona@gmail.com

desconcertado. «Queriéndolo», dijo Lax, simplemente. Y ante la resistencia de Merton, su amigo agregó: «Todo lo que se necesita para ser un santo es querer serlo. ¿No crees que Dios te hará aquello para lo que te creó, si tú consientes en permitir que lo haga? Todo lo que tú tienes que hacer es desearlo».

Estas últimas palabras expresan abreviadamente lo que, desde entonces, iban a ser la vida de Merton y su magisterio espiritual: un intento de descubrir su verdadera identidad, su verdadero yo querido por Dios, y una decidida voluntad de realizarlo con la mayor plenitud posible; un empeño, también, de ayudar a los demás a ese descubrimiento y a esa realización¹.

¿Santos de escayola o de carne y hueso?

Mientras intentaba hallar su particular camino de entrega absoluta a Dios (¿entrada en una orden religiosa?, ¿trabajo social en Harlem?), y asintiendo al más famoso aforismo de Léon Bloy («La única tristeza es no ser santos»), Merton hizo algunas lecturas que le acercaron al fenómeno de la santidad. Leyó las biografías de Juana de Arco, Francisco de Asís, san Benito y san Juan Bosco; y, sobre todo, los textos fuertemente experienciales de Agustín, Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila y Juan de la Cruz. Pronto descubrió que en esas personas había algo más que lo que la hagiografía tradicional y la piedad popular dejaban entrever. Los perfiles y los formatos de santidad, los caminos que a ella conducían eran tan variados e innumerables como las personas que forman la humanidad. «Descubrir un nuevo santo —escribe— es una maravillosa experiencia. [...] No hay dos santos iguales. Pero todos ellos son como Dios, como Él de

¹ Merton evocará este episodio en su relato autobiográfico *La montaña de los siete círculos* (obra que citaré a partir de ahora como *M*), Buenos Aires 2005, p. 253. Cf. una atractiva visión general de la vida y obra de Merton en Jim Forest, *Thomas Merton. Vivir con sabiduría*, Madrid 1997. Un rápido acercamiento, en mi sucinto esbozo biográfico: Ramón Cao Martínez, *Thomas Merton*, Madrid 2008. Una síntesis de las ideas de Merton sobre la santidad, en «Sanctity», W. H. Shannon, C. M. Bochen, P. F. O'Connell, *The Thomas Merton Encyclopedia*, Nueva York 2002, pp. 399-401.

un modo diferente y especial». Y se imagina una hipotética humanidad sin la caída de Adán: «una serie de imágenes magníficamente diferentes y espléndidas de Dios, cada uno de todos los millones de hombres exponiendo sus glorias y perfecciones de un modo asombrosamente nuevo, cada uno brillando con su santidad particular, una santidad destinada a él desde toda la eternidad como la perfección sobrenatural más completa e inimaginable de su personalidad humana» (M, 377).

El descubrimiento de Santa Teresa de Lisieux le produjo un fortísimo impacto: lo califica como un gran regalo y a la vez como una de las humillaciones más grandes y saludables que había tenido en su vida. Le desconcertó, primero, que una muchachita salida de un ambiente burgués decimonónico, de mentalidad mediocre y estética acaramelada, pudiera —sin desertar de ello— llegar a ser santa. Y, en segundo término, le maravilló que él mismo —con su veta artística, bohemia y antiburguesa— pudiera obviar las repugnancias psicológicas que una figura de tales características le debiera producir y llegara, en cambio, a convertirse en un ferviente devoto suyo. Probablemente influían en Merton algunas de las apreciaciones de Sören Kierkegaard, cuyo descubrimiento le había deslumbrado por aquellas fechas. Así, la idea del danés según la cual los más grandes santos probablemente tienen la apariencia de los más estúpidos burgueses².

Algunas experiencias tempranas —aparentemente olvidadas— ya habían puesto a Merton en contacto con unos santos de carne y hueso, pero no conscientes de serlo. A sus once años, pasó una larga temporada de convalecencia (el verano de 1926 y las navidades previas) en una casita-granja de Murat, Auvernia, encomendado a los cuidados de un matrimonio campesino. La convivencia con estas personas fue para él un auténtico regalo. Los Privat eran unas personas excepcionales, de las más notables que Merton llegó a conocer: su modo de realizar con sencillez, perfección y un hondo sentido religioso de la vida las múltiples tareas de cada día hacía de ellos unos auténticos santos. Santos silenciosos, ocultos, anónimos, in-

² *Run to the Mountain. The Story of a Vocation (The Journals of Thomas Merton*, vol. I), ed. Patrick Hart, OCSO, Harper San Francisco, 1995, p. 262.

conscientes de su propia santidad. Tom se sintió cuidado y querido con un amor solícito y al tiempo extremadamente respetuoso. Si bien reconoce que en aquel entonces no se le ocurrió aprovechar su ejemplo para intentar ser como ellos, lo cierto es que se sintió conmovido por la espiritualidad honda y sin falsía de aquellas dos personas bondadosas, llenas de una sabiduría, calma e impasibilidad que manaban de su sencilla confianza en Dios (M, 63-67).

Ya monje, el lector de vidas de santos hubo de convertirse —en virtud de la obediencia— en redactor de ellas. Además de una serie de historias breves sobre algunos santos, escribió la vida de dos monjas cistercienses, santa Lutgarda de Aywières (*What are These Wounds?*) y la madre Berchmans (*Exile ends in Glory*), libros a los que años después consideró como los peores de todas sus obras. Experimentó así, en vivo, la dificultad de convertir unas trayectorias vitales misteriosas y complejas en un relato sin los tópicos y la «retórica piadosa» que a él mismo le revolvió el estómago.

«Despertar de un sueño de separación»

Cuando Merton lleva 17 años de vida monástica, alejado del mundo y comprometido mediante un voto (*conversatio morum*: conversión de las costumbres) a buscar siempre el máximo de perfección posible —es decir, aspirando «profesionalmente» a la santidad—, se produce un hecho decisivo. En una salida ocasional a la ciudad (el 18 de marzo de 1958) y en pleno centro comercial, «en la esquina de la calle Cuarta con Walnut», tiene la experiencia fulgurante de descubrirse como un miembro más de la raza humana:

De pronto me sentí abrumado al caer en la cuenta de que amaba a toda aquella gente; de que todos ellos eran míos, y yo de ellos; de que no podíamos ser extraños unos a otros aunque nos desconociéramos por completo. Fue como despertar de un sueño de separación, de falso aislamiento en un mundo especial, el mundo de la renuncia y la supuesta santidad. Toda esa ilusión de una existencia santa separada es un sueño³.

³ *Conjeturas de un espectador culpable*, Santander 2011, p. 190.

Fraterna solidaridad nacida de una nueva percepción de los otros: del desvelamiento de la misteriosa belleza que se oculta en cada persona, de la existencia en lo más secreto de cada uno de un «punto virgen», inaccesible a la degradación:

Es como si de pronto me hubiera percatado de la secreta belleza y profundidad de sus corazones, adonde ni el pecado ni el deseo ni el autoconocimiento pueden llegar: el corazón mismo de su realidad, la persona que cada cual es a los ojos de Dios. [...] En el centro de nuestro ser hay un punto de nada que no ha sido tocado por el pecado ni por la falacia, un punto de pura verdad, un punto o chispa que pertenece enteramente a Dios, que nunca está a nuestra disposición, desde el cual Dios dispone de nuestras vidas, y que es inaccesible a las fantasías de nuestra mente y a las brutalidades de nuestra voluntad. Ese puntito de nada y de *absoluta pobreza* es la pura gloria de Dios en nosotros. Es, por así decirlo, Su nombre escrito en nosotros, como nuestra pobreza, como nuestra indigencia, como nuestra dependencia, como nuestra filiación. Es como un diamante puro, al que arranca sus destellos la invisible luz del cielo. Está en todos, y si pudiéramos verlo, percibiríamos cómo esos miles de millones de puntos de luz se unen en el rostro y en el fulgor de un sol capaz de hacer que se desvanezca por completo la oscuridad y la crueldad de la vida...⁴

«Fue como despertar de un sueño», insiste Merton en sus dos relatos de esta experiencia. Esta nueva lucidez le permite reconocer su irrebasable condición de miembro de la familia humana; también, la irrealidad de su pretendida «separación del mundo», del sueño de una «existencia santa separada» en que estaba sumido. Descubre la grandeza y la maravilla de todos y cada uno de los seres humanos, y al tiempo su propia grandeza solidaria con la de todos los demás. Su juvenil rechazo del mundo, altivo en demasía, deja paso ahora a una actitud mucho más matizada, como un juego de síes y noes. Siente, por otro lado, que su alejamiento y su renuncia previos le han capacitado para captar ese jardín secreto, ese núcleo último esencialmente sano, puro e intacto de todo hombre y mujer.

Tras esta deslumbrante experiencia tiene la impresión de estar sufriendo un cambio que le abre a una nueva vida. «Finalmente,

⁴ Op. cit., pp. 192-193.

estoy saliendo de la crisálida», escribe⁵. Su percepción de lo que es el mundo y de su propia misión como monje se modifican. Y también su visión de la santidad. Es como si afirmase que fuera del mundo y de la historia de los hombres no hay santidad posible: solo cabría una «supuesta santidad», una ilusoria, engañosa santidad. Y es que no hay línea divisoria que separe a unos seres humanos de otros, pues todos ellos pertenecen igualmente a Dios. Todos han sido agraciados en una suerte de lotería cósmica, todos tienen la misma belleza radical, todos —como vivientes imágenes de Dios— llevan inscrito en lo más hondo de su intimidad el nombre divino, todos poseen la misma santidad «ontológica». La única —pequeña— diferencia consiste en que algunos son conscientes de ello e intentan corresponder a ese don. No cabe, pues, ningún sentimiento de superioridad, una vez reconocida esa igualdad básica⁶.

«Todo lo que existe es santo»

Merton va depurando su concepción de la santidad al hilo de su propia vida: de su íntimo itinerario espiritual, de su tarea como educador de los jóvenes monjes, y de su peculiar vocación como monje-escritor. Fiel a esta última, escucha con atención las aspiraciones e inquietudes de sus contemporáneos, intenta detectar los signos de los tiempos, y procura decir una palabra fraternal y evangélica sobre todo ello.

Así, en 1961, en una de las formulaciones más maduras de su espiritualidad⁷, esboza una sugestiva imagen de la santidad, a un tiempo tradicional e innovadora. Primero, desmonta la idea tópica del

⁵ 5 de mayo de 1958, *Diarios (1939-1960)*. *La vida íntima de un gran maestro espiritual*, Patrick Hart y Jonathan Montaldo, eds., Barcelona 2001, p. 181.

