

Daniel Izuzquiza, SJ

Enraizados en Jesucristo

*Ensayo de
eclesiología radical*

Presencia

AL TERRAE

Enraizados en Jesucristo

ENSAYO DE ECLESIOLOGÍA RADICAL

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionada puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y s. del Código Penal).

ÍNDICE

Prefacio 11

1. ¿Qué entendemos por «radical»? 12

2. De rizomas y raíces 14

3. Resumen de la Primera Parte 15

4. Resumen de la Segunda Parte 17

PRIMERA PARTE:
RIZOMAS

Irrupción: La teología como liberación radical 21

1. «¿Qué queda de la teología de la liberación?» 22

2. El método 24

3. Dios 27

4. Los mártires 31

5. Los pobres 35

6. Conclusión 38

Capítulo 1: *Lost in translation?*

Los lenguajes de la teología, más allá de Lindbeck 39

1. Introducción 39

2. ¿Qué lenguaje para la Iglesia? 40

 2.1. *El enfoque universalista* 41

 2.2. *El enfoque particularista* 43

3. El modelo lingüístico-cultural de George Lindbeck 44

 3.1. *Religión y doctrina* 45

 3.2. *Teología* 46

© 2008 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Tfno.: 942 369 198
Fax: 942 369 201
salterrae@salterrae.es
www.salterrae.es

Diseño de cubierta:
Fernando Peón / <fpeon@ono.com>

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 978-84-293-1739-8
Dep. Legal: BI-3-08

Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. – Basauri (Vizcaya)

4. Análisis del modelo de Lindbeck	47
4.1. El papel de las disciplinas no-teológicas	47
4.2. Un asunto metodológico: ¿teología descendente o ascendente?	48
4.3. Lenguaje y traducción	50
4.4. Particularidad y pluralismo	52
5. Narrativa teológica como propuesta radical	56
5.1. La lógica de la encarnación	57
5.2. La perspectiva escatológica	59
5.3. Los lenguajes de la teología	60
6. Conclusión	63

Capítulo 2: ¿Se puede envolver un regalo?

John Milbank y la sociología sobrenatural	64
1. Introducción	64
2. Presentación de la postura de Milbank	66
3. Análisis de la postura de Milbank	69
4. Crítica teológica de Milbank	73
4.1. La «analogía del ser» y las ciencias sociales	73
4.2. El sobrenatural y las ciencias sociales	75
4.3. La teología de la liberación y el papel de las mediaciones	77
5. ¿Hacia una «sociología sobrenatural»?	79
5.1. El proyecto de una sociología sobrenatural	79
5.2. Tres ejemplos	81
6. Conclusión: ¿Se puede envolver un regalo?	86

Capítulo 3: ¿Atenas-Jerusalén o Belén-Roma?

John H. Yoder y la transformación noviolenta de la cultura ...	88
1. La teología de John H. Yoder	89
1.1. Teología fundamental	90
1.2. Cristo y la Trinidad	91
1.3. La Iglesia: catolicidad radical	92
2. Planteamientos éticos de Yoder	93
2.1. El amor y la justicia	93

2.2. El papel del Estado y la autoridad política	94
2.3. La cuestión de medios y fines	95
2.4. El debate sobre la noviolencia	96
3. Escatología	97
3.1. Yoder sobre la escatología	97
3.2. Ética social, escatología y cultura	98
4. Transformación cultural	98
4.1. La tipología de H. Richard Niebuhr	99
4.2. Niebuhr y Yoder acerca de la transformación cultural ..	99
4.3. La auténtica transformación de la cultura	101
5. Transformación auténtica y noviolencia revolucionaria	103
6. Practicar la noviolencia como transformación auténtica	106
6.1. Transformar los conflictos	107
6.2. Transformar la cultura de la muerte	109
6.3. Transformar el consumismo	111
7. Conclusión. La transformación radical como <i>oxymoron</i> cristológico	113

Capítulo 4: Revolución kenótica.

La política espiritual de Dorothy Day	114
1. Introducción: la política en perspectiva radical	114
2. Una aclaración metodológica: biografía y teología	116
3. Del conflicto a la síntesis	118
4. Marco teológico	121
5. La política de Dorothy Day y de <i>The Catholic Worker</i>	125
5.1. La política de la encarnación	126
5.2. La política de la escatología	128
5.3. La política de la creación	131
6. Una propuesta integral	135
7. Conclusión. El Cuerpo de Cristo como eclesiología radical ..	139

Interrupción: Hacia una nueva teología política radical	142
1. Resumen de los capítulos anteriores	143
2. Revisión de la teología política de Metz	147
2.1. Reflexiones sobre la secularización	148
2.2. Cuatro categorías centrales	150

3. Un marco para entender la relación entre Iglesia y sociedad	154
4. Reconsiderar el binomio fe-justicia	157
5. El «Servicio Jesuita a los Refugiados» como comunidad radical	159
6. Comentarios conclusivos: hacia una eclesiología radical	162

SEGUNDA PARTE: HACIA LA RAÍZ

<i>Meditación inicial</i>	167
---------------------------	-----

Capítulo 1: Fuentes para la raíz

1. El Cuerpo de Cristo en la Corinto del siglo I	172
1.1. El «cuerpo»: aclaración terminológica	172
1.2. Los débiles y los fuertes. Aproximación sociológica	173
1.3. El sistema de pureza. Aproximación desde la antropología cultural	175
1.4. El espacio físico de la casa. Aproximación arqueológica	178
1.5. Ricos y pobres. Aproximación económica	179
1.6. Alternativa al sistema imperial. Aproximación política	181
1.7. Conclusión	182
2. El Cuerpo de Cristo en la Lieja del siglo XIII	183
2.1. Modelos teológicos y aspectos del Cuerpo de Cristo	183
2.2. La fiesta del «Corpus Christi» y el movimiento de las beguinas	185
2.3. Implicaciones sociales	187
2.4. Conclusión: ¿esperando a Juliana de Cornillon y las beguinas?	190
3. El Cuerpo de Cristo en la Roma del siglo XX	191
3.1. En torno a la encíclica «Mystici Corporis Christi» (1943)	192
3.2. La síntesis del Concilio Vaticano II (1962-1965)	195

3.3. La eclesiología de comunión en el giro de siglo	198
3.4. Conclusión	201

Capítulo 2: Los sacramentos como alternativa radical

1. Formar el cuerpo	205
1.1. Bautismo y Misterio Pascual	205
1.2. El himno bautismal de Flp 2,5-11	207
1.3. Implicaciones sociales	209
1.4. Consideraciones pastorales	211
2. Alimentar el cuerpo	214
2.1. Eucaristía, divinización y transformación social	214
2.2. La eucaristía como anticipación del Reino futuro	217
3. Fortalecer el cuerpo: matrimonio y ordenación sacerdotal	220
3.1. Matrimonio y subversión de los «valores familiares»	221
3.2. Ministerio ordenado y subversión de los «valores sacrales»	225
4. Sanar el cuerpo: reconciliación y unción de enfermos	230
4.1. Ante el pecado: sanar el Cuerpo débil	231
4.2. Ante la enfermedad: sanar los cuerpos débiles	234
5. Conclusión	237

Capítulo 3: Raíces místicas, testigos radicales

1. El cuerpo roto: Madre Teresa de Calcuta	240
2. El cuerpo silencioso: Carlos de Foucauld	246
3. El cuerpo cósmico: Pierre Teilhard de Chardin	251
4. El cuerpo transfigurado: Monseñor Óscar Romero	255
5. Conclusión	260

Capítulo 4: Una contra-política radical

1. Consideraciones metodológicas	263
1.1. El marco general de análisis	263
1.2. La articulación de los dos niveles del discurso	266
2. El cuerpo es frágil: no violencia activa	268
2.1. Reflexiones bíblicas	269

2.2. Reflexiones teológicas	271
2.3. De la palabra a la acción	273
2.4. Transición hacia los siguientes apartados	277
3. El cuerpo, la cabeza y los pies: política	277
3.1. Reflexiones bíblicas	278
3.2. Reflexiones teológicas	281
3.3. Caminos alternativos	283
4. El cuerpo respira: economía	289
4.1. Reflexiones bíblicas	289
4.2. Reflexiones teológicas	291
4.3. Vías para encarnar la alternativa	294
5. El cuerpo y los miembros: cultura	301
5.1. Reflexiones bíblicas	301
5.2. Reflexiones teológicas	304
5.3. Aportaciones de la filosofía política	305
5.4. Iglesia y pluralidad	311
6. Conclusión	313
Meditación conclusiva	316

PREFACIO

ESTE libro proporciona las bases para desarrollar una eclesiología radical en el contexto de los países del llamado Primer Mundo. Su planteamiento puede verse en conexión y, en cierto modo, como continuación de otra obra, publicada hace algunos años junto con Juan Antonio Guerrero: un libro de filosofía política que analiza la realidad social de nuestro mundo desde la perspectiva de las personas y grupos excluidos de la misma sociedad¹. En aquel momento adoptamos el enfoque de la antropología política, utilizamos el lenguaje secular, dialogamos con autores no cristianos y buscamos replantear la acción humana, los vínculos y la identidad, para así ofrecer una alternativa en la que ninguna persona esté de sobra ni se vea excluida. Si entonces subrayábamos la importancia de recrear un «mundo común» basado en comunidades inclusivas de solidaridad y apoyado en relatos de sentido, ahora ofrezco la trama teológica de esas intuiciones básicas, radicalizándolas y explicitándolas desde la tradición cristiana.

En la Primera Parte de este libro estudio la relación entre la Iglesia y la sociedad, analizando cuatro temas (el lenguaje de la teología, el papel de las ciencias sociales, la transformación de la cultura y la cuestión política). Para ello dialogo con algunas de las propuestas teológicas más importantes de finales del siglo XX (concretamente, la teología de la liberación latinoamericana, algunas corrientes de teología radical en los países anglosajones y la teología política europea). La Segunda Parte ofrece un desarrollo más sistemático de esta propuesta, a través de una lectura radical de la Iglesia como el Cuerpo de

1. Juan A. GUERRERO, SJ – Daniel IZUZQUIZA, SJ, *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra*, Sal Terrae, Santander 2004.

Cristo. En pasos sucesivos se van analizando las fuentes de esta propuesta, el papel de los sacramentos como prácticas cristianas alternativas, su plasmación en varios testigos de excepción y las implicaciones políticas de todo ello. En conjunto, pues, el libro pretende aclarar la necesidad, la posibilidad y el alcance de una eclesiología radical en el siglo XXI.

1. ¿Qué entendemos por «radical»?

Dado que se trata de un término ambiguo y polisémico, a continuación intento aclarar el significado de la teología «radical» tal como se usa en este trabajo. De este modo, explico las razones políticas, eclesiales, teológicas y personales que confluyen en este libro.

En primer lugar, mi propuesta es radical desde el punto de vista político. El libro pretende proporcionar una alternativa radical al sistema global capitalista que, de manera estructural, está causando tanta injusticia y tanta muerte. El orden dominante es sistemáticamente responsable de la exclusión de millones de personas, de numerosas poblaciones e incluso de continentes enteros. Se deja de lado a amplios segmentos de la humanidad, ya que la humanidad misma se ha convertido en algo superfluo para el capitalismo neoliberal. Para hacer frente a esta situación la respuesta socio-política de la Iglesia debe centrarse en generar una alternativa pública a este sistema inicuo.

En segundo lugar, mi propuesta intenta ser también radical en el ámbito eclesial. La situación actual de la Iglesia es de gran división por motivos ideológicos. La Iglesia parece estar dividida entre tradicionalistas y progresistas, entre conservadores y liberales, entre los que dan más importancia a la identidad y los que prefieren el diálogo, entre «cristianos de presencia» y «cristianos de mediación», etc. Creo que estas posiciones, de hecho, son simplemente polos dentro del continuo de la «mentalidad moderna», que en realidad no es coherente con la autoconcepción de la Iglesia. Por esta razón, propongo una solución radical que supere estas divisiones. Frente a los conservadores, argumento que la Iglesia debe renunciar voluntariamente a cualquier forma de violencia, coacción, poder o imposición en la sociedad. Frente a los progresistas liberales, digo que la Iglesia debe hacer oír su voz en el ámbito público, de una manera humilde pero persistente, sobre todo haciendo visible un estilo de vida alternativo.

En tercer lugar, este libro es radical en su más estricto sentido etimológico y teológico. Radical viene de la palabra latina *radix*, que

significa «raíz». Como cristianos, debemos volver a las raíces de nuestra fe, alimentar de nuevo nuestra profunda experiencia de estar unidos a Jesucristo el Señor. Como dice la Carta a los Efesios (3,17), «estamos arraigados y fundados en el amor». De ahí el título de esta tesis, *Enraizados en Jesucristo*. Desde esta perspectiva, se podría decir que estamos ante una propuesta profundamente cristológica y de raíz espiritual.

En cuarto lugar, también hay una razón de tipo más personal para la redacción de este libro, y concretamente para su estructura final. Se puede decir que es una elaboración teológica de una experiencia personal y radical. Español nacido en 1968, crecí como cristiano en medio del entusiasmo de la teología de la liberación. Este punto de partida se analizará, cariñosa y críticamente, en el capítulo introductorio. En segundo lugar, el proyecto de este libro se ha desarrollado en Estados Unidos; este nuevo contexto y las preguntas suscitadas por varios teólogos y corrientes de habla inglesa ofrecen las bases de los cuatro capítulos centrales de la Primera Parte. Un tercer paso viene dado por el hecho de que, tras mi paso por Estados Unidos, he regresado a España: por esta razón, el capítulo final se desarrolla en diálogo con la teología política europea. El desarrollo de una teología del Cuerpo de Cristo en la Segunda Parte del libro guarda relación con mi experiencia cotidiana de las potentes implicaciones eucarísticas en la vida eclesial y socio-política². Confío en que mi experiencia personal, así como las lecciones aprendidas en el camino, puedan también ser de utilidad para el lector.

Finalmente, estas razones personales y teológicas se combinan en la selección de los interlocutores a los que recurro en el libro. En los cuatro capítulos centrales de la Primera Parte me centraré en las propuestas de cuatro escuelas de pensamiento que, de alguna manera, han reclamado para sí el nombre de «radical»: la teología post-liberal como tradición radical, la ortodoxia radical de John Milbank, la reforma radical en la tradición anabautista y el pensamiento católico radical contemporáneo inspirado por Dorothy Day. Dado que son autores poco conocidos en el ámbito de lengua hispana, una de las aportaciones del libro será presentar sus posturas. Pero, al mismo tiempo, la lectura que hago y el diálogo que establezco entre ellas sirve para mostrar cómo se fortalecen sus contribuciones positivas y cómo se

2. Véase Daniel IZUZQUIZA, SJ, *Con-spirar. Meditaciones en el Cuerpo de Cristo*, Sal Terrae, Santander 2006.

pueden evitar sus posibles peligros. Los capítulos introductorio y conclusivo de la Primera Parte permiten enmarcar mis propuestas con otras dos posiciones teológicas que también pueden considerarse como «radicales», la teología de la liberación y la teología política europea. Mientras que la Primera Parte tiene, implícitamente, un subrayado ecuménico (presento y dialogo con autores luteranos, anglicanos, menonitas y católicos), la Segunda Parte es más «católica» en su enfoque sistemático, en su desarrollo constructivo y en los autores analizados. Evidentemente, mi propuesta es católica, pero de ningún modo queda recluida en los límites institucionales de la Iglesia católica.

2. De rizomas y raíces

El libro se divide en dos partes, tituladas respectivamente «Rizomas» y «Raíces». Ambos términos aluden a la noción de teología radical, y cada uno de ellos sugiere un matiz importante. Algunos autores postmodernos, como Gilles Deleuze y Félix Guattari, han usado el término «rizoma» no sólo para describir una situación marcada por la pluralidad y el desafío del fragmento, sino para denunciar todo discurso totalizador (similar a la raíz de un árbol) como castrante, totalitario y absolutista³. En lugar de ello, proponen los rizomas, redes reticulares difusas. Creo que hay algo de verdad en esta intuición, pues el mundo es demasiado complejo para ser abarcado por un único sistema de pensamiento. Asumo la pluralidad al interior de la sociedad y de la Iglesia, como una realidad positiva que debemos considerar a fondo. Por esta razón, la Primera Parte del libro trata de diversas propuestas («rizomas») e intenta combinarlas de una manera articulada.

Ahora bien, con la misma claridad indico que no estoy de acuerdo con la tesis central de Deleuze y Guattari: no creo que haya que renunciar a las raíces. Precisamente para ser radicales, necesitamos raíces. Si nos quedamos en los rizomas, nos anclamos en la superficialidad, en la maraña, en la realidad deslavazada. Ni la sociedad como tal, ni las personas en particular, pueden desarrollarse en plenitud si nos quedamos en el modelo rizomático y lo damos por bueno. En el caso concreto de la vida y la teología cristianas, las raíces son en realidad una Raíz, Jesucristo. Los cristianos ofrecemos nuestra pro-

puesta, con humildad pero con convicción, en el seno de un mundo plural y fragmentado. Para los cristianos, el Cuerpo de Cristo es el fundamento de la realidad, y eso es lo que intentamos ofrecer, al menos como una contribución más, que no debe quedar excluida del diálogo público.

Simplemente, quiero añadir un apunte con respecto a la metodología a seguir. El talante del libro será «rizomáticamente radical», en el sentido de que no sólo vamos a intentar conectar diversos autores, tradiciones y corrientes teológicas, sino diversas aportaciones disciplinares, desde la filosofía, la política, la economía, la sociología y otras (aquí está el rizoma). Todas ellas, esperamos, se verán articuladas y arraigadas en una cristología espiritual (radical, por tanto) de acuerdo con el título general del libro, *Enraizados en Jesucristo*.

3. Resumen de la Primera Parte

Uno de los desarrollos teológicos más dinámicos e influyentes del siglo XX ha sido la irrupción de la teología de la liberación latinoamericana. El capítulo introductorio del libro ofrece una breve presentación de sus contribuciones y un balance crítico sobre su situación actual. Nos preguntaremos: «¿Qué queda de la teología de la liberación?», para responder con cuatro temas: por lo menos, nos queda el método, Dios, los mártires y los pobres. A continuación, revisaremos la teología de la liberación precisamente desde estos cuatro puntos, volviendo a sus raíces en busca de un vigor renovado. Estos cuatro aspectos servirán de guía para los cuatro capítulos centrales de la Primera Parte del libro.

El primer capítulo, por tanto, abordará los aspectos metodológicos del tema general. Más concretamente, estudiaremos la cuestión del lenguaje en la vida cristiana y en la reflexión teológica. El principal interlocutor de este capítulo será el luterano George Lindbeck, considerado como representante de la teología post-liberal, que aquí entenderemos como tradición radical. Apoyándonos en la posición de Lindbeck, pero yendo más allá de ella, propondré una gramática cristiana de carácter dinámico y apoyada en la polaridad encarnación-escatología, lo cual proporcionará el esquema básico para articular adecuadamente tres niveles del discurso cristiano y del lenguaje teológico.

El segundo capítulo introduce el trabajo del teólogo anglicano John Milbank, líder del movimiento llamado «ortodoxia radical» (*ra-*

3. Gilles DELEUZE – Félix GUATTARI, *Rizomas. Introducción*, Pre-textos, Valencia 2005.

dical orthodoxy). Este capítulo también aborda asuntos metodológicos, aunque se concentra más en el tema del uso de las mediaciones en la reflexión teológica. Particularmente, intentaré aclarar la relación entre la teología y las ciencias sociales. Siguiendo a Milbank, criticaré la ingenuidad de la postura moderna acerca de la neutralidad de las ciencias seculares (aunque también deberemos matizar algunas de las posiciones de Milbank). La prioridad de Dios sobre todas las realidades y mediaciones humanas vincula este capítulo con el segundo aspecto mencionado en la introducción, y ofrece una oportunidad para articular una «sociología sobrenatural» como alternativa de los discursos dominantes.

El capítulo tres se adentra en algunas cuestiones de teología sistemática, tales como la noción de cultura y el carácter cultural de la verdadera transformación social. El teólogo menonita John H. Yoder (considerado como el principal exponente de la «reforma radical» a finales del siglo XX) guiará nuestro análisis. Este capítulo mostrará que necesitamos entender de una manera positiva y constructiva el contraste entre Cristo y la cultura moderna. Este enfoque radical y contracultural será la manera más apropiada de promover una auténtica transformación de la sociedad. En particular, este capítulo trata de la creación de una cultura viva de la paz y una ética coherente de la vida, a través del testimonio personal y comunitario del evangelio, de manera tan radical como humilde.

Dorothy Day y el movimiento *Catholic Worker* ofrecerán la base para las reflexiones políticas del capítulo cuatro. Tras la muerte de Dorothy Day en 1980, se ha ido desarrollando una corriente teológica de «catolicismo radical» que complementa y contrasta el discurso mayoritario y dominante en la Iglesia Católica. Siguiendo estas intuiciones, este capítulo mostrará cómo una opción vital por los pobres es, al mismo tiempo, una fuente de profunda espiritualidad y un impulso para la política radical. Explicaré cómo Dorothy Day encarna un nuevo enfoque de contemplación activa, apropiado y fecundo para la vida en los barrios de las ciudades contemporáneas, y también un modo de entender la política que brota de su espiritualidad y de la teología eclesial.

Como ya dijimos, el capítulo conclusivo se centra en la teología política europea. Tras examinar diferentes autores norteamericanos en los capítulos precedentes, podemos ahora considerar con perspectivas renovadas los cuatro aspectos que brotaron en la introducción. Formulado con términos de Metz, este capítulo revisa el tema de la «teología narrativa», la noción de «reserva escatológica», la categoría

«memoria peligrosa» y la urgente necesidad de la «solidaridad». Una adecuada comprensión de estos cuatro aspectos ayudará a poner las bases para el desarrollo de una eclesiología radical para el siglo XXI en los países del llamado primer mundo.

La siguiente tabla ofrece un resumen gráfico de la arquitectura general de esta Primera Parte del libro y proporciona una visión más clara acerca de cómo cubre sus dos objetivos principales: elucidar las relaciones Iglesia-mundo y proponer una eclesiología radical. Esto se hace a través de un razonamiento complejo y «poliédrico» que combina cuatro aspectos (lenguaje, ciencias sociales, cultura y política) con cuatro escuelas de pensamiento radical. Los capítulos introductorio y conclusivo proporcionan un marco global que introduce en la conversación dos corrientes que también deben considerarse como teologías radicales.

Teología de la Liberación	Teología Anglo-Americana	Teología Política Europea
Método	Lindbeck y la tradición radical: el lenguaje	Narrativa
Dios	Milbank y la "ortodoxia radical": teología como ciencia social	Reserva escatológica
Los mártires	Yoder y la reforma radical: cultura de paz	Memoria peligrosa
Los pobres	Dorothy Day y el catolicismo radical: la política	Solidaridad

4. Resumen de la Segunda Parte

La noción del «Cuerpo de Cristo» ofrece una herramienta apropiada para el desarrollo de una teología radical en el siglo XXI. Arraigada en la tradición, en la Escritura, en los autores espirituales y en las prácticas sacramentales de la Iglesia, descubrimos también sus profundas implicaciones públicas y su relevancia para el contexto actual. De este modo, proporciona una respuesta «católica» que permite profundizar en los resultados ya obtenidos en la Primera Parte.

El primer capítulo utiliza el marco clásico de las fuentes de la reflexión teológica católica. Comenzamos, pues, con una consideración

de la Escritura, centrándonos en cómo el Nuevo Testamento utiliza la imagen del cuerpo para referirse a la comunidad de la Iglesia. Estudiaremos en particular 1 Corintios, fijándonos en las implicaciones socio-políticas de la doctrina de la Eucaristía y de la Iglesia. Un segundo paso nos llevará a reconocer que, a lo largo de la historia y de la teología de la Iglesia, el Cuerpo de Cristo se ha utilizado ampliamente. Ofreceremos un panorama de cómo ha evolucionado este uso, encontrando matices importantes para nuestra propia práctica contemporánea. En el siglo XX, el magisterio de la Iglesia católica ha recurrido a esta noción del Cuerpo de Cristo como una imagen potente. Una consideración más detenida de este aspecto mostrará sus bases teológicas y sus implicaciones socio-políticas.

El segundo capítulo asume que cada teología muestra sus frutos en la medida en que va desarrollando y alimentando cierto tipo de prácticas. Esto es especialmente cierto en el caso de la eclesiología. Este capítulo describe esas prácticas, vinculándolas con la comprensión de la Iglesia como Cuerpo de Cristo y ofreciendo así una determinada interpretación de los siete sacramentos reconocidos por la Iglesia católica. Si bien es cierto que centrarse en los siete sacramentos pudiera parecer una dificultad de cara al diálogo ecuménico, creo que el enfoque adoptado y el contenido del capítulo tienen validez más allá de los límites confesionales.

La teología contemporánea ha aprendido a integrar los aspectos místicos y políticos al interior de su mismo discurso, en lo que puede considerarse una de las principales fuentes de renovación en la historia reciente. Por esta razón, el capítulo tres relaciona el enfoque sistemático ya formulado (la Iglesia como Cuerpo de Cristo) con la vida y las obras de algunos autores espirituales del siglo XX. Esto permitirá profundizar nuestra comprensión de algunas dimensiones de la realidad, tales como el Cuerpo roto, silencioso, cósmico y transfigurado.

El capítulo final ofrece una visión global de algunas de las consecuencias políticas de la eclesiología del Cuerpo de Cristo, desde el punto de vista político, social, cultural y económico. Esto ayudará a explicitar y desplegar algunas de las implicaciones radicales de esta noción, aparentemente «neutral». Descubriremos cómo cuestiones tales como la noviolencia activa, la participación radical, las alternativas al Estado, la pluralidad o el socialismo autogestionario guardan relación con la doctrina del Cuerpo de Cristo.

PRIMERA PARTE:

RIZOMAS

LA TEOLOGÍA COMO LIBERACIÓN RADICAL

LA teología de la liberación irrumpió en la segunda mitad del siglo XX como una corriente de aire fresco desde los pueblos empobrecidos y excluidos. Si hay una teología contemporánea que pueda ser llamada con propiedad «radical» en el sentido socio-político del término, ésa es sin duda la teología de la liberación. Este movimiento latinoamericano generó, desde los años 1960, una praxis y un discurso reflexivo que vinculaba la tradición cristiana con el compromiso revolucionario. Durante unas cuantas décadas, la teología de la liberación se situó en el centro de la discusión, no sólo en los círculos eclesiales, sino también en la esfera pública. Da la impresión de que ese interés ha quedado ahora diluido, pero el impacto de la teología de la liberación puede reconocerse, por ejemplo, en el levantamiento zapatista de Chiapas (México), que ha sido llamada «la primera revolución postmoderna», o en el papel de la Iglesia católica brasileña en el movimiento de oposición al capitalismo global a través del Foro Social Mundial.

Este capítulo presenta y analiza algunas de las más significativas contribuciones de la teología de la liberación a la Iglesia universal y a la reflexión teológica en cuanto tal. Mi convicción de fondo es que las intuiciones fundamentales de la teología de la liberación han ayudado a que los cristianos apreciemos de manera renovada asuntos esenciales, tales como la misión de la Iglesia, sus relaciones con la sociedad y el papel de la teología. Considero que estas intuiciones son fecundas y permanentes porque ayudan a recobrar verdades básicas del evangelio.

Quiero aclarar, antes de proseguir, que no pretendo en este capítulo una presentación general de la teología de la liberación latinoamericana ni de los desarrollos que se han producido en otras áreas ge-

ográficas y culturales; tampoco ofrezco un análisis detallado de sus planteamientos e implicaciones ni una valoración de las diversas posturas en torno a esta corriente teológica. Mi objetivo en este capítulo es mucho más sencillo y modesto. Simplemente, quiero ofrecer un marco general que, evocando críticamente algunas de las aportaciones esenciales de la teología de la liberación, introduzca las cuatro cuestiones que abordaré en los capítulos sucesivos.

1. «¿Qué queda de la teología de la liberación?»

En el año 1995, la revista *Sal Terrae* dedicó un número monográfico a la relevancia de la teología de la liberación en el nuevo contexto «post-socialista». Cuatro teólogos (escribiendo desde Guatemala, Perú, Brasil y El Salvador) respondieron a la pregunta «¿qué queda de la teología de la liberación?»¹. Su respuesta mostraba con claridad que la teología de la liberación no ha muerto: mientras exista opresión en este mundo y mientras exista un Dios Vivo comprometido con la liberación de su pueblo, habrá teología de la liberación. De manera más concreta, estos autores señalaron cuatro temas centrales que deben ser considerados como contribuciones permanentes de la teología de la liberación a la reflexión teológica en general: nos queda el método, nos queda el Dios Liberador, nos quedan los mártires, nos queda la opción por los pobres.

El método de la teología de la liberación subraya la primacía de la praxis y de la perspectiva de los pobres. En términos prácticos, este enfoque proporcionó un modo de contemplar la realidad siguiendo el método de «ver-juzgar-actuar», articulado como un proceso trimembre de mediaciones socioanalíticas, hermenéuticas y prácticas. Más importante incluso que los procedimientos específicos, la verdad básica del método está en su perspectiva. La teología siempre tiene el peligro de quedarse en un ejercicio meramente teórico que tiene lugar en el ambiente académico (ése es el riesgo de concebir la teología desde la primacía del logos, que no por ello queda necesariamente anulado)². La teología de la liberación nos recuerda que sólo una teo-

logía que comienza con y vuelve a la praxis cotidiana del pueblo, sólo una teología que reflexione acerca de la vida y las experiencias de los pobres, puede ser llamada en verdad teología cristiana.

El segundo recordatorio puede parecer obvio: nos queda *Dios*, el Dios liberador. Sin embargo, no se trata de una afirmación evidente. En ocasiones, la teología se ha dedicado a disquisiciones abstractas más relacionadas con la racionalidad humana que con el plan de salvación de Dios para la humanidad. E incluso con mayor frecuencia la teología ha quedado atrapada en formas prácticas de idolatría. Con demasiada frecuencia, la teología ha sido un instrumento de los reyes o de los poderes instituidos, en tiempos antiguos o modernos. Algunos teólogos actuales están proporcionando soporte intelectual al capitalismo global, al nuevo Imperio o, simplemente, al injusto *status quo* del momento. En esa tarea se acercan a ciertas corrientes de pensamiento secular, que pretenden expulsar a Dios (y al Dios de los pobres) del discurso público. La idolatría y el ateísmo están, pues, directamente relacionadas con la explotación de los pobres. La teología de la liberación nos recuerda la pasión de Dios por los pobres y el proyecto liberador de Dios.

Nos quedan también los *mártires*. En las últimas décadas, la teología de la liberación se ha convertido en una teología del martirio. Una serie de obispos (los más conocidos son Óscar Romero en El Salvador, Enrique Angelelli en Argentina, y Juan Gerardi en Guatemala), bastantes sacerdotes y religiosas (incluyendo a los seis jesuitas de la UCA de San Salvador) y miles de catequistas y miembros de las comunidades de base han sido asesinados debido a su compromiso con el Evangelio de la liberación. Estos mártires ofrecen un testimonio de lo que significa y lo que implica el seguimiento de Jesucristo en un mundo violento. Su testimonio es especialmente necesario y valioso para contrarrestar los efectos de un contexto cultural que valora el confort y tiende a olvidar a las víctimas anónimas de la injusticia.

107-119. Pieris señala tres modelos: el del *dabar*, o de la teología de la liberación, cercano al grito de los excluidos; el del *hodos*, o la teología como búsqueda integradora que asume el silencio; finalmente, el modelo del *logos*, o la teología filosófica. Y tras lamentar que «la teología cristiana haya pecado contra el Espíritu al dividir su discurso en tres idiomas teológicos diferentes» (p. 110), afirma que «en una teología comprehensiva (o universal, si se prefiere) habrán de entrelazarse los tres aspectos del discurso cristiano: Jesús como *Palabra* que interpreta la realidad, como *Medio* que transforma la historia y como *Camino* que lleva al silencio todo discurso» (p. 118).

1. Véanse los artículos de Antonio GONZÁLEZ, Gustavo GUTIÉRREZ, Pedro CASALDÁLIGA y Jon SOBRINO en «Pasión de Dios por la realidad. La teología de la liberación hoy»: *Sal Terrae* 83/9 (octubre 1995) 667-715.
2. Cf. Aloysius PIERIS, SJ, «El problema de la universalidad y la inculturación en relación con los modelos de pensamiento teológico»: *Concilium* 256 (1994)

Finalmente, la teología de la liberación nos recuerda a los *pobres* y la opción cristiana por los pobres. Cuando nos damos cuenta de que, de acuerdo con los datos oficiales, 820 millones de personas en el mundo sufren malnutrición severa, y que 1.400 millones de trabajadores (la mitad de los trabajadores del mundo) ganan menos de dos dólares al día³, es evidente que el fantasma de la pobreza no ha desaparecido. La teología de la liberación afirma que un acercamiento cristiano a esta cuestión no puede ser abstracto, neutral o secundario. Debe ser concreto, comprometido y central a nuestra fe y nuestra praxis. La opción preferencial por los pobres es, por tanto, una verdad básica de la cosmovisión cristiana, que necesita ser actualizada y recreada continuamente. La opción por los pobres se convierte, de este modo, en un lugar teológico privilegiado. De hecho, hablamos de nuestra opción por los pobres porque, antes y más radicalmente, hay una opción de Dios por los pobres.

En el resto del capítulo analizo estos cuatro temas con algo más de detalle. De este modo tendremos un mapa más preciso de la situación y seremos capaces de reconsiderar la teología de la liberación desde su misma perspectiva. Al mismo tiempo, el contenido y el enfoque de este capítulo ofrecerán el marco general para la primera parte de este libro, que se articula de acuerdo con estos mismos cuatro temas.

2. El método

La teología de la liberación ha desarrollado un método que otorga prioridad a la praxis de las comunidades cristianas. De hecho, esto abrió un nuevo modo de hacer teología y una manera nueva de entender qué es la teología, en el sentido de que ahora se concibe la teología como un paso segundo que sigue a la vida y la práctica; la teología es reflexión crítica sobre la praxis⁴. Esta intuición central ha mostrado ser una fecunda corrección a otros modos de entender el quehacer teológico. Por eso mismo, considero necesario reflexionar

3. Datos para 2006, de acuerdo con las agencias de Naciones Unidas, Organización para la Alimentación y la Agricultura (FAO) y Organización Internacional del Trabajo (ILO-OIT). Véanse, respectivamente, "http://www.fao.org" y "http://www.ilo.org".
4. Cf. Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1972, pp. 26-41.

acerca de esta noción de praxis, del modo en que se usa y de sus implicaciones para la teología actual.

Clodovis Boff, conocido teólogo de la liberación y autor de uno de los mejores estudios sobre el método en esta perspectiva, define la praxis como «el conjunto de prácticas que tienden a la transformación de la sociedad o a la producción de la historia»⁵; que, por tanto, tiene una connotación fundamentalmente política. Esta definición de praxis ha mostrado su fecundidad, especialmente para superar la «espiritualización» de la vida cristiana, sobre todo en un contexto latinoamericano marcado por la injusticia estructural. De hecho, la elección del término «praxis» en lugar de otras posibilidades (como «prácticas», «acción» o incluso «vida») no fue casual ni neutral.

Si bien es cierto que esta elección terminológica es correcta y coherente, a mi modo de ver, el uso de la praxis en la teología de la liberación ha estado marcado a menudo por el contexto socio-político en el que surgió, un contexto dual y conflictivo. En este ambiente, toda posible interpretación de la realidad quedaba dividida entre capitalista y socialista, conservador y revolucionario, funcionalista y dialéctico. Al hacerlo, el uso de la praxis se fue estrechando, y finalmente, fue incapaz de responder a las prácticas reales y a la vida de la misma gente. De hecho, el término «praxis» no es unívoco: puede referirse a la praxis pastoral de la Iglesia, a la praxis del pueblo, a la praxis histórica o a la praxis de los grupos revolucionarios (y en cada caso se origina un tipo distinto de teología de la liberación). Tengo la impresión de que el *uso* más común de la praxis subrayó, a veces de manera unilateral y reductora, los tonos políticos del término.

Desde el punto de vista teórico, la noción de praxis usada por la teología de la liberación puede y debe ser ampliada y enriquecida en diálogo con otros discursos filosóficos⁶. No digo que la teología de la

5. Clodovis BOFF, OSM, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980, p. 40.
6. Para ampliar el concepto de praxis, me refiero en primer lugar a Maurice Blondel y su noción global de la acción, cargada de un sentido dinámico que finalmente se abre al ámbito trascendente. Segundo, considero la distinción de Hannah Arendt entre tres actividades humanas fundamentales (labor, trabajo y acción) y su énfasis en la acción como interacción humana entre una pluralidad de iguales, que constituye la categoría central de su pensamiento político. Tercero, conviene mencionar la fenomenología de la interacción social en la vida cotidiana de Alfred Schutz como otra perspectiva que ayuda a comprender la praxis de un modo más completo, profundo y fructífero. Finalmente, aludo al análisis de Jürgen Habermas sobre el espacio social y la orientación de la acción humana, que permite distinguir entre acción instrumental, estratégica y comunicativa.

liberación haya utilizado una noción errónea de praxis, pero sí mantengo que se usó de manera excesivamente estrecha. Aunque este punto supera lo que podemos abordar en este libro, conviene aclarar algunos puntos, para lo cual me apoyo en las categorías filosóficas de Antonio González. Este filósofo y teólogo español ha elaborado una crítica a la teología de la liberación desde dentro de la misma y ha desarrollado una vigorosa y original alternativa a su concepto de praxis⁷. González distingue tres tipos de actos humanos: acción, actuación y actividad. Evidentemente, no podemos resumir todo su rico planteamiento en este momento, de modo que nos limitaremos a señalar dos aspectos. Primero, la primacía de la praxis, para González, no coloca unos actos en oposición a otros, sino que los integra todos ellos. Segundo, la praxis humana no es un sumatorio desagregado de actos, sino que existe una estructura precisa que los unifica. En este sentido, la noción de praxis no se refiere sólo a determinados actos éticamente cualificados ni es un concepto difuso que se opone a la teoría, sino que incluye el conjunto de la acción humana estructuralmente considerada.

Estas consideraciones, aunque abstractas, tienen un efecto directo en el nivel práctico. Cuando se usa una noción estrecha de praxis, la prioridad no está como tal en la vida de las personas y en la praxis cotidiana, sino en una noción preconcebida de praxis «adecuada». Si tal fuera el caso (y creo que debemos reconocer que así ha sido, al menos en algunas situaciones dentro de la teología de la liberación), nos encontramos ante el riesgo de la manipulación ideológica del propio pueblo. Lo que hemos llamado el concepto estrecho de praxis podría quedar asociado con, y dominado por, el moderno proyecto de liberación. En términos de Hannah Arendt, la praxis sería identificada con la labor o el trabajo (o, en la terminología de Habermas, con la acción instrumental): en ese caso, el objetivo real sería lograr el éxito de acuerdo con una lógica instrumental de medios y fines. Esta perspectiva no solo conduce a una *hybris* peligrosa y no-cristiana, sino que finalmente provoca una sensación de fracaso y desengaño cuando los objetivos propuestos no se logran (porque se trata de fines extrínsecos, no intrínsecos a la acción). El resultado acaba siendo una nueva victimización de los propios pobres, porque da la impresión de

7. Antonio GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1999, pp. 71-111. Una exposición filosófica más detallada se encuentra en su libro *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Trotta, Madrid 1997.

que su praxis revolucionaria ha conducido al triunfo del capitalismo global o, cuando menos, se ha mostrado incapaz de frenar su victoria.

La alternativa que propongo es simplemente volver a la intuición básica del método de la teología de la liberación: la primacía de la praxis en la vida de los pobres. Pero necesitamos una noción de praxis que abarque toda la realidad tal como es, no como nos gustaría que fuese —reconociendo que, en ocasiones, el entusiasmo o el foco ideológico de la teología de la liberación ha podido conducir al mencionado error. El énfasis debe estar, de nuevo, en la *vida cotidiana*⁸. No propongo un repliegue individualista ni una insistencia exclusiva en las relaciones interpersonales, pero sí afirmo que, a menos que la transformación de las estructuras sociales arraigue en la vida cotidiana, los pobres podrán ser más fácilmente manipulados por determinadas elites. La noción de praxis debe ser lo suficientemente amplia como para incluir la interacción humana en sus bases ordinarias, teniendo en cuenta que sólo una revolución desde la base podrá ser verdaderamente efectiva, sólo un movimiento de abajo arriba será liberador en último término. Con tal noción de praxis, seremos capaces de considerar el papel central de los mismos pobres, integrando la vida cotidiana con la transformación social. Ésta es la fuente de la teología de la liberación, de acuerdo con su propio método, y al mismo tiempo proporciona las bases para una resistencia social alternativa frente a las fuerzas dominantes del capitalismo global.

3. Dios

La teología de la liberación ha contribuido de manera decisiva al descubrimiento de una experiencia y un discurso renovados acerca de Dios. Ya desde los primeros escritos de esta corriente de vida y pensamiento, la presencia de la espiritualidad fue muy significativa. Autores como Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Pedro Casaldáliga, Segundo Galilea o Leonardo Boff, entre otros, han ayudado a articular una comprensión de la presencia de Dios en medio del conflicto, la injusticia, la pobreza y las luchas sociales. De igual modo, autores de carácter más especulativo, como Ignacio Ellacuría y Juan Luis Se-

8. La reivindicación de la vida cotidiana es una de las contribuciones específicas de la teología feminista de la liberación. Véase, por ejemplo, María Pilar AQUINO, *Aportes para una teología desde la mujer*, Biblia y Fe, Madrid 1988.

gundo, también han tratado de cuestiones de espiritualidad. Otros teólogos (Franz Hinkelhammert, Hugo Assman o Jung Mo Sung) han subrayado sobre todo la necesidad de clarificar la imagen del Dios verdadero, rodeados como estamos de ídolos de muerte y de la legitimación teológica de tales ídolos. Carlos Mesters es el más conocido de un grupo de teólogos pastorales que de una manera efectiva han acercado la Biblia al pueblo en las comunidades eclesiales de base, posiblemente una de las más potentes aplicaciones de las recomendaciones del Vaticano II. Con estas breves indicaciones se hace evidente el gran impulso que la teología de la liberación ha supuesto para superar la escisión entre teología y espiritualidad y, al hacerlo, para purificar la imagen de Dios.

Sin embargo, algunos aspectos de la práctica y el discurso de la teología de la liberación parecen problemáticos. El legítimo énfasis en la lucha social para superar la pobreza y lograr estructuras más justas llevó a un compromiso socio-político muy necesario. Esta implicación tuvo lugar, principalmente, a través de organizaciones seculares, como sindicatos, asociaciones cívicas, partidos políticos y grupos revolucionarios. La razón de esta estrategia parece clara y en principio es sensata: dado que la Iglesia en América Latina ha sido un aliado tradicional de las clases ricas y poderosas de la sociedad, en ella estaba ausente el sentido de urgencia de una transformación estructural de la realidad social. Era preciso superar tal situación y buscar otras mediaciones más efectivas. Ahora bien, esta opción trajo consigo algunos efectos inesperados y de consecuencias no siempre positivas para la praxis de los cristianos.

Desde un punto de vista puramente empírico, se constata que un número no escaso de militantes cristianos comprometidos en la lucha revolucionaria perdieron sus vínculos eclesiales, en algunos casos la propia fe, y a veces incluso el propio compromiso social. Al mismo tiempo, buena parte de los pobres latinoamericanos se unieron a los movimientos pentecostales, una compleja realidad socio-religiosa que no podemos analizar aquí⁹. La necesaria distinción entre lo abso-

9. Sobre todo en los comienzos, la teología de la liberación miró con gran reticencia a los pentecostales, argumentando que estaban financiados interesadamente por grupos extranjeros y que ofrecían una religión evasiva y espiritualista, de claras implicaciones políticas conservadoras. Y esta crítica probablemente era ajustada. Sin embargo, mientras que la Iglesia católica estaba haciendo su opción por los pobres, parecía que los pobres estaban haciendo su opción por los pentecostales. En mi opinión, esto apunta a ciertas críticas de la práctica del mo-

luto y lo relativo se desdibujó en ocasiones. Un determinado compromiso en favor de la justicia social, de la revolución o incluso de un partido político concreto, pareció ser en ocasiones una exigencia absoluta y universal para todo cristiano, olvidando en la práctica que Dios es el único Absoluto. Algunas de las expresiones en el contexto de la revolución sandinista en Nicaragua parecieron caer en tales excesos. Pero, más allá de tales situaciones, que se pueden comprender perfectamente dado el contexto en el que se produjeron, encuentro especialmente desconcertantes algunas de las reflexiones teóricas asociadas a ellas, especialmente las referidas al sujeto social de la liberación querida por Dios.

Un ejemplo significativo es el de Giulio Girardi, un teólogo de la liberación italiano situado con claridad en posturas de integración cristiano-marxista. Su libro sobre la identidad cristiana¹⁰ apareció en parte como respuesta a *Libertatis Nuntius*, la primera instrucción vaticana sobre la teología de la liberación en el contexto de la creciente influencia del movimiento neo-conservador italiano *Communione e Liberazione*. Girardi ofrece un análisis de la identidad cristiana basa-

delo de liberación y señala que no podemos limitarnos a un análisis superficial. Varios autores han defendido, desde el punto de vista sociológico, que las iglesias pentecostales han sido capaces de responder a los retos de la pobreza urbana de un modo más efectivo que las comunidades de base de la teología de la liberación, y que ésta es, en último término, una de las razones que explican el ascenso de los pentecostales en los barrios pobres de la periferia de las ciudades. Véase, por ejemplo, Manuel A. VÁSQUEZ, *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, y John BURDICK, *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*, University of California Press, Berkeley 1993. La propuesta teológica que ofrezco en este libro sugiere que esta situación se puede explicar precisamente por la deficiente comprensión de algunos elementos cruciales de la teología de la liberación. No digo que la teología de la liberación estuviese errada, sino exactamente lo contrario: la solución a esta crisis pastoral y social sólo se encontrará profundizando y siguiendo sus intuiciones fundamentales. Se podría decir que, paradójicamente, las iglesias pentecostales lograron encarnar algunos de los principios de la teología de la liberación de un modo más efectivo que las propias comunidades de base. Por ello sugiero un método teológico que toma en consideración la praxis real y cotidiana de los pobres; la prioridad absoluta de Dios reconocible en la comunidad de los creyentes; un estilo de vida que da testimonio del evangelio en las situaciones de la vida diaria, incluso en un contexto agresivo; y una auténtica opción por los pobres que les ayude a «empoderarse». Estos elementos son aspectos esenciales de una propuesta que quiere revitalizar la respuesta cristiana a la opresión y exclusión que sufren los pobres.

10. Giulio GIRARDI, *La túnica rasgada. La identidad cristiana hoy, entre liberación y restauración*, Sal Terrae, Santander 1991.

do en una aguda dicotomía entre liberación y restauración. Para Girardi, favorecer la liberación significa una opción por favorecer las organizaciones populares y revolucionarias, mientras que cualquier propuesta que se centre en la Iglesia se rechaza como involucionista. De este modo parece quedar atrapado en la dicotomía («o estás con los pobres o estás con la Iglesia») y, sorprendentemente, parece incapaz de imaginar o considerar la Iglesia como el espacio social de los pobres. De este modo, Girardi enfatiza tanto la efectividad de una mediación particular que casi tiende a olvidar la prioridad absoluta de Dios. Posturas como la de Girardi corren el peligro de subrayar unilateralmente el ámbito secular, olvidando la unidad integral con el orden sobrenatural¹¹. Esta tendencia a dar prioridad a las organizaciones seculares da lugar a una eclesiología práctica de la «Iglesia que desaparece»¹², una postura conectada a la negación del fundamento absoluto en Dios de todo movimiento cristiano de liberación.

Por supuesto que no estoy sugiriendo una identificación directa de la Iglesia con el Reino de Dios, pero sí mantengo que hay un significativo y específico papel eclesial en la causa de la liberación de los pobres. Más aún, creo que necesitamos reforzar la identidad cristiana (incluyendo la espiritualidad, la vida litúrgica y un sentido concreto de pertenencia a la Iglesia) como modo de consolidar e intensificar nuestro compromiso con los pobres. De hecho, pienso que la Iglesia como tal puede ofrecer una alternativa al injusto sistema del capitalismo global y debería considerarse como un sujeto social relevante. Considero que la Iglesia debe jugar su papel como actor social guiada por una actitud de servicio y humildad, no por la coerción o el poder; pero ello no impide que se constituya como un sujeto social que es el principal referente para el compromiso de los cristianos.

Algunos teólogos de la liberación ya están desarrollando el tipo de reflexión que sugiero aquí. Por ejemplo, en un libro que tiene un cierto carácter paradigmático, Benjamín González Buelta reflexiona sobre la sensación de fracaso en los ambientes de la teología de la liberación tras el colapso del socialismo soviético en 1989, y argumenta de modo convincente en favor de un mayor arraigo en el mis-

terio absoluto de Dios, sin por ello abandonar el compromiso social. Siguiendo a Santa Teresa de Jesús, recuerda que «sólo Dios basta»; pero también advierte de que un Dios solitario que no se preocupase de los seres humanos no sería el Dios cristiano. González Buelta no renuncia al proyecto utópico de una sociedad justa, pero insiste en que esa utopía se encarna realmente en la vida nueva que ya podemos descubrir entre los pobres¹³. Aunque no desarrolla explícitamente las implicaciones eclesiológicas de su propuesta, de ella se sigue que la Iglesia es el espacio social en el que las personas son introducidas y alimentadas en su búsqueda común de la trascendencia de Dios en medio de su compromiso histórico. La Iglesia no será el único agente social que proporciona tal posibilidad, pero sí es un agente necesario y, obviamente, indispensable para los cristianos. Esto puede parecer una conclusión evidente, pero a veces en las últimas décadas ha sido olvidado, dado por supuesto o mirado con sospecha.

4. Los mártires

«La sangre de los mártires es semilla de nuevos cristianos». Esta conocida frase de Tertuliano ha resonado de nuevo en la Iglesia latinoamericana contemporánea. Obispos, sacerdotes, religiosas, catequistas laicos y numerosos cristianos anónimos han sido asesinados en las últimas décadas como consecuencia de su fe y su compromiso con la realidad. Aunque esta situación no es nueva en la Iglesia, parte de su novedad está en el desarrollo de un discurso explícito sobre el martirio, incluyendo materiales pastorales y reflexión sistemática. De hecho, en estos años hemos sido testigos del desarrollo de una teología del martirio que estimula a la Iglesia universal¹⁴.

Jon Sobrino es, probablemente, el autor que ha tratado esta cuestión con mayor frecuencia y profundidad, elaborando su reflexión a partir de la situación general en su país, El Salvador, y de su propia

13. Benjamín GONZÁLEZ BUELTA, SJ, *La utopía ya está en lo germinal. Sólo Dios basta, pero no basta un Dios solo*, Sal Terrae, Santander 1998; ID., *Orar en un mundo roto. Tiempo de transfiguración*, Sal Terrae, Santander 2002; ID., *Ver o perecer. Mística de ojos abiertos*, Sal Terrae, Santander 2006.

14. Pueden verse, por ejemplo, los dos números monográficos dedicados al martirio en la revista internacional *Concilium* en 1983 y 2003. Véase también «El martirio en América Latina»: *Revista Latinoamericana de Teología* 48 (1999) 215-330, y Martín MAIER, SJ, «Teología del martirio en Latinoamérica»: *Sal Terrae* 92 (2004) 753-764.

11. Una postura semejante y «secularista», en Juan José TAMAYO, *Adiós a la cristiandad. La Iglesia católica española en la democracia*, Ediciones B, Barcelona 2003.

12. Véase el sugerente análisis de William T. CAVANAUGH, *Torture and Eucharist: Theology, Politics and the Body of Christ*, Blackwell, Oxford 1998, pp. 123-150.

experiencia personal directa con mártires bien conocidos, como Monseñor Romero y los compañeros jesuitas de la Universidad Centroamericana (UCA)¹⁵. Sobrino afirma que se ha producido un giro desde una teología sólo de la liberación a una teología del martirio, desplazamiento que corre paralelo a la reflexión cristológica, que pasó, de estar inicialmente centrada en el Reino, a un énfasis posterior más maduro en la Cruz. Asimismo, Sobrino ha definido a los mártires de El Salvador como «mártires jesuánicos»¹⁶, dado que siguen a Jesús, dedican sus vidas a la causa de Jesús y mueren por las mismas razones que Jesús. Se trata de una descripción correcta y adecuada que, sin embargo, no incluye necesariamente a los miles de mártires anónimos asesinados por el mero hecho de ser pobres. Sobrino establece una distinción entre mártires «activos» y «pasivos», y aplica a este segundo grupo otra potente categoría teológica, tomada de Ellacuría: la del pueblo crucificado o el siervo sufriente de Yahweh. Todas estas consideraciones han ayudado a desarrollar una reflexión teológica que toma en serio la realidad de la injusticia, el sufrimiento y la violencia de nuestro mundo actual.

Intentando llevar estas intuiciones un poco más lejos, a continuación ofrezco algunas consideraciones, desde la crítica constructiva. En primer lugar, es importante no olvidar que una de las principales contribuciones de la cristología contemporánea (incluyendo, por supuesto, la de la teología de la liberación en general y la de Jon Sobrino en particular) es el vínculo ineludible entre la muerte de Jesús y su vida. La cruz de Jesús no se puede entender como un acto sacrificial aislado, sino que recibe su pleno significado como consecuencia de sus opciones, estilo de vida, conflictos y fidelidad al pueblo y al proyecto liberador de Dios. Un énfasis unilateral en la violencia y crueldad del martirio sería inconsistente con esta postura. Da la impresión de volver a ciertas maneras de entender la expiación, simplemente cambiando el foco desde Dios a las fuerzas del mal que generan tanta destrucción. A mi parecer, una teología del martirio debería evitar cuidadosamente la exaltación de la violencia, como si ser asesinado fuese en sí algo positivo.

Un segundo elemento, relacionado con el anterior, lo encontramos en santo Tomás de Aquino, precisamente en un texto que cita Jon Sobrino. Santo Tomás dice que el martirio es un acto supremo de la virtud, que puede ser causado no sólo por la fe, sino también por otras virtudes, incluida la justicia (*STh.* II-II, q 124). En otro momento de la *Summa*, santo Tomás dice que hay tres tipos de bautismo (de agua, de sangre y de espíritu) y afirma que, si consideramos el efecto sacramental, el bautismo de sangre es el más perfecto de los tres. Las consecuencias de esto para una teología del martirio son claras. Ahora bien, es importante también recordar la razón que da para esa prioridad: el bautismo de sangre incluye en sí mismo la caridad (*STh.* III, q 66, a12, ad.3). Lo que quiero subrayar es que el amor es central para la noción de martirio, no sólo para los «mártires jesuánicos», sino también para los «siervos sufrientes de Dios». No se trata aquí de meras disquisiciones teóricas, sino que tienen importantes implicaciones de cara a una teología viva y vivida del martirio.

Si nuestro discurso sobre el martirio se centra en la violencia, el sufrimiento y la muerte que actúan contra los pobres (en lugar de subrayar su fortaleza y aguante), un efecto no deseado puede ser la victimización de la propia gente. En este esquema, los pobres serían meros recipientes pasivos de la violencia ejercida sobre ellos, siendo los opresores los verdaderos protagonistas. La consecuencia paradójica de tal teología de martirio sería en realidad el «des-empoderamiento» de las víctimas, a las que no les queda otra opción que la de lamentarse y sufrir en silencio su injusto destino. Bien mirada, esta perspectiva parece imitar el discurso dominante y su énfasis en los excesos dramáticos que reciben atención de los medios de comunicación social. En cierto sentido, la famosa película de Mel Gibson *La Pasión de Cristo* puede ser un ejemplo de lo que no es la teología de la cruz y del martirio: un asunto sangriento y terrible que apenas guarda relación con la praxis humana en medio de la vida cotidiana.

Por otro lado, como agudamente indica Sobrino, los mártires pueden ser vistos como un acontecimiento de la gracia de Dios, porque nos interpelan y nos animan a amar de manera libre y radical, liberándonos de toda posible *hybris* que confíe excesivamente en nuestra propia iniciativa humana. Los mártires dan testimonio de la fragilidad y la brutalidad de la vida humana y muestran con claridad meridiana que Dios puede traer la salvación en modos misteriosos (gracias al Misterio de la Resurrección). En lugar de la eficacia o el éxito, somos invitados a descubrir con confianza el misterio de la fecundidad evangélica. En lugar de poner nuestra seguridad en el proyecto moderno

15. En inglés ha aparecido una interesante colección de ensayos en torno a esta problemática. JON SOBRINO, SJ, *Witnesses to the Kingdom: The Martyrs of El Salvador and the Crucified Peoples*, Orbis, Maryknoll, NY, 2003.

16. Cf. JON SOBRINO, SJ, «Los mártires jesuánicos en el tercer mundo»: *Revista Latinoamericana de Teología* 48 (1999) 237-255.

de transformación social, somos llamados a vivir la realidad de la semilla que debe caer en tierra y morir para poder dar fruto (cf. Jn 12,24). Una lectura del martirio que no se centre en el sufrimiento (aunque, obviamente, no lo niegue) permite que las víctimas superen su papel de víctimas, es decir, les devuelve el poder a base de no victimizarlas. Una teología cristiana del martirio, por tanto, no se centra en la muerte como tal, sino en la vida cotidiana de los pobres. En medio de la pobreza injusta, los pobres pueden vivir la vida cristiana al máximo y, al hacerlo, pueden convertirse en testigos del amor liberador de Dios: se convierten así en mártires activos.

El amor a los enemigos, por ejemplo, no es simplemente una frase bonita sobre la que debemos predicar, sino una dura realidad que estamos invitados a vivir en la historia y en la sociedad. Desde esta perspectiva, el perdón se convierte en un potente instrumento en manos de las víctimas para poder dar a luz la reconciliación y la transformación social¹⁷. Aunque puede parecer que el perdón es una derrota para los pobres, en verdad se trata de un poder real (un poder crucificado, es cierto, pero poder a fin de cuentas). Sólo las víctimas, y nadie más que ellas, pueden perdonar a los asesinos. El perdón no es una derrota que deja inalteradas a las personas e instituciones que han cometido masacres, como si no fuesen responsables de las mismas. Más bien, se trata de un modo de superar la injusticia desde la perspectiva del evangelio, que sienta así las bases para la no violencia revolucionaria. Solamente las grandes personas y comunidades son capaces de perdonar, como insinúa el mismo nombre de Gandhi (*Mahatma* = «alma grande»). Esto es simplemente un ejemplo de cómo el pueblo crucificado o el siervo sufriente pueden ser también mártires jesuánicos. Dar testimonio (*martyrion*) del evangelio supone tomar la cruz cada día y seguir a Jesús en su vida de servicio al Reino. El enfoque que estoy proponiendo no niega la interpretación de Sobrino, sino que intenta llevarla más lejos y más al fondo. No pretendo oponer el martirio activo y pasivo, ni quiero dar a entender que el pasivo sea de menor calidad. Quizás ayude recordar la doctrina de san Juan de la Cruz sobre la purificación activa y pasiva, y aplicarla con verdad no sólo a la vida espiritual de las personas individuales, sino también a los movimientos sociales. Lo que quiero evitar es la

consideración implícita de que el pueblo crucificado es incapaz de vivir un testimonio activo del evangelio y de que, por tanto, queda limitado al aspecto pasivo del martirio. Estoy convencido de que esta lectura del martirio contemporáneo es más coherente con la cristología de la liberación, empodera a los pobres sin victimizarlos y ofrece una fuente fecunda y efectiva de transformación de los conflictos.

5. Los pobres

Sin duda, colocar a los pobres en el centro del discurso teológico ha sido una de las principales contribuciones de la teología de la liberación a la Iglesia universal, que ahora incluye entre sus rasgos definitorios «la opción por los pobres». Al menos formal y explícitamente, no es posible eludir la irrupción del pobre en la vida eclesial, en su identidad y en su reflexión. La realidad es más compleja y menos optimista si consideramos la relación real y concreta entre la Iglesia, los pobres y la causa de los pobres. De hecho, parece detectarse una tendencia entre los cristianos que amplía y espiritualiza la noción de los «pobres». Esto puede llevarnos a olvidar el proceso socio-económico de empobrecimiento, así como la interpretación de la opción preferencial por los pobres como si fuera algo «opcional» para la Iglesia. El resultado es un tipo de acción eclesial que no cuestiona las estructuras injustas que originan la pobreza. En lugar de ello, tales acciones apuntan sólo a una atención superficial a los síntomas de tal pobreza.

Es evidente que la teología de la liberación no está de acuerdo ni acepta esta versión «suave» de los pobres y de la opción por los pobres. La teología de la liberación ha defendido con insistencia una visión integral, que incluye aspectos estructurales, sociales, económicos, políticos, culturales y espirituales. Reclama ser voz de los sin voz, articulando un discurso que brota de la vida y las luchas de los propios pobres. Sin embargo, hay algunas indicaciones que señalan que la realidad puede ser algo más compleja y que se requiere un análisis más matizado. Por ejemplo, si consideramos la emergencia de la teología de la liberación, no encontramos un simple e ingenuo proceso de abajo a arriba por el cual los mismos pobres se organizan y cambian la perspectiva de la Iglesia. Como ha mostrado Christian Smith, siguiendo el modelo del proceso político de los movimientos sociales, es preciso evaluar las oportunidades políticas, la conciencia insurgente y la fuerza organizativa, para poder comprender la emergencia y el desarrollo de la teología de la liberación como movimiento

17. Una interpretación original de la relación entre justicia y perdón se cuenta entre las principales contribuciones de Daniel M. BELL, Jr., *Liberation Theology after the End of History: The Refusal to Cease Suffering*, Routledge, London 2001. Véanse especialmente las pp. 144-203.

social¹⁸. De hecho, su análisis se centra en el papel de los obispos, teólogos, grupos de sacerdotes, publicaciones y reuniones como la clave para comprender por qué y cómo surgió la opción por los pobres. No digo con esto que la teología de la liberación fuese un movimiento de la elite eclesial, pero sí creo que la investigación de Smith cuestiona una visión simplista que identifica, sin más, la teología de la liberación con los pobres mismos.

A mi modo de ver, este tema ha sido abordado con claridad por Pedro Trigo. Escribiendo desde su experiencia cotidiana con las comunidades populares de base en los barrios de Caracas (Venezuela), Trigo es uno de los teólogos de la liberación más lúcidos, creativos y auto-críticos del momento, y ha suscitado serias preguntas acerca de la coherencia de la práctica y reflexión eclesial, incluso en círculos de la teología de la liberación¹⁹. Trigo considera que la Iglesia es demasiado reticente a la hora de seguir el auténtico camino de la encarnación kenótica en el mundo de los pobres, y que con frecuencia prefiere mantenerse en posturas convencionales que intentan servir a los pobres pero guardando una cierta distancia con respecto a ellos. Trigo lleva su argumento más allá, porque reflexiona sobre la praxis real en las comunidades eclesiales de base y encuentra un dominio de la comunicación descendente de arriba abajo y un estilo de relaciones que muestra un implícito etnocentrismo. Incluso argumenta que los agentes de pastoral y los líderes de la comunidad han seguido en ocasiones un paradigma casi leninista, en el sentido de que se concedió la prioridad al papel de las minorías activas («vanguardias»), no a la base. Este dualismo implícito esconde en realidad el eco de la visión ilustrada de los pobres, con su residuo de paternalismo; no deberíamos olvidar en este sentido que el socialismo contemporáneo se considera a sí mismo como heredado de la segunda Ilustración. El análisis de Pedro Trigo muestra que no todo en la teología de la liberación fue plenamente respetuoso con el pueblo pobre de América Latina.

Ya hace tiempo, se expresaron preocupaciones semejantes, entre otras en la «corriente argentina» de la teología de la liberación. Guía-

dos por Lucio Gera y Juan Carlos Scannone, este grupo de autores destacó la importancia del análisis histórico-cultural (memoria histórica compartida, cultura, religión popular, praxis cotidiana de la gente corriente...), sin negar por ello el valor de los enfoques estructurales de tipo socio-económico y político²⁰. Por ello, estuvieron mucho más abiertos a reconocer el valor, el significado y las posibilidades de la liturgia, las prácticas rituales, los símbolos, la cultura y la religiosidad popular. Estuvieron más atentos a sectores populares que parecían no tener potencial revolucionario. Subrayaron las raíces culturales de la opresión, más allá de las luchas socio-económicas o políticas. Si bien es cierto que esta corriente de pensamiento fue minoritaria, e incluso a veces fue mirada con sospecha por otros teólogos de la liberación, el nuevo contexto ha ayudado a modificar la perspectiva. Numerosos analistas reconocen que desde la década de 1970 a la de los años 90 se ha producido un giro axial en la teología de la liberación, desde la perspectiva socio-económica hasta la socio-cultural, sin que ello suponga olvidar la primera. Este cambio ha ayudado a centrarse de nuevo en la realidad de los pobres tal como ellos mismos la experimentan, no como los líderes vanguardistas o los análisis ideológicos querrían que fuese.

Este énfasis renovado en el papel de los pobres ofrece nuevas posibilidades para la praxis de liberación. La injusticia ha girado desde la explotación hacia la exclusión, y en estos momentos no parece haber una alternativa económica o política al capitalismo global. En este nuevo contexto social, tiene sentido subrayar la resistencia al sistema opresor. Las comunidades de base entre los pobres proporcionan un espacio social en el que una cosmovisión compartida y alternativa (el *imaginario alternativo*) se puede desplegar y alimentar. La emergencia de la sociedad civil y del nuevo *comunitarismo* entre los pobres, así como la «economía popular de solidaridad», que subraya la centralidad de la comunidad, se encuentran entre las iniciativas que mantienen la esperanza entre los pobres, creando nuevas formas de solidaridad efectiva y restaurando su liderazgo básico. Este enfoque puede parecer menos eficaz que otros, pero, de hecho, empodera a los

18. Christian SMITH, *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory*, University of Chicago Press, Chicago 1991. Hay traducción castellana: *La teología de la liberación: radicalismo religioso y compromiso social*, Paidós, Barcelona 1994.

19. Véase Pedro TRIGO, SJ, *¿Ha muerto la teología de la liberación?*, Mensajero, Bilbao 2006. De todos modos, debido al tema tratado, en este momento me refiero principalmente a su artículo «La base en las comunidades eclesiales de base»: *Revista Latinoamericana de Teología* 53 (2001) 153-179.

20. Por ejemplo, Juan Carlos SCANNONE, SJ, «“Axial Shift” instead of “Paradigm Shift”», en Georges DE SCHRIJVER, SJ (ed.), *Liberation Theologies on Shifting Grounds: A Clash of Socio-Economic Paradigms*, Leuven University Press, Leuven 1998, pp. 87-103. Véase también Juan Carlos SCANNONE, SJ, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1976.

pobres, al centrarse en sus necesidades y capacidades. Cualquier teología de la liberación que quiera responder con coherencia a la realidad actual haría bien en fortalecer esta perspectiva, centrándose en los pobres.