⁶ En la descripción e interpretación de esta experiencia epifánica confluyen diferentes tradiciones: el hombre como *imago Dei*, idea nuclear de toda antropología cristiana; la imagen de la *scintilla animae* tan cara a la tradición mística occidental, y aun la de las «chispas sagradas» de la mística judía; en fin, *le point vierge*, concepto de la psicología mística del Islam (particularmente de al-Hallāj) que, tomado de Louis Massignon, Merton hace suyo.

⁷ *Nuevas semillas de contemplación*, Santander 2003.

santo (insensible al encanto del mundo, enemigo de los «alimentos terrestres») y de la santidad (incompatibilidad entre el amor a Dios y el amor a las criaturas):

¿Cabe pensar que su amor a Dios fuera compatible con el odio a las cosas que Lo reflejaban y hablaban de Él por todas partes? [...] ¿Cabe pensar que se movieran por el mundo con rostros de piedra y no escucharan las voces de quienes les hablaban ni comprenderían las alegrías y las tristezas de quienes estaban a su alrededor? Precisamente porque los santos estaban absortos en Dios, eran realmente capaces de ver y apreciar las cosas creadas; y porque amaban solo a Dios, eran las únicas personas que amaban a todos los hombres (op. cit., pp. 44-45).

Este modo de ver mana de una teología de la creación, que celebra la bondad y la maravilla de todo lo creado («El santo sabe que el mundo y todo lo que Dios ha hecho es bueno») y, al tiempo, reconoce su autonomía, siendo capaz de usar y disfrutar con naturalidad de las criaturas sin hacer referencias explícitas a Dios.

Pero, ¿en qué consiste la santidad? «Un árbol da gloria a Dios siendo un árbol, ya que obedece a Dios siendo lo que él quiere que sea. Consiente, por así decirlo, a su amor creador», escribe Merton (p. 50). Todas las realidades dan gloria a Dios según su propia identidad, dice. No hay dos seres creados que sean exactamente iguales y la identidad de cada uno de ellos —su esencia— es su santidad. Así que cada una de las criaturas es uno de los santos de Dios, y, diferente a todas, no hay nada que pueda imitar a Dios de la misma manera. En eso consiste su santidad (pp. 51-52). Con los humanos sucede lo mismo: «tu santidad nunca será la mía. Ni la mía será la tuya. Para mí ser santo significa ser yo mismo. Por eso el problema de la santidad y la salvación es, en realidad, el problema de llegar a saber quién soy yo y descubrir mi verdadero ser» (p. 52).

Pero existe una diferencia radical entre el ser humano y el resto de la creación: Dios nos da la libertad de ser lo que queramos: libres o no, reales o irreales, verdaderos o falsos. Nos invita a participar en la creación de nuestro propio ser. Seres creados, somos a un tiempo *co-creadores*, convocados por Dios para colaborar con Él en la construcción de nuestra identidad: llamados no solo a *ser*, sino

a «compartir con Dios la obra de *crear* la verdad de nuestra identidad» (p. 53) Nuestra tarea, pues, es llegar a ser en plenitud lo que ya somos en germen, realizar en nuestra existencia concreta la llamada de nuestra esencia. «El secreto de mi plena identidad está escondido en Dios. Solo Él puede hacer de mí la persona que yo soy o, mejor, la que seré cuando al fin comience a ser plenamente. Pero si no deseo esa identidad y no trabajo con Él y en Él para encontrarla, la obra nunca será realizada» (pp. 53-54). En suma, santo es aquel o aquella que, rechazando las ilusiones del falso yo, ha descubierto el secreto de su propia identidad, que se halla «escondida en el amor y la misericordia de Dios» (p. 56). Empresa esta que «exige una atención constante a la realidad en todo momento y una gran fidelidad a Dios cuando se revela, oscuramente, en el misterio de cada nueva situación» (p. 53).

Desde la imperfección hacia la plenitud integral

Merton sabía que «antes de que una persona pueda hacerse santa debe ser ante todo una *persona*, con toda la humanidad y la fragilidad de la condición real del ser humano»⁸. Y bien que conocía él su propia fragilidad, la complejidad de su modo de ser y el malestar que esta creaba a los demás y a sí mismo.

En una charla del último año de su vida hace una reveladora confidencia al definirse —mediante una expresión de Martin Buber— como hombre de «temperamento contradictorio complejo»⁹: «un tema del cual yo podría deciros muchas cosas porque esas palabras me describen perfectamente»¹⁰. Resulta duro ser así, pero considera —siguiendo a Buber— que no se trata de una condena de por vida y que es posible la transformación. En lo más profundo de nuestra alma —dice— está presente un poder divino que, si lo dejamos actuar, «aglutinando las fuentes conflictivas, amalgamando los elementos divergentes... conseguirá unificarnos» (ibídem). Pues

⁸ *Vida y santidad*, Santander 2006, p. 34.

⁹ Martin Buber, *El camino del ser humano y otros escritos*, Madrid 2004.

¹⁰ *Dos semanas en Alaska. Diario, cartas, conferencias*, Barcelona 2000, p. 221.

no basta con ir parcheando nuestras deficiencias, con «ir tirando» y manteniéndonos en un nivel razonablemente virtuoso. «Si realmente queremos ser santos en el pleno sentido de la palabra, tenemos que dejar que el poder de Dios actúe de verdad en nosotros y nos edifique de una pieza» (ibídem). En todo caso, esa unificación interior —que no se consigue mediante el ascetismo— «nunca es definitiva, siempre es parcial» y siempre admite nuevas mejoras (op. cit., p. 224).

Otro rostro de esta unificación interior es la «integración final» descrita por el psicoanalista Reza Aratesh, concepto que también hace suyo Merton¹¹. La persona integrada «trasciende todas las formas limitadas de vida, al tiempo que retiene todo lo mejor y universal que hay en ellas»¹². Esta persona es un ejemplo viviente del ideal de catolicidad, en el mejor sentido del término: asimila las diferentes manifestaciones de la verdad única —unas más claras y certeras que otras— y, sin enfrentar estas visiones parciales, «las unifica en una dialéctica o en una visión interior de complementariedad» (ibídem).

¿Cómo no ver la afinidad de esta propuesta con la aspiración mertoniana de unir en su interior —sin confusión ni fácil sincretismo— las más diversas tradiciones espirituales: las místicas rusa y española, las espiritualidades de las iglesias de Oriente y Occidente, y las del Islam, el hinduismo y el budismo? «Debemos contener todos los mundos divididos en nosotros y trascenderlos en Cristo», escribió en *Conjeturas de un espectador culpable*. De ahí su práctica del diálogo intercultural e interreligioso, con una sensibilidad creciente para los valores y experiencias de otras confesiones cristianas, de otras religiones y de todos cuantos caminan en busca del sentido de su vida¹³.

¹¹ Reza Aratesh, *Final Integration in the Adult Personality*, Leiden 1965.

¹² «Integración final: hacia una Terapia Monástica», en *Acción y contemplación*, Barcelona 1982, pp. 130-131.

¹³ Esta apertura a otras espiritualidades ayudó a Merton a ver la experiencia nuclear que ligaba a su propia tradición con las diversas religiones y sabidurías: «la confrontación directa con el Ser Absoluto, el Amor Absoluto, la Piedad Absoluta o el Absoluto Vacío, a través de un compromiso inmediato y plenamente despierto con la vida de cada día» (*El zen y los pájaros del deseo*, Barcelona 1972). Su asimilación de las espiritualidades de Oriente, en particular, le llevó

El largo camino hacia esa integración perfecta —transcultural— pasa por una durísima crisis: soledad interior, desintegración, pérdida del ego, «una verdadera muerte espiritual». Y solo se produce cuando la persona se convierte en un genuino amante de Dios —en un místico, dice Aratesh—. Ideal tan ineludible —«para esto es para lo que está hecho el hombre»— como ambicioso: un cristiano solo puede concebir un cumplimiento escatológico de esa aspiración, matizará Merton. Con todo, advierte con realismo, algunos individuos, siguiendo su propio camino, pueden lograr «una integración que tal vez sea torcida y singular, pero sin embargo auténtica (a veces de maneras divertidas)» (p. 132).

Tal vez quepa entender a la luz de lo precedente la experiencia que hizo tambalear los mismos fundamentos de la vida de Merton dos años antes de su muerte, según él mismo relata con apabullante sinceridad en su diario¹⁴. Sorprendido por el inesperado amor de una mujer —profundamente enamorado, y correspondido por ella—, se debatió durante cinco meses entre lo que creía su plena realización humana y hasta espiritual, y los límites que le imponían sus votos. Finalmente, fiel a lo que pensaba era su genuino yo es-

a modular con nuevos acentos algunos aspectos del cristianismo y de la vida monástica. Su mirada, siempre tan atenta, al entorno cotidiano —y sobre todo al natural— se afina aún más, acentuándose el valor del momento presente. Crecen también el desprendimiento del propio yo, que el seguimiento del camino implica; el abandono a una suerte de muy activa «pasividad»; la disponibilidad esperanzada, pero sin tensión voluntarista ni exceso de expectativas, sin ansiedad; la relativización del esfuerzo ético y ascético, cuyo papel «penúltimo» se reconoce; en fin, el sentimiento, ya familiar, de que la compasión es el único desierto al que cabe retirarse. Todo ello desemboca en una nueva matización de la imagen del santo, para el que tal vez se empleen otras denominaciones: el «verídico hombre sin título», el hombre ordinario que no ha dejado nada sin realizar, el hombre sin hogar... A esto contribuye el conocimiento y trato personal con maestros y espirituales de otras tradiciones (Dalai Lama, Thich Nhat Hanh), en los que ve encarnaciones vivas de un ideal y en los que descubre una afinidad espiritual muy estrecha.

¹⁴ *Learning to Love. Exploring Solitude and Freedom (1966-67). The Journals of Thomas Merton*, I, Christine Bochen, ed., San Francisco, 1998. *Diarios (1960-1968). La vida íntima de un gran maestro espiritual*, Patrick Hart y Jonathan Montaldo (eds.), Barcelona 2001.

condido en Dios y su misión en la tierra, renunció a esa relación al precio de un inmenso desgarrón afectivo. Merton —un «hombre sin sentido de lo imposible»— habría dado un rodeo, quizás arriesgado, que le permitió superar de algún modo su inseguridad afectiva, comprender mejor la integración de amor y soledad, y acceder a una nueva madurez.

En todo caso, Merton explicó que esa transformación final solo se realiza a partir del núcleo más íntimo de la persona: nuestro más oculto secreto, el conocimiento que Dios tiene de cada uno de nosotros, el sí que ha puesto en nuestro interior. «Descubrir ese sí incondicional, esa chispa de la santidad que late por debajo de las mayores caídas es el destino de la vida humana. [...] En lo hondo de nuestros corazones se encuentra el sentido más profundo de nuestra personalidad, que es lo que nosotros llamamos el «sí» a Dios, y esa chispa está siempre ahí. Lo que cada uno de nosotros ha de hacer es volverse hacia ella y dejar que se convierta en una llama»¹⁵.

Santidad desconcertante e «imperfecta»

La decisión de ser completamente fiel a la voluntad de Dios puede implicar en algunos casos —sugiere Merton— la ruptura de lo convencionalmente considerado como sagrado, el destierro del común sentir, la pérdida del respeto y el cariño de los otros, la angustia del que a sí mismo se llega a considerar como un pecador. «Puede entrañar conflictos manifiestos con determinadas pautas, que yo mismo, o los otros, o todos a la vez podemos haber interpretado erróneamente. Lo importante es abrazarse a la voluntad y a la verdad de Dios en toda su pureza y tratar de ser sincero y de actuar en todo, en la medida que esté a mi alcance, bajo el impulso de un amor auténtico»¹⁶.

Esa entrega sin reservas provocaría —al igual que en las experiencias proféticas y místicas— una suerte de ruptura de las referencias previas, de puesta en entredicho de la identidad precedente, de ena-

¹⁵ *Dos semanas en Alaska*, p. 227.

¹⁶ *Diarios 1960-1968*, 25 de enero de 1962, p. 70.

jenación respecto de la realidad cotidiana¹⁷. El sujeto que las experimenta se convierte en un signo —contradictorio, incompleto y tal vez desequilibrado, pero irremplazable— de Aquello a lo que tiende y que trastrueca su vida. Recordemos las palabras de Merton a propósito de ciertas realizaciones torcidas —y hasta divertidas— pero no por ello menos auténticas de ese ideal. La búsqueda de tal perfección tendría que generar personas plenamente unificadas «que realmente amen a Dios e irradien amor» aunque ellas —apunta con realismo— no experimenten altas tasas de enamoramiento; personalidades insólitas, tal vez excéntricas. Pero, «personas extraordinariamente buenas, individuos extraordinariamente desarrollados que no saben que lo son, o que no se preocupan en modo alguno por este motivo. Simplemente no están interesados en ellos mismos»¹⁸.

Merton alerta en repetidas ocasiones sobre el riesgo de que la conciencia de la propia perfección pueda llevarle a uno al orgullo espiritual. Tal es —recuerda— según la enseñanza acorde de los Padres del Desierto y de los maestros zen, la última y más sutil de las tentaciones: el amor de la propia excelencia espiritual, el narcisismo de los «perfectos»¹⁹. Resulta sintomático, al respecto, el asentimiento de Merton al entusiasmo del doctor Suzuki por el verso de Fernando Pessoa: «Loado sea Dios porque no soy bueno»²⁰.

Recordemos aquí la preferencia de Merton por algunas vidas aparentemente imperfectas. «¡Qué vida tan desastrosamente planeada! Ni orden, ni sentido, ni sistema, ni culminación. Como un libro

¹⁷ María Luisa López Laguna ha interpretado desde esta perspectiva la crisis afectiva ya referida: como una suerte de prueba profética y mística, como una especie de tarea encaminada hacia el logro de la integración final. Cf. «La visión transformante del sacerdocio en Thomas Merton», en *Cistercium*, Jul-Dic 2002, nº 228-229, pp. 607-622, espec. pp. 616-620.

¹⁸ *Dos semanas en Alaska*, p. 217.

¹⁹ *El zen y los pájaros del deseo*, Barcelona 1972.

²⁰ Ramón Cao Martínez «El erudito zen, el monje trapense y 'el guardador de rebaños'. Observaciones sobre el encuentro D. T. Suzuki y T. Merton (y F. Pessoa)», en *Los Caminos de Santiago y la vida monástica cisterciense. Actas del IV Congreso Internacional sobre Cister en Portugal y Galicia*, tomo II, Braga-Oseira 2009, pp. 1211-1251.

sin puntuación que finaliza repentinamente en medio de una frase», escribió a propósito del Beato Conrad. A este seguidor de san Bernardo le sucedía —pensaba el novicio Merton—lo mismo que a otros ermitaños de su orden: «Parecían haber muerto antes de haber encontrado lo que se presumía debían encontrar»²¹. Pero, al madurar, Merton supo ver que en la incompleción de esas vidas se ocultaba algo sumamente importante, relacionado con una vocación particular. «Porque de todos los hombres el eremita es el que menos sabe adónde va y, sin embargo, es el más seguro, porque hay algo que no admite duda: va adonde Dios le lleva. Esa es precisamente la razón de que no sepa el camino» (ibídem).

Este abandono confiado —más allá de la propia impresión de fracaso y pese a la falta de transparencia de nuestras motivaciones— es la actitud que subyace a la hermosísima plegaria de Merton:

Dios, Señor mío, no tengo idea de adónde voy. No veo el camino ante mí. No puedo saber con certeza dónde terminará. Tampoco me conozco realmente, y el hecho de pensar que estoy siguiendo tu voluntad no significa que en realidad lo esté haciendo. Creo que el deseo de agradarte, de hecho te agrada. Y espero tener ese deseo en todo lo que hago. Espero que nunca haré algo apartado de ese deseo. Y sé que si hago esto me llevarás por el camino correcto, aunque yo no sepa nada al respecto. Por lo tanto, confiaré en ti aunque parezca estar perdido a la sombra de la muerte. No tendré temor pues estás siempre conmigo, y nunca dejarás que enfrente solo mis peligros (*Pensamientos en la soledad*).

²¹ Jonathan Montaldo (ed.), *Un año con Thomas Merton*, Santander 2006, p. 46.

LA LIBERTAD DEL ESPÍRITU:
ETTY HILLESUM, UNA SANTIDAD NUEVA

Abundan los santos que, pese a su canonización por la Iglesia y a la extraordinaria veneración que les dispensa la religiosidad popular, fueron personajes excéntricos y nada convencionales. Junto a figuras de santos edificantes, que llevaron vidas ejemplares, siempre ha habido santos anómalos, rompedores de moldes.

Pienso, por ejemplo, en Francisco de Asís, un santo muy querido de los cristianos pero tenido también en especial estima entre los fieles de otras religiones, como los hinduistas. El escandaloso gesto de Francisco de despojarse de los vestidos y mostrarse desnudo ante su padre y ante todos marca su llegada a la fe: es un gesto clamoroso y radical. La elección de la pobreza, exhibida como una riqueza de otro orden; el hablar con las aves y con los animales en general, y su

* DRA. WANDA TOMMASI. Enseña Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad de Verona. Forma parte, desde la fundación, de la comunidad filosófica femenina «Diotima», con la que ha elaborado el pensamiento relativo a la diferencia sexual. En su investigación ha privilegiado la obra de Simone Weil y la de otras pensadoras contemporáneas.

Entre sus publicaciones cabe citar *Simone Weil: segni, idoli e simboli*, Franco Angeli, Milán 1993; *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Liguori, Nápoles 1997; *I filosofi e le donne*, Tre lune, Mantua 2001 (trad. esp. *Filósofos y mujeres*, trad. Carolina Ballester Meseguer, Narcea, Madrid 2002); *Etty Hillesum. L'intelligenza del cuore*, Messaggero, Padua 2002 (trad. española: *Etty Hillesum. La inteligencia del corazón*, trad. Carolina Ballester Meseguer, Narcea, Madrid 2003); *La scrittura del deserto*, Liguori, Nápoles 2004; *Maria Zambrano. La passione della figlia*, Liguori, Nápoles 2007; *Oggi è un altro giorno. Filosofia della vita quotidiana*, Liguori, Nápoles 2011.

vida en intimidad con todas las formas vivientes e incluso con las inanimadas de la creación, hacen de él ciertamente un santo anómalo.

Simone Weil le reconoce el mérito especial de ser en la tradición cristiana el único santo que expresó plenamente el amor a esta nuestra patria terrena, a la belleza del mundo; y el amor al orden de la creación es para ella una de las formas del amor implícito a Dios¹. A su vez, Max Scheler ve en san Francisco el único ejemplo de amor cristiano en que se funden la tradición occidental, enfocada al amor a Dios y al prójimo, y la oriental, caracterizada más bien por la «elevación de la naturaleza hacia la luz y el esplendor de lo sobrenatural»².

Una seguidora de san Francisco, la beata Ángela de Foligno, fue también portadora de una santidad inquieta. Se había casado muy joven y llevado una vida «salvaje, adúltera y sacrílega»³. Antes de hacerse terciaria franciscana, Ángela había rogado intensamente a Dios que hiciera morir a todos sus familiares —como en efecto sucedió en un breve espacio de tiempo— a fin de que ella pudiera dedicarse enteramente a Él.

La misma santa Teresa de Ávila, antes de su canonización y posterior proclamación como doctora de la Iglesia, había sido definida por un nuncio apostólico como una mujer «vagabunda y rebelde», «que pretendía enseñar como maestra a pesar de lo que había dicho san Pablo al ordenar que las mujeres no enseñasen»⁴. Teresa, some-

¹ Cf. Simone Weil, «Forme dell'amore implicito di Dio», en *Attesa di Dio*, Rusconi, Milán 1988, pp. 127-128 (trad. esp., *A la espera de Dios*, trad. María Tabuyo y Agustín López Tobajas, Trotta, Madrid 1996).

² Max Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milán 2010, p. 110 (trad. esp., *Esencia y formas de la simpatía*, trad. José Gaos, Sígueme, Salamanca 2005).

³ Cf. Angela da Foligno, *Il libro*, Edizioni San Paolo, Milán 1998 (trad. esp., *Libro de la vida: vivencia de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1991).

⁴ Cf. Rosa Rossi, *Teresa d'Avila. Biografia di una scrittrice*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 197. Sobre Teresa véase también Diana Sartori, *Perché Teresa*, en Diotima, *Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milán 1990, pp. 25-60, y mi libro *I filosofi e le donne. La differenza sessuale nella storia della filosofia*, Tre Lune, Mantua 2001, pp. 105-111.

tida a la Inquisición, se había arriesgado a ser equiparada a las falsas místicas que la Iglesia condenaba, a ser tomada por una simuladora.

En general, se puede decir que una santidad excéntrica, nada convencional, caracteriza entre los santos, de modo particular, a los místicos y a las místicas. Sobre todo en la Edad Moderna cuando, en el ocaso del orden teocrático medieval, la búsqueda del Dios ausente se convierte en un estímulo para sondear el propio espacio interior como lugar de tentación y de prueba, y la «locura» mística pasa a ser la vía privilegiada para la imitación de Cristo⁵.