6. Conclusión

En este capítulo he presentado brevemente cómo entiende la teología de la liberación la Iglesia y la sociedad, y he hecho un somero análisis de las principales contribuciones de la teología latinoamericana a la Iglesia universal. Centrándome en cuatro temas fundamentales (el método, Dios, los mártires y los pobres), he intentado mostrar la profundidad y la relevancia permanente de las intuiciones de la teología de la liberación, señalando al mismo tiempo algunas de sus dificultades y riesgos tal como en ocasiones se han podido desarrollar en la práctica. En mi opinión, estas críticas no sólo son plenamente coherentes con el hilo conductor de la teología de la liberación, sino que incluso la radicalizan de manera auténtica y la actualizan adecuadamente para nuestra situación histórica.

El carácter introductorio de este capítulo nos invita a ampliar estas reflexiones finales buscando conexiones con el resto del libro. Los siguientes cuatro capítulos, que forman el núcleo de la primera parte, se pueden leer como una reformulación de los cuatro temas que hemos tratado hasta ahora. En el capítulo 1 desarrollo la cuestión del método desde la perspectiva del lenguaje teológico, apoyándome en George Lindbeck y siguiendo su énfasis en las prácticas cristianas compartidas. En el capítulo 2 trato del papel de las mediaciones, especialmente las ciencias sociales, en teología. Analizo el sugerente intento de John Milbank de articular una interpretación alternativa que otorgue prioridad a la visión de Dios. En el capítulo 3 reflexiono sobre el martirio desde la perspectiva del teólogo menonita John H. Yoder. Este capítulo subraya la importancia de crear una alternativa comunitaria al sistema dominante, alternativa que da testimonio del evangelio alimentando una cultura de paz. Finalmente, en el capítulo 4 estudio a Dorothy Day y el movimiento del *Catholic Worker*. En este punto analizo las implicaciones políticas de una opción por los pobres que asume las consecuencias radicales de la solidaridad kenótica encarnada en la no violencia activa.

Capítulo 1

LOST IN TRANSLATION? LOS LENGUAJES DE LA TEOLOGÍA, MÁS ALLÁ DE LINDBECK

1. Introducción

ESTE capítulo ofrece un primer paso para clarificar la relación entre la Iglesia actual y la sociedad contemporánea, que constituye la cuestión central de la Primera Parte de este libro. Centro mi reflexión en el tipo de lenguaje que es más adecuado para la teología de la Iglesia en orden a cumplir su misión. Espero que, al abordar este aspecto más bien teórico, se aclaren algunas cuestiones básicas que subyacen a asuntos más prácticos y concretos, referidos a filosofía política, ética social, decisiones pastorales y organizativas en la Iglesia. Los capítulos siguientes tratan del uso de mediaciones en teología, de la comprensión y transformación de la cultura y de las implicaciones políticas suscitadas por estas cuestiones.

Durante los últimos 25 años, la pregunta acerca de cómo articular particularidad y universalidad ha constituido el centro de las discusiones filosóficas, teológicas y éticas, así como de las propuestas prácticas y pastorales de la Iglesia. ¿Existe un lenguaje común que ofrezca las bases para una ética universal en el seno de nuestra sociedad pluralista? ¿Hay una voz particular cristiana en el debate público? ¿Es posible, incluso, que exista tal voz diferenciada?, ¿es deseable? Y en tal caso, ¿qué voz es ésa y cómo se articula? Para clarificar esta discusión teológica se necesita una reflexión metodológica y epistemológica que se sitúa en el ámbito de la teología fundamental o los prolegómenos teológicos. En mi opinión, el modelo lingüístico-cultural de George Lindbeck ofrece un buen punto de partida para plantear, enfocar y reconsiderar este asunto. Partiendo de la propuesta de Lindbeck, defiendiendo la necesidad de un análisis más complejo y dinámico de cómo el lenguaje teológico trata la particularidad y la

universalidad, dado que los discursos dominantes dejan de lado elementos importantes de la fe y la práctica cristianas.

Para ello comienzo con una breve presentación del debate acerca de la particularidad/universalidad concretada en el asunto del lenguaje en el discurso religioso y teológico dentro de sociedades pluralistas (sección 2). Después hago una presentación de la propuesta de Lindbeck centrándome en su comprensión de la religión, la doctrina y la teología (sección 3), y considerando algunas de las dificultades que surgen de ese modelo, especialmente las relacionadas con la particularidad y el lenguaje (sección 4). Finalmente, a través de la articulación dinámica de la encarnación y la escatología, ofrezco el núcleo de una narrativa teológica sistemática que aborda el tema de manera adecuada. De este modo, ofrezco una vía de solución a las tensiones entre particularidad/universalidad, gracias a una propuesta de articulación triple de los lenguajes de la teología (sección 5).

2. ¿Qué lenguaje para la Iglesia?

A finales de 2003, la revista norteamericana *National Catholic Reporter* publicó un artículo en el que mostraba cómo el lenguaje se ha convertido en uno de los grandes debates en la Iglesia católica mundial¹. En un contexto de pluralismo cultural e identidades frágiles, la pregunta no sólo afecta a la Iglesia católica, sino a todas las denominaciones cristianas. Dado que ya ha desaparecido la era de una visión cristiana unificada en todo el mundo, las comunidades cristianas deben preguntarse a sí mismas acerca de la clase de lenguaje que deben usar. ¿Cuánto puede ser aceptado de la cultura secular? ¿Deben ser diferentes los cristianos, y en qué aspectos y en qué medida? La pregunta no es superficial, ni tampoco es nueva.

En los últimos años del siglo XIX y los primeros del siglo XX, por ejemplo, la «teología liberal» trató de dar respuesta a la nueva situación de relaciones entre la fe cristiana y la sociedad moderna. Su intento de hacer la fe cristiana comprensible y a la vez relevante para sus tiempos supuso «traducir» contenidos del Nuevo Testamento en categorías éticas y culturales. Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XX algunas voces comenzaron a preguntarse si esta aproxima-

ción era la única posible o la más apropiada. Da la impresión de que hay una nueva y creciente sensibilidad teológica que desea superar este enfoque liberal, que se ha venido aceptando acríticamente como marco dominante, y superarlo de modo que no se caiga de nuevo en el fundamentalismo. Al mismo tiempo, y no simplemente por casualidad, numerosos pensadores postmodernos han mostrado los límites de la modernidad y del proyecto liberal. Con esta perspectiva, a continuación analizo más detalladamente esta situación, para aclarar qué tipo de lenguaje deberían usar primordialmente la religión cristiana, la teología y la Iglesia.

2.1. El enfoque universalista

Lo que podemos llamar el «discurso dominante» argumentaría de esta forma: «Es un hecho que vivimos en una sociedad pluralista. Al mismo tiempo, el mensaje cristiano es universal, orientado a ofrecer salvación a toda la humanidad. Es claro que no podemos quedarnos encerrados en nuestros propios círculos. Por tanto, necesitamos encontrar modos de diálogo con otros, de entenderlos y de hacer significativo nuestro mensaje. Necesitamos aprender su lenguaje y tratar de traducir nuestra propuesta cristiana a ese lenguaje común. Sólo así la salvación cristiana tendrá relevancia universal en nuestro mundo moderno y plural»².

Desde una perspectiva filosófica no-cristiana, Jürgen Habermas es probablemente el principal representante de este enfoque universalista. De acuerdo con Habermas, en las modernas sociedades pluralistas no hay una idea compartida de lo que significa el «bien», sino que hay muchas cosmovisiones que reclaman validez universal para sus respectivas propuestas. En esta situación, las democracias liberales ofrecen el único marco en el que puede alcanzarse un acuerdo: la única forma de organizar una sociedad pacífica supone un énfasis en los procesos apropiados, en la racionalidad comunicativa y en la ética discursiva. Todas las tradiciones particulares (incluida la cristiana) deben traducir sus propuestas a un lenguaje compartido y común, si quieren participar en la vida pública³.

1. John L. ALLEN, Jr., «Language becomes Catholic battleground»: *National Catholic Reporter* vol. 40, n. 9 (Diciembre 26, 2003) 5-6. Véase también la encíclica *Deus caritas est*, n. 2.

2. En general, este argumento es válido en el discurso teológico mayoritario en Occidente, aunque es cierto que los norteamericanos tienden a enfatizar el pluralismo, mientras que los europeos subrayan más la secularización.

3. Cf. Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid 1987.

La propuesta de Habermas ha recibido bastante atención por parte de los teólogos, que en general han aceptado su planteamiento, aunque también han señalado algunas limitaciones concretas. Por ejemplo, Paul Lakeland ha usado el sistema filosófico de Habermas para explicar la estructura, la misión y la naturaleza de la Iglesia⁴. De hecho, propone «una eclesiología habermasiana» basada en las categorías, los principios estructurales, el análisis y el lenguaje del filósofo alemán. El resultado es una teoría de la Iglesia como comunidad de acción comunicativa. Este enfoque moderno parece ofrecer un marco adecuado para la contribución particular cristiana a la vida pública en las sociedades pluralistas.

Sin embargo, si regresamos al propio Habermas, encontramos un concepto clave (lo que él llama la «lingüistización de lo sacro») que será útil para entender los límites de la propuesta de Lakeland. Habermas interpreta el proceso de la modernidad como una fragmentación en esferas diferentes de la metafísica clásica unificada. Dentro de la cosmovisión cristiana, Dios como el Ser Absoluto se expresa a sí mismo como Bondad, Verdad y Belleza; de acuerdo con Habermas, Dios desaparece y se diluye en ética, ciencia y arte. Lo sagrado, o Dios, primero se traduce y luego desaparece. El problema es que con este enfoque universalista los cristianos pierden su aportación específica a la sociedad. En una de las escasas referencias positivas de Habermas sobre la religión, escribe,

«Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que *aguardan aún a quedar traducidos* al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir ni eliminar a la religión»⁵.

En este texto, el filósofo alemán reconoce que las religiones tienen un bagaje de experiencias y significados que no pueden ser captados adecuadamente por el pensamiento secular. Este contenido no puede ser traducido y continuará ofreciendo una cosmovisión alter-

nativa sólo y mientras el lenguaje religioso se resista a ser traducido. Al traducir su mensaje en categorías seculares, las iglesias pueden acabar por vaciarlo⁶. El problema, entonces, es que con este enfoque universalista los cristianos pierden su contribución específica a la sociedad. Mediante la traducción de su mensaje a categorías seculares, las iglesias terminan vaciando ese mismo mensaje. Esto es, precisamente, lo que reprocha el siguiente grupo de autores.

2.2. El enfoque particularista

Una de las críticas principales al proyecto liberal moderno es la de Alasdair MacIntyre. Incluso antes de su influyente libro *Tras la virtud* (1981), ya escribió:

«Los teólogos más perceptivos desean traducir lo que ellos tienen que decir a un mundo ateo. Pero están abocados a uno de dos fracasos: o bien tienen éxito en su traducción, en cuyo caso lo que dicen se ha transformado en el ateísmo de sus oyentes, o bien fallan en su traducción, en cuyo caso nadie escucha lo que tienen que decir, sólo ellos mismos»⁷.

La alternativa a este callejón sin salida parece ser, entonces, lo que MacIntyre llama un discurso de circuito cerrado en el que el creyente habla sólo (o principalmente) al creyente. Esto es precisamente lo que algunos teólogos cristianos (especialmente Stanley Hauerwas y John H. Yoder) han estado proponiendo desde hace varias décadas. Ambos autores insisten en que la ética no se puede hacer fuera de una comunidad particular, es decir, fuera de un espacio social concreto que comparte prácticas particulares, valores, lenguaje y creencias que encarnan la gracia de Dios. Por esta razón, a menos que la Iglesia y los cristianos aprendan a comprender y utilizar el lenguaje de sus comunidades, serán incapaces de ofrecer al mundo el servicio que deben prestarle⁸. La principal contribución de las comunidades cristianas a la transformación social es, precisamente, ser Iglesia.

6. Siguiendo el análisis del mismo Habermas, podemos decir que, al actuar así, sustrayamos la colonización de mundo de la vida por el sistema, perdiendo de manera peligrosa la contribución crítica de la vida cristiana.
7. Alasdair MACINTYRE, «God and the Theologians», en *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London 1971, pp. 19-20. Traducción propia.
8. Stanley HAUERWAS, «Why the "Sectarian Temptation" Is a Misrepresentation. A Response to James Gustafson» en (John Berkman y Michael Cartwright [eds.]) *The Hauerwas Reader*, Duke University Press, Durham/London 2001, p. 102.

4. Paul LAKELAND, *Theology and Critical Theory: The Discourse of the Church*, Abingdon Press, Nashville, TN, 1990.
5. Jürgen HABERMAS, «Motivos del pensamiento postmetafísico» en *Pensamiento postmetafísico* (Versión de Manuel Jiménez Redondo), Taurus, Madrid 1990, pp. 62-63. La cursiva es nuestra.

Un buen ejemplo de este enfoque se puede encontrar en el libro de William Cavanaugh *Theological Imagination*, que trataremos más adelante en esta misma obra. Después de desenmascarar tres mitos modernos (el Estado como salvador, la sociedad civil como espacio libre y la globalización como catolicidad), propone una contrapolítica eucarística directamente basada en el Cuerpo de Cristo. Para Cavanaugh, «la forma más fecunda de diálogo con quienes están fuera de la Iglesia es a través de prácticas concretas que no necesitan traducción a un lenguaje supuestamente «neutral» para que sean entendidas»⁹. Las obras de misericordia (dar de comer al hambriento, visitar al preso o acoger al extranjero), cuando se viven de modo público y no se limitan a un planteamiento superficial e individualista, ofrecen tales tipos de prácticas que cualquiera entiende sin necesidad de traducción. Es importante caer en la cuenta de que Cavanaugh no olvida ni menosprecia el diálogo con la sociedad pluralista, pero subraya que el modo más efectivo de dialogar no consiste en «traducir», sino en encarnar y dar testimonio de la cosmovisión cristiana.

Ahora bien, la pregunta desde el lado «universalista» es bastante obvia. ¿No es ésta una posición peligrosamente pre-moderna, sectaria o fundamentalista? Con este planteamiento, ¿no es imposible cualquier clase de acuerdo público en las sociedades pluralistas? Para clarificar estas cuestiones sugiero que demos un paso hacia atrás y miremos el asunto desde una perspectiva diferente, en parte más teórica, pero también más clarificadora.

3. El modelo lingüístico-cultural de George Lindbeck

En 1984, George Lindbeck, profesor de teología en la universidad de Yale, publicó *The Nature of Doctrine*, un influyente libro considerado por algunos como la obra fundamental de la teología post-liberal¹⁰. Lindbeck intenta superar lo que él considera una insatisfactoria situa-

9. William T. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination. Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*, T&T Clark, London 2002, p. 94. Hay traducción castellana: *Imaginación teo-política*, Editorial Nuevo-inicio, Granada 2007.

10. George A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, The Westminster Press, Philadelphia 1984. Como se explicará en las páginas siguientes, el término «teología liberal» no se refiere aquí, como habitualmente, a la teología protestante de finales del siglo XIX, protagonizada por Baur, Hamack y otros autores.

ción en los estudios teológicos contemporáneos, dominados por un modelo cognitivo-proposicional o por una visión experiencial-expresionista. En lugar de estas dos concepciones de la teología (que agrupa bajo el término «teología liberal»), Lindbeck propone un modelo lingüístico-cultural que ofrece las bases para lo que en el contexto anglosajón se ha venido en llamar «teología post-liberal». A continuación, presento brevemente su concepción de la religión y la teología, dejando para la siguiente sección una discusión y un análisis más cuidadosos de su modelo.

3.1. Religión y doctrina

Lindbeck considera que las religiones ofrecen un marco cultural y/o lingüístico que conforma la vida total de los creyentes. De este modo, aplica algunas intuiciones básicas de la sociología, la antropología, la filosofía o la lingüística al ámbito teológico. Para Lindbeck, las religiones son «esquemas globales de interpretación, normalmente encarnados en mitos o narrativas y fuertemente ritualizados, que estructuran la experiencia humana y la comprensión del propio yo y del mundo»¹¹. Desde esta perspectiva, Lindbeck ofrece un modelo alternativo que entiende las religiones como idiomas, lenguajes o sistemas culturales para tratar con las preguntas últimas fundamentales y con la Trascendencia.

Las doctrinas religiosas, en esta perspectiva, no deben ser consideradas como proposiciones o símbolos, sino más bien como reglas o principios reguladores de ese marco religioso¹². Dada la analogía lingüística, podemos distinguir entre vocabulario y gramática: el vocabulario se refiere a símbolos, conceptos, ritos e historias, mientras que las doctrinas serían semejantes a la gramática de un determinado lenguaje. Podríamos decir que el vocabulario se refiere a los elementos individuales considerados en sí mismos; y las doctrinas explican y regulan el modo en que esos elementos funcionan y se articulan dentro de un sistema religioso-cultural-lingüístico. Algunas doctrinas determinan el vocabulario, otras formulan las reglas sintácticas para usar ese material en la construcción del mundo, y aún otras ofrecen referencias semánticas. Pero, en general, las doctrinas son entendidas en relación con la gramática de la religión, es decir, con el modo en que una religión particular estructura sus elementos constitutivos. En este

11. *Ibid.*, p.32.

12. *Ibid.*, pp. 73-90.

sentido, las doctrinas son normas o principios reguladores (de acuerdo, por tanto, con la noción tradicional de *regula fidei*).

3.2. Teología

A continuación, Lindbeck aplica este modelo a las tres divisiones principales de la teología. En primer lugar, considera que la tarea de cualquier teología sistemática o dogmática es dar una explicación articulada, global y normativa del significado que una religión tiene para sus creyentes. En el enfoque cultural-lingüístico, esto se hace intratextualmente, de forma que el creyente pueda interpretar su vida y su realidad dentro de la narrativa bíblica¹³. En segundo lugar, la teología práctica se ocupa del tema de la aplicabilidad, pero Lindbeck subraya que esto se debe hacer usando el propio criterio interno de cada religión. La teología debe juzgar a la religión con sus propios estándares, no con criterios externos. Paradójicamente, las comunidades religiosas serán verdaderamente relevantes en la medida en que se concentren en sus propias formas de vida y no tanto cuando intenten ser relevantes (como hace el modelo liberal)¹⁴.

En tercer lugar, la teología fundamental o apologética se refiere a la inteligibilidad¹⁵. Siguiendo su comparación lingüística, Lindbeck señala que la gramática de la religión, como la de cualquier lenguaje, sólo puede ser aprendida y explicada por la práctica, no por análisis teóricos o generales de la experiencia. «En resumen, como los lenguajes, las religiones pueden ser entendidas sólo en sus propios términos, sin trasponerlos a un discurso extraño»¹⁶. La sugerencia de Lindbeck para la Iglesia en las sociedades contemporáneas no es la traducción, sino la catequesis: en vez de intentar expresar la fe a través de nuevos conceptos, la teología post-liberal pretende mostrar el lenguaje y las prácticas de la religión a cualquier persona interesada en escucharlos.

4. Análisis del modelo de Lindbeck

Después de esta breve presentación, paso a analizar el modelo de Lindbeck para clarificar la pregunta sobre qué tipo de lenguaje es más adecuado para la Iglesia en nuestro mundo. Analizo cuatro puntos: los dos primeros se refieren a aspectos formales (el papel de las disciplinas no-teológicas y algunas cuestiones metodológicas) y tendrán un análisis más reducido, mientras que los otros dos se centran en asuntos de contenido teológico, concretamente la posibilidad de traducción del lenguaje cristiano y la relación entre particularidad y pluralismo.

4.1. El papel de las disciplinas no-teológicas

Parece bastante claro que el modelo cultural-lingüístico se apoya en el análisis y en el discurso de disciplinas no teológicas, tales como la sociología (Berger y Luckmann), la antropología (Geertz) o la lingüística (Wittgenstein, Austin). El propio Lindbeck lo reconoce y señala que la novedad de su propuesta no es la teoría en sí misma, sino el uso teológico que él propone¹⁷. Algunos encontrarán este enfoque sorprendente, peligroso o, cuando menos, incómodo. Pero en realidad la teología cristiana ha practicado esto mismo durante siglos, dando lugar a una disciplina a veces llamada «teología fundamental» (especialmente en el ámbito católico), a veces con el nombre de prolegómenos teológicos (sobre todo en el área protestante).

La cuestión, por tanto, no es si se usan disciplinas no-teológicas, sino *cuáles* deben utilizarse y cómo. Lo que ha ocurrido en las últimas décadas es el llamado «giro lingüístico» en la reflexión filosófica, que, de hecho, continúa el giro antropológico de la Ilustración y ha tenido gran influencia en el campo teológico. La reflexión teológica dominante es de algún modo dependiente del idealismo o el realismo filosófico post-kantiano, tanto en los modelos experiencial-expresivos como en los cognitivo-proposicionales. En lugar de eso, autores como Gadamer, Ricoeur o algunos de los defensores de la filosofía analítica anglo-americana (incluyendo la escuela Oxford del lenguaje ordinario) explican la realidad con enfoques socio-fenome-

13. *Ibid.*, pp. 113-124.

14. *Ibid.*, pp. 124-128.

15. *Ibid.*, pp. 128-134.

16. *Ibid.*, p. 129

17. «La novedad del presente trabajo no es, dicho brevemente, su teoría de la religión, sino el uso de esta teoría en la conceptualización de la doctrina y la convicción de que esta conceptualización es fecunda para la teología y para el ecumenismo» (*ibid.*, p. 8). Traducción propia.

nológicos y cultural-lingüísticos. Algunos hablan de una era post-metafísica como consecuencia del giro lingüístico. Cualquier teología contemporánea debe tener en cuenta este contexto, sin por ello asumir necesariamente una postura antimetafísica o «nominalista». Es precisamente en esta situación en la que se enmarca la propuesta de Lindbeck, que por tanto aparece como un intento muy necesario.

De todos modos, las preguntas continúan abiertas. ¿Es adecuado este cambio? ¿Será fructífero para los intereses teológicos? ¿No estamos perdiendo una base sólida sobre la cual construir teología? ¿Lleva este enfoque necesariamente al «no fundacionalismo» teológico? De ser así, ¿cuáles son las ventajas y los riesgos de esta reflexión teológica? La respuesta de Lindbeck a estas preguntas es, en mi opinión, doble. Por una parte, sugiere que, por lo menos, los cristianos debemos intentar este camino. Si el pensamiento contemporáneo comprende nuestro mundo con estas categorías y con este marco teórico, al menos la teología debería ver si éstas son útiles para su misión particular. Por otra parte, Lindbeck defiende que este enfoque explica mejor que los enfoques dominantes (cognitivo y emotivista) los problemas y las temáticas de la reflexión teológica actual¹⁸. Por tanto, la única forma de probar la verdad o la falsedad de este intento es mirar los resultados teológicos obtenidos con este modelo lingüístico.

4.2. Un asunto metodológico: ¿teología descendente o ascendente?

Lindbeck sugiere que la teología no debe intentar buscar un punto de Arquímedes externo sobre el que apoyarse o fundamentarse; y, en mi opinión, tiene razón. Todos los intentos previos de hacer eso han llevado a una situación en la que la religión y la teología acaban siendo dependientes de sistemas filosóficos o ideológicos extraños a su propia visión (trascendentales, existenciales, liberales, capitalistas o dialécticos). El modelo cultural-lingüístico enfatiza el hecho de que la religión cristiana es un modo particular de vida compartido por aquellos que siguen a Jesús de Nazaret. Sus fundamentos están ahí¹⁹.

Se trata de una cuestión primordialmente metodológica, que puede recibir luz a partir de un debate similar en la cristología contemporánea. Bien mirado, no se trata de un debate entre cristologías altas o bajas, sino sobre el *modo* en que se elabora una cristología alta (que afirma sin ambages la divinidad de Jesucristo). Mientras que la teología tradicional trató con la persona de Jesucristo desde arriba, con una metodología descendente, los autores contemporáneos tienden a elaborar sus cristologías desde abajo, usando una metodología ascendente. En ambos casos, el resultado final es (o debe ser o, por lo menos, puede ser) similar: la afirmación de Jesucristo como verdadero hombre y verdadero Dios en una única persona. Lo que varía es el método empleado en cada caso.

Este ejemplo puede ayudar a aclarar nuestro debate, porque, de una manera semejante, Lindbeck intenta mantener los contenidos esenciales de la teología, pero modificando el método. Lindbeck argumenta que todo el proyecto teológico moderno después de la Ilustración ha sido un intento defensivo de fundamentar la teología, no en sí misma, sino en algún otro sitio, es decir, en una determinada visión filosófica o ideológica. El problema con la propuesta de Lindbeck no es que él esté *vacianado* la fe cristiana por el hecho de renunciar a un fundamento metafísico. En realidad, está *llenando* o plenificando el pensamiento cristiano con la vida cristiana, no con conceptos filosóficos abstractos que finalmente vacían la vida. Al hacerlo, sitúa su propuesta en el nuevo paradigma no fundacionalista, que quizá no sea fácil de comprender (o, cuando se entiende, puede generar incomodidad, debido a su novedad y a la aparente falta de base sólida en la que apoyarse)²⁰.

Llegados a este punto, es necesario clarificar que Lindbeck, por una parte, se apoya en disciplinas no teológicas y, por otro lado, argumenta en favor de un lenguaje cristiano auto-referenciado, en el sentido de estar centrado en Jesucristo. Conscientemente toma de las ciencias sociales una teoría general de la religión desde la cual ela-

no veo cómo puede hacerse una teología cristiana que no tenga a Jesucristo como fundamento, a no ser que derive hacia una forma de fideísmo que otorga la primacía a la fe humana, en vez de a los acontecimientos salvíficos de Dios. Véase, por ejemplo, D.Z. PHILLIPS, *Faith after Foundationalism*, Routledge, London/New York 1988.

20. Una introducción general a este tema puede verse en John E. THIEL, *Nonfoundationalism*, Fortress Press, Minneapolis 1994. Una perspectiva más amplia, en William C. PLACHER, *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, Westminster/John Knox, Louisville, KE, 1989.

bora su modelo, pero en realidad su interés es estrictamente teológico: quiere explicar la naturaleza de las doctrinas teológicas. Piensa que vivimos en una época sin fundamentos, o post-metafísica (en cierto modo, semejante a los primeros siglos de la cristiandad), y por esa razón su modelo cultural-lingüístico ofrece una adecuada interpretación para la reflexión teológica. En ningún momento equipara las doctrinas con meros «juegos de lenguaje» ni limita la teología al análisis cultural. Lindbeck se mueve desde esas disciplinas a un sistema teológico coherente. En otras palabras, aplica una metodología ascendente.

4.3. Lenguaje y traducción

Una vez que hemos aclarado estas cuestiones preliminares, podemos abordar el asunto central de este capítulo, es decir, el lenguaje. Lindbeck argumenta que la Biblia ofrece un «marco global completo»²¹ y, por esta misma razón, imposible de traducir. Hay dos condiciones incluidas en esta perspectiva global que la hacen literalmente intraducible: (1) toda experiencia humana puede ser expresada o traducida en términos bíblicos; y (2) si alguien trata de comunicar la visión bíblica en otros términos, entonces algo se perderá, o será expresado de manera incoherente o parcial. Lindbeck, luterano como es, corre el riesgo de funcionar con una visión reductiva de la interrelación entre la Escritura y la Tradición en la que ésta se recibe, se encarna y se interpreta creativamente. Para él, la cosmovisión bíblica es omniabarcante: todo está incluido en ella, y nada se comprende plenamente al margen de ella.

Esta afirmación puede sonar a los oídos contemporáneos como una pretensión muy fuerte, quizá excesivamente fuerte. Algunos dirían que está cercana al fundamentalismo, pero, bien mirada, la afirmación de Lindbeck apunta al núcleo de la fe cristiana. No se trata de saber qué amplitud tiene la experiencia bíblica, sino qué profundidad. Quizá se pueda explicar mejor con la imagen de una lente óptica: vemos toda la realidad *a través* de la lente de la cosmovisión bíblica²².

Por ejemplo, de acuerdo con esta visión, todo sufrimiento es cruciforme y todas las esperanzas son mesiánicas. En palabras de Lindbeck: «Es el texto, por así decirlo, el que absorbe el mundo, y no tanto que el mundo absorba el texto»²³. Es importante caer en la cuenta de que estamos ante un asunto teológico, no técnico. Es decir, que la cuestión no es que no hayamos desarrollado todavía la habilidad de traducir correctamente sin perder el significado, sino que, de hecho, no es posible. La Biblia ofrece, para la perspectiva creyente, una clave hermenéutica completa.

De hecho, la cuestión no se refiere a las traducciones lingüísticas, sino a las conceptuales y categóricas. Consideremos un ejemplo tomado de las matemáticas: el número «seis» puede ser traducido desde el árabe (6) a los números romanos (VI), y viceversa; pero el número «cero» no puede ser traducido al latín, porque, simplemente, no existe. De manera similar, ¿cómo podemos traducir «Yhwh» a un lenguaje no-monoteísta, o la «Trinidad» a un lenguaje secular? Cada tradición religiosa ofrece un contexto (con conceptos, prácticas, ritos, creencias y experiencias) que permite que los creyentes tengan una experiencia religiosa personal y compartida. Como dice el propio Lindbeck, «es necesario tener los medios de expresar una experiencia para poder tenerla, y cuanto más rico sea nuestro sistema expresivo o lingüístico, tanto más matizada, variada y rica podrá ser nuestra experiencia»²⁴. En realidad, el lenguaje crea la posibilidad de una experiencia religiosa más que expresa una experiencia prelingüística²⁵. Si alguien no tiene el concepto, no podrá tener tal experiencia.

El modelo experiencial-expresivo considera que todos los seres humanos tienen experiencias comunes, expresadas con nombres diferentes en diferentes contextos culturales. Sin embargo, sólo en el seno de una comunidad de hermanos y hermanas nos atrevemos a llamar a Dios «Padre» (o, para el caso, «Madre»). Sería un error enfatizar las consecuencias sociales de la fraternidad que se derivan del Dios Padre traduciéndolas (igualándolas) en términos seculares como «justicia social», «fiscalidad progresiva», «estado de bienestar» o

dos los libros». Clodovis BOFF, OSM, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980, p. 235.

23. LINDBECK, *The Nature of Doctrine*, p. 118. «It is the text, so to speak, which absorbs the world, rather than the world the text».

24. *Ibid.*, p. 37.

25. Cf. Sue PATTERSON, *Realistic Christian Theology in a Postmodern Age*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 35.

21. George A. LINDBECK, «The Gospel's Uniqueness: Election and Untranslatability» en (James J. Buckley [ed.]) *The Church in a Postliberal Age*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2003, p. 232: «totally comprehensive framework».

22. En palabras del teólogo de la liberación Clodovis Boff, «la fe no es el paisaje que hay que ver, sino los ojos para ver. No es un mundo, sino un mirar sobre el mundo. No es un libro que hay que leer, sino una gramática para leer, y leer to-

«sistema público de salud». Todas ellas son consecuencias de la fe en Dios como Padre; pero esos términos, en el fondo, son incapaces de traducir la experiencia del Dios Padre. Por ejemplo, es posible que Suecia tenga el estado de bienestar más igualitario del mundo, pero no da la impresión de que los suecos experimenten mejor la paternidad de Dios que, por ejemplo, los campesinos brasileños. Sería engañoso identificar el reino de Dios con la socialdemocracia sueca. Más aún, parece que la secularizada cultura sueca es incapaz de ofrecer las herramientas culturales-lingüísticas para vivir la experiencia de la paternidad de Dios, mientras que las comunidades empobrecidas brasileñas sí permiten y alimentan tal experiencia. Una vez más, encontramos que para experimentar una determinada realidad como tal los seres humanos necesitan las herramientas culturales y lingüísticas que la hacen posible.

4.4. Particularidad y pluralismo

El principal problema con el modelo cultural-lingüístico de Lindbeck es el riesgo de sectarismo. Dado que enfatiza la intraducibilidad del lenguaje cristiano, la relevancia de fuertes comunidades religiosas y la importancia de las tradiciones particulares, la pregunta es si esta propuesta es válida para el mundo pluralista en el que vivimos. Se trata de una pregunta de importancia capital. Incluso se podría decir aún (y el propio Lindbeck estaría de acuerdo en este punto) que si la teología post-liberal no puede explicar el pluralismo cultural y el papel cristiano dentro de él, entonces no tiene sentido modificar el modelo teológico que estamos usando. Esta sección aborda el asunto desde tres perspectivas diferentes: socio-política, filosófica y teológica.

Desde el punto de vista *socio-político*, quiero subrayar los límites de la manera liberal de acercarse al pluralismo. Dado que, según dice la posición dominante, vivimos en un mundo complejo con diferentes visiones de la sociedad, necesitamos desarrollar procedimientos claros que aseguren algunos acuerdos en un cierto número de asuntos prácticos. Este proceso del consenso superpuesto (Rawls) tal vez alcance una base común, pero lo logra bloqueando las riquezas de cada persona y tradición. La regla de la mayoría vence a las minorías, se pierde la diversidad, y el pluralismo no se considera como algo valioso y defendible. Algunos autores, situados en esta tradición liberal, pero criticándola desde el feminismo y la perspectiva multicultural, han indicado que el proceso de generar consenso no se puede hacer a base de eliminar las particularidades y sus riquezas²⁶.

La modernidad ha creado una creciente dicotomía entre las esferas pública y privada. El diálogo público se refiere solamente a los asuntos técnicos, mientras que las cuestiones más personales se dejan para el espacio privado, donde la intimidad puede ser compartida con parientes y amigos. El análisis de Hannah Arendt muestra cómo este mecanismo social ha empobrecido nuestra vida pública. En el diálogo público moderno sólo ciertos temas son «políticamente correctos», mientras que los demás quedan recluidos a la esfera privada. Arendt sugiere regresar a la conversación, en su sentido etimológico de *convertere* (verter-en-común) como una forma de recuperar un espacio público en que voces diferentes pueden y deben ser escuchadas. Sólo a través de la conversación podemos crear un mundo común real en el que todas las voces pluralistas puedan contribuir con sus propios idiomas particulares. Pero no deben estar preocupadas por traducir su lenguaje en un esperanto común, sino más bien deberían hablar lo más claro posible en su propio idioma. No debemos olvidar nunca, dice Arendt, que la «pluralidad humana, la condición básica tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción»²⁷. Al subrayar unilateralmente la igualdad, el discurso liberal dominante tiende a minusvalorar la diversidad y la distinción.

Ésta ha sido una de las principales críticas desde la perspectiva *filosófica*, sobre todo entre autores postmodernos. Esta corriente sigue el principio de diferenciación, establecido por Ferdinand de Saussure y ahora asumido pacíficamente por la lingüística contemporánea. De acuerdo con este principio, el valor lingüístico se determina sólo a través de relaciones y diferencias con otros signos del lenguaje²⁸. Esto es cierto en el nivel fonético básico (por ejemplo, si un hablante no-nativo es incapaz de reconocer la diferencia entre dos sonidos, será incapaz de entender o de pronunciar esos significados diferentes) y también en los niveles más generales o amplios. La diferencia crea el significado, y por esta razón, si las diferencias desaparecen, esos signos (sonidos, palabras, frases, idiomas, culturas o religiones) se convierten en insignificantes. Si combinamos este principio con la famosa afirmación de Wittgenstein de que «el significado de una palabra

26. Véase Iris Marion YOUNG, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000, como ejemplo de una buena propuesta que, viniendo de las filas liberales, va más allá de la democracia deliberativa.

27. Hannah ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, p. 200.

28. Véase Ferdinand DE SAUSSURE, *Curso de lingüística general*, Akal, Tres Cantos (Madrid) 1985³.

está en su uso en el lenguaje»²⁹, podemos ver la importancia práctica de este asunto. Cualquier grupo que quiera hacer una contribución significativa en un mundo pluralista necesitará articular su diferencia en prácticas cotidianas; si no, será insignificante.

Si esto es así, entonces, no puede sorprender el énfasis de los autores postmodernos en la diferencia. Estos pensadores insisten en que la razón moderna, con sus pretensiones de universalidad, niega las particularidades; su tendencia abstracta oculta la experiencia concreta de la gente; las legítimas diferencias que enriquecen nuestra vida se pierden bajo la capa de uniformidad cultural y política. La defensa filosófica de la distinción ha cobrado relevancia pública, especialmente desde la perspectiva de las minorías y los grupos excluidos. Esta apuesta postmoderna por la diferencia y la pluralidad, con su implícita crítica a la racionalidad moderna, constituye un recordatorio necesario y una contribución positiva. Creo que esta postura es una ayuda para la reflexión cristiana, pero debe ser matizada en dos aspectos. Por un lado, debemos caer en la cuenta de que el énfasis no se sitúa en el carácter «minoritario» como tal (esto podría llevar a posturas sectarias), sino en la «diferencia», es decir, en ofrecer las bases para una cosmovisión alternativa. Por otro lado, como Anselm Min ha señalado correctamente, la diferencia no se puede absolutizar, sino que debe ser subsumida en la solidaridad³⁰.

Con estas consideraciones podemos entrar ya en el punto de vista *teológico* acerca de la cuestión de la particularidad, que se entiende bien con la imagen de la ciudad sobre el monte: «Al final de los tiempos estará firme el monte de la casa del Señor, en la cima de los montes, encumbrado sobre las montañas. Hacia él confluirán las naciones» (Is 2,2). Dios eligió a Israel como un pueblo peculiar para brillar en contraste con sus vecinos, para mostrarles una forma diferente de vivir³¹. Éste es el plan histórico de salvación de Dios en las es-

crituras hebreas. Las comunidades cristianas deben formar una sociedad de contraste para servir al mundo. La Iglesia no debe diluir su peculiaridad, porque si lo hiciese, no podría cumplir con su misión³². Como hemos visto, la significatividad de cualquier propuesta pública está en relación con su distinción respecto de otras voces, igual que el significado se basa en el uso. Una alternativa cristiana al sistema y al discurso dominante debe apoyarse en prácticas cotidianas que encarnan una cosmovisión diferente.

En términos del Nuevo Testamento, podemos describir la Iglesia como la sal y la levadura en el mundo³³. Como dijo Jesús, si la sal pierde su sabor, no sirve para nada (Mt 5,13). La Iglesia debe mantener su sabor, su gusto, su color (¡y su lenguaje!) específicos para ser fiel a su misión. Como la sal en la sopa, los cristianos están llamados a ser minorías significativas en medio de este mundo pluralista³⁴. «Minoría» significa que la cosmovisión constantiniana ya ha pasado definitivamente. Significa que los cristianos no deberían preocuparse por influir la sociedad *entera* en la que viven. «Significativo» significa que las comunidades cristianas deben ofrecer una contribución específica propia al espacio público. En lugar de seguir el enfoque liberal dominante tratando de construir un consenso superpuesto mayoritario, deberían poner el énfasis en asegurar que su voz particular es escuchada tal como es, y entendida así. Una voz humilde, pero diferente.

Al hacer esto, la Iglesia está siguiendo el camino de Jesús y su propio acercamiento personal a esta cuestión de la particularidad y la universalidad. Como dijo Tillich, «si Jesús es llamado el Cristo, ha de representar todo lo que es particular y ha de ser el punto en que se identifican lo absolutamente concreto y lo absolutamente universal»³⁵. En Jesucristo no hay espacio para lo simplemente abstracto ni

29. En sus *Investigaciones filosóficas*, § 43. Cf. Garth HALLETT, SJ, *Wittgenstein's Definition of Meaning as Use*, Fordham University Press, New York 1967.

30. Véase Anselm Kyongsuk MIN, *The Solidarity of Others in a Divided World: A Postmodern Theology after Postmodernism*, T&T Clark, New York/London 2004. Este libro ofrece en su primera parte una crítica equilibrada de la noción postmoderna de la diferencia, y en la segunda parte una elaboración del problema en clave teológica constructiva.

31. «Israel fue desde el principio una sociedad de contraste fundamentada en el Éxodo de los pobres», dice Norbert F. LOHFINK, SJ, *Option for the Poor: The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*, BIBAL Press, Richland Hills, TX, 1987, p. 41.

32. Lindbeck se refiere a esto cuando sugiere una eclesiología que toma a Israel como modelo en George A. LINDBECK, «Confession and Community: An Israel-like View of the Church», en *The Church in a Postliberal Age*, pp. 1-9. Puede verse asimismo su artículo «Scripture, Consensus, and Community», *ibid.*, pp. 201-222.

33. Cf. Marianne SAWICKI, «Salt and Leaven: Resistances to Empire in the Street-Smart Paleochurch», en (Michael L. Budde y Robert W. Brimlow [eds.]) *The Church as Counterculture*, State University of New York Press, New York 2000, pp. 59- 87.

34. Véase Daniel IZUZQUIZA, SJ, «¿Cómo ser minoría y (no) morir en el intento. La Iglesia europea, entre el diálogo y el contraste»: *Sal Terrae* 94 (2006) 125-137.

35. Paul TILlich, *Teología Sistemática. I: La razón y la revelación*, Sígueme, Salamanca 1982, p. 136.

para lo simplemente particular. El problema del enfoque liberal universalista es que puede tornarse demasiado abstracto. El problema con el énfasis cultural-lingüístico de Lindbeck es que puede quedar atrapado en lo meramente particular. Para superar estas dificultades sugiero que el misterio de la encarnación ofrece una solución apropiada desde la perspectiva cristiana. Sólo a través de la particularidad llegó Jesús a la universalidad. Veámoslo a continuación en la siguiente sección.

5. Narrativa teológica como propuesta radical

Hasta ahora he presentado el modelo de Lindbeck, destacando algunas de sus fortalezas y contribuciones. También he sugerido algunas de sus limitaciones: ¿se inclina hacia el relativismo cultural? De acuerdo con este modelo, ¿es la fe cristiana sólo una propuesta entre otras? ¿Qué tipo de pretensiones de verdad se asocian con las doctrinas cristianas, tal como las entiende el paradigma cultural-lingüístico? ¿Ofrece un fundamento suficientemente firme? ¿Cuánto riesgo de sectarismo hay en esta propuesta? Considero que para clarificar y, eventualmente, resolver estas preguntas se necesita un enfoque dinámico. Por ello, en los siguientes párrafos desarrollo un esquema de teología narrativa que se apoya en las intuiciones de Lindbeck, pero va más allá de ellas. De este modo ofrezco una propuesta radical para las comunidades cristianas en sociedades pluralistas.

El énfasis de Lindbeck en la recuperación y la importancia de la tradición heredada es necesaria, ya que permite encarnar la vida cristiana en prácticas sociales concretas. Esto es necesario en nuestro contexto cultural. Pero, en mi opinión, es necesario dar un paso más para superar algunas deficiencias en el argumento de Lindbeck y ser más coherentes con la fe cristiana. Mi propuesta incluye una narrativa cristiana dinámica (desde la encarnación hasta la escatología) que supere una aproximación estática y permita la integración de los polos incluidos en la discusión. Es radical en dos sentidos: primero, se enraíza en Jesucristo y, segundo, sobrepasa la actual división eclesial en temas de lenguaje, precisamente llevando la discusión a un nivel más profundo. Apoyado en este discurso teológico, los párrafos siguientes desarrollan los debates abiertos en torno a la particularidad y la universalidad, epistemología y ontología, coherencia y correspondencia, lenguaje y realidad³⁶.

5.1. La lógica de la encarnación

La lógica de la encarnación³⁷ es una de las características centrales de la fe cristiana, con valor normativo para nuestra comprensión del mundo y con importantes implicaciones de cara a los asuntos que estamos tratando. Con respecto a los puntos que intentamos clarificar en este capítulo, hay cuatro aspectos que necesitan ser considerados.

La encarnación muestra que la historia cristiana es, en primer lugar, una historia *particular*. Desde Belén hasta el Gólgota, Jesús es absolutamente particular. Habló en arameo y vivió en Palestina. Sólo a través de esta encarnación particular es como tuvo lugar el plan universal de salvación de Dios. Jesús es el Cristo y el salvador de toda la humanidad, pero sólo a través de su experiencia concreta y limitada. La particularidad, entonces, es un momento o un polo necesario para el diálogo; y aunque no es el único, debemos comenzar por aquí.

El plan de Dios, tal como se revela en Jesucristo, supone un acercamiento particular al conocimiento universal. Su *epistemología* se apoya fuertemente en una perspectiva específica, que a veces puede parecer como relativa. Jesús rara vez habla acerca de cómo son las cosas, sino que trata principalmente de cuestiones sobre interpretación de la Ley, la estructura social o la realidad. Es decir, que en este momento particular el énfasis recae sobre la epistemología como tal. Jesús comienza desde una posición humilde, haciendo afirmaciones acerca de lo que se conoce y se experimenta, no acerca de la realidad como tal. De nuevo, ésta no va a ser la visión total, pero sí es el punto de partida.

Por tanto, el planteamiento se centra en la *coherencia*. Jesús insiste fuertemente en la coherencia del discurso, pero incluso con más énfasis y frecuencia insiste en la coherencia del comportamiento personal ético en las situaciones sociales que vivimos. «No todo el que me dice: “Señor, Señor” entrará en el reino de los cielos, sino el que

36. Aquí solo puedo esbozar mi posición; para una discusión más detallada sobre estos asuntos teóricos puede verse Christine HELMER – Kristin DE TROYER (eds.) con Katie GOETZ, *Truth: Interdisciplinary Dialogues in a Pluralist Age*, Peeters, Leuven 2003, especialmente los artículos escritos por Helmer, Boeve, Suchocki y Griffin.

37. Cf. James K.A. SMITH, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, Routledge, London 2002. En realidad, Smith trata de un problema diferente, la paradoja de hablar acerca de un Dios infinito y trascendente con un lenguaje inmanente y finito. Pero señala correctamente que la lógica de la encarnación ofrece la solución cristiana a esta paradoja. Me apoyo, en parte, sobre esta intuición de Smith.

cumple la voluntad de mi Padre que está en los cielos» (Mt 7,21). Es necesaria la coherencia interna en el discurso y también la coherencia práctica en la vida diaria. El propio Lindbeck dice: «El grito de batalla de un cruzado, “*Christus est Dominus*”, por ejemplo, es falso cuando se usa para autorizar que se le parta el cráneo a un infiel»³⁸. Debemos recordar que el significado de una palabra lo otorga su uso: la ortodoxia está entrelazada con la ortopraxis, pero también es cierto que una práctica errónea y continuada (como la intolerancia religiosa) tiene efectos sobre la credibilidad y la coherencia de determinada doctrina.

Llegados a este punto, es también clara la necesidad del énfasis en el *lenguaje*. Jesús, como judío que es, habla a los judíos en sus propios términos. Y especialmente en el periodo final de su vida pública, incrementa su dedicación a formar a sus discípulos. Éstos deben aprender el significado de palabras como *Abba*, *amor*, *servicio*, *cruz*, *entrega propia*, *kenosis*... Por ejemplo, después de las enseñanzas de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún, algunas personas exclamaron: «Este discurso es bien duro. ¿Quién podrá escucharlo?» (Jn 6,60), mientras Pedro reconoció: «¡Tú tienes palabras de vida eterna!» (Jn 6,68). Las acciones y las palabras son parte esencial del mensaje, y ambas son necesarias para comprenderlo. Con Jesús y en el seno de la comunidad cristiana, las prácticas alternativas encarnan y alimentan usos alternativos del lenguaje.

Hasta ahora he considerado algunas consecuencias de la doctrina de la encarnación en el área de la teología fundamental. He presentado la práctica de Jesús como una práctica que subraya la particularidad, la epistemología, la coherencia interna y el lenguaje. ¿Es todo? No. La encarnación es una doctrina central de la fe cristiana, pero no es la única. Debe ser considerada necesariamente en equilibrio dinámico con la escatología. El mismo Lindbeck está más cerca de la posición encarnacional-particularista, pero amplía su propia perspectiva cuando habla de la aplicabilidad como futurología, dando a entender que el objeto de la teología práctica es «dar forma a la acción presente de modo que se ajuste al futuro anticipado y esperado»³⁹. Si la encarnación subraya la particularidad, la escatología ofrece las bases para un acercamiento cristiano a la universalidad.

38. LINDBECK, *The Nature of Doctrine*, p. 64. Esta observación ofrece un correctivo muy necesario en estos tiempos de fundamentalismos y «teologías del imperio» y de la guerra.

39. *Ibid.*, p. 125.

5.2. La perspectiva escatológica

Paso ahora, por tanto, a presentar las implicaciones de una lectura escatológica de los temas que he estado considerando. La escatología se refiere a las realidades últimas y, como tal, ofrece un complemento a la visión encarnacional, que se concentra en los logros (limitados) de un contexto humano particular. De hecho, la lectura escatológica profundiza la realidad ya contenida en la encarnación e introduce un elemento dinámico que permite ir más allá. En esta sección sigo los mismos cuatro aspectos tratados anteriormente, considerados en perspectiva dual y dinámica.

Jesús de Nazaret es el Cristo cósmico. El momento particular de Jesús, el campesino galileo, sólo adquiere un sentido pleno cuando es completado con el momento *universal* de Cristo como soberano del universo. El plan de Dios es «reunir todas las cosas en Cristo, las que están en los cielos y las que están en la tierra» (Ef 1,10). Así, en la nueva creación, Cristo será todo en cada uno y en cada cosa. Como cristianos, sólo podemos «lograr» la universalidad a través de un camino particular y concreto, el camino de Jesús. Pero reconocemos que el camino de Jesús conduce a la salvación universal.

Por esta razón, la filosofía cristiana no puede detenerse en el nivel epistemológico. Tiene pretensiones fuertes acerca de cómo son las cosas en realidad (*ontología*) y no sólo acerca de lo que sabemos de ellas (epistemología). Sin embargo, estas afirmaciones están conectadas con el futuro mesiánico, que puede encontrar una adecuada conceptualización en la conciencia anticipatoria del Ser real como aún-no-consciente de Ernst Bloch⁴⁰. De acuerdo con esta visión (que en este punto me parece bastante cercana a la cristiana), la realidad se descubre verdaderamente en el futuro: lo que nosotros ya sabemos es real, pero necesita ser completado, plenificado o culminado en el Reino de Dios. La doctrina cristiana se concibe a sí misma como verdad real y no sólo como mera «opinión»; al mismo tiempo, sabe que la verdad real y definitiva sólo ocurrirá en el Reino de Dios, en un futuro que ya ha sido anticipado con la encarnación de Jesucristo, pero que aún no ha alcanzado la plenitud.

En relación con esta ontología mesiánica, se necesita una teoría que considere la verdad no sólo como coherencia, sino también como *correspondencia*. Este tipo de teoría, que coincide con la perspectiva cristiana, puede ser construida en diálogo con la filosofía del lengua-

40. Ernst BLOCH, *El principio esperanza*, vol. 1., Aguilar, Madrid 1975.

je ordinario y su concepto de las afirmaciones performativas. En algunas situaciones, decir algo es en realidad hacer algo. Más aún, de acuerdo con Austin, en los actos perlocucionarios el hablante realiza algo al decir algo⁴¹. Esto no es una mera novedad filosófica, sino una verdad bíblica: la noción hebrea de *dabar*, por ejemplo, se refiere simultáneamente a la «palabra» y a la «cosa». La comprensión judeo-cristiana de la Palabra de Dios, en consecuencia, implica una consideración de la dimensión performativa del habla. Quiero resaltar el hecho de que las comunidades cristianas crean una nueva realidad en la medida en que celebran, oran, sirven y viven. Pero sólo pueden hacerlo si permanecen fieles a su propia expresión compartida y heredada, si hay correspondencia entre lo que dicen y lo que hacen. Si esto es así cuando los cristianos *dicen* «Jesús es el Señor», por ejemplo, están *creando* en verdad una nueva realidad, una alternativa a todo imperio⁴².

De hecho, la convicción cristiana es que «estas cosas [terrenas] son sombras de las venideras; pero la realidad es Cristo» (Col 2,17). No es sólo que los cristianos interpreten las cosas de modo diferente o que las formulen en una forma particular; es que realmente *hay* una realidad diferente. Los cristianos afirman que su lenguaje es el más apropiado para entender el núcleo de la *realidad*, como se verá en los tiempos escatológicos⁴³. Por supuesto, sólo es posible anticipar esa realidad de un modo parcial, pero para hacerlo es preciso disponer de las «herramientas» (lenguaje, rituales, prácticas, procesos mistagógicos, relaciones comunitarias, etcétera) que lo hacen posible. Sin una «gramática» adecuada no se puede leer la realidad escatológica prefigurada.

5.3. Los lenguajes de la teología

Después del proceso desarrollado hasta aquí, estamos en disposición de abordar la pregunta central de este capítulo: ¿Qué tipo de lengua-

41. Cf. J.L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona 2004⁶.

42. Véase la anterior nota 35, que ofrece un correctivo ante un uso obviamente equivocado del cristianismo en la política contemporánea.

43. Esta perspectiva escatológica ofrece una vía de solución al dilema que indica Scott SMITH, «Hauerwas and Kallenberg and the Issue of Epistemic Access to An Extra-Linguistic Realm»: *The Heythrop Journal* 45 (2004) 305-326. El cristianismo tiene pretensiones universales a partir de sus formas de vida particulares, a la vez que presupone un acceso al mundo real más allá del lenguaje. Pero este segundo aspecto se basa en la anticipación escatológica y, por eso mismo, solo puede ser «demostrado» al final de los tiempos.

je debe usar la Iglesia y qué tipo de discurso teológico es más apropiado para las sociedades pluralistas contemporáneas? Propongo una respuesta en tres pasos que se apoya parcialmente en el modelo de Lindbeck, pero que introduce también varias modificaciones al tratar de ir más allá de éste para ofrecer una mejor solución. Los tres pasos guardan relación (y el orden no es casual) con la teología práctica, sistemática y apologética.

El primer paso es reconocer que hay una clara necesidad de un contexto que posibilite la experiencia religiosa. Sólo comunidades cristianas fuertes pueden ofrecer estructuras de plausibilidad en las que reconocer y experimentar la fuerza activa de Jesucristo en nuestro medio. Los ciudadanos contemporáneos de nuestro mundo secularizado necesitan tener a su disposición un conjunto de lenguajes, experiencias, prácticas y hábitos cristianos. Sólo eso les permitirá vivir y experimentar a Dios. Esto es particularmente importante en nuestro contexto, porque ahora el «ambiente general» no lo proporciona. Me refiero al *lenguaje de la vida* como el primer e indispensable paso para la praxis eclesial y para la reflexión teológica. Se trata del lenguaje de la liturgia, de la oración, del compromiso cristiano por los pobres, de la vida comunitaria activa, de los procesos mistagógicos para niños y adultos y de las alternativas de vida, entre otros aspectos.

Si el primer paso es el de la teología práctica, el segundo debe centrarse en la teología sistemática, es decir, en un *discurso racional* para la comunidad de creyentes. Aunque el lenguaje de la vida es necesario, no todo se puede reducir simplemente al nivel de las prácticas cotidianas. Como dice Lindbeck, «la lógica de llegar a creer, porque es como aprender un lenguaje, deja poco espacio a los argumentos; pero una vez que se ha aprendido el lenguaje de la fe, argumentar se vuelve posible»⁴⁴. La fe cristiana y la comprensión cristiana de la realidad no son meramente el sumatorio de experiencias fragmentarias y no-rationales. Los cristianos, como personas y como comunidades, necesitan captar la coherencia interna entre los diversos aspectos de la realidad, y eso sólo se puede lograr a través de un discurso bien articulado. Precisamente ésta ha sido la tarea tradicional de la teología sistemática o dogmática (que, por cierto, no han desarrollado todos los sistemas religiosos). Al mismo tiempo, es importante recordar que este discurso cristiano se formula con su propio lenguaje, tradición y modos de expresión.

44. LINDBECK, *The Nature of Doctrine*, p. 132.

Sólo entonces, como un tercer paso del proceso, puede la teología cristiana embarcarse adecuadamente en la imprescindible tarea del *diálogo con otros*, no creyentes o creyentes de otras religiones. Es decir, que en esta propuesta la apologética o la teología fundamental no constituye una etapa preliminar, sino subsiguiente⁴⁵. Por supuesto que es absolutamente necesario comprender otras posturas y hacerse entender; es importante tratar de crear consensos tan amplios como sea posible. Pero éste no es el primer paso. Es una práctica temporalmente secundaria y sólo se puede realizar cuando las otras dos ya se han logrado. Obviamente, en este proceso se necesita cierta traducción, usando lo que se han llamado «axiomas intermedios» (Oldham, Niebuhr) o alguna forma de analogía para relacionar las posiciones cristianas con las de la cultura secular. Desarrollo este punto con más detalle en el próximo capítulo.

Podemos explicar esta triple propuesta con un sencillo ejemplo. ¿Qué es la Iglesia y cómo podemos explicarla? Desde mi perspectiva, lo primero es crear y fortalecer una comunidad real en la que se generen relaciones alternativas; es necesario alimentar la encarnación social de las prácticas cristianas; es importante proporcionar una experiencia comunitaria en la que todos sean bienvenidos y ninguno sea excluido; y es indispensable cimentar una comunidad donde brille la presencia de Dios. Este enfoque práctico es requisito imprescindible para cualquier otro paso y pide un lenguaje y una forma de expresión particulares (liturgia, sacramentos, catequesis, compromiso social, oración, organización comunitaria, relaciones...). Segundo, es necesario un discurso teológico que organice, explique y ayude a vivir mejor esa experiencia compartida. Por ejemplo, el desarrollo de una teología del Cuerpo de Cristo sería de gran importancia (incluyendo argumentos bíblicos, históricos, espirituales, dogmáticos y sociales, todos ellos articulados en una reflexión racional sistemática). Tercero, sería interesante encontrar analogías apropiadas para una visión secular de esa práctica y doctrina de la Iglesia como el Cuerpo de Cristo (por ejemplo, democracia participativa, respeto a los grupos culturales minoritarios, socialismo noviolento o solidaridad asimétrica con los pobres). Algo de esto intento hacer en la segunda parte de este libro.

45. En palabras de LINDBECK, «el enfoque postliberal no excluye una apologética ad hoc, sino sólo aquella que sistemáticamente es anterior y controladora al modo de una teología natural post-cartesiana» (*ibid.*, p. 131). De hecho, Lindbeck añade este matiz: «la apologética se convierte primordialmente en un asunto de praxis comunitaria adecuada» (*ibid.*, p. 12).

6. Conclusión

Este capítulo se ha centrado en el lenguaje que deberían usar las iglesias cristianas en los contextos culturales contemporáneos. He argumentado que el modelo cultural-lingüístico de Lindbeck ofrece un buen punto de partida, y lo he modificado para ofrecer una propuesta que considera la encarnación y la escatología en términos dinámicos. En consecuencia, he sugerido un movimiento cristiano desde la particularidad hasta la universalidad, y una propuesta de lenguajes de teología articulada en tres pasos. Desde estos resultados se podrían analizar asuntos importantes, tanto en el área teórico-teológica como en la praxis pastoral de la Iglesia. Entre otras cosas, este modelo permite mantener la necesidad de un acercamiento cristiano específico a las cuestiones sociales. Igualmente, destaca la importancia de superar el sectarismo, sin por ello perder identidad comunitaria, subraya la exigencia de una profunda formación espiritual en todos los niveles y estimula la recuperación de la creatividad en las comunidades locales. En los próximos capítulos estudiaré estos aspectos, relacionados con la visión cristiana de la cultura y la política. Comenzamos, en el capítulo siguiente, con una mirada más detallada al papel de las mediaciones (sobre todo las ciencias sociales) en la reflexión teológica.

Capítulo 2

¿SE PUEDE ENVOLVER UN REGALO?

JOHN MILBANK
Y LA SOCIOLOGÍA SOBRENATURAL

1. Introducción

«¿Se puede regalar un regalo?», preguntaba John Milbank, hace unos diez años, cuando intentaba formular una metafísica trinitaria del don, en contraste con otros enfoques fenomenológicos, antropológicos y ontológicos sobre la donación¹. Milbank quería subrayar la absoluta gratuidad de la revelación de Dios, que no necesita la mediación de un sistema filosófico particular (lo cual supondría una construcción humana), sino que se ofrece a la humanidad como un regalo realmente gratuito. El punto central de su argumento es claro e importante: la autocomunicación de Dios es un don que los seres humanos sólo pueden recibir en cuanto tal y que nunca logran comprender o aprehender completamente. Sin embargo, y yendo más allá del interés concreto de aquel ensayo, podemos preguntarnos si esta verdad anula el papel de las mediaciones a la hora de articular y formular esa misma revelación ¿Hay lugar en ese proceso para discursos que no sean estrictamente teológicos? ¿Es necesario despreciar todas las ciencias sociales en el pensamiento teológico, como si fuesen un constructo humano opuesto al don de Dios? En otras palabras, ¿se puede envolver un regalo? ¿Puede un regalo continuar siendo un regalo gratuito aun cuando venga envuelto en papel? ¿Es la autorrevelación de Dios menos gratuita si utilizamos la mediación de las ciencias sociales en nuestra reflexión teológica? O, más aún, ¿se puede pensar en un puro regalo que no venga envuelto de algún modo?

1. John MILBANK, «Can a Gift Be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic»: *Modern Theology* 11 (1995) 119-161.

Bastantes debates contemporáneos se sitúan en este marco general. En el terreno económico, ¿basta con decir que la usura es un pecado o con proclamar la tradición del año jubilar? ¿O necesitamos la mediación de las ciencias sociales para formular una propuesta que aplique la doctrina sobre la usura a la situación actual (por ejemplo, la propuesta de la tasa Tobin) o para hacer una contribución que reduzca de manera efectiva la deuda internacional? Un segundo ejemplo lo tomamos del campo biológico, concretamente del debate entre la evolución y el creacionismo. ¿Hay oposición entre la teoría de la evolución y la doctrina bíblica de la creación? ¿Cómo se integran ambos discursos explicativos? En el área de la salud pública, y más concretamente con respecto a la prevención del sida, podemos plantear la cuestión acerca del uso de preservativos desde la perspectiva cristiana. ¿Es apropiado el llamado modelo ugandés, con su triple estrategia «ABC» (Abstinencia, Fidelidad [Be faithful], Condones)? ¿Cómo se combinan los asuntos técnicos con las visiones morales y religiosas?

En todos estos casos, la cuestión se refiere al papel de la mediación científica para articular el pensamiento cristiano. Si descartamos el fideísmo, el literalismo y el fundamentalismo religioso (como creo que debemos hacer), ¿caemos necesariamente en el naturalismo o en el «fundamentalismo racionalista»? Obviamente, creo que no. Entonces debemos preguntarnos: ¿cuál es la relación adecuada entre ciencia y teología? ¿Qué significa la autonomía de las ciencias seculares y cuál es el papel de las creencias religiosas de cara a una comprensión global de la realidad? Si la fe proporciona una cosmovisión particular, que la teología articula de modo racional, ¿cuál es el papel de las ciencias modernas en ese proceso? Dado nuestro interés específico en los asuntos socio-políticos, debemos abordar de manera especialmente detallada la interrelación entre la teoría social y la teología. En 1980, el Padre Arrupe, superior general de la Compañía de Jesús, escribió una conocida e influyente carta sobre el análisis marxista, en la que señalaba que el conflicto se produce sólo cuando el «carácter absoluto» de esa mediación contradice la cosmovisión cristiana. Pero el mismo Arrupe reconocía también que esos problemas no eran exclusivos del análisis marxista: «En particular, los análisis sociales que se practican habitualmente en el mundo liberal implican una visión individualista y materialista del mundo, que es también opuesta a los valores y actitudes cristianas»². ¿Hay también un carácter absoluto en

2. Pedro ARRUPE, SJ, «Sobre el análisis marxista» en *La Iglesia de hoy y del futuro*.

las ciencias sociales seculares que cuestionan y se oponen a la teología cristiana? De nuevo, ¿se puede envolver un regalo o, puesto que el regalo es dado gratuitamente, debe permanecer sin envoltorio?

En este capítulo abordo todas estas cuestiones y, al hacerlo, espero avanzar un paso en el proceso de clarificar las relaciones entre la Iglesia y la sociedad. El capítulo anterior ha defendido la necesidad de que haya una voz específicamente cristiana en el debate público, al mismo tiempo que reconoce la necesidad de articular varios niveles de lenguaje en la teología cristiana. La cuestión ahora es: ¿cómo se despliegan estos principios en el área de las ciencias sociales? ¿Acaso las ciencias seculares proporcionan a la teología una descripción neutral de la realidad, como si fuese un material en bruto, a partir del cual la teología elabora su reflexión? Por otro lado, ¿debemos considerar que la teología es una teoría social completa? ¿Qué podría significar una «sociología sobrenatural» y cuáles serían sus perfiles?

En las páginas que siguen intentaré arrojar un poco de luz sobre estos debates contemporáneos, siguiendo las intuiciones de John Milbank. Este teólogo británico ha cuestionado bastantes planteamientos de la teología moderna mayoritaria a través de su proyecto de la «radical orthodoxy», animando un fecundo diálogo no siempre exento de polémica. En la próxima sección ofrezco una presentación de la postura de Milbank (sección 2), a la que seguirá un análisis más detallado y crítico de sus puntos de vista (sección 3). La sección 4 proporciona un marco teológico para replantear la propuesta de Milbank, siguiendo algunas de sus interpretaciones acerca de Karl Barth, Henri de Lubac y Clodovis Boff. Finalmente, analizo las posibilidades, la finalidad y algunos ejemplos de lo que podría ser una «sociología sobrenatural» (sección 5).

2. Presentación de la postura de Milbank

En 1990, John Milbank publicó su influyente y polémico libro *Teología y teoría social*³. Con el significativo subtítulo «Más allá de la razón secular», esta obra interpreta críticamente la evolución de la modernidad como una forma de (anti)-teología que conduce al nihilismo y propone el cristianismo como la única alternativa viable. En el pro-

ceso descarta como «callejones sin salida» la economía política, la sociología, el liberalismo, la filosofía moderna y cualquier forma de razón autónoma, así como todo tipo de teología influida por ellas. En las líneas iniciales del libro, Milbank dice que «lo laico como ámbito o dominio ha tenido que ser instituido o *imaginado* tanto en la teoría como en la práctica»⁴. El proceso de secularización consiste precisamente en esto: no en la separación de dos esferas (sagrada y secular), sino en la creación del ámbito secular como espacio de poder. Este proceso en realidad «inventó» lo político, el estado, lo secular y —como subproducto— la religión privada. Lo secular, como objeto autónomo, es al mismo tiempo natural y artificial (de *factum* = hecho).