Esto vale con mayor razón para la época contemporánea, a propósito de la cual afirma Simone Weil que, en un tiempo dominado por la mentira, como el nuestro, los únicos capaces de decir la verdad son los locos, los idiotas y los marginados, pero al precio de no ser escuchados por nadie: «En este mundo, solo seres hundidos hasta el último grado de la humillación, muy por debajo de la mendicidad, ... considerados por todos como desprovistos de la esencial dignidad humana —la razón—, solo estos tienen la posibilidad de decir la verdad: todos los demás mienten»⁶. En otras palabras, la secuela de Cristo se traduce a menudo, en la mística moderna y contemporánea, en gestos de «locura» o que al menos parecen tales a los ojos del mundo; se traduce en el contacto con la marginación social, con los cuerpos heridos, desfigurados y mutilados⁷.

Precisamente para nuestro tiempo, no solo totalmente secularizado sino también descristianizado, se necesitan nuevas formas de santidad. A mi entender, entre las místicas que representan ejemplos de santidad nueva, no convencional, fuera totalmente de los esquemas hagiográficos, cabe mencionar a Simone Weil y Etty Hillesum. Voy a centrarme en esta última.

⁵ Cf. Miguel de Certeau, *Fabula mística. La spiritualità religiosa fra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bolonia 1987 (trad. esp., *La fábula mística [siglos XVI-XVII]*, trad. Laia Colell Aparicio, Siruela, Madrid 2006).

⁶ Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, París 1957, p. 255.

⁷ Pienso, entre los ejemplos recientes de este tipo de santidad, caracterizada por el contacto con los cuerpos de los enfermos y las llagas de los leprosos, en Madre Teresa de Calcuta.

Etty Hillesum, joven judía holandesa muerta en Auschwitz en 1943 a la edad de veintinueve años, tuvo, desde el punto de vista de la moral convencional, una vida inquieta y escandalosa. A partir de la edad de veintisiete años mantuvo una relación con dos hombres a la vez: Han Wegerif, su casero, un holandés de sesenta y dos años, viudo, al que estaba unida sentimentalmente desde hacía mucho tiempo, y Julius Spier, un judío de cincuenta y cinco años, su psicoanalista, amante y compañero intelectual, el cual era a su vez novio de una chica judía que lo esperaba en Londres⁸.

Pues bien, aunque Etty sabe de sobra que la moral común puede juzgar escandaloso su comportamiento, eso en realidad no la incomoda: siente que es «fiel» a los dos hombres a los que ama⁹; pero sobre todo esta irregularidad afectiva no le impide emprender un camino extraordinario, que la lleva a descubrir a Dios dentro de sí y a cultivar una religiosidad muy particular, ajena a iglesias, sinagogas y dogmas.

Ni siquiera representa para ella un obstáculo en su camino místico-espiritual el aborto voluntario, al que recurre para interrumpir un embarazo no deseado¹⁰. Encinta probablemente de Han Wegerif, decide abortar porque no se siente capaz de traer al mundo un niño al mundo en aquellas circunstancias históricas: persecución, deportación, exterminio de los judíos. También la empuja al aborto el temor a los casos de locura que se dan en su familia y que Etty considera probablemente hereditarios.

Tras el aborto, se confía a Dios pidiéndole que la acepte tal como es, con sus limitaciones y contradicciones, y prosigue su conversación con Él en la oración. Ni su libertad ni el aborto son obstáculo para su relación con Dios, la cual continúa e incluso se intensifica a pesar de todo.

⁸ Sobre la vida y el pensamiento de Etty Hillesum, cf. mi libro *Etty Hillesum. L'intelligenza del cuore*, Messagero, Padua 2002.

⁹ «En mi corazón soy fiel. Soy fiel también a Han soy fiel a todos. ... ¿Es falta de gusto? ¿Es decadente? Para mí, todo está perfectamente en orden ... Se trata de otro amor, que se extiende más lejos» (Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milán 1981, p. 84; trad. esp., *Una vida conmocionada: diario, 1941-1943*, Anthropos, Rubí 2007).

¹⁰ Cf. *ibíd.*, p. 82.

El suyo se puede definir como un camino de santidad nuevo. Del descubrimiento de Dios dentro de sí, Etty llega a la extraordinaria intuición de que tiene que «ayudar a Dios» a no ausentarse del todo de un mundo envenenado por la violencia, el odio y el resentimiento: «Algo ... se me hace cada vez más evidente: es que tú no puedes ayudarnos a nosotros, sino que somos nosotros los que debemos ayudarte a ti, y de este modo ayudarnos a nosotros mismos. Lo único que podemos salvar de estos tiempos, y también lo único que cuenta verdaderamente, es un pedacito de ti en nosotros, Dios mío»¹¹.

Este propósito de «ayudar a Dios» para hacer que sobreviva a la *Shoá*, como un niño inermemente custodiado en su seno —como si estuviera embarazada de Dios¹²—, se traduce de hecho en el empeño, puesto en práctica en el campo de clasificación de Westerbork, en Holanda, de ayudar a su prójimo, los judíos desesperados que llenaban el campo, a que procurasen a su vez desenterrar a Dios dentro de ellos, liberándolo de los escombros del odio y del comprensible deseo de venganza.

Ciertamente, lo que la hace llegar a la extraordinaria intuición según la cual no es Dios quien puede ayudar a los hombres, sino que somos nosotros lo que tenemos que ayudar a Dios —una intuición que la aproxima a Dietrich Bonhoeffer¹³—, es sobre todo la terrible experiencia de la *Shoá*: es precisamente allí, en un mundo dominado por la violencia y el odio, donde se necesita «ayudar a Dios» para que Él no desaparezca del todo del corazón de los hombres. Frente a la enormidad de la catástrofe y del horror que la *Shoá* representa, poca cosa son el desorden sentimental de Etty y su aborto. Hizo bien esta joven en no dejarse turbar excesivamente y en mostrarse capaz

¹¹ *Ibíd.*, p. 194.

¹² La imagen de Etty «embarazada» de Dios la utiliza Luisa Muraro en *Il Dio delle donne*, Mondadori, Milán 2003, pp. 154ss. (trad. esp., *El Dios de las mujeres*, trad. María Milagros Rivera Garretas, Editorial Horas y Horas, Madrid 2006). Este libro es importante porque ofrece una lectura libre y original de la mística femenina a la luz del pensamiento de la diferencia sexual.

¹³ Cf. Dietrich Bonhoeffer, en Alberto Gallas (ed.), *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Edizioni Pauline, Milano 1988 (trad. esp., *Resistencia y sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, Sígueme, Salamanca 2008).

igualmente de ayudar a Dios y a su prójimo en un tiempo histórico que estaba tan necesitado de ello.

La «santidad» de Etty tiene además la peculiaridad de no dejarse encerrar en un recinto confesional determinado: ella no pertenece del todo al judaísmo ni al cristianismo, a pesar de que judíos y cristianos en Holanda se hayan disputado su herencia¹⁴. Aparte del judaísmo y el cristianismo, Etty trae inspiración para su espiritualidad de la religión islámica, dado que entre sus lecturas, además del Antiguo Testamento y el Evangelio, están el Corán y la sabiduría oriental. La suya es una santidad libre, interreligiosa, que va más allá de los límites que separan entre sí a las diferentes confesiones.

En la religiosidad de Etty actúa la libertad del Espíritu. La palabra hebrea para designar el Espíritu es *Ruaj*, sopro o aliento. El significado de esta palabra no está lejos de la imagen recurrente en Etty Hillesum: la de Dios como parte más recóndita de sí, como el sopro divino que alienta en cada uno de nosotros. El Espíritu, como sabemos, sopla donde quiere, y utiliza libremente a aquellos y aquellas que se dejan utilizar por Él.

En un tiempo como el nuestro, en que la Iglesia católica se enroca a menudo en posiciones a mi entender inaceptables en el plano de la moral social —por ejemplo, en la cuestión de los divorciados casados de nuevo o en la de las uniones homosexuales—, hacen falta santas no convencionales como Etty que nos vuelvan a recordar la libertad del Espíritu y el sopro del amor creativo de Dios.

Otro aspecto por el que se puede hablar de «santidad» con respecto a Etty Hillesum es su rechazo del odio. En una época en que todos los ánimos están envenenados por la violencia, la animadversión, el resentimiento y el deseo de venganza, Etty practica el amor al prójimo y rechaza el odio indiscriminado, dirigido a toda una categoría de personas, ya fueran incluso los alemanes o los nazis: «Aunque no quedase más que un solo alemán decente —escribe—, este único alemán merecería ser defendido contra esa banda de bárbaros, y gracias a él no se tendría el derecho a derramar el propio odio sobre un

¹⁴ Jan-G. Gaarlandt, «Introduzione», en Etty Hillesum, *Diario*, cit., p. 13.

pueblo entero»¹⁵. Etty llega hasta a rezar por un alemán, un hombre de bien, *casher*, que ella ha conocido por casualidad.

Esta posición suya, de amor al prójimo, incluso al enemigo, y de rechazo del odio indiferenciado se inscribe en una práctica de no-violencia radical pero extremadamente eficaz por su capacidad de sustraerse a la humillación que les es infligida a los judíos. De hecho, lejos de dejarse doblegar por las innumerables y crecientes restricciones y discriminaciones de los nazis contra los judíos en la Holanda ocupada, Etty Hillesum mantiene siempre firme su sentido de la dignidad, aunque sin reaccionar agresivamente a las provocaciones: «Para humillar a alguien —escribe— tiene que haber dos: el que humilla y el que es humillado y, sobre todo, que se deja humillar»¹⁶. Si este último es inmune a la humillación, tendrá que soportar «disposiciones desagradables», pero su dignidad no queda menoscabada. Estas palabras de Etty dejan traslucir un orgullo indómito.

Algunos le han reprochado que no buscara la salvación intentando huir, que se entregara voluntariamente a los nazis. Tzvetan Todorov la ha criticado, viendo en su actitud ante la perspectiva de la deportación una resignación peligrosa, una aceptación casi completa de todo lo que le podía suceder, y ha afirmado que tal actitud no sería en absoluto recomendable a los judíos en circunstancias similares¹⁷.

Sin embargo, en realidad, el motivo por el que Etty no quiso huir de la deportación no fue la resignación, sino la responsabilidad moral, la conciencia de que si ella no partía, alguna otra persona partiría en su puesto¹⁸. Etty sintió una profunda responsabilidad con respecto a otros, judíos como ella, que habrían sido sacrificados en su lugar si hubiera logrado salvarse, y no quiso conservar la vida a ese

¹⁵ Etty Hillesum, *Diario*, cit., pp. 29-30.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 126.

¹⁷ Cf. Tzvetan Todorov, *Di fronte all'estremo*, Garzanti, Milán 1992, pp. 211-225.

¹⁸ Cf. Nadia Neri, *Un'estrema compassione. Etty Hillesum testimone e vittima del Lager*, Bruno Mondadori, Milán 1999.

precio. Al optar por ir voluntariamente a Westerbork, rechazando el ancla salvadora del Consejo Judío de Ámsterdam, Etty experimentó esa responsabilidad extrema por otros, por el rostro de otros, que llega hasta el límite de la sustitución de que habla el filósofo judío Emmanuel Lévinas¹⁹. En el rostro de otros brilla lo divino: hay allí una trascendencia encarnada, y nosotros somos infinitamente responsables de ellos.

En el campo de Westerbork, adonde al principio había ido como enfermera voluntaria, y donde luego había sido internada como prisionera, Etty Hillesum dio testimonio de su fe, comunicándola a los otros habitantes del campo, que estaban comprensiblemente desesperados, incluso a los que no eran creyentes o que habían perdido la fe²⁰.

Por eso, ella habla hoy no solo a quienes pertenecen a otras confesiones religiosas, sino también al que no cree, al que duda, al que ha perdido la fe. Y especialmente nos enseña a todos que, en cualquier tiempo y lugar, por desesperada que pueda ser la situación que estemos atravesando, aún podemos estar alegres y alabar a Dios por una comida compartida con los amigos y por el hecho de tener dos manos que poder unir en oración.

Etty nos enseña, con su ejemplo y con sus palabras, que se nos puede quitar todo, bienes y afectos, pero no el trozo de cielo sobre nuestra cabeza²¹, ni el amarillo de los altramuces en las landas, ni la belleza de la creación. Nada de esto pudieron quitarle a Etty los nazis mientras estuvo con vida en el campo de Westerbork y luego, por breve tiempo, en el de Auschwitz.

¹⁹ Cf. Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 2011.

²⁰ «He necesitado dos noches para poder confiarle esto tan íntimo, lo más íntimo que hay. Y deseaba mucho decírselo, casi para hacerle un regalo. Y entonces, entonces me he arrodillado en aquel gran brezal y le he hablado de Dios» (Etty Hillesum, *Diario*, cit. p. 206).

²¹ «Por todas partes hay carteles que nos prohíben ir hacia el campo. Pero sobre ese único trozo de calle sigue estando el cielo, quieran o no» (Etty Hillesum, *Diario*, cit. pp. 126-127).

La vocación de Etty ha sido la de una gran libertad religiosa y espiritual, y a tal vocación ella fue fiel hasta el final. Este es el tipo de santidad —una santidad excéntrica, anómala, despreocupada de la moral convencional— que encarnó concretamente Etty Hillesum. Nos toca a nosotros recoger la herencia. Porque, como afirma Simone Weil, nuestra época necesita un tipo de santidad nueva²²: no la envuelta en los vestidos de gente de Iglesia, sacerdotes o monjas, sino una santidad distinta, encarnada por personas mezcladas con los demás, indistinguibles de los demás, compartiendo los esfuerzos y las contradicciones de los demás. Una santidad que surja de los problemas, las alegrías y las angustias de la gente corriente, pero también de una fe en Dios que, como nos enseña Etty, no tiene por qué flaquear ni en las pruebas más extremas.

(Traducido del italiano por Serafin Fernández Martínez)

²² Cf. Simone Weil, *Quaderni*, vol. IV, Adelphi, Milán 1993, p. 314 (trad. esp., *Cuadernos*, trad. Carlos Ortega Bayón, Trotta, Madrid 2001).

FORO TEOLÓGICO

J. RATZINGER / BENEDICTO XVI,
LA INFANCIA DE JESÚS

Acaba de aparecer (21.11.2012), al mismo tiempo, en varios países e idiomas, en grandes tiradas, con mucha propaganda de mercado, el tercer y último volumen de J. Ratzinger / Benedicto XVI sobre *Jesús de Nazaret*, titulado *La Infancia de Jesús*. Es más breve que los anteriores (176 páginas), pero ha sido recibido con más interés, por la importancia que la Iglesia ha dado históricamente a los temas (Identidad de Jesús, Anunciación, Virginitad, Nacimiento en Belén, Magos de Oriente) y por el hecho de que hoy sean ampliamente discutidos en las comunidades.

* DR. XABIER PIKAZA es doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca (1965), con una tesis sobre Dialéctica del Amor en Ricardo de San Víctor; doctor en Filosofía por la Universidad de Santo Tomás de Roma (1972), con una tesis sobre Exégesis y filosofía en R. Bultmann; licenciado y candidato a doctor en Sagrada Escritura por el Instituto Bíblico de Roma (1972). Ha sido catedrático de la Universidad del Episcopado Español y de la Universidad Pontificia de Salamanca, y lo ha sido ocupando distintas áreas de docencia hasta el año 2003, año en que cesa como catedrático.

Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *Diccionario de pensadores cristianos*, Verbo Divino, Estella 2010; *Diccionario de las tres religiones* (en colaboración con Abdelmunin Aya), Verbo Divino, Estella 2010; *Palabras de Amor. Guía del amor humano y cristiano*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2007; *Diccionario Bíblico. Historia y Palabra*, Verbo Divino, Estella 2007; *Enchiridion Trinitatis*, Sec. Trinitario, Salamanca 2005; *Violencia y religión en la historia de Occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005; «Un autor se confiesa», en *Frontera* 36 (2005); *Dios es Palabra*, Teodicea Bíblica, Sal Terrae, Santander 2004; *Violencia y diálogo de religiones. Un proyecto de paz*, Sal Terrae, Santander 2004.

No es un libro ordinario, ni inmaduro, sino todo lo contrario: Es bueno, incluso muy bueno, de alta densidad, equilibrado, sapiencial, en la línea de las visiones medievales de Jesús, que iban exponiendo los «misterios» de su vida, siguiendo la Escritura, no los dogmas teológicos. Además, retoma y encuadra los motivos centrales de los volúmenes anteriores (2007, 2011), centrados en la vida, muerte y resurrección, según el kerigma del Nuevo Testamento. Es quizá la obra cumbre del autor (y de una generación especial de teólogos del entorno del Vaticano II), aunque quizá Ratzinger no debería haberlo publicado como Benedicto XVI, pues el ministerio papal no se ejerce con libros discutidos como este, aunque sean buenos, sino abriendo espacios de vida y pensamiento donde quepan todos los cristianos, incluso (sobre todo) los que piensan de un modo distinto.

Ciertamente, él dijo de manera expresa que «este libro no es en modo alguno un acto magisterial, sino únicamente expresión de mi búsqueda personal... de manera que cualquiera es libre de contradecirme» (vol. I, Madrid 2007, p. 20). Pero es difícil distinguir entre Ratzinger hombre, que ofrece su experiencia personal del evangelio, y Benedicto Papa, que expone con autoridad su teología básica. Se trata, pues, de una obra de dos planos.

Es obra de Ratzinger teólogo, que reflexiona como creyente y teólogo sobre la infancia de Jesús, en un plano de meditación y exégesis canónico-dogmática, conservando y actualizando un tipo de tradición espiritual (sin asumir los aspectos más folclóricos del tema: animales de la «gruta»), pero sin diálogo real con aportaciones de la exégesis histórico-literaria. Por eso, muchos estudiosos se sienten decepcionados, pues juzgan que el autor no ha sido fiel a la letra y mensaje de los textos bíblicos, sobre los que él sobrevuela de un modo magisterial y piadoso.

Pero es también obra de Benedicto papa, que ha tenido el atrevimiento de ofrecer a la Iglesia una palabra autorizada, aunque dividida, sobre Jesús. Muchos piensan que no es saludable que un Papa (signo de fe universal) se introduzca en la disputa de las interpretaciones teológicas, que pueden ser discutidas, como él mismo ha dicho, y añaden incluso que hubiera sido mejor que renunciara al papado (como R. Williams, Primado de Inglaterra), para culminar

su obra teológica. Pero otros afirman que es sano (y ejemplar) que un Papa en ejercicio abandone su «sillón» ex cátedra y tome el camino llano de las disputas, discusiones e interpretaciones, relativizando (compartiendo) su magisterio, de manera que su obra valga por lo que el Papa expone y muestra, por lo que ayuda (y dificulta) para entender los evangelios, en diálogo con otros a quienes él mismo (y sobre todo él) debe escuchar.

Esta es una obra de Iglesia, escrita para creyentes, con quienes R/B (Ratzinger/Benedicto XVI) comparte su fe, leyendo la historia de Jesús desde aquello que dicen (piensa que dicen) los profetas y la Iglesia, desde una tradición piadosa más que desde la misma letra, paradójica, cortante y sanadora, del evangelio. Muchos cristianos la leerán (la hemos leído) con aprovechamiento; pero esta obra quiere abrirse al gran público, y así la han promovido Papa y asesores, publicándola en editoriales de gran tirada, para que se pueda vender fuera del ámbito teológico-ecclesial. Por todo ello, me atrevo a presentarla como obra agri-dulce:

Es obra dulce. Me gusta que el Papa se introduzca en la disputa de las interpretaciones; y muchas de sus reflexiones me resultan atractivas, sugerentes, incluso geniales, de manera que espero, con el Papa, que, «a pesar de sus límites, este pequeño libro pueda ayudar a muchas personas en su camino hacia Jesús y con él» (p. 8). En esa línea, pienso que «lo que Mateo y Lucas pretendían —cada uno a su propia manera— no era tanto contar “historias” como escribir historia, historia real, acontecida, historia ciertamente interpretada y comprendida sobre la base de la palabra de Dios... Los relatos de la infancia son historia interpretada y, a partir de la interpretación, escrita y concentrada» (p. 24).

Pero es también una obra agria, pues algunas de sus interpretaciones parecen menos conformes al texto y poco apropiadas para el momento actual, sobre todo por su forma de entender la historia. Pienso con R/B que «en María, la humilde virgen de Nazaret, se produce un nuevo inicio, comienza un nuevo modo de ser persona humana» (p. 15). Le sigo cuando afirma que «en Mateo y Lucas no encontramos nada de una alteración cósmica, nada de contactos físicos entre Dios y los hombres: se nos relata una historia muy humilde y,

sin embargo, precisamente por ello de una grandeza impresionante» (pp. 61-62). Pero descubro después que R/B no ha desarrollado esos principios, no ha dicho en cada caso que, en perspectiva humana, todo sucede «humanamente», sin rupturas que puedan probarse o buscarse en un plano biológico, material. Parece que no ha podido integrar los dos impulsos (lectura creyente e histórico/literaria). Por eso me atrevo a matizarle (no a contradecirle, como él pedía), en algunos temas, siguiendo el orden del libro:

1. *¿De dónde eres tú? Revelación e historia.* R/B recoge la mejor tradición del entorno del Vaticano II (1962-1964), donde él actuó como teólogo influyente, sustituyendo una escolástica anterior, de tipo conceptualista, por una teología espiritual, patristica y simbólica. Esa sustitución fue clave, pero resulta insuficiente, pues sigue interpretando el evangelio como experiencia sacro-sacerdotal, menos propia del movimiento de Jesús, sin recoger su impulso mesiánico. Parece que tiene miedo de asumir las consecuencias del análisis histórico-crítico, como si la revelación fuera una superestructura sacral y no el descubrimiento del valor divino (de la trascendencia de la misma historia). En esa línea me parece ya poco afortunada su forma de sacralizar a Juan Bautista, ignorando el carácter profético radical de sus tradiciones de fondo.