El proyecto crítico de Milbank busca dismantelar toda teoría social moderna como corrupción de la síntesis teológica previa. Por tanto, cuando analiza el liberalismo en la parte I, Milbank interpreta que la nueva ciencia de la política nace preocupada por la creación de un nuevo espacio para lo secular, que no sólo llevó a la «invención» del Estado y la política, sino también a la necesidad de inventar la religión privada. Hay dos líneas de pensamiento en este proceso global: la primera, el legado del derecho natural en el liberalismo y el absolutismo, que Milbank considera como desviación o herejía cristiana; y la segunda, la perspectiva historicista y humanista de Maquiavelo, quien defiende que la práctica política debe adaptarse a los usos, costumbres, religiones y tiempos. Debido a la concepción cíclica del tiempo, Milbank considera que este enfoque supone una vuelta parcial al paganismo y a la falsedad. Dicho de otro modo, el liberalismo moderno o es herético o es pagano. En el capítulo 2 Milbank estudia la nueva economía política basada en el «contractualismo», analizando especialmente la obra de los economistas escoceses. Mientras que la ciencia política trataba de la *creación* (institución de un espacio nuevo), la economía política estaba más interesada en la *providencia* (conservación prudente, regulación del deseo, regularidad del poder, mercado). Para Milbank, «sólo el modelo teológico permite construir el *mythos* del poder soberano»⁵. Precisamente por este motivo, «la institución de lo secular está, paradójicamente, relacionada con un movimiento *en el seno* de la teología, no con una *emancipación* frente a la teología»⁶. Encontramos, pues, un argumento similar al del capítulo anterior, que tiene gran importancia para el discurso teológico.

ro, Sal Terrae-Mensajero, Santander-Bilbao 1982, p. 156, n. 18. El texto original se encuentra en *Acta Romana Societatis Iesu* XVIII (1980) 331-338.

3. John MILBANK, *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, Herder, Barcelona 2004.

4. *Ibid.*, p. 25.

5. *Ibid.*, p. 51.

6. *Ibid.*, p. 52.

La parte II comprende tres capítulos dedicados, sucesivamente, a la sociología francesa, la alemana y la americana. El propio Milbank resume los resultados de los capítulos 3 y 4: «en lugar de la parcial admisión de la “sospecha”, debería desarrollarse una “metasospecha” que proyecte dudas sobre la posibilidad misma de la sospecha»⁷. Milbank considera que Weber queda atrapado en una metanarrativa liberal protestante que resulta muy cuestionable. Si la religión es privada, y el espacio público queda dominado por la racionalidad, no hay espacio para el cristianismo como ámbito de la caridad. Aplica entonces este resultado a la sociología de la religión del siglo XX y cuestiona el hecho de que hayamos llegado a asumir que, mientras que las «religiones» son problemáticas, lo «social» es obvio. De hecho, la sociología (así como la teología liberal y la fenomenología de la religión) intenta identificar y proteger la esencia verdadera de la religión. De este modo, la religión se comprende como si perteneciese a lo sublime kantiano: lo sublime debe ser protegido y valorado, pero no tiene ningún efecto en el mundo real. Es decir, lo sublime queda controlado, «reprimido» y recluso más allá de las posibilidades de la comprensión empírica. Milbank arguye que la sociología de la religión del siglo XX puede resumirse como la represión secular de lo sublime. Por esta razón, «la sociología de la religión debería llegar a un punto final»⁸. Si bien es cierta la crítica de Milbank a una sociología que pretenda imponer un metadiscurso a la teología, su planteamiento general parece excesivamente contundente y debe considerarse con más detenimiento.

La línea argumental del resto del libro se desarrolla del modo siguiente: la parte III analiza la relación entre teología y dialéctica en tres capítulos (dedicados a Hegel, Marx y la teología católica del sobrenatural en el siglo XX). Analizaremos esta importante cuestión en la sección cuarta de este capítulo. La parte IV comienza aclarando la posición de Milbank acerca de las ciencias y la hermenéutica, que también descarta. En este contexto, dice que lo que necesita la teología «es abrazar como absoluta su propia narrativa»⁹. Por supuesto que todo cristiano estaría de acuerdo con esto, dado que cualquier otra postura significaría capitular ante otros discursos. Sin embargo, la verdadera cuestión es si la teología debería aceptar, de manera relati-

va y bajo la narrativa cristiana, otras narrativas. Ése es el tema central que necesitamos aclarar en este capítulo. La parte final del libro de Milbank se centra en la discusión postmoderna: la crítica de la violencia ontológica y el camino al nihilismo (capítulo 10); un análisis del pluralismo y de la virtud en el que, apoyándose en MacIntyre, critica también su propuesta de «virtud general» (capítulo 11); y, finalmente, el capítulo 12 vuelve a la *Ciudad de Dios* de san Agustín y propone la teología como una teoría social alternativa. Por tanto, vemos que la línea general del pensamiento de Milbank es clara: la modernidad conduce necesariamente al nihilismo postmoderno; por eso, el cristianismo debe ir más allá de la razón secular; la única alternativa, pues, es una narrativa cristiana que asuma y supere el reto postmoderno.

3. Análisis de la postura de Milbank

Una vez que he resumido y presentado el contenido de la obra de Milbank, *Teología y teoría social*, ofrezco a continuación algunas reflexiones críticas sobre su contribución. En este momento me centro tan sólo en cuestiones generales, dejando para la próxima sección una crítica teológica más detallada. La presente sección trata del hilo conductor y el estilo de su argumentación, incluyendo su lectura del secularismo, su discusión del positivismo, las implicaciones políticas de su discurso y la dimensión eclesial del mismo.

En primer lugar, el *modo de argumentación* que emplea Milbank no está exento de dificultades. Practica un tipo de «hermenéutica de la sospecha» que da la impresión de interpretar a los autores fuera de sus intenciones reales y forzarlos para que entren en el marco analítico del propio Milbank. Este enfoque negativo tiene sus riesgos y conduce a extrapolar la postura de los autores estudiados y, en ocasiones, a interpretarlos mal (como mostraré en la siguiente sección). Estoy convencido de que es importante clarificar los posibles peligros o las hipotéticas consecuencias de un determinado pensador, pero en general éste no parece ser un método demasiado riguroso. Al mismo tiempo, Milbank construye su argumento en diálogo o en confrontación con una serie de autores clave, pero llamativamente omite otros. Por ejemplo, tiende a olvidar la tradición autocrítica en el seno de la modernidad, desarrollada por Hannah Arendt, Horkheimer y Adorno o Gadamer, entre otros. Estos autores proporcionan una profunda crítica de la razón secular, manteniendo al mismo tiempo las intuiciones

7. *Ibid.*, p. 148.

8. *Ibid.*, p. 202.

9. *Ibid.*, p. 365.

más certeras del proyecto ilustrado. Es difícil mantener posturas tan duras como las de Milbank si al mismo tiempo no se consideran las contribuciones de estos pensadores, que han tratado de cuestiones similares y han ofrecido posibles soluciones. Desde el punto de vista intelectual, este método no parece del todo honesto o coherente. Un tercer ámbito en el que encuentro dificultad con el modo de argumentar de Milbank se refiere a la manera en que a veces «cierra» la conversación mediante el uso de adverbios (por ejemplo, *únicamente* en las páginas 28, 33, 173 y 434). Puede parecer que se trata de un detalle sin importancia, pero conviene recordar que las preposiciones, las conjunciones y los adverbios son elementos esenciales en el diálogo humano, y concretamente en la tarea de la reflexión teológica. (Por ejemplo, recuérdese la diferencia entre las perspectivas «esto-o-aquello» y «esto-y-aquello» en los diálogos católico-luteranos). El estilo unilateral de la argumentación de Milbank tiene como efecto bloquear la conversación.

Un segundo tema se refiere a la interpretación que Milbank hace de la *secularización*. Da la impresión de tener razón cuando define y critica la moderna tarea de la sociología como «represión de lo sublime», asunto relacionado con la cuestión práctica-política de la privatización de la religión¹⁰. Es claro que el énfasis de Milbank en la raíz teológica del proceso de secularización es importante para su argumento. Lo que, sin embargo, no queda claro es hasta qué punto su análisis difiere de la interpretación convencional de la secularización. De nuevo, el lector buscará en vano un debate con Parsons, Gauchet o Habermas a este respecto. Milbank arguye que la secularización no es una emancipación *de* la teología o de la cosmovisión cristiana, sino, más sencillamente, un movimiento *dentro* de la teología hacia posturas «heréticas» o paganas. Alguien podría esperar que, antes de hacer afirmaciones tan contundentes, Milbank entrase en discusión con los autores que defienden una postura diferente.

El tercer aspecto que debemos considerar es la crítica del *positivismo*, el estatuto de las ciencias y el implícito «conflicto de interpretaciones» entre las diversas disciplinas. En mi opinión, Milbank está en lo cierto cuando dice: «la sociología de la religión no puede reclamar para sí la condición de verdadero metadiscurso sobre la religión, en contraste con las teologías, que simplemente representan visiones

del mundo»¹¹. Pero pienso que va demasiado lejos y se equivoca cuando concluye que la sociología de la religión debe acabar. Creo que el argumento de Milbank se puede reformular en términos de una crítica epistemológica del positivismo, sobre todo porque considera que todas las ciencias sociales son positivistas. En tal caso, la clave está en que, si una crítica filosófica (o teológica) contra el positivismo científico no anula la ciencia como tal, ¿por qué una crítica teológica de la sociología de la religión debería anularla? No veo una respuesta convincente en el trabajo de Milbank. De nuevo, creo que esto se debe, en parte, a que no entra en diálogo con autores, tales como los de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt¹², que se han opuesto al positivismo y a la razón instrumental manteniendo al mismo tiempo la necesidad de un discurso racional riguroso.

Las *implicaciones políticas* de la teoría de Milbank constituyen el cuarto aspecto de mi análisis. Con frecuencia se le considera un teólogo conservador porque, como dice Paul Lakeland, Milbank defiende «una descarada reafirmación de la superioridad premoderna de la Cristiandad»¹³. Sin embargo, pienso que el mismo Milbank (de manera clara y explícita) pone las bases para una postura política articulada en torno al socialismo, la no violencia y la «pluralidad inclusiva»¹⁴. Es cierto que Milbank va en contra de la corriente mayoritaria del secularismo liberal o progresista, pero lo hace precisamente para proponer un innovador socialismo cristiano. Mientras el énfasis se coloque en el desarrollo de esta alternativa, difícilmente veo cómo esta teología puede ser considerada como «conservadora». Pero todavía tenemos una pregunta pendiente, porque Milbank cierra cualquier puerta o puente hacia la «razón secular» y porque no reconoce adecuadamente el hecho de la secularidad y el pluralismo. Él diría, probablemente, que no es un hecho, sino una interpretación imaginaria y auto-interesada producida por la mentalidad moderna. Pero en realidad debemos encarar

11. MILBANK, *op. cit.*, p. 159.

12. Véase, por ejemplo Max HORKHEIMER y Theodor ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid 1994.

13. Paul LAKELAND, *Postmodernity: Christian Identity in a Fragmented Age*, Fortress Press, Minneapolis 1997, p. 68.

14. Aunque ha desarrollado en otros artículos su pensamiento al respecto, creo que estas tres citas de *Teología y teoría social* bastarán para indicar este punto: «el socialismo está fundamentado en el cristianismo» (p. 288); «¿No hizo el propio Jesús del mandamiento de la persuasión no violenta una condición previa para la sociedad perfecta, desbordando así las concepciones de las pasadas revoluciones “proletarias”?» (p. 329); el carácter distintivo del cristianismo se halla en su «reconciliación de la virtud con la diferencia» (p. 561).

10. Aunque esta cuestión se ve más claramente en Europa que en Estados Unidos, véase Jim WALLIS, *God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Does Not Get It*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2005.

el hecho de que *existe* el politeísmo de los valores. La cuestión es cómo relacionarse con él. Aunque Milbank defiende una narrativa cristiana postmoderna como la solución en el contexto pluralista, en ocasiones da la impresión de que se escora hacia una postura más autoritaria que discrepa de la perspectiva moderna¹⁵.

Con esto entramos en el asunto de la *eclesiología*, el quinto y último de los que tratamos en esta sección. El papel de la Iglesia y la comprensión que de ésta tiene Milbank ha recibido mucha atención. Dos de los más profundos y atinados comentarios sobre Milbank se han detenido en este aspecto y parecen ofrecer interpretaciones opuestas. El teólogo canadiense Gregory Baum dice que Milbank propone una eclesiología anabaptista, «como heredero del ala radical de la Reforma», y «se distancia de cualquier tradición de eclesiología alta»¹⁶. Por otro lado, el jesuita de Lovaina Georges De Schrijver señala que Milbank defiende una eclesiología alta, opuesta a una de perfil bajo¹⁷. De Schrijver se refiere al énfasis de Milbank en la Iglesia como la encarnación visible de la alternativa teológica a la cosmovisión moderna, postura que se opone a la presencia eclesial más sosegada y humilde que animó el concilio Vaticano II. ¿Podemos integrar ambas posturas? ¿Puede la tradición anabaptista mantener una eclesiología alta? ¿Cuál es la noción de Iglesia que tiene Milbank? ¿Defiende una Iglesia pretenciosa, como sugiere Schrijver, o una Iglesia irrelevante, como insinúa Baum¹⁸? En mi opinión, la clave para resol-

ver este tema es mantener los dos polos en tensión: la Iglesia debe ser visible y estar presente en el ámbito público, y al mismo tiempo debe mantenerse en humildad verdadera. Sólo entonces la Iglesia podrá ser relevante y no pretenciosa, humilde sin diluirse.

4. Crítica teológica de Milbank

He señalado que Milbank encuentra en la praxis cristiana la alternativa al modo moderno de organización de la vida, y en la teología una alternativa a las teorías sociales seculares que dominan nuestro mundo. Si aceptamos de momento su punto de vista, se hará evidente que la única discusión que puede cuestionar la posición de Milbank es precisamente una argumentación teológica. Dado que asume que la teología cristiana «sobre-narra» la razón secular, es necesario entrar en el debate teológico para clarificar la validez de la propuesta de Milbank. Éste es el objetivo de esta sección, en la que estudio tres planteamientos teológicos (Karl Barth, Henri de Lubac y la teología de la liberación) y analizo la lectura que Milbank hace de ellos. Al final de la sección espero ofrecer un marco teológico para articular adecuadamente las relaciones entre teología y ciencias sociales.

4.1. La «analogía del ser» y las ciencias sociales

Parece claro que, en su deseo de ir más allá de la razón secular, Milbank se acerca a las posturas teológicas de Barth. Como ha indicado Gregory Baum, Milbank «reclama con vehemencia barthiana que no existe sociedad buena ni ética válida ni sabiduría verdadera fuera de la vida y el mensaje de Jesucristo»¹⁹. A continuación, Baum niega que Milbank sea un Karl Barth *redivivus*, y dice más bien que es una especie de Barth anabaptista o menonita. De hecho, en las más de 500 páginas de *Teología y teoría social*, Milbank sólo menciona a Barth una vez, en una referencia tangencial²⁰. Hay otra alusión a Barth, implícita pero más central e importante:

15. Por ejemplo, véase MILBANK, *op. cit.*, p. 539: «la sociedad verdadera implica consenso absoluto, concordia en los deseos y armonía total entre sus miembros, y eso es exactamente (como reitera Agustín una y otra vez) lo que la Iglesia proporciona».

16. Gregory BAUM, «For and Against John Milbank», en *Essays in Critical Theology*, Sheed & Ward, Kansas City 1994, pp. 53-54. He traducido por «eclesiología alta» el término «High-Church ecclesiology», que en el mundo anglosajón se refiere a una concepción que subraya los aspectos litúrgicos, sacramentales, formales y jerárquicos de la Iglesia.

17. Georges DE SCHRIJVER, SJ, «The Use of Mediations in Theology: Or, the Expansion and Self-Confinement of a Theology of the Trinity» en (Jacques Haers, SJ – Edmundo Guzmán – Lope Florente Lesigues – Daniel Franklin Pilaro, CM [eds.]) *Mediations in Theology: Georges De Schrijver's Wager and Liberation Theologies*, Peeters, Leuven 2003, p. 48.

18. Tomo los dos adjetivos de dos artículos que no hablan directamente de Milbank, pero que ayudan a clarificar nuestro tema. Eugene B. MCCARRAHER, «The Church Irrelevant: Paul Hanly Furfey and the Fortunes of American Catholic Radicalism»: *Religion and American Culture* 7 (1997) 163-194; Miroslav VOLF, «Against a Pretentious Church: A Rejoinder to Bell's Response»: *Modern Theology* 19 (2003) 281- 285.

19. BAUM, *op. cit.*, 52. Cf. Neil ORMEROD, «Milbank and Barth: A Catholic Perspective», en (Geoff Thompson – Christiaan Mostert [eds.]) *Karl Barth: A Future for Postmodern Theology?*, Australian Theological Forum, Hindmarsh 2000, pp. 276-289.

20. MILBANK, *Teología...*, p. 442.

«...ciertos estilos de la neo-ortodoxia que insisten en el contraste absoluto entre la palabra revelada de Dios y la religión “humana” que, como simple producto histórico, puede estar sujeta, sin el menor peligro, a todo tipo de análisis reductivos. Con todo, esta clase de neo-ortodoxia no es otra cosa sino una variante del protestantismo liberal»²¹.

Milbank interpreta que la postura de Barth es de contraste absoluto (entre fe y religión, entre Palabra y cultura, y así sucesivamente) y considera que ello se debe a la influencia de la moderna división kantiana entre *noumenon* y *phenomenon*. La consecuencia de este enfoque, según Milbank, es que el proyecto de Barth queda atrapado en la filosofía moderna, por lo que acaba recayendo en la teología liberal.

A pesar de ello, creo que, si queremos hacer justicia a la postura de Barth, es preciso clarificar su comprensión de la analogía del ser. Se trata de un asunto complicado que suscitó un vivo debate entre teólogos tanto católicos como protestantes; pero en estas páginas me limitaré al análisis de von Balthasar, porque ofrece una interpretación rigurosa proveniente de un autor cercano a la línea defendida por Milbank. En resumen, Hans Urs von Balthasar considera que la *analogia fidei* puede incluir en sí misma la *analogia entis*, purificándola y modificándola. Concluye su minucioso análisis diciendo que estas fórmulas no se oponen la una a la otra (*analogia fidei* contra *analogia entis*), sino que son dos modos de entender la única revelación de Dios. Barth comprende la revelación de Dios en Cristo de modo que incluye la analogía del ser en la analogía de la fe, mientras que la doctrina católica permite que la analogía del ser gane su densidad y su concreción sólo en el seno de una más amplia analogía de la fe²². Es importante darse cuenta de que von Balthasar otorga prioridad a la *analogia fidei*, que asume la analogía del ser *dentro* de sí misma. La analogía de la fe, por tanto, es el contexto que permite la posibilidad de la *analogia entis*. Dicho de otro modo, la prioridad está en la iniciativa de Dios.

La postura de Karl Barth sobre la analogía, al menos según von Balthasar, se puede resumir en tres puntos. Primero, Barth otorga la prioridad absoluta a la *analogia fidei*. Segundo, esto presupone e implica la iniciativa de Dios, que, en un movimiento de descenso, deci-

de libremente acercarse a los seres humanos. Tercero, esta analogía de la fe asume en sí misma la analogía del ser. Estos tres resultados se hayan dinámicamente entrelazados, y juntos conforman una herramienta metodológica de gran ayuda para analizar y comprender diversas cuestiones teológicas, tales como la relación entre fe y razón, fe y justicia, amor y justicia (Niebuhr), o gracia y naturaleza. Dado que la *analogia fidei* asume en sí misma la *analogia entis*, la Palabra de Dios puede asumir palabras humanas, culturas e incluso religiones. En otras palabras, la prioridad de un discurso teológico cristiano (*analogia fidei*) no impide, sino que en realidad reclama o exige en sí misma un papel secundario de las ciencias «seculares» (*analogia entis*). En conclusión, la vigorosa afirmación de Milbank en el sentido de que la teología «sobre-narra» y excluye las ciencias sociales debe ser matizada precisamente por motivos teológicos, encontrados en autores tan poco sospechosos de ser considerados «liberales» o «modernos» como Barth y von Balthasar.

4.2. El sobrenatural y las ciencias sociales

En el capítulo 8 de *Teología y teoría social*, Milbank ofrece un original y polémico análisis del debate sobre naturaleza y gracia entre los teólogos católicos del siglo XX. Se trata de una postura provocadora, porque establece una división tajante (incluso una oposición) entre de Lubac y Rahner: mientras el francés «sobrenaturaliza lo natural», el alemán «naturaliza el sobrenatural»²³. Apoyado en Blondel y recuperando la síntesis patrística, de Lubac evita una comprensión extrínseca de la gracia, al tiempo que mantiene su gratuidad. La naturaleza, la historia y la existencia humana quedan «sobrenaturalizadas» por la gracia. La presentación que Milbank hace de Rahner, sin embargo, encuentra que su noción del «existencial sobrenatural» conduce al humanismo universal y a un orden autónomo secular. A continuación, Milbank defiende que la postura de Rahner ha sido la principal influencia en la teología política europea y en la teología latinoamericana de la liberación, por lo que ambas reciben el mismo tipo de crítica: mantienen un dualismo implícito, minusvaloran el papel público de la Iglesia y son incapaces de generar una verdadera alternativa cristiana al sistema dominante. En suma, adoptan una perspectiva «natural» que, finalmente, les hace dependientes de grupos

21. *Ibid.*, p. 148.

22. Hans Urs VON BALTHASAR, *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*, Ignatius Press, San Francisco 1992, p. 382.

23. MILBANK, *Teología...*, pp. 286-287.

políticos seculares. Aunque la postura de Milbank tiene la virtud de señalar algunos problemas que parecen pasar desapercibidos en otros análisis, el conjunto de su argumento parece problemático, como intento mostrar en los siguientes párrafos.

Milbank formula con sagacidad dos posibles enfoques en el debate naturaleza-gracia. Sin embargo, la oposición que señala entre de Lubac y Rahner parece excesiva. De hecho, ambos autores se refieren el uno al otro de un modo generalmente positivo. Se ven a sí mismos coincidiendo en los planteamientos generales²⁴. De manera explícita, Rahner acepta la contribución de Henri de Lubac como el marco global de su propia reflexión, con la esperanza de garantizar la gratuidad de la gracia divina. De Lubac dice incluso que «no es el concepto antiguo de *natura pura*, sino el sistema que se ha desarrollado en torno a él, dentro de la teología moderna y que ha cambiado profundamente su sentido, lo que nos parece que se puede abandonar sin peligro»²⁵. Esta afirmación se halla muy próxima al modo en que Rahner entiende la naturaleza pura como un concepto residual (*Restbegriff*)²⁶. No está claro que el hecho de asumir esta postura conduzca necesariamente al dualismo político o a un apoyo implícito al secularismo, como dice Milbank. Da la impresión de que Milbank lleva estos textos más allá de lo que dicen (introduciendo elementos de sus propias preocupaciones y de la situación eclesial del momento), pero, al hacerlo, los malinterpreta.

Si bien Milbank puede estar en lo cierto al enfatizar la versión de Henri de Lubac, yerra al oponer tan radicalmente a Rahner con el teólogo francés. De este modo, Milbank no sólo desenfoca la postura de Rahner, sino todo el debate naturaleza-gracia. Debido a su interés en subrayar las diferencias entre las dos corrientes, Milbank desarrolla un argumento equivocado de consecuencias importantes. De hecho, uno de los argumentos más importantes del jesuita francés es la integración de la naturaleza bajo la gracia (lo cual, por supuesto, abre la puerta a una integración del ámbito secular dentro de una cosmovisión sobrenatural). Es decir, las ciencias sociales deben integrarse en el seno de una cosmovisión teológica cristiana. Si no hay dualismo naturaleza-gracia, tampoco existe una «ciencia social secular» que

quede al margen de la teología y que no pueda ser integrada en ésta. Dicho de otro modo, aunque Milbank dice que la sociología debe acabarse, la interpretación de Henri de Lubac del sobrenatural *exige* que sea integrada en la reflexión cristiana²⁷.

4.3. La teología de la liberación y el papel de las mediaciones

El siguiente paso de Milbank consiste en aplicar esta discusión a las teologías política y de la liberación surgidas en el periodo del post-Vaticano II, centrándose sobre todo en el papel mediador de las ciencias sociales en la teología. Milbank considera que estas propuestas teológicas se han apoyado fundamentalmente en la noción del sobrenatural de Rahner, lo cual les ha conducido a una aceptación equivocada de la sociedad secular (llegando incluso a «bautizarla»), a una comprensión paradójica de la salvación como trascendencia privada y a una seria dependencia de las ciencias sociales. Creo que la siguiente cita, tomada de su discusión con Clodovis Boff, es muy significativa: «La teología no *requiere*, pues, la mediación de la sociología en el sentido de Boff de que esta segunda se presente a la primera con el objeto social perfectamente descrito y explicado»²⁸. Si esa fuese la manera en que Boff entiende la relación entre teología y ciencias sociales, Milbank estaría en lo cierto, porque Boff estaría olvidando que sólo la *analogía fidei* puede fundamentar cualquier otra analogía, o que no hay una verdadera y real «naturaleza pura». Por este motivo, debemos detenernos a considerar y analizar la postura de Boff y la lectura que Milbank hace de la misma.

Clodovis Boff propone un uso instrumental de las mediaciones analíticas con referencia dialéctica a la praxis, siempre subordinado al principio hermenéutico de la fe²⁹. Por eso no es exacto decir, como hace Milbank, que el método de Boff asume un objeto social defini-

24. Véanse, por ejemplo, las referencias positivas a Rahner en Henri de LUBAC, SJ, *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid 1991, p. 123.

25. *Ibid.*, p. 48.

26. Karl RAHNER, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia» en *Escritos de teología*, vol. 1, Taurus, Madrid 1967, pp. 327-350; aquí, p. 345.

27. Más recientemente, Milbank ha tratado estas cuestiones de un modo más matizado. Véase John Milbank, *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2005. Su énfasis en «la paradoja del sobrenatural», en el «medio suspendido» y en la dimensión activo-pasiva de la vida cristiana le permitiría avanzar hacia posturas más cercanas a las que yo mantengo. Sin embargo, en este libro Milbank no aborda explícitamente las implicaciones socio-políticas de su teología, y por este motivo continúo refiriéndome a *Teología y teoría social* a lo largo de este capítulo.

28. MILBANK, *Teología...*, p. 344.

29. Éste es el argumento fundamental de Clodovis BOFF, OSM, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980.

do previamente por las ciencias seculares. Es cierto, sin embargo, que Boff afirma que «la teología de lo político parte del lugar en que termina el discurso de las ciencias de lo social»³⁰ y que esa afirmación podría dar a entender una división de tareas en la que las ciencias sociales proporcionan la «materia prima» para la teología. Pero lo que Boff hace es, simplemente, reconocer la complejidad de la realidad: «la teología de lo político tiene tan poco acceso a la sociedad fuera de las ciencias de lo social como la revelación fuera de la Escritura debidamente interpretada y comprendida»³¹. Boff no defiende una definición «neutral» de la realidad debida a las ciencias seculares y autónomas, sino simplemente reconoce que la teología sólo puede acceder a su objeto (la activa revelación de Dios en la historia) a través de las mediaciones socioanalíticas. En este sentido, el intento de Milbank es un recordatorio positivo y necesario para que la teología no dé prioridad a las ciencias sociales, como si ellas tuviesen a su cargo la tarea de definir la realidad. Pero, en mi opinión, Milbank malinterpreta a Boff³² y al final se equivoca al rechazar totalmente el papel mediador de las ciencias sociales.

Un segundo aspecto que necesitamos aclarar es la defensa de Milbank del papel de la Iglesia como encarnación social de una sociedad justa. De hecho, el teólogo británico piensa que la principal mediación para la transformación social es la mediación eclesial. Sin embargo, Milbank considera que Clodovis Boff «presenta un[a] ecle-siología reducida al mínimo»³³, un argumento que ya hemos encontrado en la sección anterior. Bien mirado, el debate de fondo se refiere al carácter específico de la praxis cristiana y a la cuestión de la distintividad eclesial frente a la sociedad moderna. Boff expone su posición con claridad: «De hecho, no existe una práctica *cristiana* como tal, que lleve escrita en su frente el nombre de “cristiana” como si constituyese su esencia particular. Lo que realmente existe es una práctica *inspirada* por la fe e *interpretada* como “cristiana”, “sobre-

30. *Ibid.*, p. 170.

31. *Ibidem.*

32. No soy el único que llega a conclusiones semejantes. Por ejemplo, BAUM, *op. cit.*, dice que Milbank «malinterpreta el punto de partida de la teología de la liberación, que es la práctica» (p. 67) y «erróneamente acusa a la teología de la liberación de aceptar una noción “liberal” de la libertad» (p. 68). Igualmente, SCHRIJVER, *op. cit.*, «Milbank arguye de un modo inaceptable académicamente» (p. 52) y «finalmente, Milbank construye una caricatura de la teología de la liberación» (p. 53).

33. MILBANK, *op. cit.*, p. 341.

natural” o “salvífica”»³⁴. Milbank defiende una postura contraria, y precisamente fundamenta su visión de la teología como teoría social en esta tesis, cuando dice que «sólo puede haber una teoría social cristiana distinta de otras porque hay un modo cristiano de acción y una práctica definida diferente de otras»³⁵. Por lo tanto, el siguiente paso que debemos dar es aclarar si existe o no una práctica cristiana específica. Sólo después podremos investigar la posibilidad de una sociología cristiana. Éste será el objetivo de la siguiente sección.

5. ¿Hacia una «sociología sobrenatural»?³⁶

La sección anterior ha formulado una crítica teológica a la propuesta de Milbank. Los resultados alcanzados muestran la necesidad de una comprensión integrada de la teología y las ciencias sociales que dé prioridad a la perspectiva de la fe (*analogia fidei*, el sobrenatural o la visión cristiana de la realidad), al tiempo que asume en sí misma, de manera derivada, el otro polo (*analogia entis*, una naturaleza bañada por la gracia, o la mediación de las ciencias sociales). Esta sección explora las implicaciones de tales resultados en la tarea de desarrollar una teoría social cristiana y esboza algunos de sus posibles rasgos o contenidos. La primera parte tiene una orientación más teórica, mientras que la segunda se centra en algunos ejemplos prácticos.

5.1. El proyecto de una sociología sobrenatural

John Milbank no es el único autor que propone una teoría social cristiana; pero antes de continuar debo aclarar que con este término no me refiero a un área de la sociología de la religión que estudia a la Iglesia, ni tampoco a la doctrina social pontificia. Con la frase «sociología sobrenatural o sociología cristiana» aludo a una teoría social global que se fundamenta en la cosmovisión, la práctica y la teología

34. BOFF, *op. cit.*, p. 203. Énfasis en el original.

35. MILBANK, *op. cit.*, p. 509.

36. Soy consciente de que el término «sociología sobrenatural» suena muy extraño a los oídos contemporáneos, pero en esta sección espero mostrar los motivos para explorar su posible utilidad. Cf. Gregory BAUM, «Do We Need a Catholic Sociology?» en *Essays in Critical Theology*, cit., pp. 139-170. Baum se pregunta si tiene sentido «reintroducir la noción de una sociología católica» desde la perspectiva de la opción por los pobres, y concluye: «Creo que no sería una estrategia útil» (p. 164). Por mi parte, quiero estudiar este mismo asunto.

cristianas. Por un lado, no se limita a lo que normalmente se llama «sociología», pues también incluye teoría política, psicología social, economía, antropología y trabajo social. Por otro lado, defiende que puede proporcionar una meta-narrativa global que brota del evangelio y de la praxis cristiana e ilumina el conjunto de la realidad. Una afirmación como ésta choca con las posturas habituales en el discurso general de las sociedades contemporáneas. Por este motivo, a continuación exploro un significativo precedente en este mismo sentido.

En 1936 Paul Hanly Furfey, un sacerdote cercano al *Catholic Worker* y profesor de sociología en la Catholic University of America, publicó el libro *Fire on the Earth*, cuyo primer capítulo se titula «Sociología sobrenatural»³⁷. Furfey reconocía dos fuentes para un pensamiento católico en sentido estricto: la revelación y las vidas de los santos. Así, Furfey subraya la importancia de las prácticas vividas como fundamento de la teoría social. Concretamente, destaca la necesidad de las prácticas cristianas para una sociología sobrenatural. No sólo afirma que todo problema realmente importante debe tomar en consideración la realidad sobrenatural, sino que también reconoce el contraste entre dos lógicas diferentes. Por una parte, «la prudencia mundana nos dice que debemos poner la confianza en los mejores métodos científicos, modernos y contrastados»³⁸. Por otra parte, para comprender la verdadera doctrina social de la Iglesia debemos aceptar la locura de la cruz tal como la vivieron los santos. «Un cristianismo social serio debe ser un movimiento de oposición. Debe esperar el antagonismo de las clases más respetables»³⁹. En lugar de buscar componendas prudentes y «razonables» con el orden social dominante, Furfey subraya la necesidad de un contraste cristiano alternativo, tal como se manifestó en la Cruz de Jesucristo.

Por esta razón, Furfey propone una visión personalista de la política (recordando, eso sí, que el personalismo se opone radicalmente al individualismo). Este enfoque no se centra en la reforma social, técnica, institucional o legal, sino en la «práctica personal de las virtudes sociales»⁴⁰, que conduce a una revolución noviolenta más profunda. Tres son los aspectos centrales que desarrolla en los capítulos finales del libro: la obligación de dar testimonio a modo de presenta-

ción clara y persuasiva, que deja espacio para la gracia divina; la técnica de la no-participación como «action de rupture», que combina la no-cooperación con la desobediencia civil en determinados casos; y, finalmente, el test pragmático que no considera la eficiencia como el criterio más importante, pero que sí encarna sus principios en prácticas sociales específicas que responden a necesidades concretas.

Una vez que hemos establecido este marco general, podemos regresar al punto central de nuestro asunto: el uso de las mediaciones en teología, concretamente el papel de las ciencias sociales. Furfey acepta de manera explícita «la importancia de las investigaciones puramente científicas, incluso en la sociología sobrenatural»⁴¹. La tarea de desarrollar una teoría social cristiana «incluye el uso de los métodos científicos más modernos. Es preciso apoyarse en la sociología, la economía y las ciencias del conocimiento»⁴². Esto es algo que Milbank tiende a olvidar en su intento de ir más allá de la razón secular. Furfey insiste: «La sociología sobrenatural, por supuesto, no desprecia los métodos científicos, pero otorga más importancia a lo sobrenatural»⁴³. Y este recordatorio básico se pasa por alto con mucha frecuencia en el pensamiento social contemporáneo.

En suma, vemos que la propuesta de Furfey anticipa la crítica de Milbank, pero lo hace de un modo más equilibrado. La sociología sobrenatural de Furfey coincide con el marco teológico general que propusimos en la sección anterior: aunque la *analogia fidei* y el sobrenatural tienen la prioridad absoluta de cara a la reflexión teológica, lo hacen de tal modo que integran en sí mismas la *analogia entis* y el ámbito natural. En otras palabras, la teología puede ser y funcionar como una teoría social completa, pero debe incluir en sí misma, de manera derivada, el papel mediador de las ciencias sociales. El apartado siguiente muestra tres ejemplos contemporáneos que esbozan cómo podríamos imaginar el programa propuesto.

5.2. Tres ejemplos

En esta sección final del capítulo despliego algunas de las consecuencias de la sociología sobrenatural propuesta, aludiendo a varios ejemplos en las distintas esferas de la realidad social. Me refiero brevemente a tres autores que se pueden considerar cercanos al marco te-

37. Paul Hanly FURFEY, *Fire on the Earth*, The MacMillan Co, New York 1936, págs. 1-21.

38. *Ibid.*, p. 19.

39. *Ibid.*, p. 76.

40. *Ibid.*, p. 94.

41. *Ibid.*, p. 9.

42. *Ibid.*, p. 106.

43. *Ibid.*, p. 138.

ológico que he presentado (sobre todo, la superación del dualismo a través de la integración de la *analogia entis* en el seno de la *analogia fidei*, la comprensión intrínseca de la gracia sobrenatural y el papel subordinado de las ciencias sociales en el discurso cristiano) para clarificar el análisis y las propuestas en las áreas de la política, la economía y la acción social⁴⁴.

William Cavanaugh ha cuestionado, de un modo polémico pero riguroso, la concepción del *Estado moderno* como un salvador que proporciona la paz entre las diversas religiones⁴⁵. De acuerdo con la postura dominante, las religiones son realidades fanáticas y peligrosas que deben ser controladas y mantenidas fuera del espacio público: en esto consiste «el gran logro» del Estado moderno pacífico y pacificador. Cavanaugh, sin embargo, considera que estamos ante una visión del estado como mito que en realidad «creó la religión» en el sentido moderno (como una esfera separada) y condujo a la privatización de la Iglesia. Es interesante caer en la cuenta de que el análisis histórico de Cavanaugh se centra en las «guerras de religión» de los siglos XVI y XVII, justamente el mismo periodo en que la escolástica barroca desarrolló el concepto de «naturaleza pura». La escisión natural-sobrenatural va en paralelo a la división Estado-Iglesia, como si el Estado fuese una esfera de la realidad neutra e incontaminada. No puede sorprender, por tanto, que la solución de Cavanaugh se centre en la Iglesia como Cuerpo de Cristo, que «transgrede tanto las líneas que separan lo público de lo privado como las fronteras de los Estados-nación, creando por tanto espacios para un modo diferente de práctica política»⁴⁶. Se puede ver aquí la influencia de Henri de Lubac, con su antropología integral naturaleza-gracia y su énfasis eclesial.

La dimensión práctica de este nuevo estilo de política redescubre el papel de la acción directa y la democracia participativa, en la tradición del anarquismo⁴⁷ y de la resistencia no violenta, en oposición a

las formalidades de la democracia representativa liberal. Más recientemente, Cavanaugh ha vuelto a tratar esta cuestión, insistiendo en las mismas conclusiones eclesiológicas: «La tarea urgente de la Iglesia, pues, es desmitificar el Estado-nación y tratarlo como a la compañía de teléfonos. En el mejor de los casos, el Estado-nación puede proporcionar bienes y servicios que contribuyen a un cierto orden limitado»⁴⁸. Como vemos, Cavanaugh no descarta completamente el papel del Estado-nación, pero sí subraya que la Iglesia no debería subordinar su acción pública al Estado. Los cristianos no debemos «matar o morir» por la compañía telefónica, pero sí podemos llamar por teléfono; del mismo modo, no deberíamos considerar que el Estado es una especie de «salvador», pero, aun así, podemos usarlo como instrumento que puede canalizar ciertos avances hacia una sociedad más justa. De nuevo, encontramos que la *analogia fidei* debe incorporar en sí misma la *analogia entis*, que la escisión naturaleza-gracia es un error, y que hay un lugar para las ciencias sociales técnicas en el marco de la sociología sobrenatural⁴⁹.

La segunda área que muestra las implicaciones prácticas de nuestro marco teológico se refiere a la *economía* y al *mercado*. Steve Long ha mostrado cómo la «tradición dominante» en ética social otorga a la economía su independencia gracias a la distinción weberiana entre hecho y valor⁵⁰. En este marco, el papel de la religión se limita al área de los valores y puede, o bien legitimar al capitalismo proporcionando el adecuado conjunto de valores (la clásica tesis de Weber sobre el calvinismo o la postura contemporánea del teólogo neoconservador

44. Un cuarto ejemplo podría ser el análisis de la acción y las prácticas culturales, que abordaré en el próximo capítulo. Véase, además de lo allí expuesto, Tracey ROWLAND, *Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II*, Routledge, London 2003.

45. William T. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*, T&T Clark, London 2002, pp. 9-52.

46. *Ibid.*, p. 90.

47. El propio Cavanaugh propuso avanzar «hacia un anarquismo eucarístico», pero posteriormente se ha alejado de esta postura tan sugerente. Véase William T.

CAVANAUGH, «The City: Beyond Secular Parodies», en (John Milbank – Catherine Pickstock – Graham Ward [eds.]) *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Routledge, London 1999, pp. 182-200.

48. William T. Cavanaugh, «Killing for the Telephone Company: Why the Nation-State is not the Keeper of the Common Good», *Modern Theology* 20 (2004) 243-274; aquí, p. 266.

49. Sólo en este sentido estoy de acuerdo con esta crítica dirigida contra Milbank: «mientras que el liberalismo político no es suficiente para fundamentar nuestros compromisos teológicos y nuestras necesidades religiosas (y en ese sentido debemos superarlo), puede ser necesario para que se den algunas formas de creatividad religiosa y teológica, por ejemplo la “radical orthodoxy”». Uno de los errores más antiguos y básicos consiste en confundir la no-suficiencia con la no-necesidad»: Christopher J. INSOLDE, «Against Radical Orthodoxy: The Dangers of Overcoming Political Liberalism», *Modern Theology* 20 (2004) 213-241; aquí, p. 238.

50. D. Stephen LONG, *Divine Economy: Theology and the Market*, Routledge, London 2000, pp. 9-80. Hay traducción castellana, *Divina economía*, Editorial Nuevoinicio, Granada 2007.

católico Novak), o bien asumir la postura más crítica de algunos moralistas cristianos, como Wogaman. El problema con estas dos posiciones es que ambas comparten una misma visión que las incapacita para ofrecer una alternativa. De nuevo reconocemos los efectos del dualismo naturaleza-gracia, que en este caso proporciona un espacio «neutral» para la economía capitalista y para el mercado, mientras que deja a la Iglesia o a las tradiciones religiosas simplemente el papel de «predicar» valores espirituales. La visión integral de Henri de Lubac ofrece una crítica más potente (no sólo una crítica, sino una alternativa), ya que anima y empuja a encarnar la virtud cristiana en prácticas que superan la división material-espiritual, por lo que crea una nueva realidad. A continuación presento un ejemplo claro y significativo en este mismo sentido.

La llamada «economía de comunión» fue impulsada por el movimiento eclesial de los *Focolari* en 1991, y en la actualidad abarca unas 800 empresas que combinan la eficiencia y la solidaridad en un nuevo estilo de acción económica. El proyecto brota de una espiritualidad de comunión vivida en lo cotidiano y se apoya en la fuerza de la economía del dar o del don, para así transformar el comportamiento económico⁵¹. Dos aspectos deben ser destacados en este momento: uno, la primacía de la práctica. Como dice Milbank, «sólo puede haber una teoría social cristiana distinta de otras porque hay un modo de acción cristiana y una práctica definida diferente de otras»⁵². La economía de comunión es, ante todo, una iniciativa práctica de pequeñas empresas en las que surgen nuevas realidades económicas, nuevas relaciones sociales y nuevas intuiciones espirituales. Segundo, esta realidad se convierte en un nuevo «objeto» de estudio científico. De hecho, desde 1995 se han defendido más de 120 tesinas y tesis doctorales sobre la economía de comunión en diversas universidades de todo el mundo. Varias veces he repetido en este capítulo que las ciencias sociales tienen un papel que jugar en el marco de la sociología sobrenatural, en un modo derivado. Son herramientas que se pueden usar, pero que no pueden crear o dominar la realidad, como si dijese lo que es posible y lo que no. La realidad de una economía de comunión basada en el dar no sólo cambia la realidad de manera efectiva, sino que además modifica el método científico empleado para

analizarla. Como ha mostrado Milbank, las ciencias sociales y las estrategias metodológicas no son neutrales. Si, como he defendido, podemos seguir usando esas ciencias, no podemos hacerlo de manera ingenua. La sociología sobrenatural tenderá a privilegiar unos métodos sobre otros (por ejemplo, los métodos cualitativos serán normalmente más fecundos que los cuantitativos). De mismo modo, privilegiará algunas aproximaciones que el discurso dominante tiende a minusvalorar (por ejemplo, la investigación-acción participativa). Finalmente, puede conducir incluso a desarrollar nuevas «herramientas» que respondan con más coherencia y precisión a las nuevas prácticas y realidades⁵³.

Podemos encontrar un tercer ejemplo en el área de los *servicios sociales*, y más concretamente en la práctica y la noción de la hospitalidad. Harry Murray ha comparado el modelo de rehabilitación a la perspectiva de la hospitalidad, al tratar con las personas sin hogar⁵⁴. Mientras el primer enfoque centra los problemas en el individuo, el segundo asume una visión más estructural que localiza el problema en la sociedad y, finalmente, busca «rehabilitar a la sociedad» sacándola de su propia enfermedad de exclusión, desigualdad, deshumanización e insolidaridad. Esta perspectiva todavía puede encontrarse en el ejemplo del movimiento del *Catholic Worker*, si bien Murray señala con razón que el modelo de rehabilitación domina la escena contemporánea, a consecuencia de la racionalización weberiana. Esta evolución ha conducido en los tiempos modernos a un giro desde la hospitalidad personalista hacia los servicios profesionalizados, que son aparentemente más eficaces, pero que pueden contribuir finalmente a la deshumanización de la vida urbana. La visión cristiana debería diferenciar con cuidado la fecundidad de la eficacia, sin dejar que la racionalidad económica domine sus prácticas. Si nos fijamos bien, vemos que el principio que subyace al modelo burocrático pro-

51. Véase Luigino BRUNI (coord.), *Economía de comunión, Por una cultura económica centrada en la persona*, Ciudad Nueva, Madrid 2001, así como la página web «www.edc-online.org».

52. MILBANK, *Teología...*, p. 509.

53. Otros ejemplos son la experiencia de los presupuestos participativos iniciada en Porto Alegre (Brasil) y que actualmente funciona realmente en varias ciudades de América y Europa; los desarrollos teóricos de Michel Albert (*parecon*, o economía participativa) y Luis Razeto (economía popular de la solidaridad); las diversas propuestas en favor de una renta básica universal. Aunque su trasfondo teórico y sus implicaciones prácticas son muy variadas, es posible verlas en sintonía con lo que Milbank ha denominado el «socialismo del don en un espacio complejo». Véase John MILBANK, «Politics: Socialism by Grace» en *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Routledge, London 1999, pp. 162-186.

54. Harry MURRAY, *Do Not Neglect Hospitality: The Catholic Worker and the Homeless*, Temple University Press, Philadelphia 1990.

fesional es la distinción dualista entre la vida y el trabajo, que reproduce la escisión entre naturaleza y gracia. Del mismo modo que algunas posturas defienden un orden sobrenatural afirmando la existencia de un ámbito de «naturaleza pura» independiente de la gracia, así también las modernas agencias de servicios sociales aíslan un espacio profesional y técnico «puro», dominado por la lógica de la rehabilitación, que deja de lado la interacción social de la hospitalidad personalista. El marco teológico que estamos proponiendo ofrece una clarificación que debería poner sobre aviso a los cristianos frente a un enfoque aséptico de la intervención social, a la vez que fomenta prácticas que encarnen una antropología mucho más integrada. Es decir, que dentro de la cosmovisión cristiana deberíamos abandonar cualquier intento de separar estrictamente la vida cotidiana, los procesos de rehabilitación, la fe y los recursos técnicos, para dar lugar a una visión unificada apoyada en las comunidades de solidaridad. En dicho contexto, pero no al margen de él, las técnicas profesionales de rehabilitación tienen su propio espacio. Así como la *analogia entis* encuentra su lugar en el seno de la *analogia fidei*, las ciencias sociales pueden ser incorporadas a la sociología sobrenatural.

6. Conclusión: ¿Se puede envolver un regalo?

Estamos ya en disposición de volver a nuestra pregunta inicial: ¿Se puede envolver un regalo? Teniendo en cuenta las reflexiones anteriores, resumo mi conclusión en tres puntos básicos. Primero, acepto que los regalos se dan, son un don; es decir, afirmo que nuestra visión de la realidad debe otorgar prioridad a la perspectiva teológica. En esto estoy de acuerdo con la postura de Milbank, incluida su afirmación de que las ciencias seculares nunca son neutras, sino que suponen una determinada cosmovisión que debemos tener en cuenta. Aunque este punto parece claro, hay una tendencia a olvidarlo o a darlo por supuesto. Por ello, el recordatorio de Milbank se hace necesario y ofrece la posibilidad de desarrollar una «sociología sobrenatural».

Ahora bien, la cuestión sigue abierta (y éste es el segundo elemento de mi conclusión). ¿Se puede envolver un regalo? ¿Podemos usar la mediación de las ciencias sociales en nuestra reflexión teológica? ¿Acaso puede el regalo de la activa revelación de Dios envolverse en papel, en un lenguaje no-teológico? Pienso que sí. El regalo es siempre un regalo, y el papel es secundario⁵⁵; pero el hecho de que haya papel de envolver no afecta a la realidad del regalo. En este sen-

tido, pienso que la afirmación de Milbank de que la teología es una teoría social completa que debe conducir a la supresión de cualquier otra ciencia social es una afirmación excesiva y desenfocada. En el marco global de una sociología sobrenatural hay amplio espacio para el análisis social y las técnicas «seculares», siempre que no pretendan sustituir la cosmovisión cristiana, siempre que el papel de envolver no domine al regalo.

Más aún, en tercer lugar, afirmo que los regalos son mejores cuando van envueltos en papel. Niego la posibilidad de un regalo puramente desnudo, igual que pienso que toda sociología sobrenatural *debe* incluir en sí misma un momento de discurso secular que, por un lado, mejorará su capacidad analítica y, por otro, ayudará a desarrollar la necesaria auto-crítica. No podemos olvidar que la teología es, en cuanto tal, una construcción humana que necesita ser criticada. Las disciplinas no-teológicas son muy útiles en este sentido, del mismo modo que las críticas extra-eclesiales pueden ser también un medio de purificación de cara a la coherencia interna en la praxis de la Iglesia.

En la medida en que el estilo de vida cristiano permanezca fiel al Evangelio, enraizado en Jesucristo, podrá convertirse en alternativa al sistema dominante. De hecho, proporcionará una auténtica y radical transformación de la cultura, desde sus mismas raíces. Pero con esto entramos ya en el tema del siguiente capítulo.

55. Quizá sea necesario matizar este punto. Si consideramos que el Dios trinitario «envuelve» su regalo en nuestra humanidad, de ningún modo podemos decir que el envoltorio sea algo secundario. Pero, en sana teología, la humanidad de Jesús de Nazaret no es «envoltorio» de su divinidad. Estamos hablando de otra cosa.

fesional es la distinción dualista entre la vida y el trabajo, que reproduce la escisión entre naturaleza y gracia. Del mismo modo que algunas posturas defienden un orden sobrenatural afirmando la existencia de un ámbito de «naturaleza pura» independiente de la gracia, así también las modernas agencias de servicios sociales aíslan un espacio profesional y técnico «puro», dominado por la lógica de la rehabilitación, que deja de lado la interacción social de la hospitalidad personalista. El marco teológico que estamos proponiendo ofrece una clarificación que debería poner sobre aviso a los cristianos frente a un enfoque aséptico de la intervención social, a la vez que fomenta prácticas que encarnen una antropología mucho más integrada. Es decir, que dentro de la cosmovisión cristiana deberíamos abandonar cualquier intento de separar estrictamente la vida cotidiana, los procesos de rehabilitación, la fe y los recursos técnicos, para dar lugar a una visión unificada apoyada en las comunidades de solidaridad. En dicho contexto, pero no al margen de él, las técnicas profesionales de rehabilitación tienen su propio espacio. Así como la *analogia entis* encuentra su lugar en el seno de la *analogia fidei*, las ciencias sociales pueden ser incorporadas a la sociología sobrenatural.

6. Conclusión: ¿Se puede envolver un regalo?

Estamos ya en disposición de volver a nuestra pregunta inicial: ¿Se puede envolver un regalo? Teniendo en cuenta las reflexiones anteriores, resumo mi conclusión en tres puntos básicos. Primero, acepto que los regalos se dan, son un don; es decir, afirmo que nuestra visión de la realidad debe otorgar prioridad a la perspectiva teológica. En esto estoy de acuerdo con la postura de Milbank, incluida su afirmación de que las ciencias seculares nunca son neutras, sino que suponen una determinada cosmovisión que debemos tener en cuenta. Aunque este punto parece claro, hay una tendencia a olvidarlo o a darlo por supuesto. Por ello, el recordatorio de Milbank se hace necesario y ofrece la posibilidad de desarrollar una «sociología sobrenatural».

Ahora bien, la cuestión sigue abierta (y éste es el segundo elemento de mi conclusión). ¿Se puede envolver un regalo? ¿Podemos usar la mediación de las ciencias sociales en nuestra reflexión teológica? ¿Acaso puede el regalo de la activa revelación de Dios envolverse en papel, en un lenguaje no-teológico? Pienso que sí. El regalo es siempre un regalo, y el papel es secundario⁵⁵; pero el hecho de que haya papel de envolver no afecta a la realidad del regalo. En este sen-

tido, pienso que la afirmación de Milbank de que la teología es una teoría social completa que debe conducir a la supresión de cualquier otra ciencia social es una afirmación excesiva y desenfocada. En el marco global de una sociología sobrenatural hay amplio espacio para el análisis social y las técnicas «seculares», siempre que no pretendan sustituir la cosmovisión cristiana, siempre que el papel de envolver no domine al regalo.

Más aún, en tercer lugar, afirmo que los regalos son mejores cuando van envueltos en papel. Niego la posibilidad de un regalo puramente desnudo, igual que pienso que toda sociología sobrenatural *debe* incluir en sí misma un momento de discurso secular que, por un lado, mejorará su capacidad analítica y, por otro, ayudará a desarrollar la necesaria auto-crítica. No podemos olvidar que la teología es, en cuanto tal, una construcción humana que necesita ser criticada. Las disciplinas no-teológicas son muy útiles en este sentido, del mismo modo que las críticas extra-eclesiales pueden ser también un medio de purificación de cara a la coherencia interna en la praxis de la Iglesia.

En la medida en que el estilo de vida cristiano permanezca fiel al Evangelio, enraizado en Jesucristo, podrá convertirse en alternativa al sistema dominante. De hecho, proporcionará una auténtica y radical transformación de la cultura, desde sus mismas raíces. Pero con esto entramos ya en el tema del siguiente capítulo.

55. Quizá sea necesario matizar este punto. Si consideramos que el Dios trinitario «envuelve» su regalo en nuestra humanidad, de ningún modo podemos decir que el envoltorio sea algo secundario. Pero, en sana teología, la humanidad de Jesús de Nazaret no es «envoltorio» de su divinidad. Estamos hablando de otra cosa.

Capítulo 3

¿ATENAS-JERUSALÉN O BELÉN-ROMA?

JOHN H. YODER Y LA TRANSFORMACIÓN NOVIOLENTA DE LA CULTURA

Los dos capítulos anteriores han mantenido una postura que subraya la identidad, el lenguaje, las prácticas y la cosmovisión cristianas como distintas de la cultura general de las sociedades contemporáneas. Aunque ya he tratado de equilibrar ese énfasis con una preocupación auténtica acerca de la realidad global, es preciso que abordemos de manera explícita la cuestión de cómo este enfoque puede promover efectivamente la transformación social. Al acentuar la identidad de la comunidad cristiana y su diferencia respecto de la sociedad secular, podría parecer que estoy defendiendo un desentendimiento de las cuestiones socio-políticas. Por el contrario, sostengo que este enfoque particular proporciona una alternativa real para la transformación radical de la sociedad hacia una realidad más justa y pacífica, en la que los pobres de la tierra no sean excluidos. Éste es el objetivo del presente capítulo.

Los principios subyacentes a la línea argumental del capítulo son sencillos. En primer lugar, doy por hecho que las cuestiones culturales son cruciales para entender y transformar la realidad social. Sin negar el papel de la política ni de la economía, pienso que cualquier transformación social será muy limitada, a no ser que afronte los asuntos relativos a las cosmovisiones, estilos, modos de vida, imaginación social e interacciones, es decir, las cuestiones relativas a la cultura. Las estructuras económicas y los procesos políticos se encuentran anclados en la cultura cotidiana de las sociedades. Mientras no abordemos la cultura, nuestros intentos serán demasiado estrechos o superficiales. En segundo lugar, defiendo que las comunidades cristianas están constituidas por un conjunto de prácticas que encarnan una configuración social alternativa. En la medida en que las comunidades cristianas, fieles a su visión, alimenten estas prácticas y hábi-

tos, ofrecerán un contexto social y una imaginación diferentes. Esto es cierto no sólo para los individuos en grupos pequeños, sino que también tiene implicaciones en el ámbito público de la política y la economía, dinamizando una verdadera transformación cultural.

El interlocutor principal de este capítulo es John H. Yoder, un representante contemporáneo de la reforma radical anabaptista. En un escrito preparado inicialmente en 1955 para una conferencia de la iglesia menonita, Yoder defendía que «es posible para un cristiano o para la iglesia cristiana dirigir críticas o sugerencias al orden social en general o al Estado»¹. Se trata de una postura obvia para la mayoría de los moralistas católicos y protestantes, pero no para los de su tradición anabaptista, que defiende que «la ética cristiana es para los cristianos»² y no para la sociedad en su conjunto. Menciono esta toma de postura de Yoder porque muestra con claridad que su enfoque intenta equilibrar la diferencia de la comunidad cristiana y su responsabilidad con la sociedad más amplia. Me parece que el enfoque de Yoder puede ofrecer un modelo fecundo para comprender el compromiso cristiano en la transformación cultural.

El capítulo comienza ofreciendo una presentación general de las posturas teológicas (sección 1) y éticas (sección 2) de Yoder. El siguiente paso aborda con más detalle el núcleo de nuestro diálogo: la importancia de una adecuada visión escatológica de la realidad (sección 3) y el papel de la cultura en la transformación social cristiana (sección 4). Una breve explicación acerca de cómo se relacionan la no violencia revolucionaria, la transformación radical de la cultura dominante y la creación de una cultura de paz constituye la sección 5. A continuación presentamos tres ejemplos que ilustran nuestra propuesta de una transformación radical de la cultura (sección 6). La conclusión expone algunas de las raíces cristológicas de nuestro tema (sección 7).

1. La teología de John H. Yoder

John H. Yoder (1927-1997) es posiblemente el mejor y más influyente teólogo anabaptista del siglo XX. Este teólogo menonita enseñó en la universidad católica de Notre Dame durante 30 años. Considero

1. John H. YODER, *The Christian Witness to the State*, Faith and Life Press, Newton, KS, 1964, p. 5.

2. *Ibid.*, p. 28.

que este hecho es muy significativo, ya que ayuda a explicar su gran influencia, en cierto modo sorprendente si tenemos en cuenta la posición minoritaria de la iglesia a la que pertenece y su tradicional tendencia al aislamiento³. De hecho, Yoder ofrece un buen ejemplo de cómo permanecer fiel a su propia tradición y al mismo tiempo ampliar de modo creativo sus posiciones. El hecho de enseñar en una universidad católica le proporcionó un marco más pluralista y una preocupación más acusada por la sociedad en su conjunto. El libro más importante de Yoder es *The Politics of Jesus*⁴ (publicado en 1972 y reeditado en 1994), donde defiende una interpretación del evangelio como ética social, de un modo más directo de lo que normalmente se hace. Mantiene con firmeza su posición noviolenta, argumentando su validez para toda la Iglesia, así como su relevancia política.

A continuación voy a analizar las principales posturas teológicas de Yoder, pues considero que éste es un paso necesario para entender sus planteamientos éticos, sociales y políticos. Aunque la aportación principal de Yoder se refiere a temas ético-sociales, no podemos entenderle correctamente sin tener en cuenta el sistema teológico que subyace a sus posturas. Por tanto, en los párrafos siguientes trato de temas relacionados con la teología fundamental, el uso de la Biblia, Cristo y la Trinidad, la Iglesia y la naturaleza humana, el pecado y la gracia.

1.1. Teología fundamental

¿Qué relación existe entre Atenas y Jerusalén, entre la razón y la fe? Esta cuestión ha estado presente en la reflexión filosófica y teológica desde Tertuliano hasta Jürgen Habermas. En el debate teológico contemporáneo, la postura mayoritaria ha buscado alcanzar un acuerdo o, cuando menos, un común entendimiento entre la propuesta cristiana (Jerusalén) y el discurso no-religioso (Atenas). Yoder adopta una perspectiva diferente: la relación clave que debe ser analizada no es entre Atenas y Jerusalén, sino entre Belén y Roma. Yoder está convencido de que lo ocurrido en Belén, Galilea y el Gólgota tiene una relevancia clara para Roma (es decir, para todo imperio). Lo cual no significa que los cristianos deban olvidar la tarea de anunciar la

Palabra a todas las personas haciéndose presentes como tales y manifestando públicamente sus posturas éticas. Por el contrario, piensa que «los cristianos hablamos de un acontecimiento que ocurrió en el mismo mundo de los oyentes y les pedimos que respondan al mismo. ¿Hay algo más universal que eso?»⁵ Es precisamente la particularidad de Belén la que plantea un reto universal a la supuesta universalidad del Imperio.

Esta postura concreta referida al papel de la razón y la revelación encuentra su paralelo en el uso de la Biblia y los estudios éticos. Richard Hays ha estudiado las estrategias hermenéuticas de varios teólogos contemporáneos en el modo en que usan el Nuevo Testamento en sus respectivos programas de ética cristiana. Dos de ellos son Reinhold Niebuhr y Yoder, representantes de las posturas realista y radical, respectivamente. Hays encuentra que en los escritos de Niebuhr «la Escritura se sitúa en el trasfondo como fuente última de los ideales que modelan el juicio moral, pero su relación con las elecciones políticas concretas es distante e indirecta»⁶. En este sentido, Niebuhr es un claro representante del modo mayoritario de razonar que Yoder combate, al insistir en que el retrato de Jesús en el Nuevo Testamento continúa siendo fundamentalmente normativo para la ética cristiana. El resumen de Hays sobre sus pautas fundamentales incluye la siguiente: «Las fuentes extrabíblicas se encuentran en relación hermenéutica con el Nuevo Testamento; no son fuentes de autoridad independientes o equilibradoras»⁷. Como veremos más adelante, este principio jugará un papel relevante a la hora de clarificar la relación entre Cristo y la cultura.

1.2. Cristo y la Trinidad

En coherencia con este planteamiento de teología fundamental, Yoder sostiene que la norma para la ética cristiana es la afirmación de que Jesús es el Señor. H. Richard Niebuhr señala que, al hacerlo, Yoder se olvida de la Trinidad y de sus consecuencias éticas, porque no reconoce adecuadamente las implicaciones éticas que se derivan del Padre

3. La iglesia menonita se inscribe dentro de la corriente anabaptista de la reforma protestante, corriente que ha recibido diversos nombres, como «iglesias de paz», «iglesias libres», «reforma radical» o «ala izquierda de la reforma protestante».

4. John H. YODER, *The Politics of Jesus. Behold the Man. Our Victorious Lamb*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1994 (ed. original: 1972).

5. John H. YODER, «“But We Do See Jesus”: The Particularity of Incarnation and the Universality of Truth», en *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1984, p. 59.

6. Richard B. HAYS, *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, Harper Collins, New York 1996, p. 224.

7. *Ibid.*, p. 310.

y la creación (ley natural), o del Espíritu que habita en cada persona humana (autonomía moral). En contra de esta opinión, Yoder arguye que esta teología de Niebuhr es casi tri-teísta y modalista. Yoder insiste en que no es correcto afirmar tres Fuentes de la moralidad cristiana. «La referencia a la Trinidad aparece, por tanto, como un eslogan que simboliza la preocupación urbana y pluralista del autor por encontrar un equilibrio entre Cristo y otras autoridades morales»⁸. En realidad, hay una única norma y autoridad –Jesús es el Señor–, que en verdad incluye una afirmación trinitaria.

En su interesantísimo estudio de «Cristo y la cultura», Glenn Stassen explica la postura de H. Richard Niebuhr a partir de su propia evolución biográfica. En 1934, Niebuhr tuvo una intuición espiritual acerca de la soberanía de Dios, desplegada en tres temas fundamentales: el dominio universal de Dios, la independencia del Dios vivo respecto de los valores subjetivos y la manifestación de Dios en el seno de nuestra historia. Stassen los interpreta en clave trinitaria⁹ y, con ello, matiza las críticas de Yoder. A continuación, Stassen sugiere una encarnación particular de la auténtica transformación, vinculando la fe transformadora en el Dios Trinitario con la responsabilidad de la Iglesia como apóstol, pionera y pastora (que Niebuhr explicó en su artículo de 1943, «The Responsibility of the Church for Society»). Stassen propone una serie de normas cristológicas concretas para la transformación y las conecta con las de Yoder. Finalmente, repite un enfoque similar al hablar del carácter normativo de Jesucristo para el discipulado cristiano. Sin embargo, no queda claro si esas normas son de Niebuhr o de Stassen, de modo que la cuestión de la normatividad en Niebuhr permanece abierta. En todo caso, la normatividad cristológica está fuera de duda para Yoder.

1.3. La Iglesia: catolicidad radical¹⁰

Como ya hemos señalado, Yoder es un menonita, heredero de la tradición radical anabaptista, considerada con frecuencia como «sectaria». Fiel a esta tradición, señala el papel vital de las comunidades

cristianas en la ética social. Pero, en mi opinión, esto mismo ayuda a descubrir otro de los énfasis de Yoder: trata de mostrar que en realidad representa una postura muy católica, probablemente porque los lectores le considerarán *a priori* como sectario. Por este motivo, Yoder ha dedicado bastante tiempo y energías a explicar que su visión de la Iglesia, proveniente de la reforma radical, es en verdad una catolicidad radical. De manera particular aborda esta cuestión en sus libros *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical* (1994) y *For the Nations: Essays Evangelical and Public* (1997). Yoder entiende «el modelo de reforma radical como un paradigma válido para todas las épocas y confesiones eclesiales, más que como la defensa de una denominación que reclamase la última (o la mejor) palabra»¹¹. Es importante caer en la cuenta de que así es como el propio Yoder comprende su proyecto teológico, porque clarificará la relevancia de su propuesta para el conjunto de la Iglesia.

2. Planteamientos éticos de Yoder

A partir del análisis teológico que acabo de realizar, ofrezco a continuación una presentación de los planteamientos éticos de Yoder. Más concretamente, intento aclarar los siguientes aspectos: su modo de entender las relaciones entre amor y justicia, el papel del Estado y la autoridad política, la cuestión sobre cómo se relacionan los medios y los fines y el importante asunto de la no violencia.

2.1. El amor y la justicia

La teología liberal dominante considera que Jesús propuso un ideal ético muy alto, tan alto que no puede servir como principio articulador de la organización social, económica o política. Tiende a ver la ética de Jesús como una ética personal y afirma que en el evangelio «no hay una ética social en el sentido normal de la palabra»¹². Por su-

8. John H. YODER, «How H. Richard Niebuhr Reasoned: A Critique of "Christ and Culture"», en (Glen H. Stassen, D.M. Yeager y John H. Yoder) *Authentic Transformation: A New Vision of "Christ and Culture"». With a Previously Unpublished Essay by H. Richard Niebuhr*, Abingdon Press, Nashville, TN, 1996, p. 63.
9. Glen H. STASSEN, «Concrete Christological Norms for Transformation», en (Stassen, Yeager y Yoder) *op. cit.*, pp. 130-133 y nota 13, p. 287.