2. *Anunciación y concepción virginal.* R/B se apoya gustoso en K. Barth, que «ha hecho notar que hay dos puntos en la historia de Jesús en los que la acción de Dios interviene directamente en el mundo material: el parto de la Virgen y la resurrección del sepulcro, en el que Jesús no permaneció ni sufrió la corrupción. Estos dos puntos son un escándalo para el espíritu moderno. A Dios se le permite actuar en las ideas y los pensamientos, en la esfera espiritual, pero no en la materia» (p. 62). Pero esa «intervención» no es igual en la concepción y en la resurrección, y probablemente no debe entenderse en sentido material (¡sobre todo en la concepción/parto de María!), como supone R/B, que, a mi juicio, ha perdido la oportunidad de replantear el tema en la línea de su *Introducción al cristianismo* (1968), donde había destacado el valor personal (dialogal) y no físico-material de la concepción de Jesús. En aquella línea (retomando el sentido de la verdadera tradición) debería haber desarrollado el sentido integral de la concepción de Jesús, que nace totalmente de Dios naciendo

(y por nacer) totalmente de un hondo amor humano. Este libro era una buena oportunidad para haberlo hecho, y pienso que R/B la ha desaprovechado. No se trataba de negar, sino de afirmar y explicitar la experiencia originaria de la Biblia, desde el verdadero Dios/hombre de Calcedonia.

3. *Nacimiento en Belén, importancia pascual de María*. La obra ofrece momentos de gran honradez, como R/B, al afirmar en el entorno de la Adoración de los Magos, que no sabe por qué ellos encuentran solo a la Madre con el Niño (pues falta José). En ese contexto, él evoca la importancia de la «madre del rey» en las tradiciones israelitas, pero no insiste en el tema. El estudio de ese dato le habría permitido valorar el carácter pospascual de los relatos de la Infancia, con la importancia de María como *Gebirá* (Señora-Madre) en la Iglesia de Jerusalén, como saben los investigadores (al menos desde R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 1960), comprendiendo el sentido (y valor) eclesial de la figura de María. Por minusvalorar esta carácter pascual de la Infancia de Jesús, muchas afirmaciones de R/B pierden rigor crítico (y riqueza simbólica), pues quieren buscar la historia allí donde no está la historia evangélica.

4. *Relato de los Magos*. R/B insiste en su historicidad, a pesar de reconocer que casi ningún exegeta la admita (buscado el apoyo «problemático» de K. Berger). Aquí se descubre bien la riqueza y fragilidad del libro, que, defendiendo una historicidad fáctica de la narración, no ha captado su historia profunda, ni ha podido recibir la ayuda que le habría ofrecido san Pablo, con su mesianismo universal (aunque más en línea de Occidente). Este relato abre, simbólica y teológicamente, la puerta de la misión de Oriente y vincula a Mateo con Pablo, siguiendo una larga tradición israelita. La búsqueda de un historicismo anecdótico no ha permitido que R/B comprenda y desarrolle el hondo sentido histórico-político del texto, que ofrece una expresión sangrante y realista de la *Realpolitik*, con las exigencias más duras de una política del poder, que no se detiene ni ante el asesinato de los niños.

5. *Muerte de los Inocentes*. Es sorprendente (y lógica) la falta de sensibilidad de R/B ante ese relato, del que ha ofrecido una lectura erudita, piadosa, literariamente impecable. Pero su misma erudición

(*haggadah* de Moisés, Flavio Josefo...) le impide descubrir el tema: Un poder que se busca a sí mismo asesina (utiliza, maltrata...) a los niños de Belén, del mundo entero. Ese motivo (con el signo del buen niño salvado y salvador) es central en muchos mitos (convencimientos) antiguos, en Israel (Moisés), Grecia (Zeus burla a Cronos) y en otros pueblos del entorno, pero R/B no lo ha visto, y así no ha podido destacar la constante de un poder que, al ponerse como fin de sí mismo, termina matando a los niños.

Mateo no toma a Herodes como un rey especialmente malo, sino como representante del poder, como los grandes imperios bíblicos, desde el Faraón egipcio hasta los reyes helenistas (1-2 Macabeos). Es, además, un rey judío, actuando en colaboración, al menos implícita, con la jerarquía eclesiástico-religiosa de Jerusalén; esa colaboración de sacerdotes/escribas, que se inhiben y callan ante el crimen (¡tras haber informado!) constituye una constante en la historia de los poderes religiosos, y es significativo que R/B no lo haya destacado.

En ese contexto se entiende el «cambio» en la cita de Jeremías 31,15, que R/B ha explicado muy bien, en un plano técnico, pero que a mi juicio no ha entendido. Jeremías vive y proclama su mensaje en un tiempo de esperanzas parciales (al comienzo de su ministerio...), por eso dice que Madre/Raquel será al fin consolada (aunque en su obra conjunta ese tema podría discutirse). Pues bien, la cita/interpretación de Mateo 2,18 ha visto el tema de un modo más «evangélico», evocando el riesgo de destrucción universal de Raquel (que llora en su tumba) y de la humanidad entera; por el camino de Herodes nos acabaremos destruyendo todos, sin remedio.

Desde ese fondo de riesgo total (sabiendo que el poder destruye todo lo que se opone a su dominio) ha contado Mateo la historia de Jesús, que se refugiará (será refugiado) en Egipto, de donde volverá como nazareo (para liberar a los hombres de la muerte...). R/B ha comentado con mucha precisión ese texto, pero no ha captado su mensaje político, antiguo y moderno. A veces el deseo de probar la historicidad fáctica (concreta) de un pasaje, y su valor sagrado, impide ver su contenido y mensaje histórico más hondo. Es una pena que R/B haya pasado de largo ante un mensaje tan fuerte y consolador como el de Mt 2 (y el Lc 1-2): A pesar del intento de los herodes

antiguos y modernos (todos somos en algún sentido Herodes), Dios dirige con su providencia al Niño para hacerle salvador nazoreo.

6. *Jesús Nazoreo*. R/B ha comentado con precisión la vuelta a Nazaret, insistiendo en Jesús como «nazoreo» (Mt 2,23), mostrando su agudeza crítica ante un tema y título por el que resbalan casi todos los investigadores (identificando nazareno y nazoreo). Benedicto XVI lo aborda con profundidad, distinguiendo ambos términos, aunque a mi juicio su conclusión acaba siendo parcial, pues tiende a unir *nazir* (consagrado) y *nezer* (retoño), para presentar a Jesús como consagrado de Dios (descendiente del tronco sagrado de Jesé), a quien se debe culto religioso. De esa forma nos sitúa ante un Jesús litúrgico, en la línea de la adoración posterior de la Iglesia. Mi visión no se opone a la suya (como señalé críticamente en *La historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2013), pero insiste en otro aspecto: Jesús no es *nazir* como consagrado (en una línea más cercana a Juan Bautista), sino *nezer*, en el sentido de heredero mesiánico (davídico) con una tarea socioreligiosa, en el sentido más intenso de la palabra. Él aparece así como liberador, con un compromiso humano integral, y muere como pretendiente davídico al parecer fracasado (según el «título» de Jn 19,19). Ciertamente, el movimiento de Jesús tiene un sentido religioso, pero inseparablemente vinculado a la liberación social, a la causa de los crucificados. En esa línea, a diferencia del Papa, pienso que el título «nazoreo» no alude en principio a la naturaleza de Jesús (en línea de dignidad sagrada), sino a su misión mesiánica (de implantación del Reino). A Jesús no lo mataron simplemente por «ser», sino por actuar como nazoreo, siendo así un peligro para las autoridades del templo y del imperio.

7. *Epílogo. Perdido en el templo*. R/B ha incluido al final de su libro un epílogo sobre la escena de Jesús niño en el templo (Lc 2,41-42). Su comentario sigue siendo brillante, pero quizá pasa de largo ante un hecho fundamental: Jesús niño no se pierde, sino que «abandona» en un sentido a los padres, al cumplir los doce años (fiesta de mayoría edad: Bar Mitzvah), en Jerusalén para dedicarse a las cosas de su Padre, que serán las de todos los hombres, en especial los pobres. Este Jesús que «deja» a sus padres traza una forma nueva de entender a la familia: En un momento dado, el buen niño-joven,

para serlo, debe «romper con el padre y la madre» para descubrir y trazar su autonomía, cosa que R/B parece velar.

Con ese Jesús que abandona a sus padres, para abrirse de un modo personal al misterio y tarea de la entrega mesiánica (que empieza a desplegarse desde el templo, para al fin superarlo) culmina el libro de la Infancia de Jesús. Es un final hermoso, pero insuficiente (agradulce), y quizá debería completarse con la visión de Jesús *tektôn*, artesano (Mc 6,4), con las implicaciones que ese «oficio» tiene para la visión de la infancia y de la tarea posterior de Jesús.

LO QUE EL *NEW YORK TIMES* NO DIJO
SOBRE LA SANTIDAD DE DOROTHY DAY

El reciente artículo de portada del *New York Times* sobre la canonización de Dorothy Day suscitó gran interés y un frenesí de artículos en otras publicaciones. Por desgracia, los redactores del *New York Times* no son, que sepamos, miembros de Catholic Workers [«Trabajadores Católicos»], y el artículo lo confirmaba. Pero, a falta de pan, buenas son tortas.

* DR. MARK y LOUISE ZWICK. Son un matrimonio con dos hijos. En 1980 alquilaron «el edificio más feo de Houston» y fundaron Casa Juan Diego para proporcionar alimentación, vestido y alojamiento de emergencia a los inmigrantes de la ciudad.

Los Zwick habían vivido por algún tiempo en El Salvador antes de instalarse en Texas, y esa experiencia les produjo una desazón personal cuando en los años setenta y ochenta llegó una oleada de refugiados centroamericanos a Houston. «Sentíamos que no teníamos excusa para no hacer algo», dice Mark. Para Casa Juan Diego, los Zwick tomaron la inspiración de Dorothy Day y el Catholic Worker Movement, que preconiza la pobreza voluntaria, la no-violencia y el cuidado de los pobres como medios de cumplir el evangelio.

En los comienzos de Casa Juan Diego, acogían principalmente a huidos de las guerras de El Salvador, Nicaragua y Guatemala. Recibían gente de los dos bandos de las guerras. No solo a los de un lado. «Podían ser reclutados a la fuerza por el Ejército o reclutados a la fuerza por las guerrillas ... Eso fue en los primeros años. Pero pronto empezamos a recibir hondureños y mejicanos, que emigran por motivos económicos».

También han dado acogida a personas de Brasil, China, Europa Oriental y África. Y también a damnificados de grandes catástrofes, como el huracán Mitch en 1998. Para más información véase <http://cjd.org/>.

Aun con algunas líneas buenas, que aportaron consuelo a los oídos de los Catholic Workers, el artículo omite algunas ideas importantes de Dorothy Day y Peter Maurin sobre la teoría y la práctica de ese movimiento.

Alguien comentaba recientemente que, a juzgar por el modo en que viven muchos cristianos, cabría concluir que no han leído los evangelios ni los profetas de Israel. Nadie podría decir tal cosa de Dorothy o Peter. Sus vidas reflejaban sus creencias. Aquí están los evangelios: hacedlos vida. Aquí están las encíclicas papales: cumplídlas. Escuchad a los profetas de Israel. Por supuesto, muchos seguidores del Nazareno viven estas cosas de manera oculta, y quienes observan tal vez no sean conscientes de su sinceridad y sus obras de misericordia.

Tras su conversión al catolicismo, la vida entera de Dorothy quedó impregnada por su fe católica. Todo cuando decía y hacía era expresión de dicha fe. El *New York Times* dijo muchas cosas sobre Dorothy Day, pero un lector podía echar fácilmente en falta una mención de la profundidad de su fe. Por ejemplo, el artículo cita a «algunos católicos» según los cuales «promover el proceso de canonización de Day es políticamente útil para Dolan y otros obispos, en un momento en el que los católicos liberales consideran que la jerarquía está más pendiente de las cuestiones relacionadas con la reproducción que de las relativas a la pobreza». Olvida mencionar la posibilidad de que el cardenal Dolan tal vez estuviera trabajando en esa causa de canonización por su propia salvación eterna.

Cuando la periodista del *New York Times* afirma que Dorothy se había comprometido con la justicia social y había sido fiel a las enseñanzas de la Iglesia, no explica con detalle lo que Dorothy entendía por «justicia social», expresión que ha acabado por ser vaga a fuerza de ser zarandeada por quienes sostienen puntos de vista diferentes.

No menciona las críticas de Dorothy a los aspectos brutales de una economía implacable (sin que le importara la teoría de la que esta derivaba), su apoyo a la pequeña empresa y a las pequeñas explotaciones agropecuarias. Tampoco menciona el modo en que supo superar las barreras que mantenían la doctrina social de la Iglesia alejada del mercado. El planteamiento de Dorothy era muy diferente

del de los católicos neoconservadores que se esfuerzan con denuedo por influir en los obispos para intentar conseguir que se reinterprete la doctrina social católica de tal modo que el cuestionamiento que esta hace de la economía, tanto socialista como capitalista, quede eliminado.

La mención de la «justicia social» se podría dejar de lado de la misma manera que rechazan o intentan reinterpretar las encíclicas sociales algunos defensores de una economía que perjudica a los pobres y los trabajadores. Quizá la periodista no estaba al tanto de que, al mismo tiempo que se publicaba su artículo, el padre Robert Sirico, famoso por su organización calvinista del Instituto Acton y por su apoyo a las peores manifestaciones del capitalismo, pregona-ba su apoyo a la canonización de Dorothy. Su instituto ejemplifica aquello que Dorothy rechazaba más enérgicamente.

¿Dónde estaríamos sin Dorothy?

Los obispos han insistido en que Dorothy fue algo así como san Agustín, una gran pecadora (incluso abortó) que llegó a ser una gran santa. Es absolutamente cierto que Dorothy vivió una vida bohemia antes de llegar a la Iglesia, y que toda su vida sintió pesadumbre por haber abortado.

Pensó que nunca sería capaz de tener un hijo después de aquello. Fue su alegría por haberlo tenido, su hija Tamar, lo que la condujo a la fe, a la Iglesia.

Dorothy sería la primera en acudir en ayuda de una embarazada y en proporcionarle los medios para sobrevivir. Hay registros escritos de sus consejos a una joven para que no abortara.

Dorothy era pro-vida. Para ella, esto significaba además preocuparse de los niños hambrientos, de la maldad de arrojar bombas sobre civiles en medio de una guerra, pues todos son miembros, al menos potenciales, del Cuerpo Místico de Cristo. Dorothy se opuso a la pena de muerte y a la guerra. Se opuso a la violencia en todas sus formas.

Dorothy fue un estímulo para quienes la siguieron en su protesta contra la violencia. En la introducción a su autobiografía, *The Long Loneliness* («La larga soledad»), Daniel Berrigan dice de ella:

Sin Dorothy, sin su paciencia ejemplar, valentía y modestia moral, sin esta mujer llamando a la puerta cerrada tras la cual los poderosos se burlan de los desvalidos con juegos de clasificación, sin ella, la resistencia que ofrecíamos habría sido simplemente impensable. Ella urgía a nuestras conciencias a salir de la vía trillada; ella hacía probable y luego real (en nuestro caso) lo imposible. Y lo hacía ante todo al vivir como si la Verdad fuera cierta.

Voz profética

En la asamblea de noviembre en que la Conferencia Estadounidense de Obispos Católicos votó unánimemente a favor de apoyar la canonización de Dorothy, el cardenal George de Chicago comentó:

... la mayor amenaza para la paz mundial y la justicia internacional es el Estado nación degenerado, que reclama un poder absoluto y decide cuestiones y hace «leyes» más allá de su competencia. Pocos hay, sin embargo, que se aventuren a preguntar si habría un modo mejor de organización para la humanidad con vistas al bien común. Es decir, pocos fuera de una voz profética como la de Dorothy Day, que habla con aspereza de «la Santa Madre Estado», o la voz eclesial que llama al mundo, de generación en generación, a vivir en paz en el reino de Dios.

«Su solución a las injusticias del capitalismo fue las obras de misericordia», añadía el cardenal, señalando la crítica de Day a lo que ella consideraba como el totalitarismo intrínseco de los Estados.

Todos los grandes santos han hablado de la necesidad de las obras de misericordia, esbozadas en el capítulo 25 del Evangelio de san Mateo, para las vidas de los seguidores del Nazareno. Para Dorothy Day y Peter Maurin, la práctica de las obras de misericordia, por las que seremos juzgados al final de la vida, era la base de todo lo que hacían. Para ellos, ver a Cristo en los pobres, los que sufren, los oprimidos, no solo entrañaba dar pan a los hambrientos, vestir al

desnudo, visitar a los encarcelados, dar un lugar donde estar a los sin hogar, sino, como decía Dorothy:

El amor de hermano, que cuida de su libertad, es lo que nos hace entrar en temas tan controvertidos como el hombre y el Estado, la guerra y la paz. Las consecuencias de la enseñanza evangélica de las obras de misericordia nos hace entrar en conflicto con los poderes de este mundo.

Nuestro amor a Dios es fuego devorador. Es un Dios vivo y una fe viva lo que intentamos expresar. Cuando empezamos a ocupar el lugar más bajo, a lavar los pies de los demás, a amar a nuestros hermanos con ese amor ardiente, esa pasión, que condujo a la Cruz, podemos decir en verdad: «Ahora he empezado» (noviembre de 1955, Petición de otoño).

La sorpresa expresada en el *New York Times* ante el hecho de que los obispos católicos apoyaran la canonización de una persona con reputación de extremista refleja el desconocimiento generalizado de la profunda espiritualidad que constituía la base de sus actos.

El blando comentario de que Dorothy fue fiel a las enseñanzas de la Iglesia no penetra hasta la honda conciencia que ella tenía de estar haciendo vida los evangelios y las enseñanzas de los Padres de la Iglesia, hasta su comprensión y aceptación de la doctrina católica como fuente de sentido y base de la libertad en este mundo, la libertad de llevar a cabo tanto bien con la gracia de Dios.

Es frecuente que la gente escoja, al parecer, uno de los dos aspectos de Dorothy. En su vida hay mística y activismo, y la una no se puede entender sin el otro: la unidad existente en la vida de Dorothy entre mística y amor activo, por un lado, y su penetrante comprensión de los problemas sociales, su publicación de un periódico y sus actuaciones concretas para protestar por la injusticia, por otro.

Su seguimiento radical del Evangelio, su voz profética, manaba de su profunda espiritualidad litúrgica y de su declarada convicción de la primacía de lo espiritual. Algunos autores de artículos recientes no parecen estar al tanto de su participación en la renovación litúrgica desde los comienzos de esta en la década de los años treinta del siglo pasado, de su asistencia diaria a la Misa, de su

participación en el Oficio Divino, de su oración ante el Santísimo Sacramento, de su confesión semanal. Su amor por la liturgia la llevó a convertirse en oblata benedictina del rito oriental.

Hacia hincapié, no solo en las obras corporales de misericordia, sino también en las espirituales: corregir al que yerra, enseñar al que no sabe, dar buen consejo al que lo necesita, consolar al triste, sufrir con paciencia los defectos del prójimo, perdonar las injurias y orar por vivos y difuntos.

Cuando la gente se encontraba con Peter Maurin era frecuente que quedara profundamente impresionada, porque su apariencia y vestimenta eran las de un pobre. Igualmente queda a menudo impresionada, y en algunos casos decepcionada, al descubrir que Dorothy Day era sinceramente católica.

En *Aims and Purposes of the Catholic Worker Movement* [«Objetivos y propósitos del Movimiento del Trabajador Católico»], decía ella:

Estamos trabajando por «un nuevo cielo y una nueva tierra, donde habite la justicia». Con nuestras obras intentamos decir: «Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo» [...]

Debemos practicar la presencia de Dios. Él dijo que cuando dos o tres están reunidos, allí está Él en medio de ellos. Está con nosotros en nuestras cocinas, en nuestras mesas, en nuestras colas de beneficencia, con nuestros visitantes, en nuestras granjas [...]

Lo que hacemos es muy poco. Pero es como el muchacho que tenía unos pocos panes y peces. Cristo tomó ese poco y lo multiplicó. Él hará el resto. Lo que hacemos es tan poco que puede parecernos que estamos fallando constantemente. Pero también él falló. Se encontró con un fracaso aparente en la Cruz. Pero, a menos que la semilla caiga en tierra y muera, no hay cosecha [...]