10. Véase Michael W. CARTWRIGHT, «Radical Reform, Radical Catholicity: John Howard Yoder's Vision of the Faithful Church», introducción a John H. YODER, *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1994, pp. 1-49.
11. John H. YODER, *The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1984, pp. 4-5.
12. Reinhold NIEBUHR, «The Ethic of Jesus and the Social Problem», en *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, ed. by D. B. Robertson, Westminster/ John Knox, Louisville 1992, p. 30.

puesto, Yoder rechaza esta escisión entre lo privado y lo público. Se podría decir que su proyecto teológico, y más concretamente el argumento central de *The Politics of Jesus*, se dirige a mostrar la ética social de Jesús y a explicitar su alcance político. Desde la primera hasta la última página, Yoder reivindica que «Jesús es, de acuerdo con el testimonio bíblico, un modelo de acción política radical», y que «su aportación a la práctica política es algo más que meramente poético o de motivación»¹³. Incluso se opone a la expresión «implicaciones sociales del evangelio», porque cree que parece sugerir que se trata de derivaciones secundarias. Yoder subraya que la nueva realidad que inaugura Jesús requiere ser socialmente encarnada en la comunidad cristiana, como una entidad sociológica en sí, con prácticas sociales concretas y bien definidas¹⁴.

2.2. El papel del Estado y la autoridad política

Siguiendo la tradición de los reformadores radicales y las iglesias libres, Yoder mira con sospecha al Estado. No es exactamente que defiende una visión política anarquista o anti-estatal, sino que se opone a la alianza práctica entre la Iglesia y el Estado que domina la historia de Occidente. A menudo critica el giro constantiniano del siglo IV, ya que cambió la autocomprensión de la Iglesia: en vez de ser la plasmación social de un nuevo tipo de relaciones humanas, la Iglesia pasó a considerarse a sí misma como el alma de la sociedad existente. Su papel ha sido el de capellán de la sociedad. Pero para Yoder la cuestión está clara: «la encarnación de Dios sigue el modelo de Abrahán, no el de Constantino»¹⁵.

Abrahán, como Moisés, Jesús y muchos otros, es un profeta escuchado tan sólo por una minoría. Los cristianos en el mundo contemporáneo (tras estos siglos de constantinismo) comienzan a considerarse a sí mismos como una minoría voluntaria. En realidad, ésta no es una observación estadística, sino teológica, que debería llevar a planteamientos éticos en línea con una comprensión de la Iglesia como

«el nuevo resto de Israel» y como «sociedad de contraste» (Lohfink). Para Yoder, la ética social cristiana ha intentado decir a los poderosos lo que deben hacer, ha intentado organizar esta sociedad, influir en los políticos. Pero éste no debería ser su papel. Las comunidades cristianas deberían encarnar un modo de vida alternativo; lo cual no significa retirarse de la sociedad, sino plasmar un enfoque del compromiso político radicalmente diferente del habitual.

2.3. La cuestión de medios y fines

En una frase representativa de la postura de la ética cristiana mayoritaria, Reinhold Niebuhr afirma que «consideramos todos los problemas de moral social de manera más pragmática que absoluta»¹⁶. Esto implica que cualquier tema sociopolítico (ya sea de naturaleza económica, política o educativa; relativo a la paz, a la justicia social o a las relaciones internacionales) no puede decidirse según unos principios generales sino mediante un cuidadoso análisis racional de pros y contras, considerando especialmente las consecuencias de cualquier decisión. Niebuhr es muy consciente de los efectos no deseados de ciertas decisiones políticas ingenuas (lo que él llama la «ironía de la historia») que acaban llevando en una dirección diferente de la prevista.

De hecho, Yoder admite la cuestión de medios y fines, pero la enfoca de manera nueva y diferente. Acepta hablar sobre eficacia política, pero con una perspectiva distinta. Para Yoder, «la cruz de Cristo es el modelo de la eficacia social cristiana, el poder de Dios para los que creen»¹⁷. Yoder cree que la ecuación «renunciar a la violencia es renunciar al poder» es errónea. En el fondo, la cuestión parece ser la siguiente: ¿de qué tipo de realismo hablamos? ¿Se trata de un realismo histórico-político (Niebuhr) o de un realismo bíblico (Yoder)? ¿Quién define la realidad? ¿Cuáles son las alternativas reales? Sólo en el marco de un realismo cristiano radical admitirá Yoder el uso de axiomas intermedios como una mediación de las normas cristianas en términos «paganos» o seculares¹⁸.

13. John H. YODER, *The Politics of Jesus*, cit., pp. 1 y 247.

14. John H. YODER, «Why Ecclesiology is Social Ethics: Gospel Ethics Versus the Wider Wisdom» y «Sacrament as Social Process: Christ the Transformer of Culture», en *The Royal Priesthood*, pp. 102-126 y 359-373. Cf. también su «The Kingdom as Social Ethics», en *The Priestly Kingdom*, pp. 80-101.

15. John H. YODER, «Let the Church Be the Church», en *The Royal Priesthood*, p. 172. Cf. también su «The Constantinian Sources of Western Social Ethics», en *The Priestly Kingdom*, pp. 135-147.

16. Reinhold NIEBUHR, «Why I leave the F.O.R.», en *Love and Justice*, p. 257.

17. YODER, *The Politics of Jesus*, p. 242.

18. YODER, *The Christian Witness to the State*, pp. 71-73.

2.4. El debate sobre la noviolencia

El pacifismo es, normalmente, uno de los principales temas en cualquier discusión en la que esté involucrado Yoder. Lo he dejado para el final porque creo que ahora se entenderá mejor. La cuestión del pacifismo es sólo un ejemplo (claro e importante, pero sólo un ejemplo) del debate general entre las escuelas mayoritaria y radical, dentro del pensamiento cristiano. Es más, creo importante estudiarlo desde una perspectiva más amplia: la de la noviolencia activa, que necesariamente incluye la justicia social. No hay que olvidar que la noviolencia activa abarca mucho más que la mera pasividad o la no-resistencia; incluye un compromiso activo en favor de la justicia en las luchas sociales. Ésta es la visión de Yoder, aunque en ocasiones utilice el término ambiguo y más clásico de «no-resistencia».

Para aclarar este tema ayudará referirnos de nuevo a la postura de Reinhold Niebuhr, que durante años fue miembro del grupo pacifista de origen cuáquero *Fellowship of Reconciliation*. Su libro *Moral Man and Immoral Society* (1932) sigue siendo la más influyente crítica sobre la noviolencia escrita en Estados Unidos. En un artículo publicado en 1939¹⁹, Niebuhr critica el pacifismo cristiano moderno y lo considera herético. Sus seguidores creen que el hombre es esencialmente bueno, olvidan la realidad del pecado y convierten en innecesaria la gracia de Dios. Niebuhr recuerda que cualquier ética total debe incluir una tensión permanente entre los diferentes polos de la realidad: la ética cristiana no sólo se refiere a la ley del amor, sino que reconoce el hecho del pecado y la honda necesidad de la gracia de Dios para superar la tragedia humana. Olvidar esto significaría caer en un moralismo confuso y sin sentido; esto es lo que, según Niebuhr, hace la moderna herejía pacifista.

La respuesta de Yoder a Niebuhr es directa y se basa también en argumentos teológicos referidos a la redención²⁰. La acción del Espíritu Santo o de la gracia de Dios crea un nuevo pueblo llamado a encarnar una nueva realidad. Los argumentos de Niebuhr pueden ser correctos en general, pero no lo son cuando los referimos a la Iglesia. El Cuerpo de Cristo es una nueva realidad social en la que la distinción

entre la persona moral y la sociedad inmoral es, sencillamente, falsa. Aquí está la razón teológica de por qué el pacifismo (o, mejor dicho, la noviolencia cristiana) no sólo no es herético, sino que es radical y profundamente ortodoxo.

3. Escatología

Uno de los principales artículos teológicos de Yoder sobre la paz lleva el significativo título de «¿Paz sin escatología?»²¹. En verdad, como escribió Helmut Thielicke en la conclusión de las páginas que dedicó al lugar de la ética evangélica entre los dos eones, «la ética teológica o es escatológica o no es nada»²². Sólo analizando con cierto detalle los principios escatológicos de Yoder podremos entender completamente sus planteamientos éticos.

3.1. Yoder sobre la escatología

El debate sobre dónde y cuándo situar el *eschaton* ha estado en el centro de las reflexiones teológicas del siglo XX, en una discusión de claras implicaciones éticas. Albert Schweitzer ofrece la imagen de un Jesús apocalíptico, que simplemente anuncia un Reino futuro y ofrece una ética radical hasta su segunda venida (ética del «interim»). Por el contrario, Christian Dodd presenta una escatología realizada en el tiempo presente, que Jesús anuncia con sus palabras y hace realidad con sus obras. Oscar Cullmann mantiene una tercera posición, entendiendo la esperanza como salvación en la historia, con una tensión entre el Reino ya presente pero todavía no realizado.

La posición de Yoder está influida por Cullmann y su énfasis en el «ya sí – todavía no» del Reino; esa tensión, encarnada en las comunidades cristianas, es un aspecto clave de la ética social de Yoder²³. Le permite centrarse en Jesús como Rey Salvador (Cordero Victorioso sobre todos los poderes en la Cruz) para ser imitado en obediencia a Dios. La Iglesia es la comunidad que anticipa la nueva era inau-

19. Reinhold NIEBUHR, «Why the Christian Church is Not Pacifist», en *The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Addresses*, ed. por Robert McAfee Brown, Yale University Press, New York – London 1986, pp. 102-119.

20. John H. YODER, «Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism»: *Mennonite Quarterly Review* 29/2 (April 1955) 101-117.

21. YODER, «Peace Without Eschatology?», en *The Royal Priesthood*, pp. 143-167.

22. Helmut THIELICKE, *Theological Ethics. Vol. 1: Foundations*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1979, p. 47.

23. Philip LEMASTERS, *The Import of Eschatology in John Howard Yoder's Critique of Constantinianism*, Mellen Research University Press, San Francisco 1992, pp. 31-90.

rada por Cristo, y por esta razón es necesario que se sitúe en contraste con el mundo. La propuesta ética de Yoder está fundamentalmente centrada en la obediencia radical, frente a una visión consecuencialista del razonamiento moral.

3.2. Ética social, escatología y cultura

Lynn Mitchell ha escrito un análisis sobre escatología y ética social que encuentro muy útil para extraer algunas conclusiones²⁴. No estudia particularmente los autores que estamos considerando, pero sí compara la tradición agustiniana-luterana con la anabaptista, con las que Niebuhr y Yoder están respectivamente relacionados. Mitchell considera que la dualidad escatológica es indispensable para desarrollar una ética pública adecuada. Esa dualidad implica comprender la realidad según un esquema de dos eones y dos comunidades: creación caída y creación redimida, historia y *eschaton*, Iglesia y sociedad civil.

Hay que considerar tres cuestiones. Primera, caer en la cuenta de que el aspecto temporal y secuencial de las dos edades ofrece una visión dinámica que permite desplegar una ética social transformadora. En segundo lugar, la dualidad de las dos comunidades se entiende correctamente en el sentido de que la Iglesia no está en contra del mundo, sino más bien a favor del mundo. Así se evita el riesgo de aislamiento. En tercer lugar, la comunidad escatológica está claramente contra el *status quo* y debe mostrarlo con un estilo de vida alternativo; es decir, debe plasmarlo en una manera compartida de vivir, en una cultura.

4. Transformación cultural

La escatología cristiana ofrece las bases para entender la ética social de Yoder, que hace hincapié en proporcionar una alternativa al sistema. En este punto se puede observar la diferencia con la ética mayoritaria, preocupada más bien por buscar la influencia política como modo de modificar el sistema. Siguiendo la reflexión acerca de la reserva escatológica, nos planteamos ahora cómo la propuesta radical

de la ética escatológica es efectiva para la transformación social. Para hacerlo necesitamos centrar el análisis en la visión cristiana acerca del papel de la cultura en la ética social.

4.1. La tipología de H. Richard Niebuhr

El ya citado H. Richard Niebuhr escribió hace varias décadas un influyente análisis sobre Cristo y la cultura²⁵, en el que intentaba responder a la pregunta: ¿cómo debe vivir la Iglesia su fidelidad al Señor dentro un contexto cultural determinado? En ese libro ofrecía una tipología muy clara de cinco posibles enfoques, mostrando ejemplos, valorando cada postura, y ofreciendo un balance. He tratado de resumir su aportación en el siguiente cuadro sinóptico, más como recordatorio que como sumario detallado. Es decir, no pretendo elaborar cada elemento del cuadro, sino sencillamente ofrecer un mapa general de la argumentación de Niebuhr.

	Cristo contra la cultura	Cristo sobre la cultura	Cristo transformador de la cultura	Cristo y la cultura en paradoja	Cristo de la cultura
Modelo	Nueva ley	Arquitectónico	De conversión	Oscilatorio	Ley natural
Principio	Tensión radical	Síntesis	Síntesis de síntesis	Paradoja	Acomodación
Ejemplo del N. T.	1 Jn	Elementos de Mateo	Juan	Escritos paulinos	Santiago; escritos gnósticos
Ejemplo histórico	Tertuliano, monacato benedictino; cuáqueros; Tolstoi	Santo Tomás de Aquino	San Agustín; Calvino; Karl Barth	Lutero; Berdyayev; Troeltsch; Niebuhr	Clemente de Alejandría; Abelardo; teología liberal del siglo XIX

4.2. Niebuhr y Yoder acerca de la transformación cultural

Ahora bien, además de ofrecer esta tipología, Niebuhr optó claramente por uno de los modelos, el de conversión, según el cual Cristo transforma la cultura. En un clarificador estudio que ya hemos men-

24. Lynn E. MITCHELL, Jr., *The Vision of The New Community. Public Ethics in the Light of Christian Eschatology*, Peter Lang, New York 1988.

25. H. Richard NIEBUHR, *Christ and Culture*, New York, Harper and Brothers 1951. Hay traducción española: *Cristo y la cultura*, Península, Barcelona 1968.

EnRAIZADOS EN JESUCRISTO

cionado, Yoder mostró varios defectos en el libro de Niebuhr²⁶. A continuación repaso los que considero son los dos puntos principales del argumento de Yoder.

La primera crítica es estrictamente teológica. Niebuhr presupone que la virtud se encuentra en el medio, y establece un dualismo bipolar en el que Jesucristo ocupa uno de los extremos. Reconoce explícitamente que la postura radical o contracultural («Cristo contra la cultura», en su terminología) es la más cercana al mismo Jesús, y concede que es una posición necesaria como correctivo, pero finalmente inadecuada. Lógicamente, si la discusión se plantea entre Cristo y la cultura, y si Cristo se sitúa en uno de los extremos, no puede sorprender que Niebuhr opte por el justo medio. Pero, con ello, el criterio último no es el evangelio, sino el cristiano individual, que, situado entre Cristo y su cultura, decide qué hacer y cómo comportarse: ésta es una noción muy moderna, pero no exactamente evangélica.

Lo que Yoder subraya contundentemente es que, para cualquier postura que se diga y quiera ser cristiana, el verdadero criterio es Jesucristo. Es decir, que la discusión no debería plantearse entre Cristo y la cultura, sino entre dos polos del misterio de Jesucristo: entre el «ya sí» y el «todavía no», entre la encarnación y el *eschaton*. De este modo, Jesucristo es el único criterio válido, que abarca los dos polos. Si adoptamos este marco analítico, entonces resulta evidente que la postura radical o contracultural no sólo es necesaria, sino que es la única adecuada desde la perspectiva cristiana. De hecho, ésta es la postura que ofrece una posibilidad real de transformar auténticamente la cultura, que es lo que pretenden Niebuhr y las posturas mayoritarias.

La segunda dificultad en el argumento de Niebuhr es metodológica y denota una cierta falta de coherencia interna. Apoyándose en Malinowski, Niebuhr primero define la cultura como todo lo que hace la gente: «idioma, hábitos, ideas, creencias, costumbres, organización social, artefactos heredados, procesos técnicos y valores» (p. 32). Pero más adelante, cuando discute sobre las posiciones radicales de Tolstoi y de los menonitas y cuáqueros, dice que son anti-culturales, ya que siguen su propia «economía y educación» (p. 56). Por lo tanto, parece que para Niebuhr ahora la cultura significa la posición dominante en una sociedad. Niega la posibilidad de una cultura alternativa, que es precisamente lo que los cristianos radicales reclaman ser, una vía hacia la auténtica transformación de la cultura.

4.3. La auténtica transformación de la cultura

En otro importante artículo, Yoder afirma que «sólo la cristología evangélica puede ofrecer las bases de un planteamiento transformador de la cultura»²⁷. Para ello, los cristianos intentan a menudo buscar «alianzas tácticas» con las posiciones ilustradas o gandhianas, con los socialistas o con el movimiento alterglobalizador; pero esa situación táctica nunca se considera definitiva. La cultura no es monolítica, aunque Niebuhr parece pensarlo así, sino que puede aceptarse o rechazarse en parte, después de un discernimiento cuidadoso. Pero, en cualquier caso, el criterio es Jesús el Señor, y no ningún tipo de componendas entre Cristo y la cultura.

Permítaseme reformular este punto siguiendo una reflexión semejante que encontramos en la *Summa Theologiae* de santo Tomás de Aquino. Habla el teólogo de la norma de la virtud, es decir, de si los actos de virtud deben ser extremosos o si deben observar el medio en su ejecución. Siguiendo a Aristóteles, santo Tomás piensa que las virtudes morales e intelectuales deben seguir el medio, que es un medio racional controlado por la prudencia. Sin embargo (y éste es el punto que me interesa destacar), dice con claridad que la virtud teológica *no* sigue el medio. La razón está en que Dios es el objeto de la virtud teológica, y no podemos pecar por exceso contra Dios (*S.Th.*, I-II, q. 65, a. 4). Dicho de otro modo, no deberíamos intentar buscar un espacio intermedio entre Cristo y la cultura, buscando el medio racional, sino que deberíamos afirmar el exceso de nuestro amor, nuestra fe y nuestra esperanza en Cristo en el corazón mismo de nuestra cultura.

Como ha señalado con acierto Charles Scriven, «la cuestión sobre Cristo y la cultura no se refiere a *si* la iglesia debe participar en la vida cultural, sino a *cómo* debe hacerlo»²⁸. Y continúa diciendo que la iglesia realiza su papel transformador en el mundo precisamente por su solidaridad radical con Cristo. El propio planteamiento de Niebuhr, si se toma en serio en la dirección de la transformación, se desarrolla mejor a través de comunidades pequeñas y radicales que rehacen el mundo por su solidaridad con y en Cristo. La auténtica transformación de la cultura no vendrá a través de síntesis o negociaciones a la baja, sino a través de un radical contraste contracultural²⁹.

27. YODER, «“But We Do See Jesus”: The Particularity of Incarnation and the Universality of Truth», en *The Priestly Kingdom*, p. 61.

28. Charles SCRIVEN, *The Transformation of Culture: Christian Social Ethics After H. Richard Niebuhr*, Herald Press, Scottdale, PA, 1988, p. 192.

29. Obviamente, estoy defendiendo aquí la postura contra-cultural dentro de la teo-

26. John H. YODER, «How H. Richard Niebuhr Reasoned: A Critique of “Christ and Culture”», en (Stassen, Yeager y Yoder) *op. cit.*, pp. 31-89.

Hay otra cuestión que necesita ser aclarada, referida al dualismo. Los teólogos de la tradición liberal dominante acusan a menudo a los cristianos radicales de ser sectarios y dualistas, de trazar una clara y excesiva diferencia entre Iglesia y mundo (postura que no puede ser válida en las pluralistas sociedades contemporáneas). Por otro lado, los teólogos de la tradición radical dicen que los liberales son los verdaderos dualistas, con su tajante separación entre lo público y lo privado: dado que las modernas teorías políticas sólo consideran a los individuos, todo lo relacionado con Dios y la religión debe dejarse de lado, en el ámbito íntimo y privado. Ahora bien, puesto que la verdadera alternativa cristiana viene con la vida en comunidad, con este enfoque dualista es imposible lograr transformación cultural alguna. Por tanto, es necesario ofrecer alternativas radicales que rompan el dualismo liberal, aunque ellas mismas puedan malinterpretarse como dualistas.

El hecho es que los restos del modelo dualista están muy presentes en el pensamiento contemporáneo, con formulaciones específicamente occidentales: un dualismo acuñado por Descartes como *res extensa/res cogitans*, o por Kant como *phenomenon/noumenon*. En el ámbito de la reflexión socio-política y moral, encontramos un dualismo semejante en la influyente distinción que formuló Max Weber entre hecho y valor. De acuerdo con este enfoque, la religión o la teología ofrece un conjunto de valores que apoyan o critican un determinado «estado de situación» que se nos presenta como realidad objetiva. Las interpretaciones conservadoras de la religión intentarán mantener el status quo (por ejemplo, todo el discurso sobre los valores familiares ofrecen un apoyo moral para el capitalismo), mientras que los planteamientos progresistas de la religión proporcionan una voz profética y crítica. Sin embargo, da la impresión de que ambos enfoques son incapaces de superar el dualismo. Mientras se siga aceptando la distinción dualista entre hechos y valores, será imposible lograr una auténtica transformación de la cultura.

Sugiero un enfoque alternativo a este discurso de los «valores» utilizando una categoría diferente: la de la virtud. Según santo Tomás de Aquino, la virtud es un buen hábito operativo que supone una relación

logía contextual, que expone el último capítulo de Stephen B. BEVANS, SVD, *Models of Contextual Theology. Revised and Expanded Edition*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 2002 (ed. original: 1992). Cf. también Michael L. BUDDE – Robert W. BRIMLOW (eds.), *The Church as Counterculture*, State University of New York Press, New York 2000.

a un acto (*S.Th.*, I-II, q. 55, aa. 1-3 y q. 49, a. 3). En este sentido, la virtud está intrínsecamente conectada con la acción y no se puede entender como algo extrínseco o superpuesto a algunos hechos o acciones «neutrales» (como parece ocurrir bajo la distinción hechos-valores). Desde esta perspectiva, la moralidad cristiana y el compromiso político se basan en virtudes, hábitos y acciones que necesariamente se encarnan en prácticas socialmente compartidas. Esta reflexión teológica centrada en la virtud se ha recuperado en el pensamiento moral reciente³⁰. En mi opinión, se trata de un planteamiento más coherente con la antropología unificada y con la comprensión intrínseca de la gracia (desarrolladas por la teología católica contemporánea) y ofrece un marco adecuado para una transformación auténtica y radical de la cultura. Al centrarse en la virtud, este enfoque libera las fuerzas del cristianismo de un modo creativo y transformador.

5. Transformación auténtica y no violencia revolucionaria

¿De qué tipo de transformación cultural hablamos? Dicho brevemente, la cosmovisión cristiana propone una cultura de justicia y paz. Sin embargo, dada la situación de violencia e injusticia en que vivimos, debemos preguntarnos acerca de la profundidad de la transformación cristiana. Es un hecho que la opinión generalizada tiende a identificar la revolución con la violencia, a la vez que identifica la no violencia con posturas reformistas o con una pasividad que mantiene el *status quo*. Hay buenas razones que parecen apoyar esta interpretación, debido a la cautela excesiva con que la Iglesia ha mirado tradicionalmente el compromiso en movimientos de reforma social, sin mencionar las tendencias espiritualistas existentes en varios grupos religiosos. El término tradicionalmente usado en el ámbito anabaptista ha sido el de «no resistencia», lo cual incrementa las sospechas a los oídos de los grupos involucrados en la lucha real contra la injusticia es-

30. Por ejemplo, véase James KEENAN, SJ, *Virtudes de un cristiano*, Mensajero, Bilbao 1999; Stanley HAUERWAS, A *Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1981. Más reciente, y desde otro enfoque, Leonardo BOFF, *Virtudes para otro mundo posible*, Sal Terrae, Santander 2005. Un planteamiento más crítico puede verse en Marciano VIDAL, «¿Es posible actualizar, de forma inteligente e innovadora, la “ética de la virtud”?»: *Moralia XXVII* (2005) 381-412. En el ámbito filosófico, la referencia obligada y clásica es Alasdair MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2004².

tructural. Estas personas comprometidas en favor de la justicia preguntan con razón, ante tanto sufrimiento e injusticia: ¿cómo podemos no resistir al mal?

Ahora bien, esta identificación es falsa. En realidad, sostengo con claridad y firmeza que lo contrario es cierto. La historia nos enseña que las revoluciones violentas se han mostrado normalmente incapaces de cambiar las estructuras de la realidad. Después de un giro violento, lo que normalmente ocurre es, sencillamente, que los oprimidos se convierten en nuevos opresores, pero las estructuras profundas permanecen inalteradas. Por otro lado, la no violencia está muy lejos de aceptar un sistema de dominación y desigualdad y nunca ha aceptado meros cambios superficiales que mantienen las mismas estructuras de opresión. Por eso he estado usando de manera continua el término no violencia (frente a no-resistencia, no-violencia o noviolencia)³¹ para referirme a esta realidad de la no violencia activa, creativa y revolucionaria.

La no violencia revolucionaria supone, pues, no sólo la abolición de la guerra, los ejércitos y las «soluciones» violentas a los conflictos humanos, no sólo la transformación de las estructuras políticas, económicas y sociales, sino también una transformación más profunda de las mentalidades, relaciones, visiones del mundo, valores, actitudes, comportamientos, vida cotidiana..., es decir, una auténtica transformación de la cultura. Probablemente ha sido la corriente latinoamericana de la teología de la liberación no violenta la que (ya hace décadas) ha desarrollado una praxis y una reflexión sobre la revolución no violenta más afinada y persuasiva³². Más recientemente, algunos grupos de base han formulado explícitamente su propuesta como la revolución no violenta hacia un socialismo autogestionario y descentralizado³³. El histórico activista Jean-Marie Muller, uno de los más importantes representantes de la potente corriente no violenta francesa, ha escrito que hoy «la revolución es más necesaria que nunca»³⁴ y

que necesitamos reinterpretar nuestra noción del ser humano y de la sociedad, porque hasta ahora la revolución se ha identificado con la violencia: la primera revolución, por tanto, ha de ser cultural. Necesitamos desarrollar una cultura de paz y no violencia, cayendo en la cuenta de que tal cultura es más difícil y requiere mayor cuidado, más atención y más «cultivo» que la anterior cultura de violencia y muerte.

Desde una perspectiva estrictamente cristiana, un planteamiento similar fue desarrollado por Étienne Trocmé en su conocido estudio *Jesus and the Nonviolent Revolution*³⁵. Publicado originalmente en 1961, se trata de un libro muy influyente en el pensamiento de Yoder, por ejemplo. En el mismo sentido, el biblista Walter Wink ha defendido un enfoque cristiano para los conflictos socio-políticos, enfrentando los poderes opresivos a través de la tercera vía no violenta de Jesús, que ofrece una solución a la alternativa violencia-cobardía, lucha-huida (*fight-flight*, en inglés). Permítaseme resumir a continuación la original lectura que Wink hace de un pasaje clave en el evangelio de Mateo, un texto que ofrece tres ejemplos muy claros y la formulación de una tesis absolutamente central para comprender correctamente la no violencia cristiana³⁶. Estoy convencido de que éste es un modo fecundo de mostrar el sentido de la revolución no violenta y la auténtica transformación de la cultura.

Los tres ejemplos a que me refiero están situados en el contexto del sermón de la montaña, cuando Jesús dice: «si alguno te abofetea la mejilla derecha, preséntale también la otra. Y al que quiera pelear contigo para quitarte la túnica, cédele el manto. Y si alguno te fuerza a llevar una carga un kilómetro, ve con él dos» (Mt 5,38-41). En ocasiones, estos dichos se han leído como consejos de perfección, dirigidos sólo a unas pocas personas especialmente llamadas. Otras veces se interpretan como si fuesen válidas sólo para la moralidad individual en las relaciones interpersonales, pero no para los conflictos socio-políticos. Más aún, la impresión general es que Jesús defiende aquí una actitud pasiva y servil. Nada más alejado de la realidad, como muestra Wink. Abofetear la mejilla derecha significa necesaria-

31. El término «no-resistencia» da la impresión de ser una actitud pasiva. Las expresiones «no-violencia» y «no violencia» parecen referirse a la mera ausencia de violencia. Al usar el neologismo «noviolencia» quiero subrayar el carácter activo, creativo y revolucionario de esta postura.

32. Cf. Adolfo PÉREZ ESQUIVEL, *Lucha no violenta por la paz. Testimonios de América Latina*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1983; Jean GOSS – Hildegard GOSS-MAYR (eds.), *La no violencia evangélica, fuerza de liberación. Encuentro de obispos de América Latina*, Fontanella, Barcelona 1978.

33. Colectivo «TORTUGA», «La revolución no violenta», en *Socialismo, Autogestión, No violencia*: «<http://www.nodo50.net/tortuga>».

34. Jean-Marie MULLER, *El coraje de la no violencia. Nuevo itinerario filosófico*, Sal Terrae, Santander 2004, p. 15.

35. Étienne TROCMÉ, *Jesus and the Nonviolent Revolution*, edited with an introduction by Charles E. Moore, Orbis, Maryknoll, NY, 2004.

36. Walter WINK, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*, Fortress Press, Minneapolis 1992, pp. 175-193.

mente golpear con la parte de atrás de la mano, lo cual tiene el sentido evidente de insultar, humillar, degradar. Al ofrecer la otra mejilla, la persona «inferior» afirma su dignidad frente al agresor, que ahora *debe* tratarle como a un igual. El segundo ejemplo también muestra el modo en que los pobres pueden practicar la noviolencia asertiva, ahora en un contexto judicial: al ofrecer la capa después de ser despojado de la túnica, el deudor empobrecido sale del tribunal desnudo: una estrategia que muestra a las claras la crueldad esencial de un sistema injusto. El tercer caso, caminar un segundo kilómetro, se relaciona con el hecho de que los soldados imperiales romanos podían forzar a la gente de tal modo, pero sólo un kilómetro. De nuevo, Jesús propone aquí una estrategia creativa en la que la persona oprimida toma la iniciativa, sorprende al soldado y muestra la relevancia política y las consecuencias revolucionarias de la imaginación y el sentido del humor.

Aunque este análisis ha sido extremadamente breve, confío en que sea suficiente para mostrar cómo el planteamiento de Jesús ofrece las bases para una auténtica transformación de las relaciones humanas a todos los niveles. Jesús proporciona una alternativa creativa que empodera a los pobres en su lucha contra la opresión. La tesis de esta perícopa normalmente se traduce como «no resistáis al mal» (Mt 5,39), pero acabamos de ver que una actitud de no-resistencia al mal sería una conclusión verdaderamente extraña, incoherente con la praxis y las enseñanzas de Jesús. Teniendo en cuenta que la palabra griega *antistenai* (literalmente, «estar frente a»: *stenai-anti*) es, en la Biblia, un término técnico para indicar la lucha militar. La expresión significa realmente «no resistáis con violencia, no os involucréis en una insurrección armada». Parece mucho más apropiado traducirlo como «no reproduzcáis el mal» o «no reaccionéis violentamente contra el maligno». Jesús propone, pues, romper la espiral de violencia: no propuso una revolución violenta, sino que sentó las bases para una verdadera revolución noviolenta. Éste es el camino hacia la auténtica y radical transformación de la cultura: un movimiento desde la cultura de la muerte hacia la cultura de la vida y de la paz.

6. Practicar la noviolencia como transformación auténtica

Ya hemos visto que la transformación radical de la cultura, desde la perspectiva cristiana, implica un enfoque holístico que abarca todos los niveles de la realidad humana. Por un lado, no sólo se refiere a

cambios sociales, económicos, políticos, institucionales y tecnológicos, sino también a visiones del mundo, relaciones, estructuras y espiritualidad. Por otro lado, la transformación auténtica no se dirige a las actitudes, sino a las acciones y a las prácticas; no se centra en acciones aisladas, sino que subraya la importancia de los hábitos; la noviolencia revolucionaria evita una perspectiva meramente centrada en los valores, y en su lugar alimenta la fuerza de las virtudes morales. En esta última sección del capítulo presento brevemente tres ejemplos que muestran cómo la práctica de la noviolencia revolucionaria ayuda a avanzar hacia la auténtica transformación de la realidad. Por supuesto, no pretendo decir que toda la realidad queda cambiada con estas propuestas, sino que quiero simplemente indicar la dirección en la que una acción social centrada en Jesucristo puede hacer aflorar una profunda transformación de la cultura.

6.1. Transformar los conflictos

Los conflictos son parte de la vida humana, de la sociedad y de la historia. Estarán con nosotros siempre y no son algo necesariamente malo. Muestran que la realidad es compleja, que diferentes personas tienen diferentes puntos de vista, contextos sociales y necesidades particulares. Esta realidad humana puede ofrecer oportunidades para el cambio y el progreso en nuestra realidad. Encontramos conflictos en las relaciones personales y familiares, en el contexto social, en el terreno económico y en el campo internacional. La cuestión no es si existen los conflictos, sino cómo los abordamos. Tradicionalmente, las sociedades humanas han confiado en la estrategia violenta para gestionar sus conflictos (resoluciones autoritarias, castigo del crimen, revoluciones violentas, guerra). ¿Es éste el único enfoque posible? ¿Acaso es eficaz?

A continuación, me centro en el nivel de conflictos que se produce en el seno de una determinada sociedad, sin considerar la cuestión de los conflictos internacionales. El modelo claramente dominante es el de la «justicia retributiva», que consiste básicamente en un intento de controlar el crimen y administrar el castigo a la persona que viola la ley. El énfasis se coloca en la ley, y por eso se considera que la víctima es el Estado, no la persona que fue atacada o herida. Este sistema impersonal mantiene y fortalece el conflicto entre los adversarios. Se castiga al responsable, siendo el ejemplo más claro la cárcel. La víctima no es restaurada en absoluto: de hecho, con frecuencia es doblemente victimada, por el crimen en sí y por el sistema judicial. En

conjunto, el conflicto no es ni resuelto ni transformado, sino que se agudiza, porque el proceso se centra en la condena, la culpa y el castigo, no en la restauración.

Una estrategia alternativa la encontramos en la «justicia restaurativa» y en la transformación de conflictos³⁷. En lugar de centrarse en la ley, este enfoque se centra en el daño causado a las personas o a las relaciones en el seno de la comunidad. El objetivo de la justicia es, en este caso, identificar las necesidades y obligaciones de las partes en conflicto y promover una sanación efectiva. Los componentes centrales de un sistema restaurativo incluyen las reuniones entre las partes en conflicto, la comunicación entre ellas, el acuerdo entre las partes, una apología por parte del infractor, la restitución a la víctima, un cambio en la conducta del infractor, el respeto mostrado a todas las partes, la ayuda que necesite cada parte y la inclusión de todos³⁸. Incluso este breve resumen basta para mostrar que el modelo de justicia restaurativa pone en marcha un cambio en el sistema social: la situación final es diferente de la inicial y supone que toda la comunidad o sociedad se involucra en el proceso, no sólo el infractor, algunos «expertos» y quizá la víctima. Este enfoque integrador genera una dinámica de transformación social que llega a niveles mucho más profundos que el simple castigo de un delito.

No puede sorprender que este paradigma alternativo se encuentre en sociedades con fuertes vínculos comunitarios y con un sentido de la realidad humana muy centrado en el compromiso y la colaboración (por ejemplo, los primeros pobladores nativos en América o las tribus tradicionales aborígenes de las islas del Pacífico). Las raíces cristianas se encuentran formuladas explícitamente, entre otros pasajes, en el capítulo 18 del evangelio de Mateo y en las prácticas tradicionales de la resolución de conflictos en el seno de la comunidad³⁹. De hecho,

hay un acuerdo generalizado a la hora de reconocer que la recuperación de estas experiencias alternativas y la articulación de un sistema moderno de justicia restaurativa está en relación directa con la contribución de las comunidades cristianas, especialmente las iglesias históricas de paz y algunos sectores de la iglesia católica.

6.2. Transformar la cultura de la muerte

En los últimos años, se ha hecho relativamente habitual describir y criticar las sociedades occidentales contemporáneas como la plasmación de una cultura de muerte. El papa Juan Pablo II, en su encíclica de 1995 *Evangelium Vitae*, escribió que la sociedad contemporánea está «caracterizada por la difusión de una cultura contraria a la solidaridad, que en muchos casos se configura como verdadera “cultura de muerte”» (n. 12). Las razones y situaciones que están detrás de un apelativo tan fuerte son bien conocidas: aborto, pena de muerte, guerra, eutanasia y hambre, entre otras. Una mirada más profunda nos permite descubrir además la producción y el comercio de armamento, las injustas condiciones del comercio internacional, el escándalo de millones de personas que no tienen acceso a la atención sanitaria en los países más ricos del mundo, la destrucción de las selvas tropicales y otros muchos ataques al medio ambiente, la violencia doméstica contra mujeres y niños, o los accidentes que podrían evitarse fácilmente con mejores condiciones laborales. Todas estas realidades apuntan a una situación en la que la vida humana no se considera como el centro de la organización social. Otras realidades, como los beneficios económicos o el confort, han asumido el lugar que antes tenía la humanidad en el núcleo central de la sociedad. El resultado es una demoledora cultura de muerte.

El difunto cardenal de Chicago, Joseph Bernardin, lanzó en 1983 una propuesta integral conocida como «la túnica sin costura», con la que animaba una «ética consecuente de la vida»⁴⁰ que no dejaría de lado ninguno de los grandes asuntos relacionados con este tema básico, amplio e interconectado. Bernardin no sólo defendió la necesidad de tal ética consecuente de la vida, sino que además esbozó la actitud

37. Véase Howard ZEHR, *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice*, Herald Press, Scottsdale, PA, 1990. Entre nosotros, cf. Julián Carlos RÍOS MARTÍN – Esther PASCUAL RODRÍGUEZ – Alfonso BIBIANO GUILLÉN, *La mediación penitenciaria. Reducir violencias en el sistema carcelario*, Colex, Madrid 2005, así como el número monográfico «Mediación-reconciliación. Por una pastoral de justicia penitenciaria» de la revista *Corintios XIII* 114-115 (2005), y la página web “<http://www.mediacionypacificacion.es>”.

38. Daniel W. VAN NESS, «The shape of things to come: a framework for thinking about a restorative justice system» en (Elmar G.M. Weitekamp – Hans-Jürgen Kerner [eds.]) *Restorative Justice: Theoretical Foundations*, Willan Publishing, Devon, UK, 2002, pp. 1-20.

39. Un enfoque bíblico del tema se puede encontrar en Christopher D. MARSHALL,

Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime, and Punishment, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2001.

40. Joseph Cardinal BERNARDIN, *A Consistent Ethic of Life: An American-Catholic Dialogue*: <http://www.hnp.org/publications/hnpfocus/BConsistentEthic1983.pdf>.

necesaria para mantenerla y los principios que deberían darle forma. En otras palabras, propuso una cosmovisión global y una cultura que buscara encarnar una «ética social heroica». Escribía así:

«Si alguien mantiene, como hacemos nosotros, que el derecho de cada feto a nacer debería ser protegido por la ley civil y apoyado por un consenso civil, entonces nuestras responsabilidades morales, políticas y económicas no se detienen en el momento del nacimiento. Los que defienden el derecho a la vida de los más débiles entre nosotros deben ser igualmente visibles a la hora de apoyar la calidad de vida de los indefensos entre nosotros: las personas mayores y los jóvenes, los hambrientos y las personas sin hogar, el inmigrante indocumentado y el trabajador en paro. Tal calidad de vida se traduce en posturas políticas y económicas concretas sobre fiscalidad, generación de empleo, políticas de bienestar y protección social, nutrición y programas alimentarios y sanidad».

La coherencia interna del discurso ético requiere claramente que consideremos con la misma fuerza los asuntos de «derecho a la vida» y los de «calidad de vida». Me gustaría señalar, sin embargo, que un enfoque meramente legal no resolverá estas cuestiones. Aun reconociendo la importancia de las materias judiciales (decisiones legales sobre el aborto, sobre la cancelación de la deuda externa o sobre el hecho de ir a la guerra tienen consecuencias reales en la vida concreta de las personas), hay otro aspecto que con frecuencia pasa desapercibido. Me refiero a la práctica de una ética consecuente de la vida en nuestra praxis cotidiana. El problema que tenemos delante no es el de un sistema legal que no protege la vida, sino el de una cultura de violencia, muerte, lucro e interés propio que socava las bases de la vida y la paz. Las comunidades cristianas deben contribuir a esta tarea creando un contexto compartido en el que optar por los pobres, dar a luz y educar a los niños, acoger a los inmigrantes y refugiados, practicar la igualdad de género en las situaciones cotidianas, ayudar a los presos y a las personas con adicciones, o cuidar de los ancianos, sean prácticas comunes que se promueven y se alimentan por la comunidad misma. Sólo entonces seremos capaces de hablar consecuentemente de una cultura de la vida y la paz, encarnada en las mentes, cosmovisiones, acciones, hábitos, relaciones, instituciones y estructuras humanas. Sólo entonces podremos hablar de una auténtica transformación de la cultura hacia la noviolencia radical.

6.3. Transformar el consumismo

Una de las características más evidentes de las sociedades occidentales es la presencia masiva del consumismo, que se puede considerar como la plasmación del capitalismo en la vida cotidiana. Sus perniciosos efectos son bien conocidos, y no hay riesgo de exagerar su influencia. El consumismo se las ha arreglado para estructurar las sociedades en torno a un modo particular de producir, comercializar, vender y consumir bienes materiales que genera víctimas entre los pobres y marginados, destruye el medio ambiente (de modo que hipoteca el desarrollo de las generaciones futuras) y empuja a las clases medias a una vida estresada y sin sentido. John Kavanaugh, vinculando el concepto de Marx del «fetichismo de la mercancía» y la crítica a la idolatría de los profetas judíos, ha explicado el consumismo usando la noción de «forma de la mercancía»⁴¹. Kavanaugh considera que el consumismo es un modo de percibir y valorar la realidad que afecta a cada nivel de la existencia y nos influye de manera sistemática. En un análisis más complejo, Vincent Miller ha argumentado que el consumismo no constituye una cosmovisión particular, una cultura en cuanto tal, sino «un conjunto de hábitos interpretativos y de disposiciones apoyados por una variedad de prácticas e infraestructuras para abordar elementos de cualquier cultura»⁴². Por este motivo, la solución no puede ser meramente un intento, basado en los valores, para vivir vidas más frugales y austeras, sino un cambio más profundo en las «estructuras, prácticas y relaciones de poder»⁴³.

¿Hay alguna alternativa que puedan ofrecer las religiones, en particular el cristianismo? Aunque es evidente que la Iglesia está también influida por la realidad del consumismo⁴⁴, y este hecho limita sus posibilidades reales para ser una alternativa, estoy convencido de que la Iglesia tiene recursos más que suficientes para promover una auténtica transformación de la cultura del consumismo. Kavanaugh opone a la forma de la mercancía la «forma personal» de una vida comunitaria contra-cultural que encarna la santidad revolucionaria a través de

41. John KAVANAUGH, *Following Christ in a Consumer Society: The Spirituality of Cultural Resistance*, Orbis, Maryknoll, NY, 1991 (revised edition).

42. Vincent J. MILLER, *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*, Continuum, New York 2004, p. 194.

43. *Ibid.*, p. 31.

44. Este punto ha sido analizado por Michael BUDDE, *The (Magic) Kingdom of God: Christianity and Global Culture Industries*, Westview Press, Boulder, CO, 1997. Véase también MILLER, *op. cit.*, pp. 73-106.

la autocrítica, la coherencia moral, la oración, la vida sacramental, la justicia social y la cercanía a los empobrecidos⁴⁵. Miller ofrece sugerencias semejantes, pero subraya un enfoque táctico contra la mercantilización, en vez de un planteamiento más estratégico que se centra generalmente en el consumo. La diferencia está en que las tácticas retan los hábitos de interpretación, que es la clave de la cultura consumista. Sostiene Miller que la teología no es suficiente, porque lo que se necesita para vencer al consumismo no es sólo una narrativa, sino unas prácticas alternativas reales y concretas. Por ejemplo, Miller dice que la «operación sacramental tiene un valor táctico subversivo contra la abstracción de la mercancía»⁴⁶; pero, en mi opinión, sus sugerencias prácticas son demasiado abstractas y, por ello mismo, parcialmente decepcionantes.

Parece claro, al concluir este análisis, que frente al subrayado conservador de los valores (que finalmente legitiman el capitalismo), la alternativa cristiana al consumismo debería centrarse en las virtudes, prácticas y hábitos compartidos de la comunidad cristiana en medio del mundo. La verdadera tensión entre la mercantilización y la cosmovisión cristiana incluye una batalla por controlar los deseos humanos⁴⁷. Hace cien años, Freud mostró la importancia del deseo en el comportamiento humano: podemos quizá olvidar o minusvalorar el papel de los deseos, pero lo cierto es que éstos están hondamente insertos en nosotros, como bien sabe la cultura consumista. La alternativa cristiana, por tanto, debe enraizarse en Jesucristo como la verdadera polarización de los deseos humanos, encarnado en prácticas comunitarias (sacramentos) de alcance socio-político. Sólo entonces podrá tener lugar una auténtica transformación de la cultura.

45. KAVANAUGH, *op. cit.*, pp. 131-172.

46. MILLER, *op. cit.*, p. 190.

47. Aunque no se centra en la cultura de consumo, éste es un punto central de la contribución de Daniel M. BELL, Jr., *Liberation Theology After the End of History: The Refusal to Cease Suffering*, Routledge, London 2001. Véase también Jung Mo SUNG, *Deseo, mercado y religión*, Sal Terrae, Santander 1999.

7. Conclusión.

La transformación radical como *oxymoron*⁴⁸ cristológico

El objetivo de este capítulo era analizar la transformación social desde la óptica de la teología cristiana. Mi conclusión es que la perspectiva radical de John H. Yoder ofrece el enfoque más coherente desde la visión cristiana y, al mismo tiempo, es la más eficiente desde el punto de vista social. Esta postura, que podemos denominar «transformación radical», asume las principales intuiciones de la tradición del cristianismo *radical*, pero coincide con H. Richard Niebuhr en la importancia de la *transformación* cultural.

La transformación radical es un *oxymoron*, una paradoja. Mientras que la ética social mayoritaria suele plantear la alternativa entre una visión radical revolucionaria y una postura moderada evolucionista, la transformación radical propone la noviolencia revolucionaria (¡que es a la vez radical y «evolucionaria»!). Bien mirado, la transformación radical proviene de y expresa un *oxymoron* cristológico. En Jesucristo no hay espacio para lo meramente abstracto ni para lo meramente particular. Asume todo lo concreto y todo lo universal. En lugar de intentar propuestas particulares o abstractas (Jerusalén, Atenas), sólo siendo concreto (Belén) ofrece Jesús una alternativa universal al imperio (Roma). En Jesucristo, Dios muestra un enfoque específico de cara a las culturas humanas: encarna una *inculturación contracultural*⁴⁹ que es normativa para los cristianos. Éste es el camino de la auténtica transformación radical cristiana: la noviolencia revolucionaria. Éste es el camino para crear y alimentar una verdadera cultura de paz.

48. Con el término griego *oxymoron* no me refiero a una contradicción, sino a una expresión paradójica que combina términos aparentemente contradictorios.

49. Véase Daniel IZUZQUIZA, «Una inculturación contracultural. Meditación ante el Misterio de la Navidad»: *Sal Terrae* 92 (2004) 931-943; y «Jesús el contracultural»: *Crítica* 935 (2006) 55-59.

Capítulo 4

REVOLUCIÓN KENÓTICA.

LA POLÍTICA ESPIRITUAL DE DOROTHY DAY

1. Introducción: la política en perspectiva radical

ESTE capítulo aborda la temática política como el cuarto aspecto de la relación entre Iglesia y sociedad, después de haber considerado el lenguaje, las ciencias sociales y la cultura en los tres capítulos anteriores. Durante las últimas décadas, uno de los principales debates en el campo de la ética social ha sido el librado entre comunitaristas y liberales, con la correspondiente disputa política entre progresistas y conservadores. Ambas posturas se dan en el seno de la comunidad católica, y una autoridad tan señalada como David Hollenbach sostiene que los obispos norteamericanos ofrecen una síntesis de las perspectivas liberal y comunitaria, debido a su apoyo del pluralismo institucional y la diferenciación social¹. Sin embargo, Michael Baxter ha argumentado que ambas posturas son en realidad meras variaciones de una común tradición «americanista» que apoya la armonía fundamental entre el catolicismo y el sistema socio-político de los Estados Unidos². Como alternativa a este discurso dominante, Baxter propone

recuperar la tradición católica «radicalista» que se inspira y se apoya en la vida y las obras de Dorothy Day. Esta propuesta no es simplemente una interpretación teológica, sino que también está fundamentada históricamente en la realidad concreta del *Catholic Worker*³.

De hecho, Dorothy Day y el movimiento del *Catholic Worker* son una de las principales fuentes de inspiración de una escuela teológica contemporánea que podríamos denominar «catolicismo radical». Esta corriente tiene también conexiones con la teología post-liberal, la «radical orthodoxy» y la tradición anabaptista, motivo por el que este libro podría incluirse también en la misma línea. Michael Baxter, miembro del *Catholic Worker* y secretario del *Catholic Peace Fellowship*, es una de las figuras principales del grupo, con su énfasis en «denunciar la perspectiva burguesa de la teología pública [mayoritaria] y desmascarar la teología pública como un discurso que legitima el Estado-nación»⁴. En el mismo sentido, pero con un carácter más constructivo, encontramos la contribución del teólogo laico católico William Cavanaugh, a quien ya hemos citado en varios momentos del libro. Cavanaugh está embarcado en la tarea de desarrollar una contra-política eucarística que, basada en el Cuerpo de Cristo, ofrezca una alternativa al Estado-nación desde la perspectiva de los pobres⁵. Un tercer autor que debemos mencionar en este grupo es Fritz Bauerschmidt, que también ha explorado las implicaciones políticas de la tradición espiritual católica⁶.

3. Por ejemplo, véase Mel PIEHL, *Breaking Bread: The Catholic Worker and the Origins of Catholic Radicalism in America*, Temple University Press, Philadelphia 1982, pp. 145-180; William D. MILLER, *A Harsh and Dreadful Love: Dorothy Day and the Catholic Worker Movement*, Darton, Longman & Todd, London 1973.

4. Michael BAXTER, CSC, «“Blowing the Dynamite of the Church”: Catholic Radicalism from a Catholic Radicalist Perspective», en (William Thorn – Philip Runkel – Susan Mountin [eds.]) *Dorothy Day and the Catholic Worker Movement: Centenary Essays*, Marquette University Press, Milwaukee, WI, 2001, p. 93. Véase también su artículo-recensión «The Non-Catholic Character of the Public Church»: *Modern Theology* 11(1995) 243-258.

5. Además de los trabajos citados en otros capítulos, véase su artículo «Dorothy Day and the Mystical Body of Christ in the Second World War», en (Thorn, Runkel and Mountin [eds.]) *op. cit.*, pp. 457-464.

6. Frederick C. BAUERSCHMIDT, *Julian of Norwich and the Mystical Body Politic of Christ*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1999, esp. pp. 191-201. Véase igualmente su «The Politics of the Little Way: Dorothy Day Reads Thérèse of Lisieux», en (Yocum Mize – Portier [eds.]) *op. cit.*, pp. 77-95. Otros nombres a tener en cuenta son los de Margie Pfeil, Kelly Johnson y Therese Lynsaugh.

1. David HOLLENBACH, SJ, «Liberalism, Communitarianism, and the Bishops' Pastoral Letter on Economy», en (D.M. Yeager [ed.]) *The Annual of the Society of Christian Ethics 1987*, Georgetown University Press, Washington DC 1987, pp. 19-40.
2. Michael J. BAXTER, «Notes on Catholic Americanism and Catholic Radicalism: Toward a Counter-Tradition of Catholic Social Ethics», en (Sandra Yocum Mize – William Portier [eds.]) *American Catholic Traditions. Resources for Renewal* (The annual publication of the College Theology Society) 1996, vol. 42, Orbis, Maryknoll, NY, 1997, pp. 53-71. Aunque Baxter habla de tradición «radicalista», me parece mejor utilizar el término «radical», en coherencia con el planteamiento de todo el libro y por su mayor corrección lingüística.

Es precisamente en esta corriente de pensamiento teológico en la que se inscribe mi propia propuesta de una eclesiología radical, que desarrollo en este libro. Tras estudiar a tres teólogos en los capítulos precedentes (Lindbeck, Milbank y Yoder), dirijo ahora mi atención a Dorothy Day. Dado que esta mujer no fue teóloga, sino activista social y periodista, será preciso utilizar un enfoque distinto a la hora de organizar el capítulo. Comienzo, pues, con algunas consideraciones metodológicas (sección 2), seguidas de un breve resumen de su biografía o, mejor dicho, una ilustración condensada de la dinámica de su vida (sección 3). La siguiente sección proporciona un marco teológico global con el que interpretar la contribución de Dorothy Day a la política (sección 4). Llegados a este punto, podré presentar y analizar la praxis política del *Catholic Worker* siguiendo una división en tres pasos: la política de la encarnación, de la escatología y de la creación (sección 5). Este resultado permitirá hacer una propuesta integral para el compromiso político de la Iglesia en nuestras sociedades (sección 6) y concluir con algunos comentarios sobre el Cuerpo de Cristo como eclesiología radical (sección 7).

2. Una aclaración metodológica: biografía y teología

La primera dificultad que encontramos en esta tarea de fundamentar una política teológica radical es el hecho de que Dorothy Day no fue ni teóloga ni filósofa moral. Como ha dicho Robert Ellsberg, «lo extraordinario no era lo que Dorothy Day escribió, ni siquiera lo que creía, sino el hecho de que no había absolutamente ninguna distinción entre lo que creía, lo que escribió y el modo en que vivió»⁷. Igualmente, Markha Valenta ha señalado que en su autobiografía *La Larga Soledad*, Dorothy Day «no presenta a sus lectores una teoría o una ideología razonada con cuidado, sistematizada y, en consecuencia, abstracta, con la que ordenar su relato y su vida, ni mucho menos el mundo»⁸. Es cierto que Dorothy no fue una teóloga, pero también es evidente que vivió una vida llena de Dios (una vida «teologal» sobre la que podemos hacer reflexión teológica). Su vida, en tanto que ex-

7. Robert ELLSBERG (ed.), *Dorothy Day: Selected Writings*, Orbis, Maryknoll, NY, 1997, p. xv.

8. Markha Gabrielle VALENTA, *The Radical Folly of Love in (Post)modern America: The Autobiographical Narratives of Dorothy Day*, Graduate College of the University of Iowa, Iowa City, IA, 1999, p. 279.

presión encarnada del seguimiento de Cristo, ofrece un excelente material para la teología política.

El enfoque metodológico de este capítulo requiere algunos cambios que explico a continuación. Mientras que Melchor Cano, en el siglo XVI, consideraba las vidas de los santos como *locus theologicus*, la escisión moderna entre espiritualidad y teología dogmática dejó muy poco espacio para que los teólogos pudiesen cultivar adecuadamente esa intuición. El redescubrimiento de la biografía como recurso teológico ha venido de la mano del desarrollo de la teología narrativa contemporánea. Por ejemplo, James McClendon ha defendido que, en el contexto de una ética del carácter-en-comunidad, «la teología debe ser, cuando menos, biografía», y «la biografía en su mejor expresión será teología»⁹. Según McClendon, las vidas de personas significativas «nos dicen lo que la doctrina debe subrayar y lo que, por el contrario, puede quedar al margen»¹⁰. El método que propone, por tanto, es mirar la vida de cristianos concretos para encontrar su visión, expresada en una imagen central o un grupo de imágenes. Estas imágenes funcionan como propuestas vivas del Evangelio en una vida y un contexto particulares. Está claro, pues, que la defensa de McClendon de una teología biográfica no renuncia a una teología proposicional. En la misma línea se sitúa, desde una perspectiva más teórica, el teólogo alemán Michael Schneider, que defiende que la existencia teologal de las vidas ejemplares de los testigos cristianos despliega una «dogmática experimental» que da testimonio de la fe, no a partir de conceptos, sino a partir de la vida misma¹¹. Apoyado en estas sugerencias, este capítulo intenta fundamentar una teología política radical en la vida de Dorothy Day.

Mi propio enfoque metodológico combina aspectos biográfico-narrativos con otros más sistemáticos. En este sentido, discrepo de McClendon, que defiende un método más estrictamente narrativo, porque creo que es importante explicitar el marco teológico del intérprete. En mi opinión, sería demasiado ingenuo intentar un acercamiento puramente neutral a la vida de una persona como Dorothy Day, confiando así en descubrir su visión teológica en cuanto tal. De

9. James Wm. MCCLENDON, Jr., *Biography as Theology: How Life Stories Can Remake Today's Theology. New Edition*, Trinity Press International, Philadelphia, PA, 1990 (ed. original: 1974), p. 22.

10. *Ibid.*, p. 80.

11. Michael SCHNEIDER, *Teología como Biografía. Una fundamentación dogmática*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, p. 28.

hecho, el propio McClendon proporciona un buen ejemplo de lo que digo. Su propia lectura de Dorothy Day como fuente biográfico-teológica se concentra en su contribución a la paz¹². Se trata de una opción legítima, pero da la impresión de que la razón última para tal elección (en lugar de, por ejemplo, centrarse en la hospitalidad o en la opción por los pobres) se relaciona directamente con el proyecto teológico global de McClendon. Por este motivo, prefiero desarrollar explícitamente la lente teológica que uso para leer la vida de Dorothy Day. Así, el resto del capítulo consiste en una introducción preliminar al núcleo de su vida¹³, una explicación del marco teológico que utilizo, una lectura de la política de Dorothy vivida en el *Catholic Worker* y un desarrollo posterior de estas intuiciones pensando en nuestra situación contemporánea.

3. Del conflicto a la síntesis

La vida de Dorothy Day se puede ver como el despliegue de una profunda síntesis que ella fue descubriendo y encarnando: una síntesis entre fe y justicia, tradición y revolución, religión y política. En las primeras etapas de su vida, estos aspectos parecían polos opuestos, como oposiciones inevitables. En este punto, discrepo de June O'Connor cuando escribe: «Day no se atascó en la oposición o dicotomía entre lo “público” y lo “privado”, lo “histórico” y lo “personal”, ni tuvo que luchar para combinar o integrar dos aspectos de la vida de algún modo preconcebidos o experimentados como opuestos o en conflicto. Como radical comunitaria por inclinación y por elección, Day funcionó a partir de un sentido fundamental de conexión entre lo público y lo privado»¹⁴. Es cierto que Dorothy Day logró esa síntesis integradora, pero no sin luchar por superar la oposición. Por ejemplo, en una fecha tan tardía en su vida como 1936, encontramos restos de esta dicotomía: «*The Catholic Worker* admite la importancia de la acción política, pero está mucho más interesado en la importancia de la

acción privada, en la creación de orden a partir del caos. *The Catholic Worker* admite la importancia de la responsabilidad pública en favor de los pobres y necesitados, pero está mucho más interesado en la importancia de la responsabilidad personal en favor de los hambrientos, sedientos, desnudos, sin hogar, enfermos, criminales, afligidos e ignorantes»¹⁵. Por esta razón es preciso que miremos más detalladamente este punto, desde los propios escritos autobiográficos de Dorothy Day, para ver qué evolución se produce con el paso de los años.

Todavía en los tiempos de bachillerato, con sólo quince años, escribió que «quería una síntesis, aunque entonces no lo supiera»¹⁶. Algunos meses más tarde, después de afiliarse al partido socialista de la Universidad de Illinois y leer a los grandes novelistas rusos como Dostoievski o Tolstoi, se dio cuenta de que «estaba... experimentando un verdadero conflicto» (LS, 50), un conflicto entre la religión y las nuevas realidades que iba descubriendo. «Estaba convencida de que mi fe no tenía nada en común con la de los cristianos que vivían a mi alrededor» (LS, 51). Hacia el final de la segunda parte de su autobiografía, titulada «Tiempo de Búsqueda», descubre que «era la gran masa de pobres, los obreros, los que eran católicos en este país, y este hecho me llevó a la Iglesia» (LS, 118), y ello fue lo que le ayudó a integrar el conflicto con una nueva, aunque todavía frágil, síntesis. En 1926, escribió: «yo había llegado a convencerme de que me haría católica; sin embargo, tenía la sensación de que estaba traicionado a la clase social a la que pertenecía: los trabajadores, los pobres del mundo, con los que Cristo pasó su vida» (LS, 155). Esta batalla no se acabó con su incorporación a la Iglesia, por supuesto. Vive en tensión entre, por una parte, su convicción de que la Iglesia es la Iglesia de los pobres y, por otra, los escándalos que percibe en ella. «Había mucha caridad, pero muy poca justicia» (LS, 161). Y vierte en papel sus sentimientos más profundos: «Yo anhelaba vivamente hacer una síntesis que reconciliara el cuerpo y el alma, este mundo y el venidero... No es de extrañar que en mi mente y en mi corazón tuviera lugar un conflicto tan agudo» (LS, 162). En medio de esta situación, viaja a Washington, DC, como periodista para cubrir la Marcha contra el Hambre, liderada por los comunistas, y allí se produce lo que, en mi

12. James Wm. McCLENDON, Jr, *Ethics: Systematic Theology, Vol. 1. Revised edition*, Abingdon Press, Nashville, TN, 2002, pp. 279-299.

13. Damos por supuesto que el lector conoce los trazos básicos de la vida de Dorothy Day. Una introducción asequible se puede ver en la primera parte de Daniel IZUZQUIZA, SJ, *Revolución desde abajo, descenso revolucionario. La política espiritual de Dorothy Day*, Cristianisme y Justícia, Barcelona 2005.

14. June O'CONNOR, *The Moral Vision of Dorothy Day: A Feminist Perspective*, Crossroad, New York 1991, p. 31.

15. Dorothy DAY, «For the New Reader»: *The Catholic Worker* (December 1936). 6. Consultado en <http://www.catholicworker.org/dorothyday>, doc. # 310.

16. Dorothy DAY, *La larga soledad. Autobiografía*, Sal Terrae, Santander 2000, p. 48. En adelante, todas las citas de este libro se indicarán, en el cuerpo del texto, con las siglas LS.

opinión, constituye el episodio más significativo de cara a la resolución de ese conflicto y al descubrimiento de la nueva síntesis.

Este pasaje se encuentra al final de la segunda parte de *La Larga Soledad*, un período de profunda búsqueda personal, a la edad de treinta y cinco años. Dorothy se refiere a una mezcla de sentimientos de alegría, orgullo, amargura, egocentrismo y pecado. Se pregunta «dónde estaba el liderazgo católico para agrupar a hombres y mujeres» (LS, 177). Y, en este contexto concreto, entró en una iglesia y allí ofreció «una oración especial, una oración que nació con lágrimas y angustia y en la que pedí de manera especial que se me abriera algún camino para poner los talentos que pudiera tener al servicio de mis hermanos, los trabajadores y los pobres» (LS, 178). Cuarenta años más tarde, recuerda: «Hoy es nuestro aniversario. ¡En 1932, en el santuario de Washington, recé a la Virgen Madre para que me mostrase un modo de trabajar a favor de la revolución! Cuando volví a Nueva York, Peter Maurin me estaba esperando»¹⁷. Peter también andaba buscando «una nueva síntesis» (LS, 182), y finalmente ésta se realizó en *The Catholic Worker*. Teniendo en cuenta el dinamismo narrativo de *La Larga Soledad*, las consecuencias prácticas que se derivaron de esta oración y el propio testimonio personal de Dorothy Day, parece claro que este episodio fue el punto de inflexión de su búsqueda de una síntesis.

Una conclusión general semejante se encuentra en la tesis doctoral de Roger Statnick, aunque resulta sorprendente que no mencione el episodio de Washington como un punto de inflexión en la narración autobiográfica. Así es como Statnick describe el carácter religioso de nuestra autora: «Dorothy Day busca una síntesis interna entre el espíritu y la materia, la fe y la experiencia, del mismo modo que busca una síntesis externa entre la religión y la justicia mundana... El argumento central de la historia de Dorothy Day es el descubrimiento que hace de su destino simultáneo en Dios y en el mundo»¹⁸. Y concluye Statnick: «El argumento de su historia de vida es la búsqueda de una síntesis entre la materia y el espíritu»¹⁹.

17. William D. MILLER, *All is Grace: The Spirituality of Dorothy Day*, Doubleday & Co., Garden City, NY, 1987, p. 191. Esta obra es en realidad una edición de apuntes espirituales de Dorothy Day. En concreto, esta cita proviene de una carta a su amiga Nina Polcyn, el 8 de diciembre de 1975.

18. Roger A. STATNICK, *Dorothy Day's Religious Conversion: A Study in Biographical Theology*, Graduate School, Department of Theology of the University of Notre Dame, Notre Dame, IN, 1983, p. 74.

19. *Ibid.*, p. 317.

¿Cómo articuló Dorothy Day esta nueva síntesis? Me parece sensato decir que lo hizo de un modo implícitamente teológico. Por ejemplo, Stephen Krupa²⁰ ha señalado acertadamente que la clave de la noviolencia revolucionaria de Dorothy Day está en su espiritualidad, en su relación personal con Jesús. Dorothy no llega a la noviolencia activa desde su trasfondo izquierdista ni desde la doctrina católica como tal. Fue el descubrimiento del Evangelio y su relación personal diaria con Jesucristo lo que alimentó su fidelidad al pacifismo a lo largo de toda su vida. Pero ya he rechazado cualquier separación excesiva entre la espiritualidad y la teología. Dorothy empleó sencillamente las nociones teológicas comunes en su época, pero las hizo suyas de una manera creativa, explorando, explotando y encarnando las consecuencias implícitas en tales doctrinas. Fue capaz de retomar doctrinas tradicionales, asimilarlas de una manera profundamente personal, según su propio talante, y radicalizarlas desde la cercanía cotidiana a los pobres. Statnick ofrece una formulación atinada: «Las doctrinas de la presencia encarnada de Cristo en la humanidad y del Cuerpo Místico de Cristo son los hilos conductores de su visión personal de fe». De hecho, «la historia que comunica la transformación cristiana católica de Dorothy Day muestra lo que está implicado cuando alguien afirma creer en la presencia encarnada de Cristo en el mundo y en la comunión en su Cuerpo Místico»²¹. Por ello se puede decir que la síntesis de su vida tuvo una implícita articulación teológica, que en la siguiente sección intento explicitar como marco global en el que leer la vida y el compromiso político-espiritual de Dorothy Day.

4. Marco teológico

La vida y la espiritualidad de Dorothy Day quedaron configuradas por el descenso radical que los cristianos conocemos como «kenosis». Siguiendo a Jesucristo, Dorothy «se vació de sí misma, se humilló y se hizo obediente hasta la muerte» (cf. Flp 2,7-8). Y fue precisamente este descenso «kenótico» el que tuvo consecuencias revolucionarias, pues la situó entre los pobres, en un movimiento que ya no ten-

20. Stephen T. KRUPA, SJ, *Dorothy Day and the Spirituality of Nonviolence*, Graduate Theological Union, Berkeley, CA, 1997.