«¿Dónde están los demás?», dirá Dios. No le neguemos en quienes nos rodean. Incluso aquí, ahora mismo, podemos alcanzar esa tierra nueva donde habite la justicia.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

EL PAPA FRANCISCO

La Iglesia católica vivió entre la renuncia de Benedicto XVI y la elección del papa Francisco días sorprendentes. La renuncia fue algo absolutamente inesperado. Los noticieros la relacionaron con otros casos acontecidos en la historia de la Iglesia. Sin embargo, tiene tal originalidad que no se asemeja a ninguna de ellas. Qué diferencia con respecto al monje Celestino V, que en 1294 asumió el pontificado como ingenuo campesino recién llegado a una corte. No encontró allí su sitio. Renunció al cabo de pocos meses y volvió a su vida anterior de asceta en reclusión.

Benedicto XVI conocía bien el ambiente del Vaticano. Ya vivía allí hace años como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y hombre fuerte de Juan Pablo II en el campo dogmático. Vivió en el ojo del huracán. No tenía nada de la candidez del neófito. Como hombre intelectual y culto percibía la gravedad de los problemas. Los reducía a puntos sencillos y claros dentro del sistema

* JOÃO BATISTA LIBANIO (1932) es un jesuita de Brasil, licenciado en lenguas neolatinas por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Es doctor en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma. Es profesor emérito en la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología de Belo Horizonte, y colabora en una parroquia como vicepárroco.

Sus numerosos libros y artículos en portugués se refieren a las temáticas de teología de la liberación, teología fundamental, cristianismo y contemporaneidad, y globalización. Algunas de sus obras han sido traducidas al español, como *La vuelta a la gran disciplina*, *Discernimiento y política*, *Discernimiento y mediaciones socio-políticas* y *Saber pensar*.

teórico que había construido a lo largo de una carrera académica de alto nivel. De ahí la relevancia de su gesto.

Los análisis han privilegiado el lado personal del Papa. Se imaginan razones que puedan haber llevado al venerable pontífice a su gesto osado e inédito. Los juicios valorativos han variado desde abiertos elogios a su humildad hasta críticas acerbas al abandono de sus responsabilidades. Ahora bien, las razones personales del Papa no parecen lo más importante. Conviene reflexionar sobre el significado teológico de la renuncia como tal. Esta cobra peso crítico dentro de la nueva teología del primado, después del Concilio Vaticano I.

La figura del Papa, sobre todo a partir de la figura de Pío IX, adquirirá enorme sacralidad. Las definiciones dogmáticas del primado universal y de la infalibilidad lo arrancaban del común de los mortales. En el dominio de la imaginación religiosa, que no trabaja con sofisticaciones teológicas, él asumía infalibilidad en todas las cosas. Cierta carácter divino. Pío XII amplió tal imagen de hombre sabio, que opinaba con un toque categórico sobre todos los asuntos. Lo mismo hablaba para matronas que para astrofísicos; disertaba de manera perentoria tanto sobre cuestiones morales como sobre la interpretación de la Escritura y la tradición. Y siempre en tono magistral, de autoridad. De esta manera la figura del Papa permanecía en las alturas, lo cual era simbolizado por la manera como entraba en la Basílica de San Pedro, bendiciendo al pueblo desde lo alto de la silla gestatoria. Nadie podía imaginarlo sometido a flaquezas humanas. Hasta sus enfermedades eran escondidas. Moría como si no muriese. Y el funeral se revestía de grandiosidad singular.

Tal poder no tenía límite geográfico. Interfería en cualquier diócesis del mundo, condenando a teólogos, alejando a obispos, prescribiendo comportamientos litúrgicos y disciplinarios. Ninguna institución humana después de la oleada democrática osa mostrar tal soberanía. Es el imaginario social religioso aquello contra lo que Benedicto XVI lanza la renuncia. En palabras simples, su gesto estaba diciendo: Yo no soy capaz de responder a tan sublime función. Asumo mi flaqueza humana.

Tal decisión puede repercutir en la imagen del Papa y por extensión del propio pontificado. Solo el tiempo nos revelará las consecuencias mayores de ella no en lo tocante al ejercicio del papado, sino en relación con la estructura misma de la Iglesia católica.

Se abre entonces un nuevo escenario en el proceso sucesorio. En tal coyuntura eclesiástica acontece la elección del papa Francisco. Una elección muy diferente de la que siguió a la muerte de Juan Pablo II, envuelta en el esplendor de una vida proyectada en los medios de comunicación mundiales por los innumerables viajes de este pontífice y por su presencia gigantesca en el mundo de los pigmeos políticos de hoy.

Ahora la situación se presenta diferente. Se crea el vacío. Benedicto XVI se retira a Castelgandolfo, y en el Vaticano se agitan las nuevas olas. Los focos giran hacia otro punto. Todavía vivo el papa Ratzinger, se hace sobre él un silencio creciente. Entra en escena el procedimiento para la elección del nuevo pontífice.

Después de momentos de expectación en que aparecieron en la prensa mundial muchos nombres como fuertes candidatos, empezó el cónclave. Reinaba antes la impresión de que después de dos pontificados fuera de la tradición italiana se volvería a ella. Y había nombres de peso entre los cardenales italianos. No faltaron teólogos que propugnaban la elección de uno de ellos, no por razón política ni porque entre los prelados italianos se encontrase una persona más capaz, sino por una razón teológica nada conservadora. Juzgaban que había llegado el tiempo de terminar con la figura de un papa que, en la práctica, ejerce el ministerio episcopal en todas las diócesis católicas del mundo, por lo cual resultaba un grave obstáculo para el ecumenismo, como reconoció el propio Juan Pablo II en la encíclica *Ut num sint*. La idea era que el obispo de Roma elegido, aunque desempeñase un servicio universal en el sentido indicado por Ignacio de Antioquía de “presidir en la caridad”, limitase su función principal a Roma. Poco a poco devolvería a las iglesias particulares y a la comunión entre ellas en las regiones —hoy denominada Conferencia Episcopal— la autonomía perdida.

En ese clima teológico de expectación salió fumata blanca. El anuncio del nuevo Papa causó gran sorpresa: un nombre inesperado

para la mayoría de las personas y de los grandes medios. Viene de las Américas, de Argentina. Pese a lo numerosos que son los fieles católicos de tal región, esta nunca ha tenido un peso significativo en el concierto de las iglesias. Cuando la Conferencia Episcopal Latinoamericana adquirió renombre en el mundo con la Asamblea de Medellín, ya en la siguiente, en Puebla, intervino el Vaticano para disminuir su autonomía e incluso condicionar la aprobación del texto a la introducción de modificaciones en él. Y ahora esa Iglesia acababa de elegir nuevo Papa.

Pero, sorpresa: pertenece a la Orden de los Jesuitas. Hasta ese momento, nunca la Compañía de Jesús había dado un Papa a la Iglesia. Aun entre los cardenales, los jesuitas, en general, pertenecen al grupo de los octogenarios. Los últimos papas hicieron cardenales a algunos jesuitas en señal de reconocimiento por su trabajo, pero después de la edad establecida para formar parte del grupo de los electores. Los cardenales nombrados en el ejercicio del ministerio episcopal tenían que ver casi siempre con situaciones de misión. En este sentido, el cardenal Bergoglio era una excepción entre los jesuitas.

Una sorpresa más: el nuevo pontífice escoge para sí el nombre de Francisco, que hasta entonces no había sido llevado por ningún Papa. Hacía siglos que los pontífices repetían los nombres, aumentando en una unidad el número ordinal que los acompañaba. En esa lógica, hubo quien apostó por el nombre de León XIV, en la esperanza de que el nuevo Papa continuase la herencia social europea en un momento de crisis de la Iglesia en Europa.

No pararon ahí los imprevistos. La prensa vive de noticias, y noticia significa novedad. Los focos se han vuelto hacia la persona del papa Francisco, y se analiza cada gesto suyo, en busca de algo que lo distinga del Papa anterior. Algunas señales revelan realidades significativas; otras permanecen en el exterior sometidas a varias interpretaciones, aunque de verificación todavía prematura.

Sin detenernos únicamente en los gestos externos, pero sin desentendernos de ellos, creemos percibir con cierta claridad la intención de Francisco de ser un Papa pastoral. ¿Qué significa esto? Benedicto XVI tuvo una presencia importante en el mundo intelectual, por ser teólogo de renombre y haber escrito textos de densa teología. Están

ahí para nuestra reflexión y estudio. Ya se han organizado seminarios, simposios y cursos para estudiar su teología. No faltan estudiantes de posgrado que escogen el pensamiento de Ratzinger como tema de disertación y tesis. Se aprovecha el arsenal teológico que él elaboró. Realmente, como teólogo y luego como Papa, se preocupó de dialogar con la intelectualidad europea, que se encamina hacia una visión de la sociedad y de la cultura sin religión, sin Dios. El tema de Dios, del ateísmo, de la pérdida de los valores cristianos lo perseguía en sus reflexiones, escritos y discursos.

Francisco no viene de una región donde el ateísmo sea galopante, sino donde las injusticias sociales son escandalosas. Como afirman varios teólogos, el problema de América Latina no gira en torno al ateísmo, sino a la idolatría de muchos dioses: el dinero, el poder, el lujo. Es un culto que oprime a los pobres. De ahí la importancia de los primeros gestos del Papa. Para mostrarse antes pastor, ya desde el inicio pidió para sí la bendición del rebaño. Pensó: ¿cómo ser pastor si los fieles no rezan por mí, si no piden la bendición de Dios sobre mí? El pastor solo existe en comunión con el rebaño. De ahí la busca de proximidad con los fieles.

Ser pastor significa sencillez de vida. Aparece por primera vez, delante de la multitud, sin los vistosos aderezos del traje pontificio, sino simplemente con una sotana blanca. Hasta sus zapatos, mostrados por las cámaras de los periodistas, resultaron ser no los canónicos, sino los del día a día del obispo sencillo y pobre de Buenos Aires.

Evidentemente, tales señales no definen necesariamente la futura práctica pastoral del nuevo Papa, ni lo contraponen al Papa anterior. Simplemente revelan un hombre que desea vivir de manera sencilla en un cargo que impone no pocas formalidades.

Resulta prometedor para nosotros, los de América Latina, el hecho de que el papa Francisco proceda de la gran ciudad de Buenos Aires, de la Argentina actual. ¿Qué significa esto? En décadas pasadas, muchos latinoamericanos veían en la capital de Argentina la ciudad del bienestar para una amplia capa de la población. No había casi pobreza. Con la violenta implantación del devastador neoliberalismo, en Buenos Aires se han enriquecido pequeñas minorías y se

han empobrecido las masas, como sucede en las grandes ciudades del continente, con sus vergonzosas favelas. Francisco conoció los dos momentos. Y sabe ser crítico y exigente de justicia social en el actual sistema económico. Así pues, con conocimiento de causa, personal y existencial, está en condiciones de ser un papa profeta de la justicia social desde el Tercer Mundo. Por eso apostamos.

(Traducido del portugués por Serafín Fernández Martínez)