21. STATNICK, *op. cit.*, pp. 310 y 313.

dría vuelta atrás. Pero, una vez más, hay que tener en cuenta que la revolución de Dorothy era «kenótica», desde abajo. No fue una revolución basada en organizar con eficacia liderazgos influyentes, sino en la humildad y el servicio permanente a los pobres, con los pobres. No fue una revolución que buscara la toma de poder, sino una revolución «im-potente», que renunció al poder. Era una revolución del revés, la revolución que (como María en el *Magnificat*) pone patas arriba el *status quo*. En suma, la espiritualidad de identificación personal con el Cristo «kenótico» tiene consecuencias políticas, pues da lugar a una alternativa radical que revoluciona el sistema dominante, una alternativa que quizá no sea muy llamativa, pero que es profundamente revolucionaria.

El marco general que ofrecemos en esta sección consiste en una triple articulación de varias doctrinas básicas de la fe cristiana y sus implicaciones en la vida socio-política. Las tres nociones a que nos referimos son la encarnación, la escatología y la creación, aunque lo más importante de la propuesta es precisamente el orden en que se combinan. El discurso teológico y moral suele seguir un orden cronológico (creación, encarnación, escatología), pero aquí defendemos la necesidad de otorgar prioridad a la encarnación como irrupción liberadora de Dios en la persona de Cristo Jesús. Veremos que este cambio tiene un sólido fundamento teológico, así como implicaciones socio-políticas de importancia.

Así pues, la primera etapa podría llamarse la «política de la encarnación». Los cristianos descubrimos la principal fuente de nuestra acción política contemplando a Jesús, la encarnación de Dios, tal como nace en Belén, vive en Nazaret y Galilea y, finalmente, muere en el Gólgota. Encarnado en Jesús, descubrimos un enfoque político totalmente nuevo: un enfoque humilde, que opta por los pobres, que se basa en el servicio y sigue una dinámica de descenso radical. La vida de Jesús grita que el Reino de Dios ha llegado, que ya está aquí, entre el pueblo. Proclama que las esperanzas de los pobres se ven finalmente cumplidas, «hoy», con su misma llegada (Lc 4,21). Pero su presencia es tan humilde que incluso puede pasar inadvertida: está presente como una semilla de mostaza. Cuando hablamos de política tendemos a pensar en poder, presupuestos, estructuras, leyes, influencias o grupos de presión. Sin embargo, en tanto que cristianos, no deberíamos olvidar nunca que la política de Jesús, o la política de la encarnación, ofrece un enfoque distinto.

En un segundo paso, experimentamos la tensión entre el presente y el futuro del Reino. Estamos llamados a reconocer, encarnar y re-

forzar la realidad del Reino de Dios en la tierra, pero al mismo tiempo sabemos que no pertenecemos a este mundo (Jn 15,19). «No os amoldéis a este mundo», recuerda san Pablo a los romanos (Rom 12,2). Además de decir el «sí» a la propuesta de encarnar una humilde alternativa a este sistema injusto, se nos invita a decir «no» a la lógica del anti-Reino. En tercer lugar, podemos estar abiertos a cualquiera y hacer propuestas para la organización general de la sociedad. La universalidad brota de la encarnación. Nuestra preocupación por el bien común no es abstracta, sino que tiene sus raíces en la experiencia particular de una comunidad creyente. Resumiendo, estamos ante una triple estrategia: primero, la alternativa positiva de la encarnación cotidiana; luego, la permanente crítica escatológica; finalmente, un interés realista por la sociedad en su conjunto que se basa en la universalidad de la creación.

En consecuencia, cuando consideramos las implicaciones socio-políticas de esta visión, nos encontramos con la primacía de la encarnación. La Iglesia está llamada a encarnar la presencia real de Cristo en el mundo, y a través de ello la comunidad cristiana ofrece una alternativa real al sistema dominante. Como cristianos, nuestra primera palabra es un «sí», puesto que hemos experimentado ya la novedad de Cristo y estamos invitados a mostrar su realidad en el ámbito público. En realidad, como dice Stanley Hauerwas, no es que la Iglesia «tenga» una ética social, sino que ella misma *es* una ética social²². La Iglesia es ética social en cuanto que encarna comunitaria e institucionalmente el estilo de verdad, caridad, justicia, servicio y descenso radicales que se revelan en la persona y la obra de Cristo. Esta «política de la encarnación» es el primer paso y el más importante, precisamente porque en nuestra situación teológica actual se olvida o se malinterpreta con frecuencia.

Antes de avanzar hacia los siguientes pasos del marco teológico que propongo, permítaseme clarificar brevemente la importancia de esta política de la encarnación. En nuestro contexto pluralista contemporáneo, la razonable preocupación por lograr una visión compartida ha llevado a algunos teólogos y moralistas a subordinar la encarnación ante la doctrina de la creación. En lugar de centrarse en la encarnación (que conduciría a un planteamiento ético particularista), los moralistas de la corriente mayoritaria prefieren fundamentar su propuesta en la creación, que permite una mayor amplitud y posibili-

22. Stanley HAUERWAS, «The Politics of Charity»: *Interpretation* XXXI (1977) 262.

dad de acuerdo con todos los seres humanos. Ya vimos un ejemplo de este debate en el capítulo anterior, cuando comparamos las visiones de Niebuhr y de Yoder. Por su parte, Michael y Kenneth Himes²³ ofrecen otro ejemplo de los riesgos de olvidar la primacía de la encarnación y entenderla correctamente: estos autores vinculan la encarnación, no a la Iglesia, sino al patriotismo. Ahora bien, ya en los escritos del Antiguo Testamento la doctrina de la creación está subordinada a la doctrina de la redención, como demostró von Rad en su famoso e influyente artículo de 1936. La doctrina de la creación es, simplemente, una expansión de la experiencia concreta de la liberación²⁴. Más recientemente, Stephen Long ha mostrado que, en el terreno de la ética económica, la consecuencia de este desplazamiento (la prioridad de la creación sobre la encarnación) ha sido la adopción del modelo dominante liberal-capitalista²⁵. Por estas razones me parece importante hacer hincapié en la prioridad de la encarnación, como manera de ofrecer una verdadera alternativa cristiana al sistema opresor dominante.

Una vez que hemos aclarado la necesidad de una «política de la encarnación», podemos seguir adelante y articular una propuesta que mantenga en tensión creativa los otros dos aspectos, lo que podemos llamar «política de escatología» y «política de la creación». En el ámbito socio-político, estos polos guardan relación con los términos «denuncia» y «anuncio». Ignacio Ellacuría se refirió a este mismo asunto con las palabras «utopía» y «profetismo»:

«El profetismo de denuncia, en el horizonte del Reino de Dios, traza los caminos que llevan hacia la utopía. El “no” del profetismo, la negación superadora del profetismo, va generando el “sí” de la utopía, en virtud de la promesa, que es el Reino de Dios, ya presente entre los hombres»²⁶.

23. Michael J. HIMES – Kenneth R. HIMES, OFM, *Fullness of Faith: The Public Significance of Theology*, Paulist Press, New York 1993, pp. 125-156.
24. Véase Gerhard VON RAD, «La historia de los orígenes», en *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 1: *Teología de las tradiciones históricas de Israel* (edición de Luis Alonso Schökel), Sígueme, Salamanca 1972, pp. 184-217.
25. D. Stephen LONG, *Divine Economy: Theology and the Market*, Routledge, London 2000, pp. 44-80.
26. Ignacio ELLACURÍA, SJ, «Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo de soteriología histórica», en *Estudios Teológicos*, vol. II, UCA Editores, San Salvador 2000, pp. 233-293; aquí, pp. 252-3.

Lo que este texto muestra es la necesidad de una propuesta cristiana que combine el «todavía no» de la profecía escatológica con la visión más positiva de la utopía «ya» descubierta y realizada (al menos en parte) en nuestra historia. La siguiente sección ilustrará cómo Dorothy Day y *The Catholic Worker* vivieron este triple marco teológico (encarnación, escatología y creación) en su enfoque político cotidiano.

5. La política de Dorothy Day y de *The Catholic Worker*

No es fácil exponer resumidamente la visión política del *Catholic Worker*. Ha habido varios intentos (socialismo o comunismo cristiano, distributismo, voluntarismo económico, personalismo comunitario, noviolencia revolucionaria, anarquismo, descentralización, localismo político...), pero no hay un único esquema o un único término que sirva para recoger la complejidad y originalidad de este modo de entender la acción pública. Peter Maurin solía utilizar el eslogan «culto, cultura, cultivo» para resumir su visión²⁷. Otras veces lo sintetizaba hablando de casas de acogida, de «universidades agronómicas» o comunas agrícolas, y de diálogos formativos, como puede verse en fecha tan temprana como el segundo número del periódico *The Catholic Worker*²⁸. En un estudio muy interesante, Frederick Boehrer²⁹ se ha centrado en el significado del anarquismo para el *Catholic Worker* y encuentra cuatro características de su praxis política: una alternativa a las definiciones estatales de la vida social, la práctica de la comunidad personalista, la práctica del movimiento social personalista y, sólo después de 1980 (es decir, después de la muerte de Dorothy Day), el discipulado profético como alternativa a las definiciones eclesiales de la vida cristiana. Aunque este planteamiento resulta útil, no estoy seguro de que la descripción de Boehrer se ajuste a la postura global del *Catholic Worker*. De hecho, la propia Dorothy Day tuvo sus dudas acerca de la misma noción de anarquismo, e incluso la rechazó al darse cuenta de que daba lugar a malos entendidos. Por esta razón, pien-

27. Con frecuencia, esta tríada ocupó las páginas centrales del periódico *The Catholic Worker*. Cf. también LS 171 y 275.
28. Pueden verse los tres primeros «ensayos fáciles» (*easy essays*) de Peter MAURIN, publicados en *The Catholic Worker* 1 (June-July 1933) 1.
29. Frederick G. BOEHRER III, *Catholic Anarchism and the Catholic Worker Movement: Roman Catholic Authority and Identity in the United States*, Graduate School of Syracuse University, Syracuse, NY, 2001.

so que la triple visión teológica que se ha desarrollado en la sección anterior ofrece un marco más amplio que permite interpretar la política de Dorothy Day y del *Catholic Worker* de una manera flexible y ajustada a la realidad. Lo utilizaré a continuación para mostrar su capacidad explicativa.

5.1. La política de la encarnación

El primer y más obvio ejemplo de la política de la encarnación del *Catholic Worker* se encuentra en sus *casas de acogida*. Las casas de acogida ofrecen un espacio social para que los pobres, los sin hogar, los parados, los excluidos, los sin-papeles y los marginados recuperen su dignidad de personas, que había sido pisoteada. En ellas emerge una nueva realidad, se encarna una visión alternativa de la realidad en clave cristiana, y, en ese sentido, no se dedican a la rehabilitación de la personas sin hogar, sino a la rehabilitación y transformación de la sociedad. Las casas ofrecen un doble proyecto que proporciona hospitalidad y construye comunidad, dos polos que deben existir en tensión creativa³⁰. Al hacerlo, crean una alternativa al modelo profesionalizado que domina los servicios sociales, con su mentalidad burocrática y su estrategia técnica e individualista de «rehabilitación». En las casas de hospitalidad no hay trabajadores y «usuarios», burgueses y proletarios, porque todos comparten el mismo techo y son de alguna manera «desclasados» en un descenso radical que crea comunidad.

Las casas de acogida del *Catholic Worker*, en contraste con otras instituciones de servicio social, no se centran en la eficacia. Practican las obras corporales de misericordia de una manera tan rigurosa que no sólo rechazan la política convencional (de matriz religiosa o secular), sino que además plasman un enfoque anti-triunfalista en el terreno cultural³¹. Esta visión de la política parece más cercana al propio enfoque de Jesús en la encarnación, pues desde su nacimiento en Belén hasta su muerte en la cruz no fue excesivamente eficaz ni triunfalista. De hecho, los analistas coinciden en señalar que la influencia del *Catholic Worker* nunca se ha debido a sus números, a su capacidad organizativa o a su visibilidad, sino, simplemente, a su integridad

30. Harry Murray, *Do Not Neglect Hospitality: The Catholic Worker and the Homeless*, Temple University Press, Philadelphia 1990, pp. 246-259. Cf. Jean DANÉLOU, «Toward a Theology of Hospitality»: *The Catholic Worker* 12 (December 1945) 2.

31. PIEHL, *op. cit.*, p. 141.

moral y espiritual³². Es posible que debamos tener en cuenta otros aspectos de la política, pero desde el punto de vista cristiano está claro que la encarnación subraya la necesidad del servicio silencioso, humilde y sin poder. Y no debemos olvidar que estas actitudes, cuando se viven en la esfera pública, tienen significado político.

El segundo ejemplo de cómo el *Catholic Worker* plasma la política de la encarnación se puede encontrar en las *comunidades agrícolas*. Si las casas de acogida pretenden ser una respuesta directa e inmediata a la injusticia de la sociedad moderna, las comunidades agrícolas son más bien un programa a largo plazo como alternativa radical al deshumanizador sistema de industrialización, capitalismo y consumismo. La «revolución verde» de Peter Maurin propone una economía descentralizada, quizá algo idealizada, basada en el modelo medieval de integración social. Sin embargo, es cierto que incluso en la primera generación el fracaso de este movimiento de «volver a la tierra» del *Catholic Worker* fue reconocida por todos los observadores.

No obstante, si hacemos una reflexión más profunda, podemos descubrir dos aspectos de interés. Uno de ellos es el hecho de que las granjas mantienen un gran poder de atracción sobre las jóvenes generaciones, insatisfechas con la vida urbana y la crisis ecológica. E incluso algunas de las casas de acogida de la ciudad han desarrollado una especie de «sistema mixto» a base de cuidar las relaciones con alguna comunidad rural existente, o creando un pequeño huerto que permita el contacto humano y humanizador con la tierra. En la era del desarrollo sostenible y de los partidos *verdes*, este aspecto también tiene, obviamente, una connotación política.

La experiencia agrícola tiene un segundo aspecto que, desde mi punto de vista, es más profundo e incluso más importante que el primero. Me refiero a lo que podríamos llamar la «política del fracaso». En mi opinión, no tiene sentido intentar argumentar que las granjas eran, o son, un éxito implícito. Personalmente, admito el fracaso de esa iniciativa. Ahora bien, desde el punto de vista cristiano, lo que me niego a aceptar es que la política deba estar orientada necesariamente hacia el éxito o la victoria. Como escribió Dorothy Day, «el punto de vista cristiano se basaba en el fracaso de la cruz» (LS, 231). En otro momento reflexionaba sobre los efectos del *Catholic Worker* con las siguientes palabras:

«¡Qué poco hemos intentado, y no digamos realizado...! Nuestro consuelo, y también nuestra fe, es que con nuestros sufrimientos y

32. *Ibid.*, p. 179.

nuestros fracasos, con nuestra aceptación de la Cruz, con nuestra lucha por crecer en la fe, la esperanza y la caridad, desencadenamos fuerzas que contribuyen a superar el mal en el mundo»³³.

Sin caer en dolorismos estériles, estoy convencido de que cualquier proyecto de política cristiana ha de aceptar un cierto grado de esta política del fracaso, a menos que se quiera convertir en una teología imperialista o capitalista de éxitos continuos y engañosos.

5.2. La política de la escatología³⁴

Roger Statnick ha señalado el papel central que desempeña la escatología (es decir, la doctrina sobre el fin y la finalidad de la realidad) en la conversión religiosa de Dorothy Day: «La lógica escatológica es la norma de vida para el estilo de vida del *Catholic Worker*, que, en consecuencia, describe este estilo de vida como escatológico»³⁵. Y el mismo autor añade este matiz de que no es simplemente una escatología ya «realizada», sino que va realizándose y verificándose (verificar: hacer realidad) en la práctica cotidiana³⁶. En otras palabras, la escatología es la fuerza que alimenta y estimula el estilo de vida alternativo de los *catholic workers*.

La escatología cristiana funciona como un correctivo permanente ante cualquier realización humana, que siempre es parcial o provisional. Si la postura de la encarnación tiende a decir «sí», proporcionando una alternativa concreta, la visión escatológica dice «no» a las obras del «anti-Reino de Dios». Dentro del *Catholic Worker* y en el ámbito socio-político, esta visión escatológica se plasma como de manera especial en la no violencia activa y en la práctica de la desobediencia civil. Más concretamente, se pueden mencionar tres estrategias: la objeción de conciencia a la guerra y al servicio militar, la objeción fiscal y el hecho de ir a la cárcel. Ya que la posición pacifista general de Dorothy Day es más conocida, nos centraremos en los otros dos aspectos.

33. Dorothy DAY, *Panes y Peces. Historia del Catholic Worker Movement*, Sal Terrae, Santander 2002, p. 212.

34. Véase John Stuart SANDBERG, *The Eschatological Ethic of the Catholic Worker*, Catholic University of America, Washington DC 1978. Esta tesis ofrece una buena descripción y análisis de las principales ideas y prácticas del *Catholic Worker*, pero, en mi opinión, no logra articular adecuadamente la discusión teológica acerca del papel de la ética escatológica en la vida cristiana.

35. STATNICK, *op. cit.*, p. 255.

36. *Ibid.*, p. 205.

La propia Dorothy escribió: «Once veces he estado entre rejas, en cuarteles de policía, casas de detención, cárceles y granjas de prisión, o como se quieran llamar»³⁷. Desde que tenía veinte años hasta los setenta y seis, la *experiencia de la cárcel* siempre estuvo presente en su vida. Sin embargo, no es fácil decir con exactitud cuántas fueron esas ocasiones, ya que las fuentes difieren al respecto o no especifican los detalles. Los estudiosos parecen ponerse de acuerdo en que hubo siete detenciones con prisión a lo largo de su vida: dos veces antes de fundar *The Catholic Worker* (en 1917 y en 1922); y después de ello, cinco veces más (durante las protestas contra la Ley de Defensa Civil, entre 1955 y 1959, y finalmente en 1973, cuando se unió a la lucha de los campesinos indocumentados de California liderados por César Chávez). Este recuento demuestra que Dorothy no estaba «obsesionada con la idea» de la desobediencia civil como si fuera una necesidad permanente, pero que tampoco temía ir a la cárcel cuando fuera necesario, en coherencia y fidelidad a sus planteamientos no violentos.

El encarcelamiento tuvo serios efectos en la vida de Dorothy Day y en su modo de comprender el mundo. El hecho de ir a la cárcel no es un fin en sí mismo, desde luego, aunque muestra que los cristianos deben superar el utilitarismo e ir más allá de la obsesión con la eficacia. Statnick proporciona esta sugerente reflexión:

«Lo que hace la metáfora para el lenguaje, lo hace el encarcelamiento para el estilo de vida de Dorothy Day. Así como una metáfora golpea a una persona y la lleva a percibir una nueva dimensión de referencia en el lenguaje que usa, la cárcel para Dorothy Day rompe sus expectativas de lo ordinario y sus prácticas conocidas, de modo que se despliega un nuevo estilo de vida. La cárcel encarna la visión metafórica de la realidad divina ligada a y al mismo tiempo activa en la condición humana del dolor y el sufrimiento. El estilo de vida del *Catholic Worker* es este tipo de metáfora encarnada»³⁸.

Una vez más, nos encontramos con el dilema entre la encarnación y la escatología; entre el *sí* y el *no* hacia el mundo, que también expresa un modo concreto de vivir la opción de los pobres, en sus aspectos espirituales y políticos.

El segundo aspecto de la no violencia activa vivida por Dorothy Day y el *Catholic Worker* es la objeción fiscal, o *resistencia al pago*

37. Dorothy DAY, «On Pilgrimage»: *The Catholic Worker* (May 1974). Consultado en <http://www.catholicworker.org/dorothyday>, doc. # 540.

38. STATNICK, *op. cit.*, p. 221.

de impuestos. Ésta es una práctica que combina elementos anarquistas, distributistas y pacifistas del personalismo del *Catholic Worker* de un modo concreto y público. Consciente de que «la guerra es la salud del Estado» (LS, 279-289) y de que un porcentaje significativo de los impuestos se dedican a gastos militares, el *Catholic Worker* practica la objeción fiscal. De hecho, la mayoría de las veces esta objeción de conciencia sólo se aplica a los impuestos nacionales (federales), dado que consideran que los impuestos locales y autonómicos están más enfocados a proporcionar servicios sociales. En este sentido, posiblemente el mejor homenaje que recibió Dorothy Day tras su muerte fue la decisión tomada por el Arzobispo de Seattle, Raymond Hunthausen, animando a los ciudadanos a no pagar el 50 por ciento de sus impuestos, como protesta contra el gasto en armamento nuclear en 1981, una acción que desató una gran polémica.

Hay todavía otra faceta que me gustaría destacar de la posición del *Catholic Worker* sobre la objeción fiscal, pues muestra bien la relación de la acción política con su vida cotidiana de pobreza voluntaria. Normalmente, la objeción fiscal se expresa por medio de un escrito público en el que el firmante se niega a pagar la parte correspondiente de los impuestos; pero el *Catholic Worker* fue capaz de hacerlo utilizando una manera más simple y radical: quedándose por debajo de la línea de la pobreza, los *workers* no están obligados a pagar impuestos. Es decir, eluden el pago de impuestos mediante un estilo de vida que les sitúa como «oficialmente pobres». Esta táctica (menos controvertida que la anterior, pero tan pública como ella) les permite establecer una conexión más clara entre los gastos militares y la desigualdad social. También ofrece una alternativa constructiva que no es superficial ni simplemente simbólica, una protesta que fundamenta la acción política en la vida compartida junto a los pobres, y una propuesta que verifica (verifica) la práctica diaria de no violencia³⁹. En otras palabras, crea un nexo de unión entre la política de la encarnación (pobreza voluntaria) y la política de la escatología (objeción fiscal).

39. «Muchos *workers* encuentran la práctica de la no violencia en la casa de acogida incluso más retadora y exigente desde el punto de vista personal que su uso en la esfera pública y política. Con todo, el compromiso no violento del movimiento significa que las casas del *Catholic Worker* han sido en sí mismas un laboratorio vivo y cotidiano de experimentos en no violencia durante 65 años», escribe Patrick G. Coy, «Beyond the Ballot Box: the Catholic Worker Movement and Nonviolent Direct Action», en (Thorn, Runkel y Mountin [eds.]) *op. cit.*, pp. 169-183; la cita está en la p. 183, nota 1.

5.3. La política de la creación

Llegados a este punto, es posible que algunas sensibilidades modernas y progresistas tengan la impresión de que Dorothy Day y el *Catholic Worker* se están olvidando de la visión estructural de conjunto, que se están retirando de la esfera política o que verdaderamente no se implican en la búsqueda del bien común, quedándose en soluciones parciales y fragmentarias. Sin embargo, en mi opinión, la definición del «ámbito político» o del «bien común» no tiene por qué ir de la mano de un esquema constantiniano, como si el papel de la Iglesia fuera organizar la sociedad en su conjunto.

Es cierto, desde mi perspectiva, que hay un espacio para una «política de la creación» que incluya a todos los miembros de la sociedad. Pero esta política de la creación, en buena teología cristiana, está subordinada a la encarnación y a la escatología. En la visión cristiana, el único camino hacia la validez general de nuestras propuestas es el camino de la humildad y de la pobreza. La particularidad de la encarnación es la universalidad del bien común. Éste es el camino estrecho, humilde y fatigoso del evangelio. Es el camino de la sencillez radical, que podemos llamar la «revolución desde abajo». Desde esta óptica, podemos ahora analizar cómo Dorothy Day y el *Catholic Worker* enfocaron la visión socio-política en general. Aunque sería útil estudiar en detalle los conceptos de la descentralización económica y el localismo político como aspectos fundamentales de la posición del *Catholic Worker*, desarrollaré más profundamente, en esta sección, sólo dos aspectos: la cuestión obrera y la «clarificación del pensamiento».

Se ha señalado a menudo que Peter Maurin y Dorothy Day tenían una manera distinta de entender el *mundo del trabajo* y la *cuestión obrera*, pues ella se situaba más cerca del movimiento sindical que el campesino francés. Es conocida una expresión que solía utilizar Peter Maurin a este respecto, «las huelgas no me llaman la atención» (juego de palabras en inglés: «Strikes do not strike me»), que señala una clara distancia con respecto al movimiento obrero. Pero, de hecho, desde el principio el *Catholic Worker* hizo todo lo posible por ayudar a los trabajadores en su lucha por conseguir mejores condiciones y salarios más altos⁴⁰. Especialmente en los primeros años, en el contexto de la gran depresión de 1929, el *Catholic Worker* estuvo activa-

40. Sobre la cuestión laboral, véase LS, 217-237 y Thorn, Runkel y Mountin (eds.), *op. cit.*, 257-319.

mente involucrado en temas laborales. Apoyó la Ley de Recuperación Nacional de 1933 dentro del *New Deal*, dio su respaldo a la reforma legal de 1935 sobre el Trabajo Infantil y estuvo junto a los sindicatos en diversos conflictos, entre los que destaca la famosa huelga de marineros en 1936-1937.

En esa época, Dorothy Day escribió un editorial exponiendo su posición acerca de las huelgas: «seamos honestos y confesemos que lo que queremos cambiar es el orden social. Los trabajadores nunca estarán satisfechos aunque les paguen más o se reduzca el número de horas que trabajan. Y precisamente para reconstruir el orden social es para lo que nos lanzamos a la lucha con los obreros, ya sea en las fábricas, en los astilleros o en el mar»⁴¹. Es decir, que el *Catholic Worker* entendió que luchar por los salarios no era suficiente. Dorothy sabía que «los sindicatos todavía luchan por mejores salarios y jornadas de trabajo, aunque yo estoy cada vez más convencida de que ésa no es en sí misma la solución»⁴², ya que ese enfoque mantiene la misma lógica que el sistema capitalista. Como alternativa, Dorothy Day propone una civilización basada en la pobreza voluntaria.

Una crítica común es que esta posición olvida erróneamente los asuntos estructurales de injusticia en las sociedades modernas (por ejemplo, cómo se crea y distribuye la riqueza), y por tanto, tolera la misma existencia de un sistema injusto⁴³. De hecho, ésta fue la crítica inicial de Dorothy Day a la Iglesia, en la que veía «mucho caridad pero muy poca justicia» (*LS*, 162). Años más tarde, en 1972, en otra nota editorial escribió: «No bastan los comedores para indigentes, ni tampoco los albergues. Sé que siempre habrá gente tirada en la calle. Por eso necesitamos comunidades de trabajo, tierras para los que no tienen, verdaderas comunas agrícolas, cooperativas sindicales y de crédito»⁴⁴. No creo que sea correcto interpretar los diferentes matices de los textos como si hubiese un cambio en el pensamiento de Dorothy Day⁴⁵. Más bien muestran un enfoque a la vez complejo y ra-

41. «Our Stand on Strikes»: *The Catholic Worker* (July 1936). Recogido en Robert ELLSBERG (ed.), *Dorothy Day: Selected Writings*, p. 241.

42. Dorothy DAY, *Panes y Peces*, cit., p. 97.

43. Una postura sensata y equilibrada puede encontrarse en Francis SCHÜSSLER FIORENZA, «Justice and Charity in Social Welfare», en (Mary Jo Bane, Brent Coffin y Ronald Thiemann [eds.]) *Who Will Provide? The Changing Role of Religion in American Social Welfare*, Westview, Boulder, CO, 2000, pp. 73-96.

44. «Of Justice and Breadlines»: *The Catholic Worker* (January 1972). Recogido en ELLSBERG (ed.), *Dorothy Day: Selected Writings*, p. 252.

45. Nancy Roberts subraya que «la excepcional coherencia editorial» del periódico

dical de estas cuestiones. Es complejo porque considera los diversos aspectos al mismo tiempo; y es radical porque no se conforma con una solución superficial y aparente.

Un segundo tema que ilustra el modo en que el *Catholic Worker* vive y entiende la «política de la creación» o la *universalidad de los aspectos socio-políticos* se refiere a la dimensión intelectual. Siendo Dorothy Day una periodista, concibió el *Worker*, antes de nada, como un periódico; por su parte, Peter Maurin era un intelectual, y eso le llevó a crear mesas de debate para la clarificación del pensamiento, que también han sido parte fundamental del *Worker* desde sus inicios. Parece claro, por tanto, que el *Catholic Worker* nunca mantuvo una postura meramente caritativa, sectaria o ingenua, sino que siempre buscó activamente la mejora de toda la sociedad.

El periódico *The Catholic Worker* es un ejemplo poco común en el que la postura editorial y la estructura interna coinciden de manera muy coherente⁴⁶. De esta manera, el movimiento y el periódico se fortalecen mutuamente. La tirada del periódico llegó a tener un máximo de distribución de 190.000 ejemplares en mayo de 1938, un número llamativo para una publicación radical y minoritaria. Las mesas redondas para la clarificación del pensamiento también pretenden llegar más allá de los grupos reducidos de militantes y, de ese modo, expandir su propuesta constructiva de cara a una nueva sociedad.

En este mismo sentido, debemos caer en la cuenta de que el *Catholic Worker* no es necesariamente una vocación permanente, sino que muchos de sus miembros han tenido contacto con este movimiento de hospitalidad y pacifismo durante unos días, unas semanas, unos meses o unos años. Pero, en su mayoría, estas personas quedaron profundamente marcadas por la experiencia, que a menudo impactó en sus opciones posteriores. El *Catholic Worker* se convirtió, de este modo, en una especie de campo de entrenamiento para vivir el evangelio⁴⁷. La misma Dorothy Day lo expresa así: «¿Qué es el movimiento del *Catholic Worker*? Es, de alguna manera, una escuela, un campo de trabajo al que acuden jóvenes de gran corazón, socialmen-

The Catholic Worker entre 1933 y 1982 es un fenómeno extraño en el periodismo americano y constituye uno de los principales descubrimientos de su estudio. Cf. Nancy Lee ROBERTS, *Dorothy Day and «The Catholic Worker», 1933-1982*, Graduate School of the University of Minnesota, Minneapolis 1982, p. 54.

46. ROBERTS, *op. cit.*, p. 216.

47. Mark and Louise ZWICK, introduction to Dorothy Day, *On Pilgrimage*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1999, p. 28.

te comprometidos, que buscan encontrar su vocación»⁴⁸. El «efecto multiplicador» de un movimiento minoritario, que ofrece un estilo de vida alternativo en cercanía con los excluidos de la sociedad, no es despreciable como elemento transformador de esa misma sociedad.

En particular, se puede ver la influencia del *Catholic Worker* en bastantes de las fuerzas católicas progresistas del contexto social, político e intelectual norteamericano. Mencionaré sólo cuatro ejemplos. La Asociación de Sindicalistas Católicos (ACTU, comparable a nuestra HOAC), pequeña pero influyente, fue fundada en 1937 por John Coy, un antiguo miembro del *Catholic Worker*. La revista *Commonweal*, una de las voces más respetadas entre los católicos progresistas de los Estados Unidos (comparable quizá a *El Ciervo* en España), tuvo como editores, entre 1949 y 1984, a dos *workers* de Chicago, John Cogley y James O'Gara. La misma Dorothy Day escribió más de treinta artículos para la revista. En el ámbito político, la experiencia de Michael Harrington en el *Catholic Worker* se plasmó en su libro *La Otra América*, que tuvo gran influencia en el programa federal «Guerra contra la Pobreza», de los años 60, con los presidentes Kennedy y Johnson. Más recientemente, debemos recordar el papel de Robert Ellsberg como editor-jefe de la editorial *Orbis* (fundamental en la introducción de la teología de la liberación en lengua inglesa), a la que llegó tras vivir cinco años en la casa del *Catholic Worker* en Nueva York.

En suma, parece claro que Dorothy Day supo comprender la complejidad de la realidad social y la necesidad de una respuesta igualmente compleja. Estaba convencida de que los cristianos deben siempre mantener la cercanía con y la vida entre los pobres, creando alternativas desde esa ubicación social. También sabía que los seguidores de Jesucristo, crucificado por su fidelidad al Dios de los pobres, están llamados a reproducir su oposición a las fuerzas y poderes del mal. Y, finalmente, supo que hay una responsabilidad cristiana en favor del bien común, que brota de los otros dos elementos y para la que pueden surgir algunas vocaciones específicas. Pero es importante reconocer el orden de estos tres factores, que no es un mero orden cronológico, sino también teológico y político. Esto es lo que hemos denominado la «política de la encarnación», la «política de la escatología» y la «política de la creación».

48. Dorothy DAY, «On Pilgrimage»: *The Catholic Worker* (March-April 1975). Consultado en <http://www.catholicworker.org/dorothyday>, doc. # 548.

6. Una propuesta integral

En esta última sección ofrezco una propuesta integral en tres pasos, como un modo de aplicar y actualizar las intuiciones de Dorothy Day a nuestro contexto actual. Esto es importante también porque algunas interpretaciones del movimiento *Catholic Worker* pueden escorarse hacia el lado sectario, sin sopesar las implicaciones políticas de una retirada del espacio público. Desde mi punto de vista, tienen razón al criticar el modelo constantiniano de entender el poder (modelo dominante, al que acusan de estar desenfocado y ser peligroso). Se trata de una crítica coherente con la perspectiva evangélica y coincide con algunos planteamientos recientes de la izquierda alternativa, que proponen cambiar el mundo sin tomar el poder⁴⁹. Siendo, pues, una crítica sensata y necesaria, también es cierto que en ocasiones parece olvidar que una retirada de la política estatal empeoraría, de hecho, la situación, especialmente para los pobres. En mi opinión, se deben considerar de una manera simultánea diferentes aspectos y diferentes contextos, que pedirán diversos énfasis en cada caso.

Para aclarar mi punto de vista ofrezco a continuación una propuesta para la contribución cristiana a la transformación social, articulada en tres pasos, que explicita la «política de Dorothy Day» y la aplica a nuestra situación. En mi opinión, actualmente los cristianos olvidamos muy frecuentemente el primer punto de los tres que voy a indicar, y por esta razón me parece que es, con diferencia, el más importante y el más urgente.

- 1) *Imaginación política*. Nuestra situación actual muestra una clara necesidad de obtener alternativas reales y radicales al opresivo sistema de capitalismo global. Los cristianos debemos mostrar que es posible pasar, de una situación marcada por la propiedad privada y los ejércitos, a un verdadero socialismo no-violento. Tenemos que mostrar y encarnar que otro mundo es posible. Cada persona y cada comunidad cristiana, sin excepción alguna, deberían involucrarse en esta tarea. No es algo optativo o añadido: se trata de ser fieles a nuestra forma de vida, y es la contribución más importante que los cristianos podemos hacer a nuestro mundo. En primer lugar, esta postura creará es-

49. Véase John HOLLOWAY, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Ediciones de Intervención Cultural, Mataró 2003.

pacios de resistencia social contra el imperio y, en segundo lugar, podría crear una alternativa global al sistema.

- 2) *Acción directa noviolenta.* En ocasiones, los cristianos tienen que decir un «no» claro y rotundo a algunas decisiones tomadas por los Estados, gobiernos o empresas. En esos casos, es posible que se hagan necesarias algunas acciones de no-cooperación y desobediencia civil. Aunque sólo algunos cristianos se sientan personalmente llamados a realizar este tipo de acciones radicales, la Iglesia como tal y sus respectivas comunidades deben apoyarlos directamente.
- 3) *El bien común y el Estado de Bienestar.* Mientras tanto, las Iglesias cristianas no deberían olvidar la vida política cotidiana ni los procesos legislativos, ya que muchas de las decisiones importantes se toman en esta área (decisiones que tienen gran influencia en la vida de los pobres). Por ejemplo, es muy importante luchar para mantener las (limitadas) conquistas sociales del Estado de Bienestar frente a los actuales ataques neoliberales. En mi opinión, ésta es la faceta más habitual de los cristianos que se involucran en los temas socio-políticos. Sin embargo, de acuerdo con el planteamiento seguido hasta aquí, este paso no es el más importante e incluso debería considerarse sólo como una conclusión de los dos primeros. Algunos cristianos con alta formación técnica deberían encargarse de estas propuestas que vienen de alternativas generadas por toda la comunidad (como hemos explicado en el primer paso).

Si profundizamos en esta propuesta, podemos ver que realmente es una adaptación del clásico *principio de subsidiariedad* de la Doctrina Social de la Iglesia. Todo lo que las comunidades pequeñas y las entidades locales puedan hacer, debe hacerse en ese nivel. Es una injusticia y una distorsión asignar a grandes asociaciones lo que organizaciones más pequeñas pueden realizar. Éste debería ser el énfasis principal, especialmente en estos días, en los que a menudo se olvida este nivel. Pero, a la vez, el mismo principio de subsidiariedad también dice que las entidades socio-políticas de gran envergadura (estados nacionales o instituciones internacionales) deben realizar de manera efectiva y con los medios adecuados todas esas tareas que les pertenecen, porque sólo ellas pueden, de hecho, realizarlas. Por otro lado, conviene caer en la cuenta de que, de acuerdo con este principio, la iniciativa no debe esperarse de la jerarquía eclesial, sino de las prácticas concretas de las comunidades cristianas.

Los principios enunciados deben vivirse en la práctica cotidiana de las comunidades cristianas. Ocurre con frecuencia en nuestra acción sociopolítica que esperamos respuestas de la jerarquía a lo que en realidad nos corresponde como base social y eclesial (lo cual es un ejemplo más de que vivimos atrapados y entrampados en un modelo de acción política que busca influir desde arriba, desde el poder). A veces buscamos respuestas concretas en las encíclicas papales, sin reconocer que, por su mismo carácter, éstas deben ser generales, mientras que no ponemos la suficiente energía y creatividad para encarnar alternativas imaginativas en la praxis cotidiana de nuestras comunidades eclesiales. O nos sentimos defraudados porque a la Conferencia Episcopal le falta valentía profética en sus declaraciones públicas, sin darnos cuenta de que la base eclesial no les ha proporcionado la creatividad y las alternativas que sólo pueden surgir de ella. Por eso, a continuación voy a ilustrar mi propuesta con algunos ejemplos sencillos en los ámbitos político, económico y cultural (en el último capítulo de la segunda parte de este mismo libro desarrollo estas cuestiones con algo más de detalle).

Consideremos, en primer lugar, la *posición ética de los cristianos sobre la violencia, el poder, la guerra y la paz*. Aunque en el siglo XX hemos visto los avances y el éxito (limitado) de la noviolencia política, no ha habido avances significativos hacia la abolición de los ejércitos como modo de resolver los conflictos internacionales. Los cristianos hemos contribuido a la creación de alternativas de noviolencia, pero en realidad no ha habido una opción contundente y global por parte de la Iglesia. ¿Qué pasaría si, por ejemplo, el mismo número de cristianos que en estos momentos trabajan como capellanes militares (en España hay más de 150) se dedicaran a tiempo completo al estudio, desarrollo y planificación de alternativas de defensa noviolenta durante los próximos cincuenta años? ¿Qué pasaría si todas las parroquias y movimientos eclesiales incluyesen un plan de formación en noviolencia activa para todos sus miembros? Creo que ésta sería la mejor contribución que la Iglesia podría y debería hacer para conseguir la paz mundial. Pero, mientras tanto, ¿debería la Iglesia callarse ante la guerra, la investigación militar, el tráfico de armas y cosas similares? No: estoy convencido de que debería levantar la voz con claridad, rigor y contundencia. Finalmente, y como tercer paso, esos cristianos que se han visto llamados a participar en acciones directas de desobediencia civil deberían continuar haciéndolo, aunque sus acciones serían mucho más significativas y potentes en el contexto que estoy planteando.

Mi segundo ejemplo se refiere al *terreno socioeconómico* y trata de la posibilidad del *socialismo*. La postura más habitual entre los socialistas cristianos consiste en intentar influir en la política de partidos para que las decisiones que se tomen sean lo más progresistas posible en lo referente al bienestar social, impuestos, servicios públicos, atención social, derechos cívicos, etc. Normalmente, estoy de acuerdo con estas propuestas y no tengo ningún reparo que hacer a este planteamiento (excepto el hecho de que las discusiones para tomar estas decisiones son tan sofisticadas desde el punto de vista técnico, que la inspiración cristiana puede resultar demasiado difusa a la hora de influir en un punto concreto). En cualquier caso, lo que sí afirmo con claridad es que la contribución más importante de los cristianos socialistas no se sitúa en el terreno de la toma de decisiones de políticas técnicas, sino en el ámbito de crear alternativas reales y públicas al capitalismo. Es decir, debemos hacer hincapié en vivir la práctica cotidiana de propiedad compartida, en generar instituciones que rompan con la lógica del mercado, en plasmar experimentos imaginativos que demuestren que es posible vivir de otra manera. En ocasiones, estas personas o grupos necesitarían expresar su «no» al capitalismo con algunas herramientas públicas de no-cooperación, como los boicots.

El ejemplo *sociocultural* tiene que ver con la *inmigración*. De acuerdo con el marco de análisis que estoy proponiendo, la postura cristiana en este tema debería enfocarse hacia la creación de una comunidad real de «nacionales» e inmigrantes con o sin papeles, sin tener en cuenta su origen, lengua, status económico o bagaje cultural. Demostrar que es posible conseguir una comunidad integrada sin ningún tipo de división sería nuestra contribución política más importante en el terreno de la inmigración. Esto supone toda una manera diferente de concebir la integración, la educación, la sanidad, las condiciones de trabajo, las condiciones jurídicas, la celebración eucarística, las relaciones de vecindario, la concepción del Estado y la ciudadanía; es decir, una verdadera alternativa real. Por supuesto, también sería deseable que algunos cristianos hicieran propuestas técnicas para mejorar y regular las leyes de inmigración y de las relaciones internacionales; y que otros cristianos se opusieran más directamente a las leyes injustas, incluso planteando campañas de desobediencia civil. De todos modos, me gustaría insistir en que sólo una verdadera alternativa cristiana radical proporcionaría un contexto en el que nuestras propuestas y acciones tuvieran sentido y coherencia.

7. Conclusión. El Cuerpo de Cristo como eclesiología radical

Para terminar, quiero volver a la imagen del Cuerpo de Cristo, tan querida y usada por Dorothy Day, porque me parece que ofrece un principio articulador que puede unificar diversas propuestas y comunidades fragmentadas, proporcionando una alternativa real al sistema capitalista.

En nuestros días, especialmente en el Cuarto Mundo y en los contextos de exclusión⁵⁰, no tenemos un Pueblo capaz de «obtener» su liberación integral. Parece que el Pueblo, en tanto que sujeto colectivo lo suficientemente fuerte como para revertir la historia, ha quedado difuminado. Lo que encontramos ahora, sobre todo en el Cuarto Mundo, es un número de personas que sufren un grado de deshumanización tal que difícilmente se pueden considerar como sujetos de ninguna revolución. El riesgo es caer en el individualismo o replegarse en el intimismo espiritualista. Por ello, considero que el término «Cuerpo de Cristo» ofrece un marco realista, encarnado y potente para plantar cara a la injusticia que sufrimos cotidianamente⁵¹.

El Cuerpo de Cristo habla clara y directamente sobre la tortura, la violencia doméstica a las mujeres, los corredores de la muerte, los abusos sexuales a menores, el aborto, la anorexia, la bulimia, los embarazos adolescentes, las violaciones... El Cuerpo de Cristo abraza a *yonkies* que pasean sus cuerpos castigados por el sida deambulando por las calles de cualquier gran ciudad, a niños con la tripa hinchada a causa del hambre y la sed, a cuerpos lisiados por las bombas o las minas anti-personas, a cuerpos dañados de trabajadores en la economía sumergida, a mendigos tirados en los bancos de la calle, a cuerpos moribundos intentando atravesar el Estrecho, a cuerpos de presos en la celda solitaria o hacinada de cualquier cárcel... En palabras de los «Objetivos y Fines» del *Catholic Worker* en 1940:

50. Sobre este punto, véase Agustín RODRÍGUEZ TESO (coord.), *Preñados de esperanza. Sentir, pensar y gozar a Dios desde la exclusión*, Cáritas Española, Madrid 2001; José LAGUNA, *¿De la liberación a la inclusión?*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2004.

51. Anselm Kyongsuk MIN, «Solidarity of Others in the Body of Christ. A New Theological Paradigm»: *Toronto Journal of Theology* 14 (1998) 239-254. Cf. también John H. YODER, *Body Politics. Five Practices of the Christian Community before the Watching World*, Disciple Resources, Nashville 1992; William T. CAVANAUGH, *Torture and Eucharist. Theology, Politics and the Body of Christ*, Backwell, Oxford 1988, especialmente las pp. 205-281.

«Esta enseñanza, la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo, implica en la actualidad el tema de los sindicatos (en donde todos los hombres son hermanos); implica la cuestión racial; implica las cooperativas, los bancos de crédito para los pobres, los talleres; implica casas de hospitalidad y comunidades agrarias. Así, con todos estos medios, podemos vivir como si de verdad creyésemos que todos somos miembros unos de otros, sabiendo que, cuando “la salud de un miembro sufre, se debilita la salud de todo el cuerpo”»⁵².

El Cuerpo de Cristo habla de comunión, de relaciones inclusivas, de acogida incondicional, de unión-en-la-diferencia, de incorporación a un mundo común. El Cuerpo de Cristo habla de la Eucaristía, del Señor Jesús y sus curaciones, del Cristo Cósmico y la recapitulación final de cada uno de los cuerpos, caricias, abrazos y llantos de la historia humana. El Cuerpo de Cristo edifica la Iglesia como una alternativa real y visible al sistema dominante. El Cuerpo de Cristo muestra que realmente otro mundo es posible.

Esta noción cristiana y teológica tiene, pues, implicaciones políticas de carácter revolucionario. Escuchemos a dos pensadores contemporáneos que vienen de la tradición radical. Toni Negri y Michael Hardt escriben:

«A la globalización debe oponérsele una contra-globalización, al Imperio, un contra-Imperio. A este respecto, podemos recurrir a la visión de San Agustín de un proyecto con el que enfrentarse al decadente Imperio romano. Ninguna comunidad limitada podía con éxito proporcionar una alternativa al poder imperial; tan sólo una comunidad universal y católica que consiguiese unir a todos los pueblos y lenguas en un único peregrinar podía lograrlo. La ciudad divina es una ciudad universal de extranjeros que se juntan, cooperan, se comunican»⁵³.

Y estos autores acaban su libro con las siguientes palabras: «La militancia en la actualidad es una actividad positiva, constructiva e innovadora. Ésta es la forma en que nosotros y todos los que se rebelan contra el dominio del capital nos reconocemos a nosotros mismos como militantes hoy. Los militantes resisten los mandatos imperiales de

una manera creativa. [...]. Esta militancia convierte la resistencia en contrapoder y convierte la rebelión en un proyecto de amor»⁵⁴.

En la estela de Dorothy Day y del *Catholic Worker*, las comunidades cristianas radicales pueden ser nuestro modo de encarnar el proyecto amoroso de Dios en un auténtico contra-Imperio, el Cuerpo de Cristo. Estamos llamados a vivir un camino de descenso radical de consecuencias revolucionarias, para poder plasmar una verdadera revolución desde abajo.

52. Dorothy DAY, «Aims and Purposes of the Catholic Worker Movement»: *The Catholic Worker* (February 1940). Consultado en <http://www.catholicworker.org/dorothyday>, doc. # 182.

53. Michael HARDT y Antonio NEGRI, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000, p. 207. Hay traducción española: *Imperio*, Paidós, Barcelona 2002.

54. *Ibid.*, p. 413.

INTERRUPCIÓN:

HACIA UNA NUEVA TEOLOGÍA POLÍTICA RADICAL

«La definición más corta de la religión: interrupción»

— J.B. METZ¹

LA primera parte de este libro que este capítulo culmina ha sido, a la vez, analítica y sistemática. He dialogado con diferentes autores (Lindbeck, Milbank, Yoder y Day) y al mismo tiempo he ido estudiando cuatro aspectos de la relación entre Iglesia y sociedad (lenguaje, mediación de las ciencias sociales, cultura y política). Este último capítulo mantendrá la misma dualidad. Como ya se dijo en el prólogo, el proceso de este libro empieza con la teología de la liberación latinoamericana, continúa con un diálogo que involucra a autores de habla inglesa, y ahora necesita regresar a Europa. Johann Baptist Metz será mi interlocutor principal, de una manera muy sencilla: utilizaré sus principales categorías teológicas para reformular el hilo conductor de lo tratado hasta ahora. Al mismo tiempo (y ésta es la parte constructiva y sistemática del capítulo), quisiera volver a considerar algunos de los planteamientos de la teología política europea con respecto a la secularización, aplicando a ello los resultados obtenidos anteriormente. Divido el capítulo en seis secciones: en primer lugar, ofrezco un resumen sintético de los capítulos anteriores; a continuación, releo la teología de Metz y propongo las bases para una nueva teología radical; en tercer lugar, reflexiono acerca de la relación entre la Iglesia y la sociedad desde una perspectiva analítica y sistemática; en un cuarto momento, intento re-concebir la articulación

1. Johann Baptist METZ, *La fe, en la historia y en la sociedad. Esbozo de una teología fundamental práctica*, Cristiandad, Madrid 1979, p. 180.

de la fe y la justicia en nuestro mundo contemporáneo; luego ofrezco un ejemplo concreto que ayude a que el lector se imagine cómo podría ser esta propuesta; y la sexta y última sección comprende una serie de consideraciones finales para concluir el capítulo y esta primera parte del libro.

1. Resumen de los capítulos anteriores

Como ya argumenté en el capítulo 1, la contribución principal de Lindbeck y de la teología post-liberal a nuestra propuesta constructiva es la importancia de las prácticas cristianas en la vida cotidiana. Esto proporciona una base firme para la teología en el contexto de pluralismo y fragmentación en que vivimos. Es preciso reconocer la «diferencia» o contribución específica de la praxis cristiana si queremos hacer una propuesta significativa a nuestro mundo. El problema con este planteamiento, si se asume unilateralmente, es que puede llevar a una aceptación acrítica de la tradición que conduciría a posiciones meramente conservadoras. O, cuando menos, existe el riesgo de no valorar adecuadamente la tarea de la reflexión crítica que conserva la independencia de la teología del testigo cristiano y sigue abierta a críticas externas de carácter interdisciplinar². Desde este punto de vista, el proyecto de la «radical orthodoxy» de Milbank proporciona un complemento para corregir esta deficiencia de la propuesta de Lindbeck.

John Milbank nos introduce en un diálogo profundo y crítico con la razón secular y, más específicamente, con los pensadores post-modernos³. Como dice Milbank, de acuerdo con Lindbeck, la teología

2. Éste es uno de los puntos destacados por el sugerente y clarificador análisis de David G. KAMITSUKA, *Theology and Contemporary Culture: Liberation, Postliberal and Revisionary Perspectives* (Cambridge University Press, Cambridge 1999). Kamitsuka encuentra una síntesis en la teología revisionaria y pública de David Tracy, mientras que yo busco un objetivo semejante a través de una lectura crítica de la «ortodoxia radical» de Milbank.
3. Aunque en el segundo capítulo me referí básicamente al libro de Milbank *Teología y teoría social*, debido al énfasis en el papel de las ciencias sociales en la reflexión teológica, es necesario tener en cuenta algunos de sus trabajos más recientes, sobre todo *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*, Blackwell, Oxford 1997, y *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Routledge, London 2003, así como el volumen programático que editó junto con Catherine Pickstock y Graham Ward, *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Routledge, London 1999.

cristiana se enraíza en las prácticas cristianas. Sin embargo, nuestro teólogo inglés es consciente de la necesidad de una reflexión crítica sobre la tradición que heredamos: si esta visión analítica estuviera ausente, la afirmación de la tradición nos conduciría a una mera repetición de antiguas prácticas o a fundamentalismos de diversos tipos. En este sentido, el sofisticado análisis de Milbank proporciona un buen complemento al punto de vista de Lindbeck. No se puede decir que la «ortodoxia radical» ofrezca un análisis ingenuo o simplista de la tradición cristiana; su implicación en el pensamiento postmoderno es una tarea intelectual de gran calado. Al mismo tiempo, la posición de Milbank no carece de peligros. Su defensa de la cristiandad como meta-narración que en realidad «vence» o sobre-escribe otras narraciones, combinada con la afirmación de sus implicaciones políticas, hace sospechar del impulso totalitario o teocrático implícito a su posición. Parece que necesitamos una visión más humilde y evangélica; esto es, jesuánica.

John H. Yoder y la tradición anabaptista proporcionan un excelente complemento para estos posibles excesos. Si la visión de Milbank puede parecer agresiva e incluso violenta, o inclinarse hacia una imposición totalitaria de la visión cristiana a toda la sociedad, o constituir un intento de dominar el mundo apoyado en una presuntuosa expresión de superioridad, la visión de Yoder ofrece un contraste nítido y fecundo. En su propuesta encontramos paz y no violencia, diálogo y consenso, una oferta paciente y un sencillo testimonio ante el mundo, una actitud de verdadera humildad. Al mismo tiempo, la posición de Yoder también tiene equivocaciones y peligros potenciales. Un énfasis excesivo en el consenso y la paz puede llevar a olvidar la realidad de los conflictos causados por situaciones de injusticia estructural. Hacer hincapié en el papel de las comunidades, aunque es algo vital, también puede llevarnos a no valorar el contexto social de estas comunidades, con el efecto no deseado de mantener o reforzar la religión burguesa, que da la espalda a las víctimas empobrecidas de nuestro mundo.

Se necesita un cuarto paso, y en este punto Dorothy Day ha sido nuestra guía. Su vida de solidaridad radical con los pobres, concreta en las casas de acogida del Catholic Worker y en sus escritos, ofrece una alternativa a un cristianismo cómodo que puede llegar a ser manipulado por el sistema dominante. Aquí encontramos una combinación creativa de las prácticas de Lindbeck, la postura crítica de Milbank y la no violencia de Yoder. Sin embargo, todavía quedan algunas ambigüedades en este punto de vista. En particular, existe el

riesgo de quedarse en una simple crítica simbólica o anecdótica del sistema capitalista. Mientras que la visión profética de una ética escatológica es crucial, la preocupación por el conjunto de la sociedad también desempeña un papel importante en la cosmovisión cristiana.

Podemos también ofrecer un resumen de los resultados obtenidos desde el punto de vista ecuménico, implícito en este libro. Desde este punto de vista, se podría decir que el luterano Lindbeck subraya la importancia de la *sola fidei*, que al mismo tiempo puede ser peligrosa si olvida el uso de la razón. Milbank, como anglicano que es, está más acostumbrado y es más consciente de la necesidad de un compromiso racional con el mundo, aunque no siempre evite los riesgos de una Iglesia estatal que finalmente puede llevarnos a la teocracia. Nuestro autor menonita, Yoder, se aleja de cualquier planteamiento constantiniano en la relación entre Iglesia y sociedad; aquí el peligro reside en el sectarismo y la huida del «mundo real». Dorothy Day, como católica contemporánea, asume el reto de la opción de los pobres de manera tan concreta y cotidiana que le permite vincular creativamente espiritualidad y política. El problema podría ser que, en su intento de alejarse de la visión católica dominante (estructura jerárquica y preocupación por organizar toda la sociedad), puede inclinarse hacia una posición simbólica pero ineficaz que finalmente podría debilitar su servicio real a los pobres.

Resumo en el cuadro de la página siguiente los principales resultados del análisis realizado hasta el momento.

Llegados a este punto, creo que sería útil decir algo acerca de la racionalidad teológica que subyace a la propuesta radical desarrollada en este libro. He defendido sucesivamente la primacía de la particularidad frente a la universalidad abstracta, una prioridad de la encarnación que asume la creación, una comprensión de la *analogía fidei* que incluye en sí misma la *analogía entis*, una posición cristológica que fundamenta la auténtica y radical transformación de la cultura, una revolución desde abajo, una ética de la fe entendida como «autonomía teonóma». En otras palabras, definiendo un marco dinámico que comienza con la particularidad del evangelio cristiano, pero se abre para abrazar al mundo entero. En mi opinión, esta propuesta ofrece un buen modo de articular una teología radical frente a la globalización, con su doble reto de la diversidad-homogeneización cultural y la injusticia económica.

Cualquier lector de este libro se habrá dado cuenta de que intento conscientemente tender puentes entre diferentes teólogos. Este estilo incluyente y constructivo concuerda con la propuesta de Francis

	Lindbeck	Milbank	Yoder	Dorothy Day
Área	Lenguaje	Ciencias sociales	Cultura	Política
Confesión cristiana a la que pertenece	Luterana	Anglicana	Menonita	Católica
Discurso dominante que analiza	Particularismo-universalismo	Naturalismo fideísmo	Atenas-Jerusalén	Liberal-conservador
Alternativa que plantea	Narrativa cristiana	Cosmovisión sobrenatural	Belén vs. Imperio	Revolución kenótica
Doctrinas teológicas que trata	De la encarnación a la escatología	<i>Analogia fidei</i> . El sobrenatural	Cristo, el Señor, es nuestra paz	Encarnación, escatología, creación
«Solución» propuesta	Prácticas cristianas, discurso cristiano, diálogo con otros	Uso derivado en un marco sobrenatural	Auténtica transformación de la cultura	Propuesta constructiva, desobediencia civil, bien común
Riesgo si se enfatizan en exceso	Mero conservadurismo	Teocracia	Sectarismo auto-céntrico	«Adorno para el capitalismo»
Riesgo si se olvida	«Cristianismo secular»	Disolución	Imposición constantiniana	Religión burguesa

Schüssler Fiorenza y su «amplio equilibrio reflexivo»⁴. Fiorenza entiende la tarea de la teología sistemática a la vez como hermenéutica y como normativa; y para esta tarea indica cuatro elementos interrelacionados: «la interpretación que reconstruye la tradición, el análisis de teorías relevantes de fondo, la consideración de garantías desde la experiencia y la práctica, y el cuidadoso compromiso con diversas comunidades de diálogo»⁵. Estos cuatro componentes proporcionan otra manera de unir los diferentes elementos analizados en este libro, como expongo a continuación.

En el primer capítulo, y de acuerdo con el modelo cultural-lingüístico de Lindbeck, abordé la interpretación de la reconstrucción

4. Cf. Francis SCHÜSSLER FIORENZA, *Foundational Theology: Jesus and the Church*, Crossroad, New York 1984, pp. 285-323.

5. Francis SCHÜSSLER FIORENZA, «From Interpretation to Rhetoric: The Feminist Challenge to Systematic Theology», en (Shelly Matthews – Cynthia Briggs Kittredge – Melanie Johnson-Debaufre [eds.]) *Walk in the Ways of Wisdom: Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, Trinity Press International, Harrisburg, PA, 2003, pp. 17-45; aquí, p. 37.

hermenéutica de la tradición cristiana. El papel de las ciencias sociales en la reflexión teológica se encuentra en las consideraciones del capítulo dos, en el que nuestro diálogo con Milbank mostró la importancia de usar con cuidado el marco de teorías significativas. El capítulo tres se puede leer como un ejemplo práctico de implicación con diversas comunidades de discurso: en particular, el diálogo con Yoder y la tradición anabaptista subrayó la importancia de las comunidades cristianas para la transformación social. Finalmente, el contundente testimonio de Dorothy Day y el movimiento *Catholic Worker* en el capítulo cuatro, muestra la necesidad «retroductiva» (ni deductiva ni inductiva) de la experiencia. Sin embargo, como el propio Fiorenza reconoce, este método de equilibrio reflexivo amplio puede ser demasiado abstracto y podría olvidar el necesario análisis crítico del contexto social del teólogo. Una lectura radical de estos mismos aspectos, como el realizado en este libro, proporciona una manera de evitar estos riesgos, enraizando la tarea teológica en la vida cotidiana de los empobrecidos.

2. Revisión de la teología política de Metz

La finalidad de esta sección es proporcionar una lectura integrada de los resultados obtenidos en los capítulos anteriores a través de la lente de un teólogo europeo, Johann Baptist Metz. Mi interés, como dije en la introducción, es doble: por un lado, quiero unir estos cuatro autores (Lindbeck, Milbank, Yoder y Day) de manera que sus valiosas contribuciones queden reforzadas, al tiempo que se evitan sus posibles debilidades. Por otro lado, estoy interesado en elaborar una propuesta radical adecuada al contexto de las sociedades post-modernas, especialmente en Europa occidental.

Por estas razones, la teología política de Metz ofrece un buen marco para nuestra reflexión. Dividiré esta sección en dos partes: en primer lugar, ofrezco algunas reflexiones y comentarios críticos sobre la teología de la secularización de Metz, ya que éste es un tema fundamental para entender la situación actual. En segundo lugar, regreso a los cuatro temas principales de esta parte del libro, tal como fueron tratados en el capítulo introductorio sobre la teología de la liberación (el método, Dios, los mártires, los pobres) y tal como se desarrollan en los capítulos centrales (lenguaje, ciencias sociales, cultura, política) a través de las categorías centrales de Metz (narrativa, reserva escatológica, memoria peligrosa, solidaridad).

2.1. Reflexiones sobre la secularización

Metz trató el tema de la secularización, sobre todo, en los años sesenta. Sus reflexiones principales sobre este tema se encuentran en el libro *Teología del mundo*⁶. Una vez más, el contexto es importante: el concilio Vaticano II abrió las puertas de la Iglesia a un prometedor diálogo con la sociedad moderna, un diálogo que parecía haber estado bloqueado durante los doscientos años anteriores. Las afirmaciones del Concilio sobre la libertad religiosa y sobre la autonomía de lo secular son parte del movimiento del mundo contemporáneo. Metz considera la secularidad, en este sentido, como «irreversible» (p. 17) y como «un enunciado teológicamente positivo» (p. 19). Metz se encuentra cómodo con la «permanente y creciente secularidad» del mundo (p. 186) y, de hecho, sugiere que «“cristianizar el mundo” significa, en sentido original, “secularizarlo”» (p. 64), ya que «el cristianismo, por sí mismo, significa una especie de secularización del mundo» (p. 48). «La fe confiere al mundo una genuina secularidad, lleva consigo una inicial secularización» (p. 85). Todas estas afirmaciones tienen sentido mientras tengamos en cuenta dos aspectos: primero, una definición «neutral» de la secularidad diferenciada del secularismo; y, segundo, un contexto que requería la reconciliación entre la Iglesia y el mundo moderno, alejándonos tanto de las anteriores mentalidades teocráticas como de las tendencias privatistas en el seno del cristianismo.

Dicho esto, debemos considerar nuestra situación actual. Ahora estoy hablando, conscientemente, como teólogo cristiano de otra generación⁷. Me parece que para la generación nacida después del Concilio las innovaciones del Vaticano II se asumen pacíficamente como la base común en la que siempre hemos vivido. Las damos por supuestas, las consideramos definitivas y no mostramos ningún tipo de nostalgia de tiempos pasados. El giro antropológico de la filosofía y la teología, la libertad religiosa, la separación entre Iglesia y Estado, la autonomía de lo secular, el diálogo y compromiso con el mundo, el rechazo de cualquier privilegio o influencia indebida de la Iglesia, la adultez de la persona moderna, las implicaciones políticas de nuestra

fe, entre otras cuestiones, son asuntos evidentes sobre los que ni discutimos ni dudamos. Nuestras preguntas y preocupaciones son de otra índole: dada esta situación, ¿cuál es la mejor manera de responder, como Iglesia, a los retos de la realidad contemporánea? ¿Es la visión de Metz sobre la secularidad demasiado optimista, demasiado unilateralmente positiva, demasiado ingenua? ¿Qué ha cambiado en los últimos cuarenta años?

Quiero hacer hincapié en que no creo posible ni conveniente volver a la situación anterior al Vaticano II, en cuanto a la relación jurídica con el Estado, a la organización eclesial o al contexto social de la Iglesia. Sin embargo, ¿no nos hemos movido hacia una situación donde la cuestión importante es «secularizar el mundo» a través de la coherencia ética? Ahora que el mundo ha llegado a su autonomía adulta y las diferencias cristianas han desaparecido, ¿qué tenemos que ofrecer? ¿No nos ha llevado este proceso a una pérdida de significatividad del cristianismo para el mundo contemporáneo? ¿Ha perdido sabor nuestra sal (cf. Mt 5,12)? Desde mi punto de vista, podría decirse que a veces la Iglesia ha asumido la secularidad de una manera demasiado pasiva o acrítica. Como resultado, ha perdido o debilitado su capacidad de ofrecer visiones de la realidad, prácticas o relaciones alternativas, diferentes de las seculares. Volviendo a las categorías de Metz, si la Iglesia considera que su función es la de «secularizar el mundo», ¿quién mantendrá viva la memoria peligrosa de Jesús y de todas las víctimas de la historia? ¿Quién alimentará comunidades en las que se continúan compartiendo y recreando narraciones alternativas? ¿Quién cultivará la esperanza escatológica? ¿Dónde se vivirá la solidaridad asimétrica? ¿Qué ocurrió con la reserva escatológica?... En definitiva, ¿cómo podremos encarnar una alternativa al sistema dominante del capitalismo global?

Soy muy consciente de que estas preguntas van más allá de la teología de la secularización de Metz, y de que él mismo ha reformulado implícitamente estos aspectos en las décadas posteriores⁸. También sé que las reflexiones de un teólogo y la recepción de estas ideas en la vida cotidiana de los cristianos y de las comunidades son dos cosas diferentes. Finalmente, también tengo en cuenta que mis críticas no van dirigidas solamente a Metz, sino que son más generales, quizá incluso generacionales. Por todas estas razones, creo importante

6. Johann Baptist METZ, *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1970. Todas las referencias entre paréntesis de esta sección se refieren a esta obra.

7. Nacido en 1968, toda mi vida ha tenido lugar tras el Vaticano II. En sentido estricto, los cuarenta años de diferencia de edad entre Metz y yo es el periodo que los sociólogos suelen considerar como una «generación».

8. Véase, por ejemplo, Johann Baptist METZ, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002.

desarrollar una consideración más detallada sobre la relación de la Iglesia con la sociedad en nuestro contexto secular. Como paso previo, necesitamos analizar el proyecto posterior y más maduro de Metz.

2.2. Cuatro categorías centrales

En la introducción de la tercera y última parte de su trabajo principal sobre la teología fundamental práctica, *La fe en la historia y en la sociedad*, Metz escribe: «para una práctica fundamental teológica, las categorías básicas deben estar unidas, memoria, narrativa y solidaridad. Memoria y narrativa no tienen carácter práctico sin solidaridad, y solidaridad no tiene una importancia relevante sin memoria y narrativa»⁹. Estas tres categorías de memoria-narrativa-solidaridad son esenciales en el proyecto teológico de Metz y han mostrado ser una fecunda contribución para la teología política contemporánea. Matthew Ashley, uno de los mejores intérpretes del pensamiento de Metz en el ámbito norteamericano, señala la dimensión temporal de estas categorías, lo cual permite una interpretación dinámica del ser humano: la memoria peligrosa nos enraíza en un pasado que recordamos, la esperanza solidaria nos sitúa en una comunidad abierta al futuro, y la narrativa nos permite tematizar nuestras experiencias actuales¹⁰. Es importante caer en la cuenta de que la temporalidad de la antropología de Metz está íntimamente unida a su énfasis en la escatología apocalíptica¹¹.

En los siguientes párrafos explico estas cuatro nociones, en relación con los resultados de los capítulos anteriores. Desde mi punto de vista, esta combinación de la teología radical anglosajona contemporánea con la teología política alemana es muy fecunda. Metz ayuda a integrar ciertos elementos que están un tanto difusos o dispersos en nuestros autores, mientras que la visión general que hemos desarrollado hasta ahora ayuda a rescatar algunos aspectos implícitos en la teología de Metz. Por esta razón, voy a desarrollar estas categorías siguiendo un orden que mantiene continuidad con la lógica que hemos seguido hasta aquí (narrativa, reserva escatológica, memoria peligrosa, solidaridad), en lugar de hacerlo más al estilo de Metz (que em-

pezaría con la escatología y luego desarrollaría la memoria, la narrativa y la solidaridad). Sin embargo, se trata de una simple decisión práctica que no afecta a mi interpretación de estas categorías, ya que uno de mis puntos básicos es precisamente su integración dinámica.

De acuerdo con el método de la teología de la liberación y su énfasis en la praxis, Metz defiende la importancia de la *narrativa* para la teología¹². Es totalmente consciente de la eficacia performativa de la teología, en el sentido de que narrar o contar historias mantiene la capacidad de crear una realidad: es casi una eficacia sacramental. Esto tiene una importancia particular en la situación de grupos oprimidos y en la comunidad de los seguidores de Cristo. Sin embargo, tenemos que tener en cuenta que Metz es un teólogo fundamental y, probablemente por esta razón, no ha desarrollado una teología narrativa como tal. En lugar de ello, se ha centrado en la tarea de «defender la naturaleza cognitiva de la memoria y la narrativa»¹³ contra la razón instrumental. Otros teólogos políticos alemanes, especialmente Dorothee Sölle, han trabajado más explícitamente por generar nuevas narrativas¹⁴. Un segundo aspecto que hemos de considerar es el recordatorio de Lindbeck sobre la importancia de la *dirección* de la narrativa; no es que «los creyentes encuentren sus historias en la Biblia, sino que más bien hacen de la historia de la Biblia su historia»¹⁵. La cruz, dice Lindbeck, no es un mero símbolo del sufrimiento, sino que los cristianos están invitados a vivir su sufrimiento de manera cruciforme. Supongo que Metz estaría de acuerdo con este punto, aunque a veces la recepción práctica de su teología se haya inclinado hacia una interpretación más gnóstica y menos potente de las narrativas.

El segundo aspecto que debemos considerar es la *reserva escatológica*. Con esta expresión, Metz afirma que el Reino de Dios (la esperanza de Dios o el futuro de Dios) sobrepasa y relativiza todo logro humano. «Nos conduce y nos fuerza constantemente a una posición crítica y liberadora con respecto a las circunstancias sociales que nos rodean»¹⁶. De nuevo encontramos una coincidencia entre esta posición y la prioridad radical del Dios de la vida afirmada por la teolo-

9. METZ, *La fe, en la historia...*, cit., pp. 213-227.

10. Cf. James Matthew ASHLEY, *Interruptions: Mysticism, Politics, and Theology in the Work of Johann Baptist Metz*, University of Notre Dame, Notre Dame, IN, 1998, pp. 148-153.

11. *Ibid.*, p. 165.

12. METZ, *La fe, en la historia...*, cit., § 12.

13. ASHLEY, *op. cit.*, p. 133. Cf. también Johann Baptist METZ, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Rubí (Barcelona) 1999.

14. Véase, por ejemplo, Dorothee SÖLLE, *Dios en la basura*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993.

15. George A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, The Westminster Press, Philadelphia 1984, p. 118.

16. METZ, *Teología del mundo*, cit., p. 153.

gía de la liberación, así como con la indicación de Milbank cuando dice que la teología funciona como teoría social que puede criticar cualquier sociedad. Metz desarrolló esta idea durante los años sesenta y, debido a ese contexto, tiene especial interés en mantener la unión con el mundo secular que el Concilio Vaticano II recientemente había restablecido. La reserva escatológica «no conlleva una actitud negativa, sino una actitud crítica con respecto a la sociedad actual»¹⁷, decía. Éste es un recordatorio importante que algunos autores como Milbank tienden a olvidar en su actitud negativa hacia la sociedad. Sin embargo, hemos de reconocer también que el nuevo contexto de capitalismo global nos obliga a agudizar nuestras críticas negativas. En cualquier caso, la reserva escatológica, la primacía de Dios y el uso derivado de las mediaciones de las ciencias sociales son correctivos permanentes para la tendencia humana que nos lleva a quedarnos cómodamente instalados en cualquier logro que hayamos conseguido.

En tercer lugar, la *memoria peligrosa* es una categoría central que ha permitido a Metz desarrollar su teología después de Auschwitz como una reflexión crítica acerca del sufrimiento ante Dios¹⁸. La realidad histórica de Auschwitz como fuente teológica tiene que actualizarse en contextos nuevos y variados (Ayacucho, Ruanda, Calcuta o Falluja, por ejemplo), ya que se refiere directamente al sufrimiento humano desde la perspectiva de las víctimas de la historia. Ya que Jesucristo fue, él mismo, injustamente detenido, torturado y asesinado, la fe cristiana nunca puede desligarse de las víctimas. Debemos hacer hincapié en dos aspectos.

Por un lado, la *memoria passionis et resurrectionis Iesu Christi* ofrece una lente con la que interpretar todo sufrimiento, violencia e injusticia: Jesús no sólo asumió la naturaleza humana, sino que lo hizo desde la situación social de las víctimas de la historia; y la intervención definitiva de Dios en la resurrección nos abre a la esperanza de una liberación integral. Por eso la eucaristía, memorial del misterio pascual de Jesús, es el centro de la vida cristiana. Nuestros recuerdos despedazados se integran cuando los unimos a la memoria de Jesús. Por otro lado, esta memoria y estos recuerdos son peligrosos y subversivos. No sólo porque recordamos la memoria de las víctimas de la historia que los Poderes querrían tapar y olvidar, y les damos un futu-

ro en Dios (generando esperanza ante la desesperanza), sino que además, al actualizar dichos recuerdos, reafirmamos nuestro compromiso para seguir el camino de Jesús. Como dice el propio Metz, y como recuerdan las reflexiones de Sobrino sobre el martirio y las intuiciones de Yoder sobre el testimonio cristiano, el discipulado radical es y será una «traición de clase» contra la sociedad y la religión burguesa¹⁹.

Al introducir nuestro cuarto punto, la *solidaridad*, Metz escribe: «Una teología fundamental práctica trata de mantenerse en la solidaridad con su indisoluble estructura doble mística/universal y política/particular, con el fin de proteger al universalismo de la apatía, y a la solidaridad parcial del olvido y el odio»²⁰. La solidaridad abarca a todos los seres humanos, especialmente a los más débiles. Dada la situación histórica en que vivimos, la solidaridad cristiana es asimétrica, ya que Dios opta por los pobres (en contra de la concepción moderna, basada en el reconocimiento ideal recíproco) y no tiene absolutamente ningún límite o barrera, ni de carácter geográfico ni temporal (incluye solidaridad con los muertos). En este sentido, nos referimos a una solidaridad mística universal. Al mismo tiempo, Metz subraya la dimensión política y particular de la solidaridad: la solidaridad cristiana siempre es concreta, operativa, basada en la realidad. La opción preferencial por los pobres y la permanente llamada de Dios a una conversión que rompe las divisiones de clases creadas y mantenidas por el capitalismo, son sendos recordatorios permanentes de las implicaciones políticas de la solidaridad cristiana. La teología de la liberación ha aceptado el reto de ser auténticamente la Iglesia de los pobres, igual que Dorothy Day y el *Catholic Worker* muestran una manera de vivirlo en los países ricos.

Esta sección ha desarrollado una lectura de Metz que, aunque corrige algunos de sus primeros puntos de vista, indica un acuerdo fundamental entre Metz y los autores que he utilizado como interlocutores en este libro (lo cual es otra forma de afirmar una coincidencia general con mi propia postura). La próxima sección utiliza estas ideas para desarrollar un marco general que aclare la relación entre la Iglesia y la sociedad contemporánea. Al hacerlo, deberíamos encontrar algunas clarificaciones importantes para mi propuesta general de una eclesiología radical.

17. *Ibid.*, p. 114.

18. METZ, *La fe, en la historia*, cit., pp. 100-128 y 192-212. Más recientemente, *Id.*, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2007.

19. Johann Baptist METZ, *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1982, p. 23.

20. METZ, *La fe, en la historia...*, cit., p. 240.

3. Un marco para entender la relación entre Iglesia y sociedad

En esta sección sugiero una interpretación de la relación entre Iglesia y sociedad que proporciona un marco para situar las discusiones principales que se dan en el seno de la teología católica. Al mismo tiempo, ofrece las bases para mi propia propuesta²¹. Desde mi punto de vista, debemos considerar simultáneamente dos aspectos, la noción de la autonomía de las realidades seculares y la contribución de la *nouvelle théologie* para superar la concepción extrínsecista de la gracia sobrenatural.

Con el Vaticano II, la Iglesia asume la autonomía de las realidades seculares o temporales, un hecho que no niega la dependencia del mundo de Dios (cf. *Gaudium et Spes*, 36). El Concilio también acepta la unidad antropológica que de Lubac y otros propusieron como la interpretación correcta de la relación entre lo natural y lo sobrenatural²². La pregunta es, por tanto, cómo se pueden integrar estos dos aspectos en el discurso teológico. De esta manera, encontramos cuatro posibles combinaciones. Permítaseme explicarlas primero con el cuadro que a continuación detallo, y luego con una breve explicación sobre cada posición, que sigue de alguna manera la secuencia cronológica.

	Concepción dualista	Concepción unificada
Respeto autonomía secular	Moderno Cristianismo secular I	«Meta-moderno» Cristianismo radical II
Rechaza autonomía secular	Anti-moderno Neo-Cristiandad III	Pre-moderno Cristiandad IV

Desde el punto de vista cronológico, la primera posibilidad que considero es la posición **IV** de la tabla, que se puede reconocer en la Edad Media, o tiempos *pre-modernos*. La mentalidad de Cristiandad

ofrecía una visión unificada de la realidad, abarcando aspectos políticos, sociales, culturales y económicos, todos ellos integrados bajo la cosmovisión cristiana. Por supuesto, hay que considerar algunos matices en esta afirmación, pues de hecho coexistieron diversas tendencias: por ejemplo, la tradición tomista siempre fue más abierta a una limitada autonomía de lo «secular» que el agustinismo político. Sin embargo, y de una manera general, podemos considerar el periodo medieval como marcado por una visión unificada de la realidad que no reconoce adecuadamente la autonomía del ámbito secular.

En realidad, esta autonomía de lo secular es una de las principales contribuciones de la Modernidad y la Ilustración. Sin embargo, a lo largo de ese periodo la reacción de la Iglesia fue de oposición directa y clara (recuérdense las encíclicas papales contra el liberalismo o el juramento anti-modernista). En este sentido, la postura **III** de nuestra tabla es «*anti-moderna*», porque en verdad es una reacción a esa nueva realidad. En términos teológicos, la distinción neoescolástica natural-sobrenatural cuadra perfectamente en este esquema, porque, paradójicamente, refleja el dualismo moderno (como ha demostrado de Lubac). Las consecuencias socio-políticas de esta postura se pueden ver en los modelos de la Nueva Cristiandad y la «distinción de planos», muy influyentes en la primera mitad del siglo XX, sobre todo a través de Maritain e incluso de Congar (recuérdese sus *Jalones para una teología del laicado*, de 1953).

Con el Concilio Vaticano II, y después de siglos de incomprensiones, la Iglesia entra en diálogo amistoso con la modernidad y se abre a respetar la autonomía de la esfera secular. Así comienza un nuevo marco para las relaciones entre la Iglesia y la sociedad. Sin embargo, esta postura «*moderna*» (número **I** de nuestra tabla) en ocasiones mantiene la división heredada entre naturaleza y gracia. La combinación de estos dos factores tiene consecuencias negativas no pretendidas, porque ofrece las bases lógicas para el secularismo. Si en realidad hay dos áreas separadas, y la esfera secular es autónoma, entonces la consecuencia lógica es que los aspectos religiosos se hacen superfluos, quedan limitados al ámbito privado y pierden progresivamente relevancia. Esta postura ha sido la mayoritaria en los autores post-conciliares, lo cual se explica por el contexto cultural del optimismo moderno y por el miedo a recuperar mentalidades de Cristiandad aún implícitas en muchos ámbitos.

La postura **II** del cuadro combina la autonomía de lo secular con una visión unificada de la realidad. Este planteamiento va más allá de los dualismos de la modernidad, y por esta razón empleo el concepto

21. Quiero dejar constancia del diálogo con mi compañero de Granada Ildefonso CAMACHO, SJ, que me ayudó a madurar mi propio pensamiento. Véase su aportación «De la liberación a la resistencia. Un comentario»: *Revista de Fomento Social* 235 (2004) 671-684.

22. Cf., por ejemplo, Henri DE LUBAC, SJ, «El Vaticano II y la cuestión del sobrenatural» en *Diálogo sobre el Vaticano II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985, pp. 23-37.

«meta-moderno». He preferido evitar el término «post-moderno», porque me parece confuso en este contexto, y también he evitado el más polémico «contra-moderno» que emplea Milbank. Mi propia postura estaría ubicada en esta casilla, que me parece la más acorde con el Concilio, la más adecuada para ofrecer una alternativa al sistema capitalista que nos invade, y la que evita los riesgos de las otras posiciones. Creo, además, que los principales autores católicos (incluyendo a Rahner, Metz y la teología de la liberación), aunque normalmente se interpretan como «posición I», encuentran aquí su verdadero espacio. Al mismo tiempo, esta visión proporciona una más fecunda alternativa socio-política al sistema liberal-capitalista. Esta postura permite superar los errores de las anteriores y ofrece las bases para una acción política radical²³.

Mi propuesta, por tanto, es una lectura alternativa y radical de la posición II (*meta-moderna*), basada en la no violencia, en la opción por los pobres y en un respeto positivo y un reconocimiento del pluralismo. Con ello quiero evitar los errores de Milbank o de la escuela *communio* (actualmente, la lectura dominante de de Lubac, o posición II), a la vez que reviso las principales contribuciones de la teología de la liberación. Uno de mis principios de fondo es el énfasis en el papel de la Iglesia para la transformación social: las comunidades cristianas en solidaridad con los pobres encarnan un espacio social alternativo en el que la revolución no violenta o la liberación integral pueden tener lugar. Soy consciente de que mi visión puede ir en contra de los discursos dominantes progresistas o conservadores, pero pienso que es la manera más acertada de interpretar el Concilio y la respuesta cristiana más adecuada a nuestra realidad.

23. Este marco ayuda a aclarar la situación de la teología católica a finales del siglo XX. Aunque John Milbank establece una distinción excesiva entre lo que él llama la «escuela alemana de Rahner, Metz y la teología de la liberación» («naturalizar el sobrenatural», o la postura *moderna-I* de nuestro esquema) y la «escuela francesa de Henri de Lubac» («sobrenaturalizar lo natural»), pienso que ambas corrientes corresponden a la postura *metamoderna-II* de nuestra tabla, en el sentido de que las dos defienden una visión unificada de la realidad y las dos aceptan la autonomía de lo secular. Ésta es, igualmente, la postura oficial del concilio Vaticano II frente a la minoría conservadora durante el concilio.

4. Reconsiderar el binomio fe-justicia

Esta sección trata, una vez más, de las principales preocupaciones que han guiado la primera parte de este libro: ¿Cuál es la contribución de las comunidades cristianas para la transformación social? ¿Cómo podemos hacer operativa la íntima conexión entre fe y justicia para que sea a la vez socialmente efectiva y coherente con el evangelio? ¿Cuáles son las estructuras de plausibilidad que permiten fortalecer la dimensión místico-política del cristianismo en nuestro mundo postmoderno? Trataré de aclarar estas preguntas, en primer lugar, analizando dos ejemplos.

En 1974-75, la Compañía de Jesús celebró su muy influyente Congregación General 32, en la que define su misión de la siguiente manera: «Comprometerse, bajo la bandera de la Cruz, en la lucha crucial de nuestro tiempo: la lucha por la fe y por la justicia que la misma fe exige» (CG 32, D2, n. 12). Al formular así su misión, los jesuitas seguían la tendencia general de la Iglesia Católica durante la década de los setenta, con la teología de la liberación latinoamericana y las comunidades de base, la teología política europea o el Sínodo de los Obispos de 1971, que declara que la justicia es un elemento intrínseco de nuestra fe. En 1995, la Congregación General 34 de la Compañía de Jesús reafirmó su opción fundamental por la fe y la justicia, aunque para entonces el lenguaje había cambiado. Fe y justicia se consideraron explícitamente en conexión con la cultura y el diálogo inter-religioso, y las «comunidades de solidaridad» fueron consideradas como los principales actores en la lucha por la justicia²⁴.

¿Hay oposición entre las dos Congregaciones? ¿Acaso es la CG 34 una «corrección» de la CG 32? Desde luego que no. Entonces, ¿qué ha pasado y cómo podemos interpretar este cambio? Dicho sencillamente, la experiencia de estas décadas y el nuevo contexto global-local hizo a los jesuitas más conscientes de la complejidad de la lucha por la justicia y de la dinámica de la injusticia contemporánea, tan fuertemente arraigada en actitudes, valores, estructuras, sistemas y relaciones culturales. La Congregación General 34 lo definió de la siguiente manera: «una de las mayores aportaciones que podemos hacer a la cultura crítica contemporánea es mostrar que la injusticia estructural del mundo tiene sus raíces en el sistema de valores de una

24. Cf. Patxi ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, SI, *Comunidades de solidaridad*, Mensajero, Bilbao 2002.

poterosa cultura moderna que está teniendo un impacto global» (CG 34, D4, n. 24). Una consecuencia obvia es que, si necesitamos comunidades de solidaridad para combatir la injusticia, una tarea crucial es constituir y fortalecer dichas comunidades. Por esta razón, el documento dice lo siguiente: «En cada uno de nuestros diversos campos apostólicos debemos crear comunidades de solidaridad en busca de la justicia. Al trabajar a una con nuestros colaboradores, nuestros ministerios pueden y deben promover la justicia en una o varias de las formas siguientes: (a) el servicio y acompañamiento directo de los pobres; (b) la toma de conciencia de las demandas de la justicia, unida a la responsabilidad social para realizarla; (c) la participación en la movilización social para la creación de un orden social más justo» (CG 34, D. 3, n. 19). Esta necesidad ha sido una de las conclusiones de nuestro libro hasta este momento.

El segundo ejemplo que quiero considerar se refiere al contexto en el que tiene lugar la reflexión teológica y en el que se comunica a una audiencia más amplia. Más específicamente, me centro en la teología progresista; por ejemplo, en la teología de la liberación. En cierto modo es sorprendente ver cómo autores como Jon Sobrino o Pedro Casaldáliga reciben tanta atención en el principal periódico español, *El País*, dada su postura editorial laica o incluso anti-clerical, acorde con sus opiniones políticas social-demócratas. En principio, se podría pensar que estos teólogos están teniendo éxito en su intento de comunicar el mensaje crítico del evangelio a un público más amplio que el meramente eclesial. Si así fuese, sería una buena noticia. Pero me temo que la realidad es más compleja. ¿Podría ser que *El País* estuviera «usando» a estos teólogos para criticar una vez más a la Iglesia y favorecer el que el secularismo avance un poco más? Si caemos en la cuenta de que el propietario de este periódico, Jesús de Polanco, es la tercera persona más rica de España, el número 210 en el mundo, con un patrimonio total de 2.800 millones de dólares, ¿podríamos pensar en serio que este periódico «progresista» favorece la causa de los pobres? Como cristianos, ¿deberíamos defender una estrategia que debilita a la Iglesia y favorece a las fuerzas seculares «progresistas»? En lo que se refiere al contenido, estoy cada vez más convencido de que la piedra de toque para saber si la teología es progresista se encuentra en su postura con respecto al capitalismo. La pregunta clave es: ¿realmente nos oponemos a las fuerzas del capitalismo global? Si no, simplemente estamos manteniendo el sistema opresivo. Y me temo que buena parte de lo que llamamos teología «liberal» o «progresista» entra en esta categoría.

Ahora quedará más claro por qué definiendo una prioridad eclesial en nuestra lucha por el cambio social. Si la Iglesia encarnara una alternativa radical al sistema dominante, ofrecería alguna esperanza a las víctimas de la historia. Si no lo hace, estará simplemente participando en el juego del capitalismo global, aun cuando la suya sea una teología supuestamente «progresista». La íntima conexión entre fe y justicia (aceptada pacíficamente en los círculos eclesiales) tiene una evidente correspondencia con el par secularización-injusticia. Si reconocemos que la fe está intrínsecamente unida a la justicia, no puede sorprendernos que la relación contraria también sea real: el secularismo genera injusticia. El contexto actual de capitalismo global (que —no lo olvidemos— es la única forma social del secularismo contemporáneo) lo demuestra a diario. Si queremos oponernos a estas fuerzas, debemos fortalecer las comunidades cristianas como plasmación de una alternativa radical. Sólo así podremos retejer un mundo común en el que nadie sobre, del que ninguna persona sea excluida²⁵. Esto implica, como he señalado varias veces, un modo diferente de entender el lenguaje, las ciencias sociales seculares, la cultura y la política. Implica una visión enraizada en Jesucristo. La siguiente sección ofrece un ejemplo muy concreto de cómo encarnar esta perspectiva.

5. El «Servicio Jesuita a los Refugiados» (SJR) como comunidad radical²⁶

Hace algo más de veinticinco años, en el contexto de la crisis de los refugiados en Asia oriental, el padre Arrupe, superior general de la Compañía de Jesús, creó el Servicio Jesuita a los Refugiados (SJR). Fue simplemente un ejemplo más de la magnífica visión de Arrupe

25. Ésta es una de las tesis centrales, formulada en clave antropológica, que mantuvimos en Juan Antonio GUERRERO, SJ y Daniel IZUZQUIZA, SJ, *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra*, Sal Terrae, Santander 2004.

26. Con esta sección, por supuesto, no quiero decir que el SJR encarne todos los aspectos abordados en este libro, ni que sea una especie de micro-Iglesia ideal, ni siquiera que sea el único ejemplo posible o uno mejor que otros. Simplemente, me parece que es un modo plástico de encarnar mis propuestas. La *Comunidad de San Egidio* ofrece otra visibilización fecunda, con su énfasis en la oración, la comunicación del evangelio, la amistad y solidaridad con los pobres, el ecumenismo y el diálogo mediador.

para responder con creatividad evangélica a los signos de los tiempos, muchas veces dominados por la injusticia, la violencia y el sufrimiento. Su interés, tanto personal como institucional, por la situación de los refugiados en el todo el mundo facilitó el desarrollo de una pequeña pero significativa presencia de los jesuitas entre los mismos refugiados. De hecho, las últimas palabras públicas de Arrupe fueron dirigidas a un grupo de jesuitas que trabajaban con refugiados en Tailandia: «Os diré una cosa. No la olvidéis. ¡Orad, orad mucho! Estos problemas no se resuelven con esfuerzo humano. Estoy diciéndoos cosas que quiero recalcar, un mensaje, quizá *mi canto de cisne para la Compañía*»²⁷.

En estos veinticinco años, el SJR ha crecido y ha incrementado su presencia. Sigue siendo una organización pequeña, y probablemente lo sea siempre. Poco más de 500 trabajadores contribuyen en el trabajo de SJR sobre el terreno, la mayoría como voluntarios, incluyendo a unos 100 Jesuitas, 85 religiosos y religiosas de otras congregaciones y más de 300 laicos. Estos datos no incluyen el amplio número de refugiados contratados para formar parte de los diferentes programas como profesores, como trabajadores sanitarios... o en otras tareas. La sede central en Roma tiene un equipo de diez personas, mientras que la organización a nivel mundial cubre diez regiones en más de 50 países de los cinco continentes. El SJR está presente en centros de detención de los Estados Unidos o de Bélgica; trabaja con poblaciones internamente desplazadas en Colombia o en Chiapas; en campos de refugiados en Guinea Conakry y Burundi... Cuando, hace muy pocos años, un terrible tsunami mató a centenares de miles de personas en Asia, el SJR ya estaba allí, en Sri Lanka y en Aceh (Indonesia). Una vez más, su presencia humilde y efectiva sobre el terreno, junto a la gente, proporcionó un estudio fiable de las necesidades, una respuesta constructiva y una fuente de esperanza.

EL SJR ha definido su misión con tres verbos: servir, acompañar, defender. Acompaña a refugiados y personas que han sido obligadas a desplazarse, sirviéndoles como compañeros y defendiendo su causa en un mundo que los desprecia. En concreto, el SJR trabaja con los refugiados olvidados. La misión de *servir* les ha llevado a poner un énfasis particular en la educación. Actualmente, 150.000 niños y jó-

venes se educan en escuelas de primaria y secundaria dirigidas por el SJR. Constituyen una parte significativa de los 650.000 beneficiarios directos del trabajo del SJR en los campos de refugiados (sobre un total de unos 2,5 millones de beneficiarios indirectos). Aunque trabajar y servir es, obviamente, imprescindible, uno de los papeles más importantes del SJR es el de *acompañar* y estar presentes. El SJR es una organización pequeña, pero su credibilidad y su fuerza le vienen principalmente de su humildad para compartir la vida con la gente en los campos de refugiados. Las diferencias que hay con otras ONGs o agencias gubernamentales mucho más grandes es la acogida, la forma de vida o el compromiso pastoral de los trabajadores del SJR en los campos durante los fines de semana. Por último, el SJR nunca ha olvidado su importante misión de abogar y *defender* los derechos de los refugiados. Probablemente, el ejemplo más visible de este aspecto lo tengamos en la ceremonia del 10 de diciembre de 1997, en Oslo, cuando Tun Channareth del SJR de Camboya, recogió el Premio Nobel de la Paz en nombre de la Campaña Internacional para la Prohibición de las Minas Antipersonales (ICBL, en sus siglas inglesas).

A lo largo de este libro he defendido el papel crucial de las comunidades radicales, enraizadas en Jesucristo y en la vida de los pobres, como una alternativa al sistema dominante. El SJR es un ejemplo de comunidad creativa, en la que los jesuitas, otros religiosos, varones y mujeres, así como laicos, comparten su trabajo, su misión, su fe y su compromiso con los refugiados olvidados, sus vidas. Pero cualquiera que haya tenido contacto con el SJR se dará cuenta de que no estoy hablando de ningún ideal de metas puras y perfectas. El SJR es un ejemplo radical de lo que los pecadores pueden hacer cuando siguen la llamada de Dios. La evidente debilidad del SJR también forma parte de la encarnación radical, que no necesita la «perfección» para brillar.

Al mismo tiempo, la continuada presencia y servicio del SJR entre los refugiados es un claro testimonio de vida cristiana. Más aún, el SJR también ha sido bendecido con algunos mártires en sentido estricto, cuyas vidas muestran sencillamente las posibles consecuencias de un compromiso radical con la justicia que brota de la fe. Por ejemplo, Richie Fernando era un escolar jesuita que trabajaba en Banteay Prieb, la escuela técnica que el SJR tenía en Camboya para los discapacitados. Cierta día, uno de sus estudiantes, Sarom, se presentó en el colegio con una granada de mano. Richie Fernando fue por detrás y agarró a Sarom. «Déjame marchar, profesor; no quiero matarte», imploró Sarom. Pero dejó caer su granada, que cayó entre Richie y él.

27. Texto recogido en José A. GARCÍA, SJ (ed.), *Orar con el Padre Arrupe*, Mensajero, Bilbao 2007, p. 9.

En un segundo, Richie Fernando estaba en el suelo, muerto y con Sarom todavía en sus brazos, protegiéndolo de la violencia que él mismo había causado. Fue el 17 de octubre de 1996. Sólo doce días más tarde, el arzobispo Christophe Munzihirwa, SJ, fue asesinado en Bukavu (Zaire). Aunque no era formalmente miembro de SJR, su martirio se debió a su vigorosa defensa pública de los refugiados durante la crisis de los Grandes Lagos.

En resumen, creo que el SJR ha mostrado ser un claro ejemplo del tipo de Iglesia que defiendo en este libro. El SJR encarna una eclesiología radical que da prioridad a la praxis diaria de la solidaridad, utiliza las ciencias y técnicas sociales como herramienta para servir y defender a los refugiados, crea una cultura de noviolencia revolucionaria en medio del conflicto, y mantiene la solidaridad con los pobres compartiendo su vida. El SJR ilustra las consecuencias radicales de vivir enraizados en Jesucristo. A esto es a lo que cada comunidad cristiana está invitada para vivirlo con creatividad en su propio contexto. Por eso, a continuación, en la siguiente y última sección de esta parte del libro ofrezco algunas reflexiones más personales para entretejer los diferentes elementos de mi propuesta.

6. Comentarios conclusivos: hacia una eclesiología radical

Una conocida mía, una religiosa que ha pasado la mayor parte de su vida adulta entre musulmanes en las montañas de Marruecos, me dijo hace tiempo: «me encanta estar aquí, estoy convencida de la fecundidad del diálogo con el Islam que vivimos cotidianamente. Durante estos años he aprendido mucho sobre la necesidad de abandonarme silenciosamente a Dios. Pero ¿sabes una cosa? Necesito rezar directamente a Jesús. Como cristiana, siento que lo necesito, que no puedo vivir sin ello». Este testimonio tan impresionante me ayudó a reflexionar con autenticidad sobre mi propia necesidad de pegarme a Jesús diariamente. Incluso, a veces pienso que hay bastantes semejanzas entre las duras condiciones que viven los cristianos en los países musulmanes y el árido entorno secular de las ciudades de la Europa occidental. ¿Qué *necesitamos*, pues? Espero que este libro, con su propuesta de una eclesiología radical, nos ayude a atisbar una respuesta que esté enraizada en Jesucristo.

Necesitamos alimentar y fortalecer nuestra identidad como discípulos radicales de Jesús. Necesitamos profundizar en una relación

personal con Él. No podemos darlo por supuesto, sino que debemos cultivar nuestra vida espiritual. Durante décadas, parece que hemos minusvalorado este aspecto. Pero en estos momentos la necesidad de una espiritualidad profunda e intensa se ha convertido en algo evidente. La dimensión *mística* debe fortalecerse tanto en el nivel personal como en el comunitario. La oración es imprescindible. En particular, necesitamos redescubrir la liturgia como un modo de encarnar, de manera socialmente visible, la realidad alternativa que brota de nuestro Dios. Sólo podemos promover una alternativa radical al sistema dominante si estamos enraizados en Jesucristo.

Estoy convencido de que los cristianos tenemos una alternativa. Se trata de una alternativa *política* radical, no en el estricto sentido de la palabra «política» (limitada a los partidos políticos, elecciones, cabildeo, administración de recursos limitados, etc.), sino en el más amplio sentido de la palabra «polis», la ciudad, el espacio público, el bien común. Esta preocupación política de la *ekklesía*, la Iglesia de los pobres, nos llevará necesariamente a la lucha por la justicia. La fase actual del capitalismo global tan sólo añade una urgencia a la llamada de una alternativa radical. Al mismo tiempo, hemos de recordar que la «política» también tiene relación con el término «polemos», conflicto, batalla, lucha. En medio de los conflictos, la violencia y la guerra, los cristianos podemos encarnar una alternativa noviolenta, cada vez más necesaria. Cuando los ideólogos del Imperio renuevan la «cobertura teológica» de sus propios intereses, es preciso elaborar y ofrecer una alternativa teo-política. Frente al capitalismo global y a las guerras imperiales, necesitamos una alternativa radical de paz y justicia, basada en los pobres y en la revolución noviolenta. Necesitamos ser la Iglesia que encarne esa alternativa.

Por tanto, la eclesiología política radical también tiene una evidente dimensión *eclesial*. Hemos de hacer frente al reto de la coherencia interna. Como se dice en la ceremonia de la ordenación diaconal, pedimos que cada discípulo de Jesucristo escuche estas palabras como dirigidas a él mismo: «Cree en lo que lees, enseña lo que crees y practica lo que enseñas». Si queremos ser una alternativa radical para el mundo (y, como ya he dicho muchas veces, esto es lo que Dios quiere de nosotros y esto es lo que nosotros necesitamos), tenemos que plasmar prácticas, relaciones y estructuras alternativas. Tenemos que encarnar una alternativa a la lógica del sistema dominante. El profeta Isaías lo dijo claramente: «de las espadas forjarán arados... no se adiestrarán para la guerra» (Is 2,4). Cuando vivamos de esta manera, «confluirán las naciones» hacia nosotros (Is 2,2). O, como dijo

Jesús, somos la sal de la tierra y la luz del mundo. Pero si no vivimos la alternativa radical como se supone que debemos hacerlo, seremos totalmente inútiles (cf. Mt 5,13-14).

La segunda parte de este libro desarrolla los resultados obtenidos hasta aquí. Se trata, por tanto, del despliegue de una teología radical que, siendo a la vez mística, política y eclesial, ofrece una alternativa al sistema dominante. La noción y la realidad del Cuerpo de Cristo servirá como eje articulador de la propuesta, que se radicaliza al quedar enraizada en Jesucristo. Veámoslo a continuación.

SEGUNDA PARTE:

HACIA LA RAÍZ

MEDITACIÓN INICIAL

EL desarrollo de la primera parte de este libro (con enfoques convergentes desde el lenguaje, las ciencias sociales, la cultura y la política) nos ha llevado a la conclusión de que es necesario elaborar una teología radical, centrada en la vivencia de la Iglesia. Enraizada en Jesucristo, la comunidad cristiana plantea una alternativa radical al sistema dominante de nuestro mundo. Si la primera parte del libro podría situarse en el ámbito de la teología fundamental (en el sentido de que establece las bases para nuestra reflexión sobre Dios, la Iglesia y el mundo), ahora nos adentramos en el campo de la teología sistemática, ya que intentamos articular un discurso coherente sobre la concepción cristiana de la realidad.

Como ya dijimos en el prefacio, pasamos en este momento de los «rizomas» a las «raíces». Hasta ahora hemos tratado con distintos teólogos que, cada uno a su manera, han abordado el reto de la post-modernidad y de las sociedades pluralistas. Al dialogar con estos autores, nuestro enfoque y los resultados obtenidos han sido «rizomáticos», parciales, fragmentarios. Pero estos elementos, aún dispersos, apuntan ya a la necesidad de un discurso articulado y sistemático que permita elaborar la alternativa que necesitamos. No podemos quedarnos en los rizomas fragmentarios, sino que es preciso intentar una visión de conjunto. Por eso hablamos del paso de los rizomas a las raíces o, más correctamente, a la verdadera y única Raíz que es Jesucristo.

En consecuencia, esta segunda parte trata de explicitar este resultado, proponiendo un ensayo de eclesiología radical articulada en torno a la noción del cuerpo de Cristo. Los cuatro capítulos de que consta esta parte analizarán otros tantos aspectos de las implicaciones eclesiales y sociales de la comunión eucarística. En primer lugar, ve-

remos algunos ejemplos significativos de cómo se ha vivido y entendido el cuerpo de Cristo a lo largo de la historia. El segundo capítulo hace una lectura de los sacramentos eclesiales como prácticas compartidas que forman, alimentan, fortalecen y sanan un cuerpo que se constituye así como alternativa radical al orden establecido. En tercer lugar nos acercaremos a la experiencia mística y comprometida del cuerpo de Cristo tal como la vivieron cuatro testigos privilegiados del siglo XX. El cuarto y último capítulo desarrolla más explícitamente las implicaciones de este planteamiento eclesiológico en el terreno de la vida cotidiana, de la política, de la economía y de la cultura.

Pero, antes de desarrollar estos contenidos, sugerimos un enfoque más contemplativo, apoyados en esta meditación de José Ramón Rodríguez Martín, que brota precisamente de la experiencia de muchas comunidades cristianas de América latina y que se titula «Cuerpo humano: lectura martirial de 1 Corintios 12,12»:

«El cuerpo humano, aunque está formado por muchas partes, es un solo cuerpo. Así también Cristo (1 Co 12,12).

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
ha de tener los ojos profundos, imperturbables,
serenos, acusadores y consoladores, de Óscar Romero.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
ha de mostrar la sonrisa constante de Héctor Gallego.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
necesita el espíritu de lucha, el inconformismo
y la coherencia de Ernesto Guevara.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
requiere la ternura, el cariño
y la sencillez de Teresa de Calcuta.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
ha de ir adquiriendo la mente, la capacidad de análisis,
la inteligencia y sabiduría de Ignacio Ellacuría.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
precisa de la capacidad ilimitada de amar
—hasta a los que más nos hieren— de Martin Luther King.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
ha de ser radicalmente fiel, como Francisco de Asís.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
quiere la constancia, la tenacidad,
la terquedad evangélica de Dom Hélder Câmara.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
pretende ser incansable y fuerte,
como lo fue fray Bartolomé de Las Casas.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
ha de saber buscar hacia dentro el amor
que ha de ser proyectado hacia los hermanos, como Agustín.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
no puede seguir vivo sin la capacidad de lucha pacífica,
de no-violencia activa, del Mahatma Gandhi.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
no necesita máscaras que oculten nuestro rostro
como el pasamontañas cubre a Marcos,
pero sí que anhela sus ansias de justicia,
de dignidad y de combatir por no olvidar.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
ha de ser cercano como lo fue con los indígenas
monseñor Leónidas Proaño.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
ha de ser fuerte y duro desde el corazón
para gastar la vida como Lucho Espinal.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
es el instrumento de construcción del Reino
y ha de entregar las manos, la voz, si es preciso,
como lo hizo Víctor Jara.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
acabará por ser valiente,
porque nuestra causa es la de Dios,
siguiendo así la bandera de Augusto César Sandino.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
ha de exhalar el hambre de verdad
que desprendía monseñor Gerardi.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
ha de lanzar gritos de denuncia y esperanza,
gritos como los de José Martí.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
necesita saberse llamado a la entrega,
como lo sintió Rutilio Grande.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
ha de estar lleno del soplo utópico y la conciencia
de Emiliano Zapata.

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
ha de ser testimonio firme y consecuente
como lo fue el obispo Angelelli,

Tu cuerpo, nuestro cuerpo,
ha de saber permanecer junto al moribundo siempre
y perdonar siempre, al modo de Joan Alsina.

Padre, no queremos seguir recibiendo balazos
procedentes de los fusiles del dinero y del poder;
queremos claveles con los que tapar sus cañones.

Padre, no queremos seguir trabajando de sol a sol,
para que el amo se quede con nuestro sudor,
con nuestra comida, con nuestro dinero, con nuestro esfuerzo;
queremos la dignidad para pelear por lo nuestro.

Padre, no queremos que el viento
sople más fuerte en nuestras casas
y apague la vela de la esperanza
en un futuro cada vez más incierto;
queremos un fuego fuerte que siempre venza.

Padre, no queremos seguir viendo
qué gente es desaparecida,
qué gente es asesinada,
qué gente es torturada,
qué gente es eliminada,
mientras los culpables siguen viendo la televisión en su casa cristiana.

Padre, no queremos seguir así,
y sabemos que Tú tampoco lo quieres,
pero hasta que la Utopía y el Reino se hagan presentes,
hasta que la Justicia y el Amor venzan a los ídolos del capital,
hasta que ningún hombre sufra por el dolor de otro hombre,
hasta que ninguna mujer se indigne ante la injusticia de los demás,

seguiremos gritando,
seguiremos pidiendo,
seguiremos denunciando,
seguiremos soñando,
seguiremos trabajando,
seguiremos aclamando que Tú ves
el sufrimiento de tus hijos
y has bajado para liberarlos (Ex 3,7)»¹.

Capítulo 1

FUENTES PARA LA RAÍZ

SIGUIENDO el esquema clásico de hacer teología (sobre todo en el campo católico), este capítulo ofrece tres acercamientos a lo que podemos considerar tres fuentes básicas para nuestra propuesta de eclesiología radical: Escritura, Tradición y Magisterio eclesial. Si los cuatro interlocutores principales de la primera parte del libro fueron sobre todo autores no católicos (a excepción de Dorothy Day), los lectores podrán observar que esta segunda parte tendrá un desarrollo más explícitamente católico. Con todo, creo que ambas partes están trabadas armónicamente, por lo que me atrevo a sugerir a los lectores no católicos que no «pierdan la calma» ante la terminología o los esquemas empleados. De hecho, en este capítulo no pretendo ofrecer un desarrollo completo de lo que estas fuentes pueden aportar¹, sino que simplemente proporciono tres brochazos parciales que, espero, resulten sugerentes e iluminadores.

Este capítulo busca perfilar las implicaciones sociales de la eucaristía tal como lo han deseado, vivido y formulado algunas comunidades cristianas significativas a lo largo de la historia. Concretamente, el primer apartado proporciona un análisis de la Primera Carta a los Corintios, haciendo uso de aproximaciones desde las ciencias sociales. El segundo apartado da un salto de más de mil años, hasta la Lieja del siglo XIII, para analizar la praxis eucarística de unas creativas comunidades de mujeres en solidaridad con los pobres. Otro salto histórico de casi mil años nos introduce, en el tercer apartado del

1. José Ramón RODRÍGUEZ MARTÍN, *Cuerpo humano: lectura martirial de 1 Co 12,12*, en: www.servicioskoinonia.org/martirologio/textos/cuerpo.htm.

1. Una espléndida síntesis, sobre todo desde las fuentes patrísticas, se puede ver en Jean Marie R. TILLARD, OP, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*, Sígueme, Salamanca 1994.

capítulo, en la reflexión del magisterio pontificio del siglo XX. De manera que sólo analógicamente y en sentido flexible se puede considerar que este capítulo se ciñe al clásico desarrollo desde la Escritura, la Tradición y el Magisterio.

1. El Cuerpo de Cristo en la Corinto del siglo I

En los últimos años se ha impulsado una lectura de las cartas del apóstol Pablo a la comunidad de Corinto desde la aportación de las ciencias sociales. ¿Qué podemos aprender de estos estudios para la vivencia eclesial de la eucaristía? En mi opinión, hay bastantes elementos que salen a la luz con este enfoque y que tienen gran relevancia para nuestra vida espiritual y eclesial. Concretamente, en este apartado intento analizar la noción paulina de Cuerpo de Cristo y sus implicaciones socio-políticas. Para ello presentaré algunas aportaciones sociológicas, antropológico-culturales, arqueológicas, económicas y políticas como otras tantas facetas que ayudan a comprender las diversas dimensiones del Cuerpo, tal como se vivía en Corinto y tal como lo entendía Pablo.

1.1. El «cuerpo»: aclaración terminológica

Los estudiosos coinciden en señalar que Pablo no fue el creador del término «cuerpo» (*soma*), pero sí fue el primero en aplicarlo a una *comunidad* particular dentro de la sociedad general y a las responsabilidades *personales* de unos con otros, más que a sus obligaciones cívicas. Por ejemplo, Gosnell Yorke recoge un elenco de nueve hipótesis explicativas acerca de las fuentes de la noción de «cuerpo» en el corpus paulino, algunas exteriores al Nuevo Testamento (escrituras hebreas, judaísmo rabínico, gnosticismo y filosofía greco-romana), y otras interiores al mismo y a la experiencia del propio Pablo (su encuentro cristofánico, su cristología eucarística, su teología nupcial y su teología del bautismo)². La novedad paulina radica en que, frente a un enfoque institucional-corporativo, Pablo subraya los aspectos comunitarios y personales contenidos en la noción de «cuerpo», agudizado, obviamente, por su experiencia cristológica y eclesial³.

2. Gosnell L.O.R. YORKE, *The Church as the Body of Christ in the Pauline Corpus: A Re-examination*, University Press of America, Lanham, MD, 1991, pp. 1-10.

Hay que tener en cuenta que el término «soma», en las cartas paulinas, tiene un significado complejo que incluye el pan, el cuerpo de Cristo, la Iglesia y el cuerpo de los cristianos⁴. Ninguna interpretación reductora puede dar razón de la riqueza de significados implicada en esta potente expresión paulina. Esto tiene importancia, por ejemplo, para comprender el sentido completo de la frase «discernir el cuerpo» (1 Co 11,29) en sus múltiples facetas. En el mundo greco-romano no existían las dicotomías modernas natural/sobrenatural o físico/espiritual. Así podemos ver cómo, para Pablo, no hay barreras infranqueables entre lo público y lo privado, por lo que puede unir ambos aspectos bajo la noción de cuerpo.

1.2. Los débiles y los fuertes. Aproximación sociológica

Son conocidos los conflictos en la comunidad de Corinto entre los «débiles» y los «fuertes». Los enfoques sociológicos sugieren que estas diferencias en las maneras de actuar y de pensar se basan en la estratificación social de la misma comunidad. Los escritos seminales de Gerd Theissen⁵, aunque han sido completados y criticados, siguen ofreciendo el marco general de análisis e interpretación. Concretamente, podemos asumir tres conclusiones básicas como punto de partida: primero, que las comunidades cristianas helenistas no eran ni un movimiento proletario ni un asunto de las clases poderosas. Segundo, que había en ellas una clara estratificación interna. Así, en los conflictos de Corinto, las posiciones más avanzadas o aperturistas corresponden a las clases altas, mientras que los estratos más bajos desde el punto de vista social mantienen ideas o posturas más cerradas. Tercero, Pablo responde a esta problemática social desde una óptica teológica y propone como solución el «patriarcalismo benevolente», que mantiene la desigualdad social pero la impregna de cuidado, res-

3. Véase Robert BANKS, *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in their Cultural Setting*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA, 1994 (segunda edición revisada), p. 66.

4. Dale B. MARTIN, *The Corinthian Body*, Yale University Press, New Haven – London 1995, pp. 194-195. En este punto, coincido con la interpretación compleja de Martin y me alejo de la visión reductiva de Yorke, que rechaza cualquier asociación mística o metafórica entre el cuerpo de la Iglesia y el cuerpo de Cristo (YORKE, *op. cit.*, pp. 7, 49, 61 y 120).

5. Gerd THEISSEN, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (edited and translated, with an introduction by John H. Schütz), Fortress Press, Philadelphia 1982.

peto y ayuda personal; es, pues, una solución creativa en el marco de un conservadurismo social moderado.

Las dos primeras conclusiones (pluralidad y estratificación social) parecen describir la situación corintia⁶, pero corren el riesgo de ser leídas en clave funcionalista y estática. La cuestión no consiste sólo en decir que la comunidad cristiana era un reflejo de la sociedad circundante (¿cómo podría ser de otro modo?), sino que, sobre todo, debemos preguntarnos cómo evolucionaba la realidad al interior de la comunidad. Es decir, Theissen parece describir la situación de partida, pero es esencial indagar cómo se fue transformando esa estratificación social en el seno de la comunidad⁷. Y aquí surgen algunas críticas serias y de consecuencias fundamentales para la praxis eclesial.

Es evidente que, en este contexto social y ante las disputas y divisiones existentes, Pablo busca la unión de la comunidad de Corinto. La cuestión es saber cómo lo hace y cuál es el horizonte al que tiende. Margaret Mitchell ha demostrado que Pablo se apoya con suma habilidad en una estrategia retórica llamativa: se identifica desde el principio con los fuertes para, a continuación, pedirles que cedan sus propios intereses en favor de los débiles⁸. De este modo busca una modificación del *status* social, alineándose con los débiles y dirigiendo sus críticas a los fuertes. El resultado es un giro radical en las expectativas de la ideología de las clases poderosas. Mientras que los discursos tradicionales sobre la «*homonoia*» remitían a un cosmos estable, ordenado y unificado, Pablo defiende un sistema alternativo en el que los débiles son fuertes y cuya piedra angular es Cristo, el Señor crucificado (1 Co 1,23-25), icono por excelencia de la subversión de valores y prácticas propuesta.

Por tanto, con esta estrategia retórica y esta convicción teológica, Pablo está modificando claramente la mentalidad greco-romana, que (amparada en la noción de cuerpo) buscaba conservar la jerarquía social haciendo creer a las clases bajas que debían someterse a los poderosos. La habilidad de Pablo está en que utiliza la misma herramienta retórica (unidad del cuerpo) para lograr objetivos radicalmente diferentes. Las clases altas se apoyan en ella para mantener el *status quo* y defender sus intereses, mientras que Pablo lo hace para dar la vuelta a la situación y defender a los débiles.

Con esto vemos también que el horizonte social al que tiende Pablo no es un «patriarcalismo benevolente» de cuño conservador que mantenga la desigualdad social⁹. Es precisamente esa ideología la que Pablo denuncia, desenmascara y corrige. Quizá sea excesivo o anacrónico afirmar que Pablo defendía un igualitarismo radical, pero sí podemos afirmar que fomentó unas relaciones alternativas, radicalmente inclusivas¹⁰. El argumento central de Pablo apunta a transformar las relaciones de desigualdad creando en la comunidad cristiana un espacio social alternativo en el que los débiles no deben estar sometidos al yugo opresor de la estructura social jerarquizada.

1.3. El sistema de pureza.

Aproximación desde la antropología cultural

La antropología cultural ofrece interesantes perspectivas para comprender mejor la problemática abordada por Pablo en su Primera Carta a los Corintios. De los diversos aspectos implicados, seleccionamos los dos que nos parecen más iluminadores: el referido al sistema de pureza (vinculado inicialmente al cuerpo físico) y el referido al sistema de patronazgo (más directamente conectado al cuerpo social). Estas dos aproximaciones antropológico-culturales ofrecen luz para captar con mayor hondura nuestro tema.

En primer lugar nos referimos a la comprensión del código cultural de la pureza. En las cartas de Pablo a los corintios, este punto se refleja especialmente en el análisis del cuerpo y de la polución. Como bien ha señalado Jerome Neyrey, «la mayor amenaza a un cuerpo santo (*holy body*) es la polución, y el riesgo más peligroso para un cuer-

6. Estas afirmaciones son asumidas, entre otros, por Wayne A. MEEKS (*Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988) y han dado lugar al llamado «nuevo consenso».

7. Han señalado críticas similares C.K. ROBERTSON, *Conflict in Corinth: Redefining the System*, Peter Lang, New York 2001, p. 15, y Antonio GONZÁLEZ, *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, Sal Terrae, Santander 2003, pp. 201-247. El libro de Ekehard y Wolfgang STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y el cristianismo en el mundo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001, ofrece abundantes datos y argumentos para justificar nuestra postura. Igualmente, Rodney STARK, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1996.

8. Margaret M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1991.

9. Éste es un elemento central de la crítica de Martin a Theissen. Véase MARTIN, *op. cit.*, pp. 42, 76, 103, 135 y 196.

10. Véase John H. ELLIOTT, «Jesus Was Not an Egalitarian: A Critique of an Anachronistic and Idealistic Theory»: *Biblical Theology Bulletin* 32 (2002) 75-91.

po unido (*whole body*) es la división»¹¹. Aquí encontramos el núcleo de la postura paulina en el conflicto corintio, sobre todo si tenemos en cuenta que no se puede separar lo físico-biológico de lo socio-político. Mientras que Pablo defiende el «control corporal» y la primacía de lo comunitario sobre lo individual, sus oponentes se inclinaban hacia un control corporal muy limitado y un amplio sentido individualista. Tanto el argumento en sí como la mentalidad subyacente reflejan la importancia central de las nociones de pureza y polución en el contexto cultural helenista.

Ahora bien, hay que recordar que la mentalidad greco-romana disponía básicamente de dos modelos de interpretación, tanto en el ámbito médico como en el socio-político. Por un lado, el esquema de «desequilibrio» interpretaba la salud como estabilidad (en el cuerpo biológico y en el social): evidentemente, era el modelo preferido por las clases altas y poderosas. El segundo esquema explicaba la enfermedad como «invasión» y responde a una situación social más vulnerable frente a las amenazas.

En los conflictos de la comunidad de Corinto, mientras que los fuertes defienden una visión de «equilibrio» y no se preocupan tanto por la contaminación, Pablo se alía con los débiles y mantiene la necesidad de pureza ante lo que él considera una invasión cultural externa¹². Por ejemplo, vemos que Pablo ve el incesto como un escándalo que rompe la comunidad (1 Co 5), se opone a comer carne sacrificada a los ídolos (1 Co 8) y se muestra implacable frente a las divisiones que se producen en la celebración de la eucaristía (1 Co 11). Pablo argumenta desde una triple convicción: primero, dice que el Cuerpo de Cristo es un cuerpo real, a la vez estructurado y diferenciado; segundo, considera que la Iglesia es un sistema que define la identidad grupal desde la necesaria pureza y límites; y tercero, está convencido de que la eucaristía expresa y refuerza la identidad comunitaria, su cohesión interna y sus límites externos. Obviamente, Pablo no defiende una postura puritana o meramente rigorista situada en el plano de la ética individual, sino que entabla una batalla para garantizar que la alternativa de la comunidad cristiana permanezca con todo su vigor en el contexto adverso del sistema cultural dominante.

11. Jerome H. NEYREY, SJ, «Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents»: *Semeia* 35 (1986) 129-170; aquí, p. 157.

12. MARTIN, *op. cit.*, p. 163.

Entramos así en el segundo aspecto que vamos a analizar con las herramientas de la antropología cultural: el sistema de patronazgo. Estrechamente vinculado a los códigos de pureza, sabemos que uno de los valores culturales clave en la sociedad helenística era el honor. Específicamente, Pablo utiliza lo que los antropólogos llaman «relaciones de patrón-cliente» para explicar las relaciones de Dios con la comunidad creyente. Considera un Dios de orden y pureza que permite clarificar las relaciones sociales y comunitarias, pero también (por la centralidad de Cristo, que invierte los valores, las relaciones y las mentalidades sociales) un Dios de desorden y alteración que modifica profundamente esas mismas relaciones¹³.

Una vez más, encontramos aquí la subversiva visión paulina que, afianzando la comunidad cristiana en el cuerpo de Cristo, plantea unas relaciones alternativas al sistema dominante de patronazgo. El conflicto con los «superapóstoles» (cf. 2 Co 11,13), reflejado ya en las diversas disputas de la Primera Carta a los Corintios, se refiere a la oposición de Pablo ante un grupo de líderes locales que pretendían emplear su patronazgo social y económico al interior de la comunidad cristiana¹⁴. Los «fuertes» de la comunidad no son simplemente los ricos o los moralmente laxos, sino los que pretenden emplear su posición social de privilegio para obtener el liderazgo comunitario; los que, para reforzar su situación social, no dudan en establecer matrimonios de conveniencia (1 Co 5), plantear batallas legales en los tribunales seculares (1 Co 6), participar en banquetes y sacrificios en templos paganos (1 Co 8-10), fomentar exclusiones y diferencias en la cena del Señor (1 Co 11) o lanzarse acriticamente por las sendas de una espiritualidad extática (1 Co 12-14).

Debemos recordar, por otro lado, que la comunidad cristiana de Corinto era una diminuta minoría en la ciudad y que, por tanto, sus miembros se encontraban a diario inmersos en las prácticas habituales de la caótica ciudad portuaria. Todos ellos vivían el problema cotidiano de sus múltiples pertenencias superpuestas en la red social: trabajo, vecindario, ocio, familia, culto, amigos... ¿Hay algún principio unificador o alguna identidad que articule las diversas interacciones sociales? Mientras que Pablo apuesta por la primacía de la iden-

13. Jerome H. NEYREY, SJ, «Patronage and Honor, Order and Disorder: God in 1 Corinthians» en *Render to God: New Testament Understandings of the Divine*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis 2004, pp. 144-190.

14. John K. CHOW, *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth*, Journal for the Study of the Old Testament Press, Sheffield 1992.

tividad cristiana, sus opositores corintios parecen ver ésta como una identidad secundaria: se ven a sí mismos, ante todo, como patronos, clientes, señores, esclavos, judíos, gentiles, varones o mujeres, dejando en un segundo plano su «ser creyentes en Cristo Jesús». Por ello, Pablo defiende una redefinición del sistema con un nuevo eje articulador (la *ekklesia*) y con una nueva terminología para expresar las relaciones comunitarias (tomada del ámbito familiar frente a la de los *collegia*)¹⁵. Pablo sabe que ésta es la única manera de no caer en las redes opresoras del sistema de patronazgo: es preciso crear, mantener y reforzar unas relaciones alternativas, con una identidad fuerte. Precisamente eso es lo que proporciona la noción del Cuerpo de Cristo.

1.4. El espacio físico de la casa. Aproximación arqueológica

Uno de los aspectos que han intrigado a los investigadores ha sido el modo concreto en que la comunidad de Corinto celebraba la eucaristía. La hipótesis más extendida fue formulada por Jerome Murphy-O'Connor, el cual, basándose en las excavaciones arqueológicas de Anapogla (Corinto), sugiere que la comunidad se reunía en la *villa* de alguna de las familias ricas de la comunidad¹⁶. Estas casas, relativamente amplias, disponían de patio y de triclinio (comedor). Sin embargo, los datos arqueológicos sugieren que el espacio (quizá unos 70 m² de atrio y unos 40 m² de comedor) debía de ser insuficiente para todos los participantes en la cena del Señor (unos 50 miembros estables de la comunidad, más algunos visitantes). Esto parece explicar el conflicto de 1 Co 11, pues, como no caben todos a la vez, unos comen antes que otros. Ahora bien, lo escandaloso y lo que suscita la crítica de Pablo es que los ricos (los dueños de la casa y sus amigos, que están más ociosos y pueden más fácilmente llegar puntuales) no esperan a los pobres, que tienen jornadas laborales más largas. En la práctica, se funciona como si hubiese creyentes de primera y de segunda clase. Unos comen primero, reclinados, y quizá platos más calientes y suculentos, mientras que otros llegan tarde, comen sentados y tienen que contentarse con los restos ya fríos del banquete. «Mientras uno pasa hambre, el otro está borracho» (1 Co 11,21). Estas condiciones rompen el cuerpo de Cristo, y así —dice Pablo— es imposi-

ble celebrar la eucaristía. Esta explicación tiene la ventaja de ser visual y coherente; pero no debemos olvidar que se trata de una mera hipótesis y que se apoya más en intuiciones que en pruebas o datos sólidos.

Por ejemplo, recientemente se han hecho algunas excavaciones arqueológicas en la zona oriental del teatro de Corinto que permiten buscar alternativas a esta hipótesis dominante. Se trata de la presencia en esa zona de edificios de varias plantas, que alojarían talleres y comercios en la planta baja, y viviendas para los artesanos y sus familias en las plantas superiores. Este hecho permitiría explicar, por un lado, el acceso de las clases populares al consumo de carne en las tabernas y, por otro lado, ofrecería otro posible espacio para la reunión de las comunidades cristianas: no «necesitarían» ir a la *villa* de una familia rica, sino que las reuniones se podrían celebrar en esos pisos de taller-vivienda, que podrían alojar hasta cincuenta personas. De hecho, así se explica mejor el episodio de Tróade en el que un joven llamado Eutiquio se cae de la ventana del tercer piso durante una celebración eucarística (Hch 20,7-9)¹⁷.

Esta reflexión nos anima a buscar con creatividad nuevas hipótesis, a hacer uso de la imaginación y a analizar todas ellas con sentido crítico. Al mismo tiempo, debemos reconocer que, aunque la propuesta alternativa a Murphy-O'Connor se apoya en ciertos datos arqueológicos, se inscribe en un movimiento más amplio que busca subrayar el papel de lo económico en los conflictos corintios. Con ello entramos ya en el apartado siguiente.

1.5. Ricos y pobres. Aproximación económica

En los últimos años, un grupo de autores ha criticado el llamado «nuevo consenso» sociológico articulado en torno a Theissen, Meeks y otros, sobre todo en lo referido a la asunción de la desigual estratificación social dentro de la comunidad cristiana. Esta nueva corriente afirma que las comunidades paulinas eran pobres y pertenecían muy mayoritariamente a la plebe urbana, frente a la visión anterior que, al afirmar que la comunidad cristiana era un reflejo de la sociedad ambiental, acababa otorgando un papel preponderante a las familias pudientes. La nueva línea interpretativa no sólo ofrece una visión

15. ROBERTSON, *op. cit.*, p. 228.

16. Jerome MURPHY-O'CONNOR, *OP, St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 2002³, pp. 175-198.

17. En este párrafo me apoyo en David G. HORRELL, «Domestic Space and Christian Meetings at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre»: *New Testament Studies* 50 (2004) 349-369.

más ajustada de la realidad socio-económica de la comunidad de Corinto, sino que también ayuda a hacer que aterrice el discurso sociológico, evitando que la noción de «estatus social» permanezca como un concepto etéreo.

Justin Meggitt¹⁸ es uno de los partidarios más destacados de esta tendencia, que ha generado un animado debate académico¹⁹. Podemos sintetizar su postura en dos puntos: primero, afirma que los cristianos de las comunidades paulinas eran pobres que formaban parte de la gran masa de la población urbana y vivían al borde de los niveles de subsistencia básicos²⁰. En segundo lugar, Meggitt sostiene que esta comunidad cristiana pobre generó con su práctica cotidiana una estrategia de supervivencia que resultó muy eficiente: se trata de una creativa combinación de mutualismo económico, autosuficiencia, limosna y hospitalidad. Este sistema respondió a una necesidad muy real, contribuyó a solucionar los graves problemas de subsistencia, proporcionó un cierto bienestar relativo y fue una de las razones que explican la expansión numérica del cristianismo entre las masas del imperio²¹.

Este mutualismo económico parece ir de la mano de una cierta reciprocidad igualitaria, aunque no implique necesariamente una completa homogeneidad social. El diálogo entre Meggitt y Theissen ha llevado a éste a abandonar su noción de «patriarcalismo benevolente», porque, aunque es cierto que el mutualismo no supone necesariamente relaciones igualitarias, sí implica la ruptura del esquema je-

18. Justin J. MEGGITT, *Paul, Poverty, and Survival*, T&T Clark, Edinburgh 1998.

19. Véase Dale B. MARTIN, «Review Essay: Justin J. Meggitt, *Paul, Poverty, and Survival*»: *Journal for the Study of the New Testament* 84 (2001) 51-64; Gerd THEISSEN, «The Social Structure of Pauline Communities: Some Critical Remarks on J.J. Meggitt, *Paul, Poverty, and Survival*»: *Journal for the Study of the New Testament* 84 (2001) 65-84; Justin J. MEGGITT, «Response to Martin and Theissen»: *Journal for the Study of the New Testament* 84 (2001) 85-94; y Gerd THEISSEN, «Social Conflicts in the Corinthian Community: Further Remarks on J. J. Meggitt, *Paul, Poverty, and Survival*»: *Journal for the Study of the New Testament* 25.3 (2003) 371-391.

20. Un interesante intento de cuantificar el grado de pobreza en las comunidades paulinas se puede ver en Steven J. FRIESEN, «Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-Called New Consensus»: *Journal for the Study of the New Testament* 26.3 (2004) 323-361. Su metodología y resultados, sin embargo, son discutibles, como lo muestran los artículos de Barclay y Oakes en el mismo número de esta revista.

21. Sobre la conexión entre ayuda mutua y expansión del cristianismo, véanse los capítulos 4, 5 y 9 de STARK, *op. cit.*

rárquico-estratificado (algo que Martin no parece incorporar). En cualquier caso, lo que, en mi opinión, está fuera de duda es que este sistema social alternativo se fundamenta en una cristología participatoria y corporativa (expresión del Cuerpo de Cristo), de raíz teológico-espiritual y, más concretamente, sacramental. Es evidente la importancia del bautismo y de la eucaristía en la constitución del cuerpo social de la ayuda mutua. Es decir, que para la comunidad cristiana de Corinto los sacramentos no son meros ritos simbólicos sino que crean una nueva realidad.

1.6. Alternativa al sistema imperial. Aproximación política

Richard Horsley y otros autores se han centrado en el análisis de las relaciones de poder y en el significado político de la comunidad cristiana de Corinto. Estos estudiosos señalan que las comunidades paulinas llegaron a formar un movimiento social articulado como red de células locales²². Estas comunidades funcionaban, hasta cierto punto, de manera autónoma y con independencia del sistema circundante, manejando sus propios asuntos desde la solidaridad grupal. Dado el carácter claramente minoritario de los cristianos en ese momento, se producía un amplio solapamiento de los diversos subsistemas y una interacción continua con los no-creyentes. Las fronteras eran porosas, y ése era para Pablo el problema principal: no las divisiones en sí, sino que éstas debilitaban la autenticidad de la alternativa cristiana. Por eso, su tarea principal consistía en redefinir las fronteras eclesiales a partir de la Cruz de Cristo y reconfigurar las relaciones comunitarias como cuerpo familiar.

La negativa a participar en banquetes en los que había carne sacrificada a los ídolos supuso un refuerzo de su identidad como comunidad alternativa a la sociedad mayoritaria y su entramado social (dichos banquetes eran una pieza esencial en el sistema social, económico, cultural y de relaciones). Como ya hemos mencionado y como se refleja en 1 Co 8-10, la comunidad encarnaba relaciones económicas muy diferentes de las dominantes en la sociedad romana imperial. El ejemplo de la colecta de las comunidades paulinas (de Antioquía, Asia Menor y Grecia) en favor de la comunidad de Jerusalén

22. Richard A. HORSLEY, «1 Corinthians: A Case Study of Paul's Assembly as an Alternative Society», en (Richard A. Horsley [ed.]) *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press International, Harrisburg, PA, 1997, pp. 242-252.

muestra que esta red de comunidades tenía una dimensión internacional, diametralmente opuesta a la política tributaria del Imperio romano. Desde esta perspectiva, se puede ver que el objetivo y la retórica de Pablo en 1 Co apunta a construir comunidades alternativas frente a la sociedad dominante.

Quizá sea preciso matizar algo estas contundentes afirmaciones y reconocer, con Wayne Meeks, que en las comunidades paulinas había «portillos en las fronteras»²³ y que hay en ellas una cierta tensión entre las medidas que fortalecen la cohesión interna separándose de la sociedad, por un lado, y la intención de mantener relaciones normales y «aceptables» con los convecinos no cristianos, por otro. Pero lo que es innegable es que las comunidades paulinas estaban convencidas de que formar parte del Cuerpo de Cristo proporcionaba una identidad clara, unas prácticas sociales diferentes, una organización económica relativamente autónoma y, finalmente, una modesta pero real alternativa al opresivo sistema imperial²⁴.

1.7. Conclusión

Este apartado muestra con claridad la interconexión entre eucaristía, Iglesia y realidad socio-política. Apoyándonos en diversas y complementarias aproximaciones desde las ciencias sociales (sociología, arqueología, antropología cultural, economía, política), hemos podido profundizar en el significado del cuerpo de Cristo en la comunidad cristiana de Corinto en el siglo I. Sin pretender en ningún momento lecturas unilaterales que olviden o minusvaloren la dimensión cristológica, mística y personal de la eucaristía, este apartado sugiere que debemos integrar en nuestra vida espiritual y eclesial otras dimensiones más «públicas». Conviene notar que estamos ante textos que la tradición cristiana siempre ha considerado revelados y, por tanto, normativos para la identidad y la praxis de los seguidores de Jesús. No podemos, pues, caer en una espiritualidad espiritualista, porque ello iría contra la misma esencia de la eucaristía. Tampoco podemos limitarnos a extraer consecuencias morales para el comportamiento individual, sino que es necesario mirar de frente a los ineludibles aspec-

23. MEEKS, *op. cit.*, pp. 179-183.

24. En este sentido, discrepo totalmente de las conclusiones de Elizabeth A. CASTELLI, «Interpretations of Power in 1 Corinthians», en (James Bernauer – Jerome Carrete [eds.]) *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*, Ashgate, Hampshire 2004, pp. 19-38.

tos comunitarios. Como hemos visto, la vivencia de la eucaristía en su dimensión socio-política supone fortalecer la comunidad cristiana y recrearla como espacio alternativo al sistema dominante (sea éste el imperio romano, la cultura helenista o el capitalismo globalizado del siglo XXI).

2. El Cuerpo de Cristo en la Lieja del siglo XIII

Este segundo apartado del capítulo ofrece una visión complementaria del anterior: centrados siempre en la vivencia y la intelección del cuerpo de Cristo, pasamos ahora de la edad antigua a la era medieval y nos movemos de Grecia a Bélgica. Analizaremos, a modo de «estudio de caso», la experiencia de ciertas comunidades cristianas que supieron vincular espléndidamente su vida eucarística con la efectiva solidaridad con los pobres en el cuerpo de Cristo. Pero antes de hacerlo debemos decir una palabra acerca del contexto teológico en que se desarrolló dicha experiencia. Acabaremos el apartado con algunas reflexiones generales, no limitadas al caso histórico que presentamos, sino de validez universal para los cristianos.

2.1. Modelos teológicos y aspectos del Cuerpo de Cristo

En un clásico y memorable estudio, Henri de Lubac analizó la evolución del término «cuerpo de Cristo» en la teología, la espiritualidad y la praxis de los cristianos durante los primeros siglos²⁵. Allí señalaba que en torno al giro del primer milenio se abandonó el modelo patrístico que había dominado los primeros siglos (en números redondos, durante los primeros mil años del cristianismo). La principal conclusión histórico-teológica de *Corpus Mysticum* es que la fe cristiana implica una íntima conexión entre el Cuerpo místico y el Cuerpo real de Cristo; más aún, señala que el Cuerpo total de Cristo incluye elementos «reales» y «místicos» que se encuentran tanto en la eucaristía como en la Iglesia.

Indica de Lubac que esta visión dominó la praxis eclesial del primer milenio y toda la teología patrística, pero que, entre los siglos IX y XI, el paso de un pensamiento simbólico a un pensamiento dialéctico y la consiguiente separación entre la especulación mística y la es-

25. HENRI DE LUBAC, SJ, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age. Étude historique*, Aubier, Paris 1949².

peculación racional modificaron profundamente la comprensión del Cuerpo de Cristo²⁶. Se produjo entonces la escisión entre cuerpo real y cuerpo místico, quedando así separadas la eucaristía y la Iglesia, una división de dramáticas consecuencias cuyos efectos aún perduran. Veamos con un poco más de detalle cómo se produjo el cambio de modelo.

Como ha señalado Gary Macy, la teología eucarística siempre ha basculado entre dos tendencias, una de carácter más realista y otra con subrayados más espirituales²⁷. La primera bebe en san Ambrosio y ha sido a veces llamada «corpórea», «metabolista» o «cafarnáutica» (por su interpretación literal del discurso del pan de vida en Cafarnaún, en Jn 6). La segunda corriente se apoya en san Agustín y suele denominarse «espiritual», «simbólica» o «estercoranista» (por su lectura de Mt 15,17). Ambas tendencias coexistieron durante siglos en fecundo diálogo y armonía, sin que ninguna excluyese el aspecto complementario que la otra subrayaba.

El primer episodio del debate, aún implícito, tuvo lugar en la abadía de Corbie (Francia) en torno a los años 833-834. Ante una consulta hecha al monasterio para clarificar el sentido de la eucaristía, uno de los monjes, llamado Pascasio Radberto, se inclinó hacia la posición realista, mientras que su compañero Ratramno ofreció una explicación más simbólica. Sin embargo, ambos coexistieron en relativa armonía. El problema surgió cuando, en el concilio de Quierzy (838), Amalario de Metz fue condenado por separar en su reflexión el sacramento, la Iglesia y el Cuerpo de Cristo en el cielo y en la tierra. La controversia alcanzó el culmen dos siglos más tarde (cuando, como señala de Lubac, el pensamiento dialéctico había sustituido ya a la mentalidad simbólica) con la condena en 1050 de Berengario de Tours, acusado de mantener posiciones espiritualistas-simbólicas. La reacción de Lanfranco de Bec, en la década posterior, llevó a formular con mayor precisión teológica el realismo sacramental, en línea con la postura de Pascasio²⁸.

26. *Ibid.*, pp. 248-277.

27. Gary MACY, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period: A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians c. 1080 - c. 1220*, Clarendon Press, Oxford 1984.

28. Una presentación de los diversos autores, con abundancia de textos originales, se puede ver en Jesús SOLANO, SJ, *Textos eucarísticos primitivos*, vol. 2, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1978. Igualmente se encontrará una presentación clara, documentada y ecuánime en Manuel GESTEIRA, *La eucaristía, misterio de comunión*, Cristiandad, Madrid 1983.

Más allá de estas controversias, una mirada al conjunto nos descubre tres grandes corrientes en la teología eucarística medieval²⁹: por un lado está la postura realista, que enfatiza la presencia real de Cristo en la eucaristía, concretamente en el pan y el vino. La tendencia mística apunta a la relación personal del creyente con Cristo, mientras que la tercera corriente (llamada «eclesial») recuerda y desarrolla la presencia de Cristo en la comunidad de la Iglesia como verdadero Cuerpo de Cristo. Lo verdaderamente interesante está en que lo que se considera erróneo es la separación de estas tres líneas de interpretación. Dicho de otra manera, la clave está en mantener unidos estos tres aspectos de la realidad eucarística. Un autor que integra las tres tendencias de manera exquisita es, en el siglo XIII, Guillermo de Auxerre. A pesar de que los enfoques unificadores, con diferencias de énfasis que no niegan los otros aspectos, son frecuentes en los autores medievales, debemos recordar la conclusión de Henri de Lubac en el sentido de que, a medida que avanza la Edad Media, se va produciendo una escisión entre los diversos ámbitos de la relación cristiana con el Cuerpo de Cristo (material, mística, eclesial-social). Es precisamente en este contexto teológico y eclesial donde surgen los movimientos que pasamos a analizar de inmediato en el siguiente apartado.

2.2. La fiesta del «Corpus Christi» y el movimiento de las beguinas

Es sabido que la fiesta del *Corpus Christi* comenzó en el siglo XIII. Habitualmente se dice que esta fiesta surge como respuesta popular a una teología y una praxis que, como acabamos de reseñar, fueron progresivamente alejando la eucaristía del pueblo. Primero se suprimió el cáliz para los laicos; luego se hizo cada vez más infrecuente recibir la comunión; más tarde se introduce la elevación de la hostia, para que al menos hubiera una «comunión ocular». En ese contexto, surgen formas de piedad (entre ellas, la procesión del *Corpus*) que intentan sustituir la plena participación de los laicos en la eucaristía.

Esta explicación es correcta y coherente con el hecho de que los planteamientos teológicos que se van afinando en los siglos XI y XII requieren un tiempo para impregnar la praxis eclesial y la espiritualidad cotidiana. Pero, además, hay un elemento histórico que no siempre se tiene en cuenta y que, en mi opinión, ofrece algunos matices de interés. Me refiero al contexto social en que esto surge, y concreta-

29. MACY, *op. cit.*, pp. 44-131.

mente al movimiento de las beguinas, un movimiento laical de raíz eucarística y nítido compromiso al servicio de los pobres que surge precisamente en esta época. Para analizarlo con cierto detenimiento sugiero fijar la atención en un ámbito geográfico concreto.

Es claro que la ciudad de Lieja (en la actual Bélgica) desempeñó un papel fundamental en el nacimiento, desarrollo y expansión de la fiesta del *Corpus*, concretamente debido a que fue su obispo Robert de Turotte quien primero la instauró en 1246, y posteriormente el papa Urbano IV (originario de Lieja) hizo lo propio en la Iglesia universal en 1261³⁰. No parece casual que la ciudad belga se convirtiese en el centro de este movimiento de renovación litúrgica, espiritual, eclesial y social. Veamos en primer lugar algunos aspectos teológicos que nos ayudan a comprender el ambiente de aquella zona. Ya en el siglo XII, concretamente en torno a la década de 1110, Lieja se convierte en uno de los centros de defensa teológica de la presencia real de Cristo en la eucaristía, con destacados autores como Algerio de Lieja³¹. También es originario de Lieja Guillermo de Saint-Thierry (fallecido en 1148), uno de los más preclaros representantes de la corriente que hemos denominado «mística», y quizá el más «griego» de los teólogos del siglo XII. Y parece evidente que el desarrollo de la devoción eucarística requiere al menos una firme convicción en dos creencias básicas: la presencia real de Cristo en la eucaristía y la posibilidad también real de un encuentro personal con Cristo. Ambas creencias parecen haberse dado, sin ruptura, en el ambiente religioso de la ciudad de Lieja. Pero esta situación referida al contexto teológico no es todo, pues debemos prestar atención igualmente al contexto social.

Parece demostrado que el mayor impulso hacia la fiesta del *Corpus Christi* vino de algunas mujeres místicas, sobre todo Juliana de Cornillon (también llamada Juliana de Lieja), que en 1208 tuvo una profunda visión eucarística mientras servía a los leprosos en un hospital de la ciudad y que dedicó los cincuenta años restantes de su vida a fomentar la caridad encarnada y la espiritualidad eucarística. Lieja fue no sólo la diócesis donde se formó la primera agrupación de

beguinas (hacia 1170-1175), sino también uno de los centros más potentes del beguinato, hasta el punto de que se calcula que en 1240 había unas 1.500 beguinas en la ciudad de Lieja, que constituían ya un verdadero movimiento socio-religioso de raíz eucarística: vida comunitaria, servicio a los pobres, trabajo manual, vida de oración con acceso a los evangelios en lengua vernácula, creatividad laical y carácter urbano eran los rasgos esenciales de este grupo de mujeres³². Y es precisamente en este contexto socio-religioso en el que surge la necesidad de una devoción pública al sacramento de la comunión humano-divina. Por tanto, no parece mera casualidad o coincidencia que el mismo papa Urbano IV que difundió la devoción al *Corpus Christi* fuera quien aprobase la regla para las beguinas.

Como conclusión provisional, podemos decir que el ejemplo de Lieja en el siglo XIII muestra con suficiente claridad la conexión entre una forma novedosa de participación en la vida eucarística y el surgimiento de un movimiento de renovación socio-caritativo al servicio de los pobres. En la combinación de ambos elementos puede verse, por un lado, la respuesta popular e «intuitiva» ante una teología eucarística cada vez más especulativa y alejada de la realidad cotidiana y, por otro lado, la insistente llamada eucarística a un estilo de vida basado en el compartir.

2.3. Implicaciones sociales

En esta sección queremos dar un paso más en nuestro análisis del «caso Lieja», para comprobar si la conclusión provisional recién formulada es correcta y, de este modo, poder avanzar en nuestra propuesta de eclesiología radical. Es decir, seguimos buscando profundizar en las fuentes de una eclesiología enraizada en el Cuerpo de Cristo que, por lo mismo, tiene implicaciones socio-políticas radicales. Para ello debemos en este momento dedicar nuestra atención al contexto histórico en el que surge y se desarrolla el movimiento del beguinato.

Inspirados en el marco analítico propuesto por Raymond Williams³³, consideramos tres posturas en la Lieja de los siglos XII y

30. Herbert GRUNDMANN, *Religious Movements in the Middle Ages: The Historical Links between Heresy, the Mendicant Orders, and the Women's Movement in the Twelfth and Thirteenth Century, with the Historical Foundations of German Mysticism* (translated by Steven Rowan. Introduction by Robert E. Lerner), University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1995 (edición alemana original: 1935), p. 140.

31. MACY, *op. cit.*, pp. 49-50 y 67.

32. Miri RUBIN, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 166-167. Véase también Ernest W. McDONNELL, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture: With Special Emphasis on the Belgian Scene*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 1954.

33. Raymond WILLIAMS, *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona 1997, pp. 143-149.

XIII, que llamaremos «tradición dominante», «tradición emergente» y «tradición residual». Estas tres tendencias divergen en su ubicación social, en su relación con el poder, en su concepción teológica (tanto eucarística como eclesial) y en su manera de concebir la transformación social.

Podemos identificar la *tradición dominante* con el modelo feudal, que no es sólo ampliamente mayoritario, sino que además impregna toda la realidad. Vinculado a los sectores dominantes de la sociedad, ofrece una legitimación religiosa a la estratificación y desigualdad social. Las relaciones señor-siervo determinan los ámbitos económico, político y cultural, en sus aspectos institucionales, relacionales y de vida cotidiana. Obviamente, este marco de relaciones encuentra su reflejo y su legitimación en la vida eclesial y en la reflexión teológica. Tampoco queda al margen de ello la vida eucarística, que adquiere un sesgo cada vez más elitista, privatizado y alejado del pueblo.

Reaccionando ante esta situación surge, lógicamente, lo que hemos llamado la *tradición emergente*, que podemos identificar con el movimiento socio-eclesial de cátaros y valdenses. Aunque hay algunos precedentes, podemos decir que estos grupos sectarios surgen como tales en el siglo XII, y hay constancia de presencia de grupos valdenses en Lieja, por ejemplo, al menos desde el año 1202³⁴. La postura de cátaros y valdenses tenía un carácter básicamente anti-jerárquico, pero de hecho adoptó unos tonos anti-eucarísticos, debido a que la Eucaristía era el símbolo central de aquella sociedad³⁵. Es cierto que intentaron una reforma de la Iglesia y de la sociedad basada en un estilo de vida apostólica y en la pobreza cristiana, pero en realidad eran más individualistas que comunitarios. Además, resulta interesante saber que, ya a mediados del siglo XII, Bernardo constataba que ciertos sectores de la nobleza emergente simpatizaban con estos grupos, ya que esperaban enriquecerse a costa de los bienes de la Iglesia³⁶.

34. Malcolm LAMBERT, *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Blackwell, Oxford y Malden, MA, 1992³, p. 78. En las páginas 38 y 65 de la misma obra, Lambert plantea la posibilidad de una presencia cátara en Lieja desde mediados del siglo XI y concluye que esos grupos de tendencia maniquea no pueden propiamente ser llamados cátaros hasta el siglo XII.

35. RUBIN, *op. cit.*, págs. 12 y 347-350. MACY, *op. cit.*, señala que tanto la corriente realista (pp. 56-58) como la mística (pp. 88-93) y la eclesial (pp. 114-118 y 131) se opusieron a los planteamientos de cátaros y valdenses, alcanzando en este punto un consenso refrendado por el Concilio Lateranense IV.

36. GRUNDMAN, *op. cit.*, pp. 7-30.

Apoyados en los resultados de los apartados anteriores, estamos en disposición de ofrecer una explicación de raíz teológica de esta situación. Hemos visto que la evolución de la teología eucarística y de la praxis eclesial había dado lugar a una situación de escisión entre los diversos aspectos del «cuerpo de Cristo». Por un lado estaba el cuerpo real eucarístico y, por otro, el cuerpo místico eclesial. No parece exagerado afirmar que el interés de los grupos feudales dominantes estaba en fijar la atención en la presencia real de Cristo en los dones del pan y el vino, limitando su acción transformadora a un espacio concreto y a un momento determinado, todo ello investido de carácter sacral. Por su parte, el interés de los grupos emergentes (representados por cátaros y valdenses) estaba en el cuerpo eclesial y social, que ellos deseaban transformar en un sentido más igualitario. Pero (¡precisamente por el contexto teológico en que se encontraban!) no disponían de las herramientas necesarias para conectar ambos polos, por lo que derivaron hacia posturas heréticas en el terreno eucarístico, negando la presencia real de Cristo.

¿Había otra posibilidad, una alternativa a los planteamientos feudal-dominante y sectario-emergente? En mi opinión, así es, y además me parece ver en el beguinato la encarnación de esa tercera vía, que podemos llamar *tradición residual*. El movimiento de las beguinas ofrece una alternativa que se basa simultáneamente en la ortodoxia y en la ortopraxis. Por un lado, mantuvieron una firme fe en la presencia real de Cristo en la eucaristía, promovieron su culto público a través de la fiesta del *Corpus Christi* y fomentaron una honda espiritualidad de raíz eucarística. Por otro lado, llevaron hasta el final las consecuencias de su fe en la presencia real de Cristo en los pobres, que nos llama a la solidaridad y a la transformación de la realidad social. Y esto no lo hicieron separadamente, sino como expresión de una misma fe y una misma vivencia del único Cuerpo de Cristo, en sus diversos aspectos.

Por tanto, podemos ver en el beguinato un ejemplo de eclesiología práctica radical, enraizada en Jesucristo y de consecuencias socio-políticas transformadoras. Es cierto que sería excesivo ver en el beguinato un movimiento proletario olvidando que su origen social muchas veces estaba emparentado con la burguesía naciente³⁷. Pero también sería erróneo olvidar el dinamismo social que generaron: una cosa es saber de dónde procedían sus miembros, y otra muy distinta es

37. GRUNDMAN advierte contra este error, *op. cit.*, pp. 14, 17, 69-74 y 231-235.

constatar a dónde llegaron. El beguinato supuso ciertamente la plasmación comunitaria de un desclasamiento social evangélico y, por tanto, impulsó una dinámica real y radical de transformación de la sociedad.

2.4. Conclusión:

¿Esperando a Juliana de Cornillon y las beguinas?

Llegamos así al final de esta sección y estamos ya en disposición de ofrecer algunos comentarios conclusivos. Lo haremos, en primer lugar, aludiendo a dos textos de autores contemporáneos en el campo de la filosofía política. El comunitarista Alasdair MacIntyre concluye su conocida obra *Tras la virtud* diciendo que «en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de las fronteras, sino que llevan gobernándonos hace algún tiempo. Y nuestra falta de conciencia de ello constituye parte de nuestra difícil situación. No estamos esperando a Godot, sino a otro, sin duda muy diferente: a san Benito»³⁸. Por su parte, los pensadores radicales de tradición anarquista Toni Negri y Michael Hardt también concluyen su libro *Imperio* con una sorprendente alusión eclesial-religiosa que podríamos parafrasear diciendo que estamos esperando a un nuevo san Francisco de Asís: «De nuevo nos encontramos en la postmodernidad en la misma situación que Francisco: entre la miseria del poder y la alegría del ser. Se trata de una revolución que ningún poder logrará controlar, porque el poder vital y el comunismo, la cooperación y la revolución permanecen juntos, en el amor, en la simplicidad y también en la inocencia. Ésta es la incontrolable levedad y alegría de ser comunista»³⁹.

Así pues, ¿estamos esperando a Benito de Nursia y a Francisco de Asís para reencontrar el sentido de nuestras vidas y una adecuada configuración social? En nuestros propios términos, ¿esperamos a Juliana de Cornillon y el beguinato? Sin caer en nostalgias del pasado ni en anacronismos estériles, es posible que estos luminosos ejemplos tengan algo que ofrecer a nuestro tiempo. Porque lo que esas personas hicieron fue encarnar e historizar con radicalidad aquello en lo que creían. Y al hacerlo generaron una nueva realidad social⁴⁰. Vemos,

una vez más, que la vivencia honda del cuerpo de Cristo, sin escisiones, ofrece un dinamismo real transformador del orden social. Nuestra conclusión, pues, es doble: que no podemos mutilar el cuerpo de Cristo limitando su poder o escindiendo sus niveles y, en segundo lugar, que una vida enraizada en Jesucristo tiene potentes y radicales consecuencias en todos los órdenes de la realidad. Con estos resultados podemos ya adentrarnos en el tercer y último apartado de este capítulo, que de nuevo implica un salto de varios siglos.

3. El Cuerpo de Cristo en la Roma del siglo XX

A pesar de las beguinas y de otros movimientos alternativos, el «modelo dominante» siguió siendo dominante en el panorama eclesial de casi todo el segundo milenio⁴¹. La evolución teológica que hemos reseñado en torno a la eucaristía tuvo su reflejo en la eclesiología de la *societas perfecta*, heredera de una visión de la sociedad emparentada con el sistema feudal. Este modelo fue ratificado por el Concilio Vaticano I (1870) y permaneció vigente hasta el siglo XX. Con todo, es necesario decir que, tanto en las décadas anteriores al Concilio (ya fuese en los escritos teológicos, ya fuese en los esquemas previos) como en los años posteriores al mismo, la eclesiología de la sociedad perfecta no fue monolítica, sino que coexistió con otros planteamientos.

Concretamente, en el magisterio del papa León XIII encontramos una yuxtaposición entre la Iglesia como sociedad perfecta y la Iglesia como cuerpo de Cristo. Tampoco es mera casualidad que el papa que puso en marcha la llamada Doctrina Social de la Iglesia con su encíclica *Rerum Novarum* (1891) escribiese otra encíclica (*Mirae Caritatis*, 1902) centrada en la eucaristía como sacramento de unidad en la Iglesia. Una vez más, nos encontramos con la inseparable conexión entre eucaristía, Iglesia y transformación social.

una alternativa viable al capitalismo incipiente. Nótese que en todos estos casos encontramos una vigorosa espiritualidad de raíz eucarística que se plasma en formas sociales nuevas y renovadoras.

38. Alasdair MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987, p. 322.
 39. Michael HARDT – Antonio NEGRI, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000, p. 413. Hay traducción española: *Imperio*, Paidós, Barcelona 2002.
 40. Aunque nos hemos centrado en el ejemplo de las beguinas en la Lieja del siglo XIII, es evidente que el movimiento monástico benedictino recreó Europa, y que las órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos sobre todo) ofrecieron

El periodo 1920-1940 supuso «el despertar de las fuerzas renovadoras de la eclesiología»⁴², en el que confluyeron varios factores interconectados: la viveza creciente del sentido comunitario, la espiritualidad cristocéntrica, el despertar del laicado en la Iglesia, la renovación litúrgica, la profundización de los estudios bíblicos y el movimiento ecuménico. Una de las líneas convergentes de estos elementos fue precisamente el desarrollo de una eclesiología del Cuerpo de Cristo, en cierto modo como reacción a la noción de Iglesia como sociedad perfecta.

Las implicaciones sociales de esta doctrina del Cuerpo de Cristo fueron recogidas, por ejemplo, por el papa Pío XI en su encíclica *Quadragesimo Anno*, de 1931: «si los miembros del cuerpo social se restauran del modo indicado, y se restablece el principio rector del orden económico-social, podrán aplicarse en cierto modo a este cuerpo también las palabras del Apóstol sobre el cuerpo místico de Cristo: “Todo el cuerpo compacto y unido por todos sus vasos, según la proporción de cada miembro, opera el aumento del cuerpo para su edificación en la caridad”» (n. 90). Pero fue sin duda el papa Pío XII quien, con la encíclica *Mystici Corporis Christi* (1943), dio el espaldarazo oficial a la eclesiología del Cuerpo de Cristo, como veremos inmediatamente.

3.1. En torno a la encíclica «*Mystici Corporis Christi*» (1943)

El modelo de Iglesia como sociedad perfecta, dominado por una perspectiva jurídica y formalista, daba ya la impresión de estar agotado y de ser incapaz de responder a la nueva situación. Como reacción y alternativa, fue ganando fuerza, claridad y presencia la eclesiología del Cuerpo de Cristo, hasta el punto de hacerse con el monopolio de la reflexión teológica en la década 1940-50⁴³. En este periodo se pueden reconocer varias corrientes interpretativas del misterio de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, ya que unos autores la conciben como organismo vivo, otros como comunidad unida por vínculos personales, otros como parte del «Cristo total», y aún otros como cuerpo místico. Veámoslo con un poco más de detalle.

42. La expresión es de Ángel ANTÓN, SJ, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, Vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1987, pp. 507-562, a quien sigo en este apartado. También resulta iluminador el artículo de Joseph J. BLUETT, «The Mystical Body: A Bibliography 1890-1940»: *Theological Studies* 3 (1942) 260-289.

43. Para este apartado, cf. ANTÓN, *op. cit.*, pp. 563-675.

La tendencia organológica y vital (que considera la Iglesia como organismo vivo animado por el Espíritu Santo) bebía de la encarnación continua que Johann Möhler y Mathias Scheeben habían formulado en el siglo XIX, pero por su excesivo anti-intelectualismo derivó en ocasiones hacia un cierto biologicismo espiritual y un falso misticismo. Por ejemplo, la obra de Karl Pelz *El cristiano como Cristo* (1939) afirmaba sin matices la presencia *corporal* de Cristo en el creyente. En segundo lugar, encontramos la corriente personalista, que subraya, por un lado, la unión personal en Cristo entre Dios y el ser humano y, por otro lado, una vigorosa ética de la comunión fraterna. Autores destacados son Romano Guardini y Karl Adam. Un tercer grupo de pensadores se apoya en el «Christus totus» agustiniano, y lo formula de manera que abraza a toda la humanidad. Quizá la aportación fundamental de esta corriente fuese ofrecer una sólida fundamentación patristica para la teología del Cuerpo de Cristo, tarea en la que destaca Émile Mersch, aunque a veces se cayese en el peligro de disociar la realidad espiritual y la realidad institucional de la Iglesia. Finalmente, una cuarta línea de interpretación, que podemos llamar corporativista, representada por autores como Erich Przywara y, sobre todo, Sebastian Tromp, fue claramente preferida por el magisterio pontificio.

En 1937 apareció el primer volumen de la trilogía eclesiológica de Tromp⁴⁴, que concibe la Iglesia como un organismo que tiene a Cristo como cabeza y que está vivificado por el Espíritu. Uno de sus subrayados centrales es la identificación del Cuerpo místico de Cristo con la Iglesia católica romana. El propio Tromp contribuyó a la redacción de la encíclica de Pío XII *Mystici Corporis Christi* (1943), y su influjo en la misma fue tan evidente que algunos comentaristas criticaron que un documento magisterial pontificio se identificase «hasta los mínimos detalles con la doctrina de un teólogo particular»⁴⁵.

Sea como fuere, la encíclica quiso responder a un doble peligro eclesiológico. Por un lado, reaccionó contra el racionalismo y el naturalismo, que limitan la realidad eclesial a sus aspectos jurídicos, sociológicos, visibles e institucionales. Por otro lado, Pío XII advierte contra formas exageradas de misticismo y quietismo eclesiológicos que tienden a eliminar la frontera infranqueable ente Dios y las crea-

44. Sebastian TROMP, SJ, *Corpus Christi quod est Ecclesia. Introductio generalis*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1937.

45. ANTÓN, *op. cit.*, pp. 630.

turas y acaban descuidando la cooperación del ser humano a la acción del Espíritu. Más en positivo, la encíclica desarrolla cuatro tesis entrelazadas: que la Iglesia es un «cuerpo», que la Iglesia es el cuerpo «de Cristo», que la Iglesia es el cuerpo «místico» de Cristo y, finalmente, que esta concepción eclesial implica una profunda unión de los miembros con Cristo y entre sí. A partir de este planteamiento doctrinal, encontramos en *Mystici Corporis Christi* el desarrollo de algunas implicaciones pastorales, centradas sobre todo en la unión de la Iglesia jurídica y la Iglesia de la caridad, en la complementariedad de los diversos aspectos de la única realidad eclesial y en la exhortación a amar este Cuerpo místico.

Vemos, por tanto, que el planteamiento de la encíclica no está tan alejado de la postura eclesial del primer milenio como la modificación terminológica podría sugerir (ahora se insiste en el cuerpo «místico», más que en el cuerpo «real» de Cristo). Además, la insistencia en vincular los aspectos jurídicos con la expresión de la caridad es una invitación a la coherencia de las estructuras eclesiales y, por tanto, a la conversión permanente de las mismas para que reflejen realmente el ejercicio de la caridad, tanto en el ámbito intra-eclesial como en el terreno socio-político. Finalmente, es preciso señalar que la eclesiología del cuerpo de Cristo supuso un potente estímulo para una praxis de Iglesia socialmente comprometida en favor de los más pobres. Además de los ejemplos de Virgil Mitchel y de Dorothy Day, ya mencionados en la Primera Parte de este libro, permítaseme mencionar brevemente otros dos testimonios. Primero, el del ya citado teólogo Émile Mersch, el cual, además de ofrecer su importantísima reflexión teológica en este campo⁴⁶, ofreció literalmente su vida al servicio de los pobres, del cuerpo de Cristo: falleció en 1940 mientras atendía a heridos de guerra. Segundo, el del jesuita chileno san Alberto Hurtado, promotor del sindicalismo cristiano y fundador de la obra del *Hogar de Cristo* para proporcionar viviendas a los pobres de su país, que en 1950 tuvo una vigorosa conferencia titulada precisamente «El Cuerpo Místico: distribución y uso de la riqueza»⁴⁷.

46. Émile MERSCH, *Le Corps Mystique du Christe. Études du Théologie historique*, Paris 1933; Id., *Cuerpo místico y moral*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1963 (edición original francesa: 1937).

47. Puede verse el texto en Alberto HURTADO, SJ, *Un fuego que enciende otros fuegos. Páginas escogidas*, Editorial Universidad Católica de Chile, Santiago 2004, pp. 163-165.

3.2. La síntesis del Concilio Vaticano II (1962-1965)

Si durante décadas la imagen de la Iglesia como *societas perfecta* fue claramente dominante en la eclesiología católica, y si posteriormente (como acabamos de ver) el monopolio correspondió a la noción de Cuerpo místico de Cristo, a partir de los años 1940 la reflexión teológica comenzó a incorporar activamente nuevas dimensiones, imágenes y categorías sobre la Iglesia. Estas nuevas corrientes de pensamiento eclesiológico fueron creciendo y ganando en madurez, de manera que su influjo en el Concilio Vaticano II se haría evidente. Dos son las líneas de reflexión novedosa más importantes en este periodo (digamos, entre 1940 y 1960): la eclesiología del pueblo de Dios y la de la Iglesia como sacramento radical. Veámoslas con algo de detención⁴⁸.

La imagen de la iglesia como pueblo de Dios fue reivindicada por M.D. Koster ya en 1940, pero su planteamiento reactivo de oposición radical a la eclesiología del Cuerpo de Cristo y la desmesura de algunas de sus afirmaciones evitó que su influjo fuese mayor. Mucho más ponderadas fueron las aportaciones de Lucien Cerfaux desde el campo bíblico, de Joseph Ratzinger en la teología patristica, de A. Schaut en el terreno litúrgico y de Michael Schmaus desde la teología dogmática, que abrieron el camino hacia una síntesis con el modelo dominante desde la encíclica de Pío XII *Mystici Corporis Christi*⁴⁹. La eclesiología del Pueblo de Dios ayuda a subrayar la dimensión histórico-salvífica de la Iglesia, hace recordar su orientación escatológica, permite profundizar en la reconfiguración social de la Iglesia como fruto de la gracia divina y abre nuevos caminos para el encuentro ecuménico.

La eclesiología de la Iglesia-sacramento radical irrumpió en el panorama contemporáneo gracias al teólogo Otto Semmelroth, que supo recoger atinadamente los datos patristicos y medievales sobre los que fundamentar este enfoque⁵⁰. En la misma línea se mueven las propuestas de Karl Rahner, Joseph Ratzinger o Hans-Urs von Balthasar, si bien se observan variantes en la terminología que utiliza cada uno. En realidad, estos autores coinciden en otorgar un carácter primige-

48. ANTÓN, *op. cit.*, pp. 676-831.

49. Véase Ángel ANTÓN, SJ, «Hacia una síntesis de las nociones “cuerpo de Cristo” y “pueblo de Dios” en la eclesiología»: *Estudios Eclesiásticos* 44 (1969) 173-175.

50. OTTO SEMMELROTH, SJ, *La Iglesia como sacramento original*, Dinor, San Sebastián 1963 (edición original alemana: 1953).

nio a Cristo como proto-sacramento de Dios, del que deriva la realidad de la Iglesia sacramento-radical o sacramento-original (*Ursakrament*, en expresión de Semmelroth) y, finalmente, los sacramentos concretos. Estamos ante una manera específicamente cristiana de contemplar el mundo, dotado todo él (por Cristo) de una estructura sacramental. No podemos entrar aquí a analizar las profundas consecuencias transformadoras que la clásica distinción entre *res* y *sacramentum* tiene para esta visión de la Iglesia como sacramento-radical, ni tampoco las sugerentes pistas que se abren al considerar la Iglesia bajo el doble aspecto de signo e instrumento⁵¹.

Lo que es claro es que todas estas corrientes confluyeron en el Concilio Vaticano II, y concretamente en su constitución dogmática *Lumen Gentium*. Sabido es que, tras el capítulo inicial sobre el misterio de la Iglesia, los padres conciliares dedicaron todo el segundo capítulo a la Iglesia como Pueblo de Dios. En esta opción se recogía de manera explícita el desarrollo teológico de las décadas precedentes, con el significativo subrayado de tratar del Pueblo de Dios en su conjunto antes de abordar la constitución jerárquica de la Iglesia (materia del capítulo tres, en clara modificación de los esquemas previos). Junto a ello, ya en el primer párrafo de la constitución se afirma que «la Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). Más tarde se recuerda que Cristo por el Espíritu «constituyó a su Cuerpo, que es la Iglesia, como Sacramento universal de salvación» (LG 48). Todo el número 7 de *Lumen Gentium* está dedicado a describir la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Con esto vemos, aunque sea de una manera tan somera, que el Concilio Vaticano II utiliza armónicamente las principales nociones teológicas que la eclesiología del siglo XX había desarrollado: Cuerpo de Cristo, Pueblo de Dios, sacramento radical.

Buena parte de la reflexión postconciliar ha intentado aclarar si se puede hablar de primacía entre estos diversos modelos de Iglesia⁵² y, sobre todo, ha intentado aclarar el modo de articulación entre ellos. Algunos autores han hecho notar el papel preponderante del Pueblo

de Dios (todo un capítulo, frente a sólo un número dedicado al Cuerpo de Cristo), mientras que otros señalan que la clave está en el «misterio» de la Iglesia (capítulo 1, en el que se inscribe el número de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, diferenciado además del resto de las imágenes mencionadas en LG 6). Otro grupo de autores, siguiendo las aportaciones de Schmaus desde la teología sistemática, y de Schlier desde los estudios bíblicos, han desarrollado una eclesiología trinitaria que ve a la Iglesia como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo (cf. LG 2-4)⁵³.

Esta pluralidad de planteamientos indica, en mi opinión, que el Concilio Vaticano II presenta una visión compleja y matizada de la Iglesia. Una visión que es a la vez equilibrada y radical: equilibrada, porque mantiene en tensión creativa los diversos aspectos de la realidad eclesial (LG 8: «compleja unidad humano-divina»); y radical, porque queda enraizada en Jesucristo y en su Reino (cf. LG 5) sin temor alguno a las consecuencias que de ello se derivan (la Iglesia pobre y humilde de LG 8). Para lograrlo, y atendiendo a la tradición recibida, *Lumen Gentium* hace una propuesta de gran calado para la Iglesia contemporánea.

Es posible que la síntesis entre todos estos aspectos y corrientes teológicas no deba buscarse en un mero equilibrio entre ellas, sino en una síntesis creativa. En mi opinión, esto es lo que se logra al considerar como idea central de la eclesiología del Vaticano II el término «comunidad», tal y como hizo el Sínodo de Obispos en 1985⁵⁴. Siguiendo a Walter Kasper, podemos decir que la concepción de la Iglesia como *communio* incluye cinco aspectos fundamentales: la comunión con el Dios Trino (significado básico de *communio*); la participación en la vida de Dios a través de la Palabra y los sacramentos; la Iglesia como *communio*-unidad, en sana tensión creativa entre la iglesia local y la universal; la comunión de los fieles como participación y corresponsabilidad de todos; y la comunión en tanto que misión de ser sacramento para el mundo.

Para concluir este apartado podemos subrayar dos elementos de interés de cara a nuestro proyecto global. En primer lugar, vemos que

51. Puede verse un interesante planteamiento ecuménico desde la óptica menonita en Neal BLOUGH, «The Church as Sign or Sacrament: Trinitarian Ecclesiology», Pilgram Marpeck, Vatican II and John Milbank»: *Mennonite Quarterly Review* 78 (2004) 29-52.

52. Avery DULLES, SJ, *Modelos de Iglesia. Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos*, Sal Terrae, Santander 1975.

53. Por ejemplo, Bruno FORTE, *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve eclesiología*, Sígueme, Salamanca 1992; Id., *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia, comunión y misión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996.

54. Walter KASPER, «Iglesia como "communio"». Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II» en *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, pp. 376-400.

el término «cuerpo de Cristo» aparece ahora más matizado y sin los monopolios o unilateralidades que pudo tener en otras épocas; pero no por ello desaparece, sino que se reconvierte al interior de la pregnantísima noción de *communio* (noción ésta que, por otro lado, tiene claras y profundas resonancias eucarísticas). En segundo lugar, volvemos a encontrar que no hay dicotomía ni separación posible entre la comunión y la misión, entre la *koinonia* y la *diakonia*. La Iglesia sólo será tal si mantiene unidos ambos polos; y en la medida en que lo haga enraizada en Jesucristo, su misma vida eclesial será un foco de transformación radical en nuestro mundo. Con esto podemos pasar ya al siguiente apartado, en el que consideraremos el desarrollo de la eclesiología de comunión en el magisterio pontificio del giro de siglo.

3.3. La eclesiología de comunión en el giro de siglo

Este tercer y último apartado pretende explorar cómo la categoría de comunión ha ido tomando cuerpo en la reflexión doctrinal de principios del siglo XXI. Es, quizá, un apartado más sencillo que los anteriores, ya que básicamente se limitará a ofrecer un recorrido por los contenidos de la encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (2003), enmarcada con algunas alusiones más breves a otros documentos pontificios anteriores.

Como se sabe, el papa Juan Pablo II quiso lanzar la preparación del gran jubileo del año 2000 con una carta apostólica, *Tertio Millennio Adveniente* (1994), en la que, entre otras cosas, invitaba a «subrayar más decididamente la opción preferencial de la Iglesia por los pobres y los marginados» (n. 51) y anunciaba que «el 2000 será un año intensamente eucarístico» (n. 55). Tras los tres años de preparación dedicados a Jesucristo, al Espíritu Santo y al Padre, y el año jubilar propiamente dicho, se cerró el ciclo con otra carta apostólica, *Novo Millennio Ineunte* (2001), que recogía lo fundamental del recorrido realizado. Sintetizando mucho, podemos quedarnos con tres ejemplos concretos y tres nociones centrales. Los ejemplos incluyen la purificación de la memoria y la petición pública de perdón por parte de la Iglesia (n. 6), el estímulo vibrante de los santos, mártires y testigos de la fe (n. 7) y la lucha para solucionar el sangrante problema de la deuda externa de los países pobres (n. 11). Los principios globales que destacamos son el reafirmar que la vida eucarística es el mejor antídoto contra la dispersión de nuestro mundo (n. 36), la apuesta por una espiritualidad de comunión (n. 43) y el impulso de la creatividad y la imaginación de la caridad (nn. 49-50). Me parece que

estas breves indicaciones son suficientes para tener una idea de la profundidad del contenido de la carta y de su relevancia para las comunidades cristianas.

Llegamos así, en 2003, a la última encíclica publicada por Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, que se articula en seis capítulos (Misterio de la fe; La eucaristía edifica la Iglesia; Apostolicidad de la eucaristía y de la Iglesia; Eucaristía y comunión eclesial; Decoros de la celebración eucarística; y En la escuela de María, mujer «eucarística»). Dada la amplitud de temas abordados y el limitado espacio de que disponemos, voy a limitarme a una sencilla selección y escueto comentario a los aspectos que más directamente inciden en el núcleo del propósito de este libro. Dejaremos de lado, por tanto, entre otros asuntos, la fundamentación trinitaria, las cuestiones ecuménicas, las normas de carácter litúrgico o los elementos marianos de la vida eucarística.

En primer lugar, destacamos el aspecto de relación personal con el Señor Jesús, lo que podríamos llamar la dimensión mística de la eucaristía. «La Iglesia ha recibido la Eucaristía de Cristo, su Señor, no sólo como un don entre otros muchos, aunque sea muy valioso, sino como *el don por excelencia*, porque es don de sí mismo» (n. 11)⁵⁵. En la eucaristía se plasma de manera real y gratuita la radical autodonación de Dios en Cristo para los seres humanos. Un poco más adelante insiste la encíclica: «De por sí, el sacrificio eucarístico se orienta a la íntima unión de nosotros, los fieles, con Cristo mediante la comunión: le recibimos a Él mismo, que se ha ofrecido por nosotros (...). Jesús mismo nos asegura que esta unión, que Él pone en relación con la vida trinitaria, se realiza efectivamente. *La Eucaristía es verdadero banquete*, en el cual Cristo se ofrece como alimento» (n. 16). Es precisamente en este banquete eucarístico donde los cristianos entramos en comunión con nuestro Señor y donde se fundamenta la comunión eclesial. Por eso hablamos con rigor de una eclesiología eucarística de comunión, enraizada en Jesucristo, tal como recuerda todo el capítulo segundo de la encíclica: «La Eucaristía edifica la Iglesia».

Con esto se aleja (y éste sería nuestro segundo subrayado) el peligro de entender la dimensión mística del encuentro con Jesucristo en clave privada o intimista. No. El papa recuerda el «carácter uni-

55. En los párrafos que siguen, todas las *cursivas* están tomadas del texto original oficial.

versal y, por así decirlo, cósmico» de la eucaristía (n. 8). Podríamos hablar incluso de las bodas de Dios con la Humanidad, de unas nupcias cósmicas que se anticipan en la celebración eucarística. Y es que la eucaristía «se celebra, en cierto sentido, *sobre el altar del mundo*. Ella une el cielo y la tierra. Abarca e impregna toda la creación» (n. 8). Nada ni nadie queda al margen de la realidad y del dinamismo eucarístico.

Entramos así en el tercer elemento que vamos a destacar. La participación en la eucaristía, afirma con fuerza el papa, «no debilita, sino que más bien *estimula nuestro sentido de responsabilidad con respecto a la tierra presente*» (n. 20). Concretamente, ese mismo número de la encíclica menciona la urgencia de trabajar por la paz, de luchar por la justicia y la solidaridad entre los pueblos, de defender la vida humana en medio de las contradicciones de un mundo globalizado, de optar por los más débiles, los más pequeños y los más pobres. Al participar en la Eucaristía, el creyente asume «el compromiso de transformar su vida, para que toda ella llegue a ser en cierto modo “eucarística”» (n. 20). En realidad, dice el texto, se produce un doble movimiento dentro del mismo dinamismo eucarístico: por un lado, la transfiguración de la existencia personal y comunitaria; por otro, el compromiso de transformar el mundo según el Evangelio.

En cuarto lugar, se constata que la comunión eucarística consolida la unidad de la Iglesia como cuerpo de Cristo y habla explícitamente de la «*eficacia unificadora* de la participación en el banquete eucarístico» (n. 23). Más allá de consideraciones devotas, la encíclica apunta a las poderosas implicaciones de esta realidad: «A los gérmenes de disgregación entre los hombres, que la experiencia cotidiana muestra tan arraigada en la humanidad a causa del pecado, se contraponen *la fuerza generadora de unidad* del cuerpo de Cristo. La Eucaristía, construyendo la Iglesia, crea precisamente por ello comunidad entre los hombres» (n. 24). En la eucaristía y en la comunidad eucarística tenemos, pues, una fuerza eficaz de unificación que se opone y contrarresta las fuerzas disgregadoras de la violencia, la injusticia o la exclusión en este mundo del capitalismo globalizado. En síntesis, pues, «*la Eucaristía crea comunión y educa a la comunión*» (n. 40).

3.4. Conclusión

Después del recorrido hecho hasta aquí, parece claro que este capítulo nos indica la firmeza de una convicción y de una realidad: que la vida eclesial adquiere toda su radicalidad únicamente en la medida en que se engarza a Jesucristo, y que esta vivencia del Cuerpo de Cristo incluye un potencial transformador de gran calado. Lo hemos visto en Corinto, en Lieja y en Roma. Lo hemos captado desde un acercamiento a la Biblia desde las ciencias sociales, desde un análisis histórico-teológico de un periodo medieval, desde una lectura de algunas encíclicas pontificias. Lo hemos descubierto en contacto con la Escritura, la Tradición y el Magisterio. La comunión eclesial genera comunión social. La vida enraizada en Jesucristo implica la transformación radical de toda la realidad. El dinamismo eucarístico abarca la vida del cristiano, la vida eclesial, la vida toda del mundo. Unidos a Jesucristo, los creyentes estamos llamados a ser Cuerpo de Cristo, sacramento de comunión y liberación para la vida del mundo. Ésta es ya la materia del siguiente capítulo.

Capítulo 2

LOS SACRAMENTOS COMO ALTERNATIVA RADICAL

EN este capítulo damos un paso más en nuestra tarea de explorar las implicaciones prácticas del vivir enraizados en Jesucristo. Concretamente, veremos cómo se despliega esta vida en el ámbito litúrgico y cómo los sacramentos, prácticas cristianas por excelencia, alimentan una alternativa radical al sistema dominante. Por ello, y sin negar otros aspectos, destacaremos de manera especial la dimensión social de los sacramentos¹. Pero antes de adentrarnos en ello es preciso hacer algunas aclaraciones previas. Y lo hacemos aludiendo a dos sencillos ejemplos.

En el verano de 2004 se celebró en Barcelona un «Simposio sobre Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación», que concluyó con una declaración de principios éticos y prácticas liberadoras de las religiones. Las cinco prácticas liberadoras propuestas para las religiones eran las siguientes: 1) democratizar los organismos mundiales multilaterales, especialmente las Naciones Unidas; 2) democratizar las estructuras de funcionamiento interno de las diferentes religiones; 3) establecer una estrecha relación entre el Parlamento de las Religiones y el Foro Social Mundial; 4) apostar por la paz, inseparable de la justicia, a través del diálogo interreligioso, la negociación política y la no violencia activa; 5) luchar activamente para eliminar

el patriarcado dentro y fuera de las religiones². Se trata, obviamente, de cinco propuestas laudables y necesarias. Sin embargo, podemos preguntarnos en qué consisten estas prácticas, cuál es la aportación específica que se sugiere hagan las religiones para lograr un mundo más justo, cómo se canaliza y se explota la fuerza de las religiones orientadas a la liberación. Si no se abordan estas cuestiones, la «teología» sería totalmente superflua, porque quedaría meramente subsumida en el discurso ético, político o social.

Veamos, por contraposición, un segundo ejemplo. En un breve pero potente libro, el teólogo menonita John H. Yoder presentó hace años un ensayo de sacramentología política con el atinado título de «política corporal» o «la política del cuerpo»³. El eje de su reflexión se centra en que, si la Iglesia es un cuerpo social alternativo al sistema dominante, entonces eso debe plasmarse en prácticas compartidas igualmente alternativas. Las cinco prácticas que propone son: 1) la disciplina del «atar y desatar», vinculada a la resolución de conflictos y la reconciliación; 2) partir el pan juntos: la eucaristía como acto económico; 3) el bautismo y la nueva humanidad: inclusividad étnica; 4) la plenitud de Cristo, o la multiplicidad de dones; 5) la asamblea abierta y la palabra compartida. Como se ve, en cada caso se propone una práctica tradicional cristiana y se extraen las implicaciones socio-políticas en ella contenidas.

El contraste entre los dos acercamientos es nítido. En el primer caso parece detectarse un cierto escepticismo o desconocimiento con respecto al potencial transformador de las prácticas sacramentales cristianas (o de otras religiones). Por tanto, se recurre directamente al lenguaje político secular (democratización o lucha contra el patriarcado), con el doble riesgo de difuminar la contribución teológica y de quedarse en el nivel de las ideas genéricas (apostar por la paz, democratizar las estructuras). El segundo enfoque, por el contrario, parece convencido de que hay una fuerza liberadora (agazapada, quizá, pero real) en la praxis sacramental heredada por la tradición. Sabe que los grandes principios y deseos deben encarnarse en prácticas concretas, compartidas y reales. Parece intuir que la creación y fortalecimiento

1. Henri DE LUBAC, SJ, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Estela, Barcelona 1963 (edición original: 1937). Esta obra sigue siendo un fecundo referente en la actualidad, por su sólida fundamentación, por su estilo de argumentación «acumulativa» y por el vigor de su intuición teológica y social. Puede verse también una interesante propuesta que destaca la matriz litúrgica de la ética cristiana en Stanley HAUERWAS – Samuel WELLS (eds.), *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Blackwell, Malden, MA, 2004.

2. Puede verse el texto de la declaración en el apéndice de Juan José TAMAYO – Raúl FORNET-BETANCOURT (eds.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación. I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005.

3. John H. YODER, *Body Politics. Five Practices of the Christian Community before the Watching World*, Discipleship Resources, Nashville, TN, 1992.

de un cuerpo social alternativo es la más poderosa contribución a la lucha contra todo imperio opresor. Y sabe también que la Iglesia está llamada a ser precisamente eso, y que tiene en sí misma recursos suficientes para alimentar una alternativa de esperanza encarnada.

Es claro que mi propuesta se encuentra en sintonía con este segundo modo de ver la realidad sacramental y sus implicaciones socio-políticas, como trato de mostrar en este capítulo. Conviene notar, con todo, que mi enfoque es el de un teólogo católico y que, en este punto de los sacramentos, hay diferencias significativas entre las diversas denominaciones cristianas y muchos matices en los que no podremos entrar. Ya el mismo nombre resulta problemático. Yoder, por ejemplo, evita tanto el término «sacramentos» (propio de la teología católica) como el de «mandatos» (típico de la reflexión anabaptista) y utiliza el más neutral «prácticas», para así ofrecer una reflexión abierta y ecuménica. Por mi parte, utilizaré habitualmente la palabra «sacramento», pero espero que ello no suponga una barrera infranqueable para cristianos de otras confesiones.

Igualmente, asumo la doctrina católica tradicional, que fija en siete los sacramentos: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, unción de enfermos, orden sacerdotal y matrimonio. Pero a la vez, y en coherencia con el canon 3 del Concilio de Trento, sostengo que hay diferencias de dignidad e importancia entre ellos⁴. De hecho, una amplia tradición eclesial ha hablado de jerarquía entre los sacramentos, tanto en relación a su fuente como en relación a su efecto, de modo que bautismo y eucaristía se consideran como los sacramentos principales⁵. Me parece que de este modo se abre una vía a un cierto acuerdo de carácter ecuménico, a la vez que se recoge la riqueza de la tradición y sus múltiples posibilidades de generar prácticas que fortalezcan el cuerpo eclesial⁶.

4. Heinrich J.D. DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999. Siguiendo la citación habitual, DH 1603.
5. Cf. Yves CONGAR, OP, «La idea de sacramentos mayores o principales»: *Concilium* 31 (1968) 24-37. Algo similar expresa José I. GONZÁLEZ FAUS, SJ, *Símbolos de fraternidad. Sacramentología para empezar*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2006, cuando, sin negar el septenario, habla de dos sacramentos y cinco metáforas vivas.
6. Quizá sea el momento de indicar que mi acercamiento a la tradición anabaptista-menonita, que ha aparecido ya en varios momentos de este libro, se ha plasmado en relación con el grupo de base *Bridgefolk*, que se define como lugar de encuentro entre católicos de orientación pacifista y menonitas de orientación sacramental.

Este capítulo, por tanto, abordará los siete sacramentos de una manera diferenciada. Y lo hará siguiendo y desarrollando la convicción de que los sacramentos son prácticas privilegiadas en las que se expresa, se encarna y se despliega la alternativa radical del Cuerpo de Cristo. Concretamente, en el primer apartado veremos cómo se forma ese cuerpo a través del bautismo y la confirmación. El segundo apartado se centrará en la práctica fundamental de alimentar y recrear el cuerpo en y con la eucaristía. A continuación, nos detendremos en dos prácticas sacramentales orientadas a fortalecer y vertebrar el cuerpo (matrimonio y ordenación sacerdotal). Finalmente, el cuarto apartado de este capítulo planteará la necesaria tarea de sanar el cuerpo, de nuevo con una doble dimensión: sanar el Cuerpo debilitado por el pecado (sacramento del perdón) y sanar los cuerpos igualmente debilitados por la enfermedad y la vejez (sacramento de la unción de enfermos).

1. Formar el cuerpo

Iniciamos, pues, nuestra reflexión por los sacramentos de iniciación. Para hablar de un cuerpo, cualquiera que sea, primero hay que formar ese cuerpo. Los sacramentos de iniciación se orientan a constituir el Cuerpo de Cristo. Se trata, como en todos los sacramentos, de la acción gratuita de la gracia de Dios (permítaseme la redundancia). Pero, puesto que hablamos de sacramentos, el resultado es visible, eficaz, operativo, corporal. Desde siempre, la teología cristiana ha señalado que el resultado final (la *res* del *sacramentum*, en terminología medieval) del sacramento del bautismo es la unidad de la Iglesia.

En este apartado argumentaremos, en cuatro pasos, que el bautismo (y la confirmación) se orientan a formar un Cuerpo enraizado en Jesucristo, y que esto tiene consecuencias radicales para la vida del mundo. En primer lugar, subrayo la íntima vinculación entre el bautismo y el misterio de la muerte-resurrección del Señor Jesús. A continuación analizo con algo más de detenimiento el importante himno de la Carta a los Filipenses. En tercer lugar, explico algunas implicaciones de carácter social inherentes al bautismo. Finalmente, ofrezco unas breves sugerencias prácticas para la acción pastoral.

1.1. Bautismo y Misterio Pascual

Dado que no podemos desarrollar toda la rica teología del bautismo, nos centraremos en lo que constituye su núcleo central, que no es otro que la conexión entre el bautismo de los cristianos y la muerte-resu-

rección del Señor Jesús. Aunque hay muchos elementos asociados al bautismo (purificación, perdón de los pecados, iluminación, revestirse de Cristo, sello del Espíritu, recuerdo del propio bautismo de Jesús...), es claro que la raíz de todo ello está en el hondo sentido cristológico-pascual que el bautismo tiene en la teología y en la praxis de las primeras comunidades cristianas. Bautizarse es incorporarse a Cristo, sumergirse en el misterio de su vida, introducirse en el movimiento kenótico de muerte-resurrección: «por el bautismo fuimos sepultados con Él para unirnos a su muerte, a fin de que, como Cristo resucitó de entre los muertos con el poder esplendoroso del Padre, así también nosotros caminemos con un estilo nuevo de vida» (Rm 6,4). Son evidentes las fuertes consecuencias éticas que se derivan de esta incorporación a Cristo. Primero es el «indicativo» (enraizados en Jesucristo, somos criaturas nuevas) y luego aparece el «imperativo» (debemos vivir de manera radicalmente nueva)⁷.

Esta honda vinculación del bautismo con el Misterio Pascual aparece también en el evangelio de Marcos, concretamente en el episodio en el que Santiago y Juan piden a Jesús un lugar privilegiado en su Reino. A su petición, el Señor responde con una pregunta que vincula nítidamente bautismo y cruz: «¿Sois capaces de pasar el trago que voy a pasar yo o de sumergiros en las aguas en que yo voy a sumergirme?» (Mc 10,38). Con el «trago» o la copa, Jesús se refiere a su pasión y muerte, a su entrega radical. Con la inmersión se alude al bautismo (recuérdese que en ese momento todo bautismo era por inmersión) y, a la vez, a la muerte de Jesús, entendida como sumergirse en tierra.

La misma idea se refleja en una de las catequesis mistagógicas de Cirilo de Jerusalén, en el siglo IV. Allí explica los símbolos bautismales y dice: «Os llevaron de la mano a la piscina santa del divino bautismo, como condujeron a Cristo de la cruz al sepulcro. (...) Os sumergisteis por tres veces en el agua y volvisteis a salir, dando a entender allí de forma simbólica los tres días en que Cristo estuvo sepultado». Un poco más adelante, aclara: «Que nadie piense que el bautismo sirve únicamente para el perdón de los pecados y la gracia de la adopción filial. Nosotros sabemos perfectamente que, igual que purifica los pecados y dona el Espíritu Santo, es también imagen de los padecimientos de Cristo»⁸.

7. Sobre la articulación del indicativo y el imperativo, cf. Gabino URIBARRI, SJ, *El mensajero. Perfiles del evangelizador*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2006, pp. 136, 157-158 y 173-175.

Parece, pues, clara la conexión entre el bautismo cristiano y el misterio pascual. Vamos a verlo con un poco más de detalle en el siguiente apartado, analizando un antiguo texto claro, potente e interpelador.

1.2. El himno bautismal de Flp 2,5-11

Que el himno recogido por Pablo en la Carta a los Filipenses es un vigoroso texto de hondas resonancias para una vida cristiana entendida desde la identificación con Cristo, desde el descenso radical (*kenosis*) y desde el servicio cotidiano, es algo bien conocido. Que se trata de un himno prepaolino de origen bautismal, es algo suficientemente demostrado por los estudiosos del tema. Que se trata de un himno propiamente dicho, es decir, una composición poética utilizada en la liturgia, también parece ser reconocido por todos. Sin embargo, los diversos autores no se ponen de acuerdo acerca de cómo se estructura concretamente el himno. Desde que, en 1928, Ernst Lohmeyer lanzase su propuesta de dividir el texto en seis estrofas de tres líneas cada una, se han sugerido diversas alternativas. Por ello, y aun reconociendo que se trata de un asunto no del todo cerrado, aquí nos apoyamos en la tesis de Ralph P. Martin⁹, que goza de la mayor credibilidad y que nos parece más coherente tanto con el análisis literario textual como con el análisis pragmático del uso en el seno de la comunidad. Veremos, además, que se trata de una interpretación que permite desplegar potentes implicaciones sociales.

Martin se apoya en el clásico *parallelismus membrorum* de la literatura hebrea para proponer una distribución del himno en seis párrafos a modo de antifonas, apuntando así que se podía cantar a dos coros. He aquí la reconstrucción que Martin sugiere:

- I v.6: [El cual] siendo de condición divina,
no retuvo ávidamente el ser igual a Dios,
II v.7: sino que se despojó de sí mismo,
[tomando condición de siervo],
haciéndose semejante a los hombres.

8. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catechesis* (Introducción, traducción y notas de Jesús Sancho Bielsa), Ciudad Nueva, Madrid 2006, pp. 462-464. Son los números 4 y 6 de la catechesis 20ª (segunda mistagógica).
9. Ralph P. MARTIN, *A Hymn of Christ: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1997. Se trata de un estudio ya clásico, publicado originariamente en 1967, con dos ediciones posteriores (1983 y 1997) que actualizan el estado de la investigación.

III Y apareciendo en su porte como hombre,
v.8: se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte
[y muerte de cruz].

IV v.9: Por lo cual Dios lo exaltó
y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre.

V v.10: Para que al nombre de Jesús,
toda rodilla se doble
[en los cielos, en la tierra y en los abismos]

VI v.11: y toda lengua proclame
que «Cristo Jesús es Señor»
[para gloria de Dios Padre].

Evidentemente, Martin explica y justifica las supresiones que indica entre corchetes, pero no podemos detenernos en esta cuestión, que sólo se puede observar adecuadamente estudiando el texto griego. Los argumentos en favor de un contexto bautismal para este himno se pueden condensar en cinco. Primero, la fórmula «Jesús es Señor» (v. 11) proviene de un antiguo credo, y se considera que era la fórmula de confesión de fe requerida para el bautismo. Segundo, la «teología del Nombre» (vv. 9, 10) es un rasgo propio de los ritos de iniciación cristiana. Tercero, el término *morphé* (forma: v. 6) alude al hecho de que los cristianos quedan conformados con Cristo en el bautismo, de manera que Cristo «toma forma» en el creyente. El bautismo, pues, es el lugar donde se encuentran la soteriología y la ética. Cuarto, el himno remite al contexto más amplio de la fórmula de exorcismo, es decir, a la victoria del nombre de Jesús sobre las fuerzas demoníacas del mal. Y, quinto, la distribución en estrofas propuesta permite imaginar el uso litúrgico de acuerdo con los tres escalones del rito bautismal¹⁰.

El propio Martin reconoce que su interpretación no es nítida ni lineal, sino que requiere la interrelación matizada de diversos indicios y un ejercicio de fertilización cruzada del pensamiento. Con todo, estamos ante una explicación convincente y seria, completa, coherente, bien argumentada y con gran poder explicativo. En resumen, dice que este himno resonaría a los oídos de la comunidad de Filipos como un recordatorio solemne y potente de su propia metamorfosis bautismal en Cristo y de su nueva alianza contra los poderes de este mundo¹¹.

10. Véase José Luis DEL PALACIO PÉREZ-MEDEL, «La fuente bautismal y el catecumenado» recogido como apéndice en Louis BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, Crafite, Basauri 2000.

11. *Ibid.*, pp. 292-294.

La importancia de leer el himno de Filipenses en clave bautismal y la recíproca lectura del bautismo como participación en el movimiento descendente de Jesucristo (*kenosis*) radica en que, si esto es realmente así, la Iglesia se constituye esencialmente y por definición en un cuerpo kenótico. Las implicaciones socio-políticas de esta afirmación son evidentes frente a una sociedad estructurada precisamente desde el movimiento inverso: dominio, poder, opresión, ascenso social, meritocracia, violencia e injusticia. Por ejemplo, recientemente se ha mostrado que, en la Carta a los Filipenses, Pablo defiende una redefinición del orden social y un ataque a la estratificación social del imperio romano, basando su argumento precisamente en la humillación kenótica de Cristo¹².

1.3. Implicaciones sociales

Si se nos permite recurrir al idioma griego para hacer un sencillo juego de palabras, podríamos decir que sólo la *kenosis* hace posible la *henosis*. Sólo a través del despojo y el descenso (*kenosis*) se puede articular una sociedad unificada, comunal (*henosis*: unidad). La Iglesia es, pues, un cuerpo social que —por la gracia de Dios— encarna este vaciamento propio o este desclasamiento kenótico, para dar lugar a una nueva realidad que se estructura en torno al amor. Éste, y no otro, es el cuerpo que forma el bautismo.

Escuchemos, por ejemplo, lo que dice el autor de la Carta a los Efesios: «Ahora estáis en Cristo Jesús. Ahora, por la sangre de Cristo, estáis cerca los que antes estabais lejos. Él es nuestra paz. Él ha hecho de los dos pueblos una sola cosa, derribando con su carne el muro que los separaba: el odio. Él ha abolido la ley con sus mandamientos y reglas, haciendo las paces, para crear con los dos, en él, un solo hombre nuevo. Reconcilió con Dios a los dos pueblos, uniéndolos en un solo cuerpo mediante la cruz, dando muerte, en él, al odio» (Ef 2,13-16). Aunque el texto se refiere directamente a la superación de las divisiones entre judíos y gentiles, la obra salvífica de Cristo tiene valor universal y, por lo tanto, se puede aplicar a cualquier otra situación humana en la que domine la división.

En Cristo Jesús se ha derribado todo muro de separación entre las personas y los grupos humanos. En Él somos un único pueblo. Cristo es nuestra paz y nuestra reconciliación. En Él quedan derrotados el

12. Cf. Joseph H. HELLERMAN, «The Humiliation of Christ in the Social World of Roman Philippi»: *Biblioteca Sacra* 160 (2003) 321-336 y 421-433.

odio, la opresión, la muerte, la discriminación, la injusticia y toda exclusión. Gracias a Cristo, desaparecen la ley, los mandamientos y el «hombre viejo» con su antigua mentalidad. Gracias a Él, por el bautismo, los cristianos constituimos un nuevo pueblo, un cuerpo social alternativo a la lógica dominante de este mundo y sus poderes.

También la Carta a los Gálatas recuerda que gracias al bautismo quedamos incorporados a la dinámica salvadora de Dios, que rompe toda división. «Los que os bautizasteis para uniros a Cristo os vestisteis de Cristo. Ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón o mujer, pues vosotros hacéis todos uno, mediante Jesucristo» (Ga 3,27-29). Éste es un tipo de argumento muy frecuente en los escritos paulinos y en otros lugares del Nuevo Testamento. Podríamos decir incluso que en el bautismo no se da simplemente una «incorporación» (lo cual ya sería bastante llamativo si se vive a fondo), sino una verdadera «con-corporación» de toda la Iglesia en una misteriosa unidad¹³. «Todos fuimos bautizados en un mismo Espíritu para formar un cuerpo» (1 Co 12,13), recuerda Pablo.

Ahora bien, alguien podría decir que todo esto son elucubraciones teóricas o devotas, pero que falta por saber si se corresponde con la realidad vivida por las comunidades cristianas. Por ejemplo, el ya citado Wayne Meeks se pregunta, desde la perspectiva sociológica, acerca del modo en que las comunidades paulinas celebraban el bautismo¹⁴. Y concluye que una de las principales imágenes que dominaban la celebración bautismal y la intelección de la comunidad cristiana es el motivo de morir y resucitar con Cristo. Destaca, además, que todos los temas centrales asociados con el bautismo se agrupan formando pares opuestos: muerte-vida, morir-resucitar, descender-ascender, entierro-entronización, hombre viejo-hombre nuevo, cuerpo de la carne-cuerpo de Cristo, divisiones-unidad, desnudarse-vestirse, vicios-virtudes, poderes de este mundo-Cristo Jesús como Señor del universo. Más aún, Meeks hace notar que en el proceso ritual del bautismo se descubren dos movimientos casi simétricos: uno descendente, hasta ser «enterrado» en el agua, que simboliza la separación del

13. La expresión original es de PASCASIO RADBERTO («Totius Ecclesiae mira unitate concorporatio») y la recoge H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 62. Ya antes, CIRILO DE ALEJANDRÍA había insistido en que «somos concorpóreos en Cristo, no sólo entre nosotros»; pueden verse los textos en Jean Marie R. TILLARD, *op. Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*, Sígueme, Salamanca 1994, pp. 80-84.

14. Wayne A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos*, cit., pp. 246-257.

bautizando del mundo externo. Y otro movimiento ascendente que marca la integración en una nueva realidad, un nuevo cuerpo social, un espacio alternativo.

1.4. Consideraciones pastorales

Entramos ahora en dos cuestiones interrelacionadas (el bautismo de infantes y el sacramento de la confirmación) que tienen gran relevancia en el diálogo ecuménico y en la praxis pastoral. Ya hemos dicho que en este libro no vamos a abordar los complejos aspectos técnicos de las diferencias, los consensos y la situación teológica del diálogo ecuménico. Tampoco lo vamos a hacer en este caso, pero al menos sí será necesario mencionar algunos de los elementos involucrados en la cuestión.

Básicamente, el problema surge porque, al vincular el bautismo con la participación en la muerte-resurrección de Cristo y con el comienzo de una vida nueva marcada por el seguimiento radical del Señor, el bautismo de niños parece quedar en entredicho. ¿Cómo puede un bebé asumir las implicaciones inherentes a la nueva vida en Cristo? Por otro lado, aparece el asunto de la confirmación, que, siendo un sacramento independiente, está en estrecha conexión con el bautismo. De hecho, sabemos que se desarrolló a partir de los ritos postbautismales (imposición de manos, unción con óleos perfumados) y siempre ha sido visto como uno de los sacramentos de iniciación. Pero algunos sospechan que se trata de un sacramento tardío que, para dotarse de contenido, debe «robar» significado a la plenitud del bautismo. En realidad no es así, sino que el sacramento de la confirmación permite destacar (en un contexto vital de mayor madurez cristiana) el don del Espíritu Santo, el elemento eclesial y particularmente episcopal, el carácter misionero y la continuidad del proceso catecumenal de la iniciación cristiana.

En este sentido, tanto las iglesias surgidas de la Reforma como las iglesias orientales (ortodoxas y latinas) tienden a subrayar la unidad de la iniciación cristiana, a veces hablando de un único sacramento iniciatorio, a veces ofreciendo bautismo, confirmación y primera eucaristía en la misma ceremonia. Las iglesias baptistas, y en especial las herederas de la reforma radical anabaptista, tienden a obviar el problema, debido a su práctica consistente del bautismo de adultos y a la falta de reconocimiento de un sacramento de la confirmación. Por su parte, la reflexión de la Iglesia católica, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, ha llevado a una revalorización del proce-

so catecumenal, a un redescubrimiento del bautismo de adultos y a una profundización matizada acerca del sentido y las implicaciones del bautismo de infantes. Hay que destacar muy especialmente la riqueza del nuevo *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* (1972), que se considera el itinerario «tipo» y normativo del bautismo (aunque no exclusivo), pero al que todavía no se le han sacado todas las posibilidades prácticas que encierra¹⁵.

En realidad, se trata de afirmar simultáneamente la radicalidad de la nueva vida en Cristo, marcada por el descenso kenótico, y el lógico crecimiento gradual en ese movimiento de *kenosis* servicial¹⁶. En mi opinión, la Iglesia católica cuenta con elementos suficientes para combinar creativamente el bautismo de infantes y la confirmación de adultos, junto a una vigorosa praxis comunitaria de acompañamiento a esos jóvenes. De este modo, podríamos avanzar de cara a formar un verdadero Cuerpo de Cristo que ofrezca alternativas al sistema dominante. Bien mirado, y aunque hay diferencias teológicas evidentes, esto no dista demasiado de la práctica menonita de la «dedicación de niños» (ritual, pero no sacramental), manteniendo el bautismo exclusivamente para los jóvenes o adultos. En ambos casos tenemos sendos ritos para expresar tanto el cambio radical como la gradualidad del proceso.

Ahora bien, más allá de la cuestión teológica sacramental (que ya hemos dicho que nos supera y que no vamos a abordar aquí), se nos abre una interesantísima y crucial cuestión pastoral: ¿cómo formar el Cuerpo de Cristo en una situación post-cristiana?; ¿cómo acompañar a los nuevos miembros en su dinámica de incorporación a la Iglesia?; ¿cómo vivir esta «con-corporación» eclesial, asumiendo en verdad que el sujeto básico del bautismo nunca es el individuo bautizado (sea niño, sea adulto), sino la comunidad como tal¹⁷?; ¿qué implicaciones tiene todo esto para nuestra praxis pastoral?

15. Véase Aidan KAVANAUGH, OSB, *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*, Pueblo, New York 1978; Dionisio BOROBIO, *Catecumenado para la evangelización*, San Pablo, Madrid 1997; José Luis DEL PALACIO PÉREZ-MEDEL, *El catecumenado postconciliar de adultos, forma privilegiada de la evangelización permanente de la iglesia local: estudio del catecumenado en el Concilio Vaticano II y en el ritual de iniciación cristiana de adultos* (Tesis doctoral), Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1998.

16. En el resto de esta sección me inspiro en Gerald W. SCHLABACH (ed.), *On Baptism: Mennonite-Catholic Theological Colloquium 2001-2002*, Pandora Press, Kitchener, ON, 2004, especialmente en la ponencia marco del teólogo católico Frederick C. BAUERSCHMIDT, «Baptism in the Diaspora», pp. 16-61, y la respuesta del teólogo menonita Thomas FINGER, pp. 63-79.

17. La expresión es de BAUERSCHMIDT, *op. cit.*, p. 45.

Sólo si la comunidad cristiana está implicada en un proceso de descenso kenótico para participar con Cristo en su muerte-resurrección, podrá esa comunidad acoger en su seno a nuevos miembros e introducirlos en este Cuerpo alternativo. Ésa es precisamente la tarea de los padrinos asignados a los catecúmenos para que los guíen a lo largo de todo el proceso (*Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos*, n. 11). Pero no se trata aquí meramente de aprender algunos contenidos de la fe, sino de algo más parecido a aprender una profesión: requiere tiempo, requiere maestros, requiere práctica, requiere aprender nuevos hábitos (¡y desaprender otros!), requiere ser introducido en la comunidad¹⁸. Por eso toda la comunidad debe implicarse en el proceso, mostrando con su vida que hay otro modo de vivir y entender el mundo: prácticas alternativas y hábitos compartidos que se plasman en relaciones, dinámicas, estructuras e instituciones enraizadas en Jesucristo, radicalmente distintas de las que dominan el mundo.

Para evitar que esto se quede, una vez más, en una mera declaración de buenas intenciones, propongo articular el catecumenado de confirmación (o, en su caso, el del bautismo para adultos) como un verdadero proceso orientado a formar seguidores de Jesucristo. Se puede pensar en lo que los antropólogos llaman «ritos de paso», con su triple momento de separación, transición y reagregación. Es decir, que es necesaria una cierta dosis de ruptura, elemento ausente en la mayoría de los actuales catecumenados. Pienso en propuestas exigentes y bien articuladas que incluyan elementos como el compromiso serio con los pobres (ya sea en la vida cotidiana o en periodos más intensos, similares, por ejemplo, a la experiencia de la *Comunidad de Voluntariado Jesuita* o al *Catholic Worker*), la hondura de la vida de oración (Ejercicios Espirituales ignacianos o experiencias de vida monástica contemplativa), la participación activa en una vida litúrgica vibrante, la asimilación de la no violencia activa en una especie de «servicio alternativo al militar» (en este punto, los *Equipos Cristianos de Acción por la Paz* ofrecen un buen modelo y una oportunidad de engarce)... Todo ello sólo tendrá sentido y ciertas posibilidades de llegar a buen término si hay unos acompañantes serios del proceso y si la propia comunidad, en cuanto tal, está embarcada en un proceso similar de descenso kenótico, enraizada en Jesucristo¹⁹.

18. *Ibid.*, p. 41. En este mismo sentido, hay interesantes sugerencias prácticas en Stanley HAUERWAS y William H. WILLIMON, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*, Abingdon Press, Nashville, TN, 1989, pp. 104-107.

19. En el seno de la Iglesia católica, una propuesta interesante es el Camino

2. Alimentar el cuerpo

Una vez formado el Cuerpo, es preciso alimentarlo para que siga vivo. El sacramento de la eucaristía es la práctica cristiana que se orienta a alimentar y recrear el Cuerpo, precisamente al recibir el Cuerpo de Cristo. Dado que ya este libro tiene una fibra eucarística que lo atraviesa de arriba abajo, este apartado ofrece simplemente una perspectiva complementaria a lo expuesto en otras partes del libro, en coherencia con la óptica particular del presente capítulo. Concretamente, en estas páginas propongo una doble consideración: primero, una mirada al poder transformador de la eucaristía, explorando las implicaciones sociales de lo que la teología oriental ha venido en llamar *theosis* o divinización, y que autores como san Agustín han desarrollado de otro modo. En segundo lugar, haremos algunas reflexiones acerca del carácter temporal de la eucaristía, es decir, sobre cómo la vida eucarística de la comunidad cristiana anticipa, en el seno de nuestra historia, la realidad futura del Reino de Dios.

2.1. Eucaristía, divinización y transformación social

«El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna (...), permanece en mí y yo en él», dice Jesús en su discurso sobre el pan de vida en la sinagoga de Cafarnaún (Jn 6,54.56). El tema de la eucaristía como alimento que da vida para la vida ha sido una constante en la experiencia y en la reflexión cristiana a lo largo de los siglos. Recibir al Señor y entrar en comunión con él supone una honda transformación de la realidad personal, eclesial y social. Con razón se ha dicho que la doctrina de la transubstanciación eucarística no puede limitarse a los dones de pan y vino, sino que incluye todas las cosas y personas²⁰. Sin riesgo de exagerar, podemos decir que al participar en la eucaristía quedamos transformados en el cuerpo de Cristo.

Neocatecumenal. Sus frutos evangelizadores son innegables, aunque sigue llamando la atención su excesivo espiritualismo y falta de compromiso social, así como el hecho de que sea muy frecuentemente causa de división en la misma iglesia. Véase Ricardo BLÁZQUEZ, *Las comunidades neocatecumenales. Discernimiento teológico*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1988³; Juan José CALLES GARZÓN, *El camino neocatecumenal: un catecumenado parroquial*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2005².

20. Véase la sólida y sugerente relectura de la transubstanciación que ofrece M. GESTEIRA, *op. cit.*, pp. 421-575.

Ya en el siglo IV, Cirilo de Jerusalén explicaba al catecúmeno que «en forma de pan se te da el cuerpo, y en forma de vino se te da la sangre, para que al tomar el cuerpo y la sangre de Cristo te hagas concorpóreo y consanguíneo suyo. Así es como vinimos a ser portadores de Cristo, al repartirse su cuerpo y su sangre por nuestros miembros. De este modo, según el apóstol Pedro, venimos a ser partícipes de la naturaleza divina»²¹. Es decir, que la eucaristía nos hace concorpóreos del Señor, nos convierte en cristóforos (portadores de Cristo) y nos regala su mismo ser divino. Esta divinización o deformación (*theosis* en griego) es un efecto directo del alimento eucarístico, como ha señalado especialmente la tradición cristiana oriental. Concretamente, conviene caer en la cuenta de la conexión que establecen algunos teólogos rusos modernos entre *theosis* y *sobornost*, ya que destaca las implicaciones sociales de la eucaristía. La noción de *sobornost* se refiere a un organismo de amor que equilibra la persona y la sociedad, afirmando al mismo tiempo el valor absoluto de la persona y el valor absoluto de la comunión. De este modo se logra superar el atomismo individualista de las democracias formales, ya que, de acuerdo con *sobornost*, todos los vínculos sociales se aceptan libremente y se establecen desde el servicio²².

A pesar del evidente interés de estas cuestiones, no podemos tratarlas aquí, y en este apartado adoptaremos un enfoque más limitado. Nos ceñiremos a presentar algunos aspectos de la relación entre eucaristía y divinización en el más importante de los padres occidentales, san Agustín. De este modo buscamos explicitar la convergencia de planteamientos entre la tradición oriental y la occidental, más allá de diferencias terminológicas: como se sabe, unos hablan más de *theosis*, divinización o deformación, mientras que otros emplean nociones como gracia, justificación o filiación. Al mismo tiempo, se hará también evidente el aspecto eucarístico de la transformación provocada.

Conviene aclarar, en primer lugar, que Agustín emplea el marco filosófico neoplatónico, pero lo reformula y lo modifica sustancialmente. Así, por ejemplo, vemos que, en el uso agustiniano del con-

21. CIRILO DE JERUSALÉN, *op. cit.*, pp. 475-476. Es el número 3 de la catequesis 22ª (cuarta mistagógica).

22. Para una introducción, véase Catherine DE HUECK DOHERTY, *Sobornost*, Publicaciones de la Abadía de Montserrat, Barcelona 1981. También es interesante consultar Myroslaw I. TATARYN, *Augustine and Russian Orthodoxy. Russian Orthodox Theologians and Augustine of Hippo: a Twentieth Century Dialogue*, International Scholars Publication, Lanham, MD, y Oxford (UK) 2000, especialmente pp. 57-61, 84 y 126.

cepto de «participación», éste queda totalmente rectificado desde la categoría cristiana de la «encarnación»: lo que para los filósofos era un esfuerzo ascendente para alcanzar la divinidad, en el creyente se reconoce como una iniciativa descendente de Dios mismo en Jesucristo²³. Es la propia estructura trinitaria de la realidad la que sustenta el proceso transformador humano en sus niveles personal y socioeclesial. Dice el obispo de Hipona, en su tratado *De Trinitate*, que los humanos debemos imitar la unidad de amor divino, tanto en nuestras relaciones con Dios como en las interhumanas. Y añade: «Por su gracia somos unidad entre nosotros y un solo espíritu con Él, siempre que a Él se aglutine nuestro espíritu»²⁴. Joseph Lienhard no sólo ha subrayado la importancia de este verbo *agglutinare* en la obra agustiniana, sino que además ha señalado que el sujeto de ese verbo es el Espíritu Santo, como verdadero vínculo que mantiene unidos a los creyentes entre sí y con la Trinidad²⁵. Se produce, de hecho, una transformación real, pero ésta no se logra por medios humanos: «esta tan deseada transformación es un regalo de la gracia divina»²⁶. De hecho, cuando los seres humanos entran en esta nueva relación con el Dios Trinitario y se dejan transformar por Él, descubren una realidad nueva y sorprendente: «La verdadera libertad es (...) piadosa servidumbre (*pia servitus*)»²⁷. Estamos ante la libertad del vínculo de amor, ante la profundidad revolucionaria del dinamismo *kenosis-theosis*, vaciamiento y plenificación.

Sin lugar a dudas, la eucaristía es para Agustín el espacio privilegiado en el que esta transformación se hace operativa, y la comunidad cristiana es la plasmación social de la nueva realidad. Por eso articu-

la su reflexión en torno al cuerpo de Cristo. Por ejemplo, dice que el propio Jesucristo «nos amó para que nos amemos mutuamente, concediéndonos a nosotros por su amor estrechar con el amor mutuo los lazos de unión; y enlazados los miembros con un vínculo tan dulce, seamos el cuerpo de tan excelente Cabeza»²⁸. De nuevo encontramos en este texto que la iniciativa y el poder corresponden a la gracia de Dios, pero que sus efectos son reales y se manifiestan en un nuevo espacio o cuerpo social. Jesucristo «nos confió en este sacramento su cuerpo y sangre, en que nos transformó también a nosotros mismos, pues también nosotros nos hemos convertido en su cuerpo y, por su misericordia, somos lo que recibimos. (...) Lo somos conjuntamente; juntos lo bebemos [el cáliz del Señor], porque juntos lo vivimos»²⁹. Como señala Gerald Bonner, la ciudad de Dios y la ciudad terrena están necesariamente entremezcladas en la historia, pero la eucaristía anticipa la plenitud del Reino de Dios, en el que finalmente desaparecerá todo mal, toda injusticia, todo dolor y todo pecado³⁰. Esta anticipación es un don de la libre iniciativa de la gracia divina, pero toma cuerpo socialmente visible en el nuevo tipo de vínculos y relaciones que se establecen en la Iglesia, cuerpo de Cristo. Veámoslo con algo más de detalle.

2.2. La eucaristía como anticipación del Reino futuro

El amor a los enemigos ofrece un ejemplo especialmente significativo de cómo la eucaristía anuncia, encarna y testifica la nueva realidad transformada, pues la muestra precisamente en el aspecto conflictivo de las relaciones sociales. Agustín trata esta cuestión en su *Exposición de 1 Jn a los partos*:

«Deséale [a tu enemigo] que tenga contigo la vida eterna; deséale que sea tu hermano. Si al amar a tu enemigo le deseas que sea tu hermano, amándole, amas a tu hermano. Pues no amas en él lo que es, sino lo que quieres que sea»³¹.

23. Señalan con claridad este punto David D. MECONI, SJ, «The Incarnation and the Role of Participation in St. Augustine's "Confessions"»: *Augustinian Studies* 29 (1998) 61-75, y Gerald BONNER, «Augustine's Conception of Deification»: *Journal of Theological Studies* 37 (1986) 369-386.
24. SAN AGUSTÍN, «Tratado sobre la Santísima Trinidad», en *Obras Completas*, Tomo V, Edición de Fr. Luis Arias, OSA, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1948, Libro VI, capítulo V, número 7, p. 443.
25. Joseph T. LIENHARD, SJ, «"The Glue Itself Is Charity": Ps 62:9 in Augustine's Thought», en (Joseph T. Lienhard – Earl C. Muller – Roland J. Teske [eds.]), *Augustine: Presbyter Factus Sum, Collectanea Augustiniana*, Peter Lang, New York 1993, pp. 375-384.
26. SAN AGUSTÍN, «Tratado sobre la Santísima Trinidad», *op. cit.*, libro XV, capítulo VIII, n. 14, p. 859.
27. SAN AGUSTÍN, «El Enquiridión». Capítulo XXX, en *Obras Completas*, Tomo IV, Edición de Fr. Andrés Centeno, OSA, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1948, p. 507.

28. SAN AGUSTÍN, «Tratado 65 sobre el Evangelio de Juan» en *Obras Completas*, Tomo XIV, Edición de Fr. Vicente Rabanal, OSA, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1957, p. 361.
29. SAN AGUSTÍN, *Sermón* 229, en *Obras Completas*, Tomo XXIV, Edición de Fr. Pío de Luis, OSA, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1983, pp. 297-298.
30. Gerald BONNER, «Augustine's Understanding of the Church as a Eucharist Community», en (Fannie LeMoine – Christopher Kleinhenz [eds.]) *Saint Augustine the Bishop: A Book of Essays*, Garland Publishing, New York – London 1994, pp. 39-63.
31. SAN AGUSTÍN, «Exposición de la Epístola de San Juan a los partos», tratado VIII.

Y en el décimo tratado de esta misma *Exposición* añade: «Amad a todos los hombres, incluso a vuestros enemigos, no porque algunos ya sean hermanos, sino para que los que no lo son lo sean»³². El amor anticipa la realidad y convierte en hermano al que (todavía) es enemigo. Es decir, al recibir el amor de Dios, éste nos transforma y nos lanza a amar, con una transformación que modifica la realidad. La anticipación eucarística tiene consecuencias revolucionarias, en la medida en que se encarna en una comunidad concreta. La práctica cotidiana de la eucaristía implica precisamente alimentar ese cuerpo. Por ello Agustín puede jugar con los dos significados del Cuerpo de Cristo, el pan y la comunidad, y decir a quienes van a participar en la Eucaristía: «Si vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, sobre la mesa del Señor está el misterio que sois vosotros mismos y recibís el misterio que sois vosotros»³³. En otro sermón dice: «Si lo habéis recibido dignamente, vosotros sois eso mismo que habéis recibido»³⁴. El aspecto dual del cuerpo de Cristo como pan eucarístico y como comunidad eclesial incluye otra dualidad entre la realidad presente y la futura, propia del dinamismo transformador de que estamos hablando.

Los últimos textos citados indican que la eucaristía anticipa la plenitud escatológica, lo cual nos lleva a reflexionar sobre la estructura temporal del sacramento. Con estas consideraciones terminamos este apartado. Sabemos que hay un único sacrificio y una única eucaristía (la de Jesucristo, que se ofrece de una vez para siempre: *ephapax* [Heb 7,27]); pero, dado que la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, toda la realidad queda incorporada a su dinamismo transformador. Y lo es de un modo cotidiano, diario. Ésta es la fuerza existente detrás de nociones teológicas como «transubstanciación» o «memorial». En realidad, la eucaristía nos injerta en el tiempo escatológico³⁵. Mientras que la famosa expresión de Oscar Cullmann «ya sí, pero todavía no» mantiene un esquema lineal del tiempo, la verdadera visión cristiana (eucarística-escatológica) lo desborda. Por poner un único ejemplo: en el relato joánico de la aparición de Jesús a los discípulos junto al lago, la comida se inicia con la expresión «viene Jesús» (Jn 21,13),

n. 10, en *Obras Completas*, Tomo XVIII, Edición de Fr. Balbino Martín Pérez, OSA, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1959, p. 321.

32. *Ibid.*, tratado X, n. 7, p. 357.

33. SAN AGUSTÍN, «Sermón 272» en *Obras Completas*, Tomo XXIV, Edición de Fr. Pío de Luis, OSA, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1983, p. 767.

34. SAN AGUSTÍN, «Sermón 227», en *Ibid.*, p. 285.

35. Gabino URÍBARRI, SJ, «Escatología y eucaristía. Notas para una escatología sacramental»: *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005) 51-67.

que es un eco de la plegaria «Ven, Señor Jesús» (*Maran atha*: Ap 22,20) y del «vendre a vosotros» que repite Jesús en la última cena (Jn 14,3.18.28). Todas las dimensiones del tiempo –pasado, presente, futuro– quedan así tocadas por la realidad transformadora de Cristo. Como ya señaló de Lubac, la eucaristía incluye una relación dinámica entre los aspectos de memorial, anticipación y presencia. El misterio de la eucaristía y de la Iglesia abarca las dimensiones del pasado como *memoria passionis*, del futuro como anticipación gloriosa del Reino, y del presente como cuerpo real³⁶. Los tres aspectos están entrelazados y deben mantenerse en tensión dinámica.

Esta intuición teológica ha sido recogida, expandida y profundizada por varios autores contemporáneos. Por ejemplo, el francés Louis-Marie Chauvet ha construido una potente sacramentología fundamental en diálogo con el pensamiento filosófico del momento (filosofía del lenguaje, fenomenología, antropología, hermenéutica). Ofrece así una relación dinámica y no meramente lineal entre Dios, los hombres y los sacramentos. Los símbolos sacramentales quedan así vinculados a la Palabra bíblica y a la praxis ética de un modo renovado. En la propuesta de Chauvet es fundamental la dinámica del don, es decir, la irrupción gratuita de la gracia de Dios como motor de todo el proceso sacramental-salvífico. Las prácticas religiosas, en especial los sacramentos, y quizá de una manera destacada la eucaristía, disponen al creyente para acoger el don y para devolverlo como nuevo don encarnado. Podemos sintetizar este planteamiento en la siguiente tabla³⁷:

Don	Recepción	Devolución del don
Escrituras	Sacramento	Ética
Cuerpo de Cristo histórico y glorioso	Cuerpo de Cristo sacramental	Cuerpo de Cristo eclesial
Don de Dios	Recepción del don	Devolución del don («contra-don»)
<i>Faire grace</i>	<i>Rendre grace</i> Oblación y acción de gracias	<i>Vivre-en-grace</i> . La vida-en-gracia de la comunidad
Pasado en «nosotros»	Presente en «yo»	Futuro en «tú»

36. H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, pp. 67-88 y 295-339.

37. Louis-Marie CHAUVET, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Herder, Barcelona 1991, p. 292. El autor ofrece aquí un esquema dinámico que hemos adaptado en nuestra tabla.

Así pues, el don de Dios que supone su historia de salvación, y muy especialmente la vida de Jesucristo (pasado), se actualiza en el presente gracias a los sacramentos, que a su vez nos lanzan al futuro de una vida radicalmente renovada en Cristo. De este modo, la comunidad cristiana brilla (en el presente) ante el mundo como el espacio social que encarna la gratuidad del don, frente al mercantilismo dominante: esto es así precisamente porque la Iglesia engarza con la tradición heredada que anticipa el futuro escatológico del Reino. Las implicaciones sociales de este hecho han sido exploradas por Bruce Morrill al analizar la conexión entre la *anamnesis* eucarística y la *memoria passionis* resaltada por la teología política de Metz, aunque no podemos entrar en esta cuestión³⁸. Baste recordar que la eucaristía, por todo lo que hemos dicho, es una potente práctica compartida que configura y alimenta un cuerpo social alternativo al sistema dominante. En este sentido, los cristianos hacemos nuestras las palabras que escuchó el profeta Elías: «Levántate, come, que el camino es superior a tus fuerzas» (1 Re 19,7).

3. Fortalecer el cuerpo: matrimonio y ordenación sacerdotal

Agrupamos en este apartado dos sacramentos orientados a fortalecer y vertebrar el Cuerpo de Cristo. Tanto el matrimonio como el ministerio ordenado son signos del amor de Dios a la humanidad e instrumentos para encarnar su fecundidad en expresiones corporales visibles. Esto sólo podremos hacerlo si vivimos verdaderamente como Cuerpo, desde la complementariedad. En la Iglesia hay carismas y estilos distintos que debemos integrar en el amor para poder éste a la humanidad. Concretamente, me parece reconocer dos polos en el amor: uno que podemos llamar «intenso», y otro que es «extenso». El amor siempre supone una entrega radical y un cariño entrañable, a fondo, a las personas que tenemos al lado. Esto se vive especialmente en el matrimonio. El amor aquí es intenso. Ahora bien, hay otras personas que viven esta misma realidad subrayando el polo de que el amor es extenso: los ministros ordenados para la comunidad subrayan que el amor es universal y debe abarcar a todos, que la comunidad cristiana no puede encerrarse en un amor intenso, sino que debe con-

figurarse como Cuerpo de amor extenso. Esto se ve más claramente en la Iglesia católica, por la íntima conexión entre ministerio ordenado y celibato, pero la polaridad intenso-extenso del amor no se limita a ese aspecto.

La gracia del asunto está en la complementariedad. El Amor de Dios quiere abrazar a todos los seres humanos intensamente, sin dejar a ninguno fuera. Amar intensa y extensamente. Por ello, o bien los cristianos somos capaces de complementar estos dos polos, intenso y extenso, o bien la Iglesia no podrá plasmar con toda su fuerza la caricia de Dios a la humanidad. Si, por el contrario, constituimos un Cuerpo especializado en el amor intenso y extenso, la realidad de nuestro mundo será distinta. No nos quedaremos en meras acciones caritativas, individualistas y superficiales, sino que descubriremos la fuerza de una caridad política que transforma las estructuras injustas en todos sus niveles.

Dividimos, por tanto, este apartado en dos secciones. Primero vamos a ver cómo la vivencia del sacramento del matrimonio cristiano implica, desde el amor intenso, una subversión de los valores familiares dominantes en nuestra sociedad. En segundo lugar analizaremos cómo el ministerio ordenado, sellado por el sacramento del orden, supone una subversión de los valores sacrales que dominan el horizonte sacerdotal de las religiones.

3.1. Matrimonio y subversión de los «valores familiares»

El matrimonio es un sacramento peculiar, porque presenta un doble aspecto que no se da en los demás sacramentos. Por un lado, es don de la creación y, por tanto, realidad humana natural; por otro lado, es imagen de la fidelidad de Dios desplegada en Cristo, por lo que asume también un carácter sacramental. Así, la institución matrimonial y familiar presente en todas las culturas adquiere un sentido, unos perfiles y una orientación específicos, hasta el punto de ser llamada «Iglesia doméstica» (*Lumen Gentium*, 11). De este modo, arraigado sacramentalmente en la promesa y presencia activa del Espíritu de Dios, se refuerza y hace más patente el horizonte de fecundidad y fidelidad del matrimonio.

Por eso, en esta sección vamos a indagar algunos aspectos de las implicaciones sociales del matrimonio cristiano en nuestra sociedad contemporánea. Hablaremos, en primer lugar, de cómo la conexión monoteísmo-monogamia ofrece un marco específico para comprender los compromisos y los vínculos. A continuación, argumentaremos

38. Bruce T. MORRILL, SJ, *Anamnesis as Dangerous Memory: Political and Liturgical Theology in Dialogue*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 2000.

que el matrimonio cristiano modifica profundamente los modelos «naturales» del matrimonio, presentando una alternativa al ideal romántico del amor y a la visión mercantilista de la pareja. Finalmente, ofreceremos algunas consideraciones acerca de la definición pública y las políticas en defensa del matrimonio.

Veamos, pues, el sentido del compromiso matrimonial. Los cristianos hablamos de sacramento precisamente porque el compromiso de los esposos, en el Cuerpo de Cristo, se enraíza en la Promesa de Dios. Como ya dijo con sabiduría Hannah Arendt, la capacidad de hacer promesas es una facultad específicamente humana que, al desplegarse, permite ordenar el futuro y liberarlo del caos³⁹. Pero, bien mirado, al menos desde la óptica cristiana toda promesa es en realidad un com-promiso. Al prometer algo, nos vinculamos con otras personas. Esto es evidente en el caso del matrimonio, pero no sólo entre los miembros de la pareja; ellos hacen un compromiso público en presencia de toda la comunidad, que también adquiere un cierto com-promiso y, de ese modo, expande los vínculos (reforzándolos) más allá de la pareja.

Distintos analistas han señalado que en nuestro mundo los vínculos constitutivos han quedado erosionados por el monopolio de los vínculos instrumentales y sentimentales, también en el ámbito del matrimonio y la familia. El ejemplo más claro lo vemos en el terreno sentimental, ya que vivimos dominados por el «ideal romántico», sin darnos cuenta de que se trata simplemente de un invento moderno. Lo importante en la vida es –se nos dice– estar enamorados. Con este esquema mental es muy difícil mantener las promesas, porque éstas sólo tienen sentido mientras dure el sentimiento que tenía el que las hizo en el momento de hacerlas. No es de extrañar que la sociedad contemporánea haya asumido prácticamente la poligamia sucesiva. Por eso, no deberíamos pensar en África al escuchar estas palabras del papa Benedicto XVI: «A la imagen del Dios monoteísta corresponde el matrimonio monógamo. El matrimonio basado en un amor exclusivo y definitivo se convierte en el icono de la relación de Dios con su pueblo y, viceversa, el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano» (*Deus caritas est*, n. 11). El matrimonio monógamo y permanente se basa en la Promesa del único Dios verdadero.

39. Apoyados en Hannah Arendt, en Michael Sandel y en Daniel Bell, hemos reflexionado sobre la promesa, el com-promiso y los vínculos en Juan A. GUERRERO, SJ – Daniel IZUZQUIZA, SJ, *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra*, Sal Terrae, Santander 2004, pp. 115-196.

Evidentemente, afirmar y vivir esto en nuestro mundo es algo contracultural.

Si detectar el error engañoso de los vínculos sentimentales aplicados al matrimonio parece relativamente fácil, más complicado (pero quizá más importante) resulta desenmascarar el influjo de la vinculación instrumental. Aunque, en principio, nadie defiende que el matrimonio sea, sin más, un acuerdo centrado en intereses prácticos, posiblemente haya algo de verdad en la crítica marxista que ve en la familia puritana del siglo XIX una célula eficaz para reproducir los mecanismos del capitalismo de producción. Lo paradójico es que, en estos lances iniciales del siglo XXI, las fuerzas supuestamente progresistas defienden unos modelos familiares plurales y fragmentados que, sin duda, sirven, alimentan y reproducen el capitalismo de consumo⁴⁰. Hemos pasado, pues, de la familia como unidad de producción a la familia como unidad de consumo, pero seguimos anclados en los vínculos instrumentales.

La visión cristiana del sacramento del matrimonio es, por supuesto, muy distinta. Apunta a unos vínculos constitutivos que, enraizados en Jesucristo, ofrecen una alternativa radical a los modelos tradicionales, modernos o postmodernos⁴¹. Conviene notar, en este sentido, la contradicción existente en ciertos discursos conservadores que se apoyan en la retórica de defensa de los valores familiares y cristianos, sin darse cuenta de que éstos son en realidad valores de la burguesía decimonónica y del capitalismo liberal. Jesús de Nazaret nunca defendió la familia nuclear moderna, entre otras cosas porque no la conoció. Pero es que, además, Jesucristo tampoco aceptó el modelo de familia tradicional extendida, dominante en su tiempo, sino que, con gran libertad, vivió y propuso nuevas relaciones familiares: «Mi madre y mis hermanos son los que cumplen la voluntad del Padre» (cf. Mt 12,49-50). Para el cristiano, la familia no es un valor absoluto, sino que está subordinada al Reino de Dios, en claro contraste con el sistema cultural dominante⁴². La Iglesia, cuerpo de Cristo y familia de

40. Puede verse una crítica similar, argumentada desde la economía secular y el feminismo, en Nancy FOLBRE, *The Invisible Heart: Economics and Family Values*, The New Press, New York 2002.

41. Véase Rodney CLAPP, *Families at the Crossroads: Beyond Traditional and Modern Options*, Intervarsity Press, Chicago 1993. También Agustín DOMINGO MORATALLA, *Ética de la vida familiar. Claves para una ciudadanía comunitaria*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2006, pp. 33-57, ofrece un sencillo marco histórico y una sensata apuesta por la «familia relacional».

42. Cf. Santiago GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por*

Dios, es precisamente el espacio social que encarna esta nueva realidad. Y el sacramento del matrimonio es, por lo mismo, una imprescindible práctica eclesial que fortalece el Cuerpo de Cristo y subvierte el orden establecido.

Desde este planteamiento podemos hacer ahora unas reflexiones finales acerca de los «ataques a la familia» y de las consiguientes políticas de defensa de la familia. Por ejemplo, la exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, publicada por Juan Pablo II en 1981, denuncia que «en muchas regiones, a causa de la extrema pobreza derivada de unas estructuras socio-económicas injustas o inadecuadas, los jóvenes no están en condiciones de casarse como conviene»; por eso pide que «la sociedad y las autoridades públicas favorezcan el matrimonio legítimo a través de una serie de intervenciones sociales y políticas, garantizando el salario familiar, emanando disposiciones para una vivienda apta para la vida familiar y creando posibilidades adecuadas de trabajo y de vida» (n. 81). En coherencia con lo que dice el papa, podemos preguntarnos qué es lo que realmente «rompe» la familia en nuestra sociedad. Si lo hacemos con honestidad y sin limitarnos a la retórica ideologizada, descubriremos, entre otras cosas, los siguientes elementos: flexibilidad laboral y movilidad geográfica; injusticia estructural que fuerza a emigrar y separa el núcleo familiar; políticas migratorias restrictivas que dificultan la reagrupación familiar; dinámica social que impone la necesidad de ingresar dos sueldos, en parte por la carestía, en parte por la imposición de necesidades ficticias; un ritmo de vida lleno de tensión, prisas y agobios... al servicio del consumismo (que es el eje económico del capitalismo avanzado); especulación inmobiliaria, que impide el acceso a la vivienda... Todas éstas no son meras cuestiones de política económica, sino que tienen un efecto directo en la realidad familiar⁴³.

Frente a ello, otras decisiones políticas como las ayudas fiscales a la familia, la gratuidad de los libros de texto o las bajas laborales por maternidad, aun siendo importantes, son de rango relativamente menor. Igualmente hay que reconocer que leyes como la del «matrimonio homosexual», las del divorcio o las que despenalizan el aborto, en sí mismas, no rompen la familia. Evidentemente, tampoco la favore-

causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica, Universidad Pontificia, Salamanca 1998.

43. Cf. COMISIÓN PERMANENTE DE LA HOAC (Hermandad Obrera de Acción Católica), *Un trabajo digno para la familia. Una familia para la vida. Reflexión para el día de la HOAC*, Madrid 2006.

cen; pero, sin caer en alarmismos ni en planteamientos frívolos, me gustaría subrayar aquí la necesidad de un enfoque alternativo. Una vez más, debemos afirmar que la moral cristiana se refiere ante todo a los cristianos, y no primariamente a la sociedad en su conjunto. O sea, que lo central es que alimentemos prácticas compartidas y espacios comunitarios en los que sea posible vivir de otro modo: en fidelidad matrimonial, en diálogo intergeneracional, en apuesta decidida por la vida en todas sus manifestaciones, en solidaridad activa con los empobrecidos... Y es que, en definitiva, si los cristianos tenemos en el Cuerpo de Cristo nuestro espacio primordial de identidad, no podemos dejar que sea el Estado quien defina y controle la realidad.

Conviene aclarar, antes de concluir esta sección, que hay una diferencia fundamental entre posturas rigoristas y posturas radicales. En estas páginas estamos defendiendo que la radicalidad del evangelio supone un contraste frente a la sociedad dominante, pero de ningún modo quiero decir que lleve a posiciones excluyentes, cerradas o rigoristas. Como señala Johann B. Metz, «el rigorismo procede más bien del miedo, mientras que la radicalidad nace de la libertad de la llamada de Cristo»⁴⁴. La alternativa radical que supone el matrimonio cristiano no está reñida con la misericordia, la flexibilidad y la comprensión de las múltiples circunstancias y situaciones de fragilidad (no sólo no está reñida con todas esas cosas, sino que las exige). Afirmamos, por tanto, una ética cristiana radical compatible con la necesaria «benignidad pastoral» que pide el evangelio⁴⁵.

3.2. Ministerio ordenado y subversión de los «valores sacrales»

El sacramento del orden está íntimamente vinculado a los ministerios, carismas y servicios de la Iglesia y, por tanto, a la concepción eclesiológica que manejemos. El único sacerdocio de Cristo es participado por toda la comunidad de los creyentes gracias al bautismo, de manera que todo cuanto dijimos en el apartado correspondiente sirve de marco global a lo que aquí anotamos. El sacerdocio común o bautismal se expresa visiblemente en el sacerdocio ministerial de algunos miembros de la comunidad. Este sacerdocio ordenado comprende tres

44. Johann Baptist METZ, *Más allá de la religión burguesa*, Sígueme, Salamanca 1982, p. 17.

45. Véase, por ejemplo, Marciano VIDAL, CSsR, *El matrimonio, entre el ideal cristiano y la fragilidad humana. Teología, moral y pastoral*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003. Con todo, creo que este libro no subraya suficientemente el polo radical de la alternativa cristiana.

grados (episcopado, presbiterado, diaconado) y está precisamente al servicio de todo el Cuerpo de Cristo, como ayuda para que éste se forme de acuerdo con la gracia bautismal.

Para aclarar la concepción cristiana del sacerdocio y el modo en que esta visión configura un orden social alternativo, dividimos esta sección en tres pasos. Primero, aclaramos el cambio de paradigma que supone el cristianismo en relación con el sacerdocio religioso judío y del resto de las religiones. En segundo lugar, desarrollamos un poco el servicio, núcleo de la vida cristiana y, por tanto, núcleo también, y de manera específica, del ministerio sacerdotal cristiano. Finalmente, recordaremos la polaridad del sacerdocio cristiano entre actuar «en persona de Cristo» y «en nombre de la Iglesia», y veremos que la articulación de ambos polos presenta oportunidades muy interesantes para la reconfiguración del orden social.

Al irrumpir con Jesús la novedad del Reino, se produjo una radical subversión de los valores sacrales que hasta entonces dominaban el modo de entender la relación de los hombres con Dios. Concretamente, y como ha demostrado Albert Vanhoye (elevado hace poco al rango de cardenal), con Jesús y con el surgimiento del cristianismo se produce una auténtica ruptura del sacerdocio religioso. En un estudio tan profundo y matizado como el de Vanhoye encontramos expresiones tan nítidas como las que dicen que la Carta a los Hebreos «hace estallar en pedazos» los esquemas del sacerdocio antiguo⁴⁶. Ahora bien, hay que reconocer al mismo tiempo un giro quizá inesperado. A pesar de esta ruptura y novedad (¡o precisamente por ello!), el autor de la Carta a los Hebreos es capaz de afirmar convincentemente que Cristo es el único y verdadero sacerdote. En realidad, se produce un cambio revolucionario en la manera de comprender el culto y el sacerdocio. El aspecto ritual pasa a un segundo plano, mientras que la

autodonación existencial se convierte en el núcleo del sacerdocio cristiano. El único y verdadero sacerdocio es el de Jesucristo. Por ello —señala Vanhoye— debemos evitar una doble regresión: los cristianos no podemos quedarnos anclados en el sacerdocio antiguo (¿tentación de la derecha católica?), pero tampoco podemos prescindir de la expresión sacerdotal de la realidad cristiana, como si no hubiésemos asimilado la concepción del Nuevo Testamento (¿tentación del protestantismo y de la izquierda católica?).

Entramos así en el segundo aspecto que debemos destacar en este apartado. La clave del ministerio cristiano es el servicio radical y la entrega hasta el final. «Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve», dice Jesús en el llamado «*logion* del servicio» de Lc 22,27, un texto que se puede leer en paralelo con las palabras de la institución eucarística: «Esto es mi cuerpo, entregado por vosotros» (Lc 22,19). En ambos casos encontramos una estructura trimembre. Primero, la persona de Jesús («yo estoy», «mi cuerpo» = mi persona); segundo, el servicio y la entrega («servidor», «entregado»); tercero, a favor y en medio de la humanidad. Como ha señalado Manuel Gesteira, una lectura combinada de estos textos junto al lavatorio de los pies (Jn 13) y el himno a los filipenses (Flp 2) permite descubrir una fecunda interrelación entre servicio, eucaristía, *kenosis* y ministerio⁴⁷. Las consecuencias de esta conexión son tan evidentes que no es preciso abundar en ellas; más bien, es necesario vivirlas con radicalidad.

Estrictamente, pues, en la Iglesia no hay sacerdotes. Sólo hay un sacerdote, Cristo, y lo es de tal manera que rompe el esquema sacerdotal heredado. Incorporados a él por el bautismo, todos los cristianos constituimos un pueblo sacerdotal. Y sólo en un sentido derivado, analógico y tenue se puede llamar «sacerdotes» a los líderes de la comunidad cristiana. Los ministros ordenados (sacerdotes) son servidores para que toda la Iglesia viva la radicalidad de este sacerdocio existencial. Desde este punto de vista, los ministerios ordenados están al servicio del sacerdocio común, y no al revés. Éstos son, en terminología paulina, «ministros de una alianza nueva» (2 Co 3,6) o «servidores de la reconciliación» (2 Co 5,18), es decir de la nueva alianza y de la reconciliación realizada en la vida-muerte-resurrección de Jesucristo.

La teología —y con ello entramos en el tercer y último punto de este apartado— ha formulado dos polos en la manera de comprender y

46. ALBERT VANHOYE, SJ, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1995³, p. 12. En el libro aparecen multitud de expresiones semejantes: los primeros cristianos no ven «la más mínima relación entre Jesús y la institución sacerdotal» (68); hay un «contraste absoluto» (128), «una manera radicalmente nueva» de ser sacerdote (158); «una cualificación sacerdotal sin precedentes» (180). La plenitud de Cristo manifiesta «el aspecto de ruptura» (191), «es de un orden distinto» (211), «superando» la etapa anterior (218). Jesús es más radical que los antiguos profetas «porque ataca simultáneamente a todo el sistema de la ley» (224) con un «rechazo radical de todos los sacrificios rituales» (226); es un sacerdote «totalmente distinto» (243). Por supuesto, también entre el ministerio de Pablo y el sacerdocio antiguo hay «una diferencia enorme» (281). En resumen, «había una verdadera ruptura entre la nueva fe y el sacerdocio antiguo» (317).

47. M. GESTEIRA, *op. cit.*, pp. 50 (nota 98) y 140.

fundamentar el sacerdocio cristiano. En palabras de Gisbert Greshake, «el sacerdote representa *in persona Christi* a la cabeza de la Iglesia, y representa *in persona ecclesiae* al cuerpo de Cristo unido por el Espíritu Santo y henchido por él»⁴⁸. Hay, pues, un doble fundamento, cristológico y pneumático-eclesial, del sacerdocio. Aunque en ocasiones la reflexión teológica ha subrayado más uno u otro aspecto, hasta el punto incluso de eclipsar el otro polo, es claro que una adecuada teología del sacerdocio cristiano requiere mantener, simultáneamente y de manera distinta, su estrecha vinculación con Cristo y con la Iglesia. Se trata de ayudar a formar un Cuerpo eclesial que, sin clericalismos de ningún tipo, reconozca en Jesucristo a su única Cabeza. Este doble carácter cristológico y pneumático-eclesial es absolutamente central en el ministerio cristiano y guarda estrecha relación con uno de los resultados más importantes del capítulo anterior: que en la eucaristía no se pueden separar los diversos aspectos y dimensiones del cuerpo de Cristo, real y místico, eclesial y eucarístico, en el pan y en los pobres.

Pero aún hay más, porque esta reflexión de orden dogmático incluye en sí importantes consecuencias de tipo socio-eclesial y político. Evidentemente, no podemos obviar que el ministerio o el sacerdocio guarda relación con la distribución del poder en el seno de la comunidad. Pretender ignorarlo sería, sencillamente, un ejercicio irresponsable de espiritualización ingenua. Afirmando, pues, que el sacerdocio tiene que ver con el poder en la Iglesia y sostengo (sin idealismo alguno) que en la comunidad creyente el poder sólo tiene sentido si se vive desde el servicio. Muchos autores, para defender esto, se escoran hacia el polo pneumático-eclesial del sacerdocio y buscan un fundamento del ministerio en la iniciativa de la comunidad. De este modo subrayan la dinámica horizontal o vertical-ascendente de la elección, formación y ordenación sacerdotal: la iniciativa y la primacía están en la comunidad habitada por el Espíritu. De este modo, la comunidad cristiana encarna relaciones igualitarias, modifica los usos habituales del poder y ofrece un contraste al autoritarismo dominante⁴⁹.

48. Gisbert GRESHAKE, *Ser sacerdote. Teología y espiritualidad del ministerio sacerdotal*, Sígueme, Salamanca 1995², p. 163. El autor desarrolla esta cuestión en las páginas 121-179.

49. En este párrafo agudizo algunos de los planteamientos de Edward SCHILLEBEECKX, OP, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*, Cristiandad, Madrid 1983, y de José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, SJ, *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*, Sal Terrae, Santander 1989. La realidad es más matizada, pero en conjunto creo que la equilibrada postura de Greshake permite una lectura de consecuencias más radicales.

Sin embargo, subrayar únicamente o de manera descompensada el polo eclesial, olvidando el fundamento cristológico, es un error que impide radicalizar la alternativa cristiana. Porque, bien mirado, si sólo insistimos en unas relaciones de horizontalidad y una distribución equilibrada del poder, ¿qué aportación novedosa ofrece la comunidad creyente respecto de otros grupos igualitarios de nuestro mundo? Aunque pueda resultar paradójico, afirmar la dimensión vertical-descendente del sacerdocio cristiano tiene implicaciones mucho más radicales. Jesucristo es el único Señor, dueño del universo entero, fuente de todo poder. Jesucristo se despojó de su condición señorial, vivió plenamente entregado al servicio de los demás y murió asesinado en un madero. El sacerdote cristiano representa a *ese* Cristo; por tanto, no estamos hablando meramente de una cuestión organizativa acerca de cómo se distribuye el poder en una comunidad humana. No. Estamos hablando de la revelación de Dios en Cristo, Cabeza del Cuerpo eclesial. Por eso, el fundamento cristológico del sacerdocio cristiano, precisamente por su carácter vertical-descendente, tiene consecuencias muy potentes en la modificación del esquema de entendimiento y organización del poder en el mundo. Como ya hemos mencionado, la «Raíz» ofrece una subversión más radical que los meros «rizomas».

Evidentemente, para que esto sea verdad y no palabrería, es necesario que la praxis eclesial sea coherente con la teología que formulamos. Así, dice Greshake: «Con respecto a Cristo, el ministerio eclesiástico es esencialmente “vicario”, pura referencia, transparencia mediadora que remite a Cristo; con respecto a los demás cristianos, ese ministerio debe ejercerse únicamente como pro-existencia radical»⁵⁰. Vaciamiento personal del ministro para transparentar a Jesucristo y entrega absoluta al servicio de los hermanos: he ahí la síntesis del sacerdocio cristiano.

Terminamos ya. Hemos visto en este apartado cómo el sacramento del matrimonio y el sacramento del orden alimentan el Cuerpo de Cristo y cómo, al hacerlo, encarnan un tipo de relaciones alternativas a las que dominan nuestro mundo. Nuestra última palabra se refiere a la necesaria complementariedad entre estos dos carismas eclesiales. Curiosamente, encontramos esta convergencia tanto en reflexiones sobre el sacerdocio como en otras referidas al matrimonio y la ma-

50. GRESHAKE, *op. cit.*, p. 127.

ternidad. Así, por citar una última vez a Greshake, se destacan diversos acentos en el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común. El acento de la actividad ministerial reside en la «acción concentradora», es decir, en su misión de congregar y mantener unida a la comunidad, en la *communio* eclesial. Por su parte, el acento de los demás cristianos reside en la «acción de sentido ex-céntrico», en la *missio*, en impregnar el mundo con el evangelio⁵¹. De manera semejante leemos en boca de una teóloga laica, casada y madre de familia, que el amor cristiano se despliega en un polo «concentrado» y otro «descentrado», encarnados de forma privilegiada en el matrimonio y en el celibato⁵². Sin duda, estos dos polos o estos dos acentos son necesarios para formar adecuadamente el verdadero Cuerpo de Cristo.

4. Sanar el cuerpo: reconciliación y unción de enfermos

En este apartado analizamos las dos últimas prácticas sacramentales, que se refieren al proceso de sanar el cuerpo. Nos referimos a los sacramentos de la reconciliación y de la unción de enfermos, que actualizan en medio de la comunidad cristiana la fuerza sanadora de Dios en dos situaciones existenciales bien concretas: el pecado y la enfermedad. Ambos estados guardan relación con la debilidad del Cuerpo de Cristo, ya sea en el ámbito moral, ya sea en el terreno físico. Podríamos hablar de prácticas comunitarias que encarnan la sanación del Cuerpo débil y de los cuerpos débiles. El hecho de estudiar ambos sacramentos en el mismo apartado permite evitar los dualismos y subrayar con más fuerza el carácter integral de la antropología cristiana. No se trata de un sacramento dirigido al «alma» y otro dirigido al «cuerpo», como tampoco hablamos de un sacramento individual y otro comunitario. Sabemos, por el contrario, que el organismo humano es una unidad psicosomática y espiritual y que, cuando un miembro del cuerpo sufre, el cuerpo entero padece. Por lo tanto, la acción de Dios en su comunidad y a través de ella apunta a una sanación-liberación integral.

4.1. Ante el pecado: sanar el Cuerpo débil

El mal moral, el pecado y el perdón son realidades ineludibles que nos adentran en lo más hondo de la condición humana. Según Hannah Arendt, la capacidad de perdonar y de pedir perdón es una facultad propiamente humana que permite «ordenar» el pasado fragmentado por nuestras faltas. Así como la capacidad de hacer promesas permite ordenar el futuro y liberarlo del caos, el perdón hace posible comenzar de nuevo cuando fallamos a esas promesas y compromisos. No puede extrañar que la comunidad cristiana haya ofrecido, desde sus orígenes, prácticas que permiten articular este dinamismo humano de manera gozosa y liberadora.

Una mirada a la vida y la praxis de Jesús que no considerase su cercanía al dolor, a la fragilidad, al pecado y al perdón, sería no sólo incompleta, sino totalmente incomprensible. Los evangelios narran la irrupción del Reino en la persona de Jesucristo a través de una serie de signos que son básicamente la señal de la fuerza sanadora de Dios⁵³. Jesús cura enfermos, expulsa demonios y perdona pecados, todo en uno. Se trata de una liberación integral que causa asombro en sus contemporáneos y que provoca la acusación de blasfemia. «¿Quién puede perdonar pecados, sino sólo Dios?» (Mc 2,7), dicen los escribas ante la curación del paralítico en Cafarnaún. Jesús siempre tiene un acercamiento compasivo a la realidad del mal, siempre desde la óptica de los más débiles y yendo a los niveles más hondos de la cuestión, es decir, llegando al fondo del pecado. Por eso sus curaciones tienen un efecto físico tangible, pero van más allá: están vinculadas a la fe («tu fe te ha salvado», dice con frecuencia) y al perdón de los pecados. Y, al enviar a sus discípulos, les entrega ese mismo poder de curar y expulsar demonios (Mc 6,13) y de perdonar pecados (Jn 20,23).

En continuidad con la praxis de Jesús, la Iglesia siempre ha tenido una práctica comunitaria orientada a sanar el Cuerpo débil o, dicho de otro modo, a plasmar sacramentalmente la respuesta de Dios al hecho del pecado. Las formas de celebración han sido variadas, así como los nombres empleados: sacramento de la misericordia y el perdón, de la reconciliación, de la penitencia, de la conversión, de la confesión⁵⁴. No se trata de modos ni términos excluyentes, sino más bien

51. *Ibid.*, pp. 142-143.

52. María Dolores LÓPEZ GUZMÁN, *Donde la maternidad se vuelve canto. Apuntes para una teología de la maternidad*, Sal Terrae, Santander 2006, pp. 79-81.

53. Manuel GESTEIRA, «“Christus medicus”. Jesús ante el problema del mal»: *Revista Española de Teología* 51 (1991) 253-300.

54. Son las cinco expresiones que recoge el *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1.423-1.424. Puede verse un análisis teológico en Fernando MILLÁN ROMERAL.

de la constatación de que estamos ante una realidad honda y que difícilmente se puede encerrar en una única expresión. Desde la óptica particular de este libro, podemos afirmar que se trata de un sacramento que expresa y realiza el amor sanador de Dios respecto a las heridas contra el Cuerpo de Cristo (en sus dimensiones de cuerpo glorioso, eucarístico, eclesial, personal y cósmico).

Bien mirado, el perdón constituye una de las acciones más potentes y revolucionarias que podemos realizar e incluso imaginar. Porque, si el pecado rompe el propio proyecto personal, la fraternidad humana y la relación con Dios, el perdón recompone esas relaciones. Y no sólo permite volver a la situación de partida, sino que por él entramos en una situación renovada, con relaciones más cercanas, estrechas y consistentes. El perdón tiene algo de locura, de desmesura y de profundidad misteriosa. Por eso mismo, es una acción propiamente divina, es expresión del regalo gratuito y desbordante del amor de Dios (*per-don*: don sobreabundante). Al mismo tiempo, el perdón es una acción específicamente humana, en tanto que el ser humano es *imago Dei*. Una vez más, descubrimos que el vivir enraizados en Jesucristo nos introduce en una dinámica de consecuencias radicales. Estamos llamados a reproducir en nuestra vida el mismo amor de Jesús que perdona a todos, incluidos los enemigos, hasta el extremo. Este perdón crucificado y crucificante tiene hondas consecuencias de liberación personal, de reconversión de las relaciones interpersonales y de transformación de la realidad socio-política⁵⁵.

Como señala Juan Pablo II en su exhortación apostólica *Paenitentia et reconciliatio*, del año 1984, vivimos en «un mundo en pedazos» (n. 2) que tiene «nostalgia de reconciliación» (n. 3). La exhortación descubre aquí el engarce antropológico y sociológico de una práctica eclesial que, por eso mismo, puede ofrecer una respuesta adecuada a esta situación. La necesaria distinción entre el nivel más amplio de la reconciliación y el más estricto de la reconciliación sacramental no recluye ésta al ámbito sacral, sino que precisamente la abre a todas las dimensiones de la reconciliación. Igualmente, la exhortación subraya la existencia de un verdadero «pecado social» (n. 16) que, por supuesto, no excluye el pecado personal, pero que tam-

OC, *La penitencia hoy. Claves para una renovación*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2001, pp. 99-143.

55. Cf. Robert J. SCHREITER, C.P.P.S., *Violencia y reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio*, Sal Terrae, Santander 1998; ID., *El ministerio de la reconciliación. Espiritualidad y estrategias*, Sal Terrae, Santander 2000.

poco es el mero sumatorio de pecados personales: podemos hablar con rigor de «estructuras de pecado» (*Sollicitudo Rei Socialis*, 36).

En este contexto conviene leer el subrayado de la dimensión eclesial del sacramento, tal como la expresa el Concilio Vaticano II: «Quienes se acercan al sacramento de la penitencia obtienen de la misericordia de Dios el perdón de la ofensa hecha a Él, al tiempo que se reconcilian con la Iglesia, a la que hirieron pecando y que colabora a su conversión con la caridad, con el ejemplo y las oraciones» (*Lumen Gentium*, 11). Tres son los aspectos contenidos en este texto: la repercusión eclesial del pecado, el acompañamiento eclesial del pecador y el efecto de reconciliación eclesial que realiza el sacramento a la vez que otorga el perdón de Dios. En coherencia, el Ritual de la Penitencia de 1974 ofrece varias modalidades de celebración del sacramento, indicando con claridad que la segunda fórmula, llamada «B», «manifiesta con más claridad la naturaleza eclesial de la penitencia» y debe ser por ello preferida. No es que se niegue la posibilidad de emplear la fórmula «A», pero sí se afirma que la modalidad comunitaria debe considerarse como el «analogado principal» del sacramento⁵⁶.

El significado y las implicaciones de este hecho son evidentes. Si el pecado supone una ruptura de la comunión con Dios y con los hermanos, para restablecer la comunión será precisa la acción de Dios y de la comunidad eclesial. Si el pecado es una herida al Cuerpo de Cristo, entonces todo el Cuerpo estará implicado en sanar esa herida: una herida que afecta al Señor, que sigue sufriendo en su Cuerpo, a la comunidad eclesial en cuanto tal y al propio pecador, que necesita también ser sanado.

Por eso me parece muy sugerente la propuesta de Dionisio Borobio en el sentido de recuperar la penitencia como un proceso que implique a toda la comunidad⁵⁷. Esta estructura procesual permite vincular más estrechamente la reconciliación real-cotidiana y la sacramental, crecer creativamente como comunidad reconciliada y reconciliadora, y renovar la praxis sacramental en continuidad con la tradición. Las tres fases incluyen, primero, reconocer la situación de pe-

56. Para la dimensión eclesial del sacramento, tanto en el proceso de renovación conciliar como en el desarrollo de su propuesta sistemático-pastoral, véase MILLÁN, *op. cit.*, pp. 23-72 y 173-203.

57. Dionisio BOROBIO, *La penitencia como proceso. De la reconciliación real a la reconciliación sacramental*, San Pablo, Madrid 2005, pp. 117-207, con material práctico y ejemplos pastorales de diversas comunidades en Europa y África.

cado y separación; segundo, profundizar en la conversión a través de la tradicional satisfacción, que hoy ha perdido gran parte de su fuerza; y, tercero, recuperar la plena comunión eclesial gracias a la reconciliación. Borobio indica que este proceso es compatible con las tres modalidades recogidas en el Ritual, pero sugiere también explorar un proceso cuaresmal de reconciliación penitencial, articulado en una serie dinámica de celebraciones que podría considerarse como «forma D» del sacramento. Aunque el mismo autor señala algunas posibles dificultades, quiero terminar esta apartado destacando las ventajas de esta propuesta: subraya la dimensión eclesial; permite atender a la satisfacción o reparación de la falta, tan importante en el pecado social; vincula espléndidamente la tradición con la situación contemporánea; hace posible una implicación comunitaria en procesos más amplios de reconciliación social y mediación de conflictos; abre vías a una verdadera y profunda experiencia mistagógica.

4.2. *Ante la enfermedad: sanar los cuerpos débiles*

La práctica reciente del sacramento de la unción de enfermos ha sufrido el movimiento pendular entre un tremendismo casi mágico y una trivialización que tiende a eludir la realidad de la muerte. Durante siglos ha primado un planteamiento teológico y una praxis sacramental centrados en la «extrema unción», que subrayaba la necesidad de morir en gracia de Dios para salvar el alma y evitar las penas del infierno. Los excesos en este sentido han hecho que se identifique el sacramento con los moribundos, a veces en situaciones de pérdida de conciencia, y con frecuencia en un marco de salvación individualista. No siempre estaba exento de este marco una cierta forma de control social por parte de la Iglesia. La lógica reacción ante estas distorsiones del sacramento ha llevado, especialmente con la reforma post-conciliar, a subrayar otros elementos. Así, se ha recuperado la dimensión celebrativa y el aspecto comunitario, se ha quitado dramatismo a un sacramento que parecía la antesala de la muerte y se ha redescubierto una visión más integral del mismo. Todo ello queda mejor recogido con el nombre de «unción de enfermos».

Los nuevos planteamientos coinciden con un cambio en la situación social, especialmente en los países ricos del Norte del planeta. La esperanza de vida se alarga, y aparecen enfermedades crónicas (cáncer, diabetes, sida en los países ricos...), de manera que la enfermedad como tal está más presente en la sociedad, pero ha perdido gran parte de su fuerza demoledora. Es, quizá, más cotidiana y más

trivial. También la unción de enfermos se ve afectada por este contexto, como se ve, por ejemplo, en las muchas parroquias y comunidades que celebran el sacramento periódicamente, incluso una vez al mes. La unción «extrema» se ha convertido en «habitual».

Hay además otro elemento contextual de importancia, que es la racionalización y profesionalización del mundo de la enfermedad. A pesar de que hay espacio para los curanderos en la sociedad post-industrial, en realidad la inmensa mayoría de las personas confían con razón en el personal sanitario y el sistema médico para tratar y curar sus enfermedades. Muy pocas personas, incluidas las cristianas, confían en un milagro de Dios, en la eficacia tangible de la oración o en el poder curativo del sacramento de la unción. ¿Debe quedar éste relegado a un mero rito vacío o a una práctica devota? Estoy convencido de que no, y en el resto de este apartado sugiero brevemente tres sencillas vías para renovar la intelección y la práctica del sacramento de la unción.

En primer lugar, es necesario hacer una consideración de tipo espiritual que hunde sus raíces en una realidad antropológica. Más allá de los avances médicos, del tipo de enfermedad y su tratamiento, más allá de las expectativas de vida en función del contexto socio-económico, incluso más allá de la configuración cultural de la misma enfermedad, el hecho es que el ser humano se ve abocado a un proceso de decaimiento que conduce a la muerte. Esto puede vivirse de manera resignada, derrotista y dolorosa, pero puede vivirse también como una invitación a profundizar en el misterio de la vida. Posiblemente ha sido Pierre Teilhard de Chardin quien ha tratado este punto con mayor claridad, hondura y sentido cristiano, al hablar de la «divinización de las pasividades», y más concretamente de las pasividades de disminución⁵⁸. Se trata de la dimensión pasiva y paciente de la vida, de los despojos de nuestra existencia, que no se limitan a la enfermedad, pero que sí se plasman en ella de manera especialmente aguda. A través de la lucha contra el mal, de nuestra aparente derrota y de su definitiva transfiguración, somos conducidos por un proceso que conduce a la comunión plena por esa misma disminución. No es fácil vivir esta verdad, y tampoco parece que los avances de la técnica médica (ni siquiera las ayudas psicológicas) nos lleven a adentrarnos por estos vericuetos de la existencia. El sacramento de la unción

58. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, SJ, *El medio divino. Ensayo de vida interior*, Taurus, Madrid 1966⁵, pp. 65-92.

de enfermos ofrece la posibilidad de hacer de la fragilidad, la disminución y la enfermedad una ocasión para profundizar en el encuentro con Dios, para bucear en la experiencia mística, para captar el poder sanador de la acción misteriosa del Señor. Si al hablar del bautismo, al comienzo de este mismo capítulo, nos referíamos al descenso que supone sumergirse con Jesucristo en lo profundo de la vida y subrayábamos quizá el elemento activo del propio compromiso, ahora se nos invita a captar la dimensión más pasiva de esa misma realidad. Sería una lástima que redujésemos el sacramento de la unción de enfermos a un mero rito superficial, sin aprovechar toda su fuerza y su hondura, simplemente por pudor o falta de valentía para encarar y acompañar esta dimensión de la existencia.

Nuestra segunda reflexión en torno al sacramento apunta igualmente a evitar una «profesionalización» excesiva de la vivencia de la salud y la enfermedad. De caer en este error moderno, estaríamos favoreciendo una escisión entre el ámbito religioso y el elemento médico (incompatible con la antropología integral cristiana) y una privatización radical de la fe. Frente a estos planteamientos reductores, aquí queremos reivindicar una visión más integral. Para ello sugiero vincular el sacramento de la unción de enfermos con la reflexión en torno a los ministerios laicales⁵⁹. No me refiero sólo a los agentes de pastoral sanitaria (visitadores de enfermos o capellanes de hospital), sino también a la amplia gama de profesionales de la salud que son cristianos comprometidos y que viven su profesión como verdadera vocación eclesial (médicos, enfermeros, celadores, psicólogos o educadores que trabajan en la atención a toxicómanos, por ejemplo). Son ellos los que conviven a diario con los enfermos y lo hacen desde su vocación cristiana y desde su pericia profesional. Parece una negligencia absurda que la Iglesia no tome en consideración esta realidad, la dote de mayor sentido, la potencie y la exprese sacramentalmente con creatividad. Soy consciente de que me estoy limitando a enunciar un asunto de no fácil solución, especialmente en nuestro ambiente secularizado y en contextos sanitarios masificados; pero me parece que se trata de una realidad importante y que podría abrir campos muy fértiles, tanto para la atención integral al enfermo como para el despliegue efectivo de la misión laical en el terreno sanitario. Un ejem-

plo especialmente llamativo es el de la atención a los ancianos, puesto que, de hecho, un buen número de las personas que cuidan a esos ancianos son inmigrantes de origen latinoamericano. Simplificando un poco, podríamos decir que se reúnen ahí dos de los grupos más fervorosos de toda la iglesia española (ancianos e inmigrantes latinos), que muchas veces participan juntos en la eucaristía cotidiana, que comparten muchas horas, mucha vida y mucho servicio... y, sin embargo, no parece que hayamos encontrado la fórmula para dotar de sentido ritual-sacramental a esta realidad. La praxis del sacramento de la unción parece ir por otros caminos, pero, de hecho, ofrece una amplia gama de posibilidades para que ambos (ancianos y cuidadores) redescubran una nueva dimensión de la existencia, desde la fuerza de Dios que sana el cuerpo en el Cuerpo.

Finalmente, y de una manera mucho más breve, quiero decir que la vivencia renovada del sacramento de la unción de los enfermos y de la propia enfermedad no debería hacernos perder de vista el horizonte de la muerte. Es sabido que nuestra cultura tiende a evitar la presencia de la muerte y la camufla de diversas maneras (lingüísticas, físicas, urbanísticas, sociales). No sería bueno que la praxis eclesial cayese en ese mismo error unilateral. Por ello, quizá sea bueno mantener el nombre de «extrema unción» precisamente para esas situaciones finales más dramáticas y extremas, que también deben ser acompañadas por la comunidad creyente. Y quizá haya una sabiduría en el uso diferenciado de los dos nombres del sacramento: uno para las situaciones cotidianas de ancianidad, enfermedad crónica, deterioro progresivo y asunción de las pasividades de disminución (unción de enfermos); y otro para la situación finalista, que mira ya más directamente a la muerte (extrema unción). Es importante resistir a la «cultura de la muerte» no cerrando los ojos a esta realidad, sino ofreciendo espacios alternativos en los que se puedan vivir, en el Cuerpo de Cristo, las nuevas dimensiones misteriosas de la Vida.

5. Conclusión

Al acabar este recorrido por los siete sacramentos, simplemente quiero destacar de nuevo la importancia de las prácticas compartidas como signo e instrumento de configuración de una nueva realidad social. Al decir esto, no pretendo caer en el reduccionismo que limita lo religioso a su funcionalidad social. No. He afirmado con claridad que los sacramentos son iniciativa de la gracia divina y expresión del mis-

59. Puede verse al respecto Bernard SESBOÜÉ, SJ, *¿No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*, Sal Terrae, Santander 1998, pp. 163-166; Dionisio BOROBIO, *Misión y ministerios laicales. Mirando al futuro*, Sígueme, Salamanca 2001, pp. 215-259.

mo ser eclesial. En el capítulo siguiente desarrollaré más explícitamente la dimensión mística de la praxis sacramental. Pero en este momento subrayo que ese mismo don de Dios y esa misma comunión eclesial implican una verdadera transformación social, cultural, económica y política. Numerosos observadores han constatado que son las prácticas de los grupos sociales las que reproducen, modifican, legitiman o subvierten el orden social⁶⁰.

En el caso cristiano, estos sacramentos suponen un conjunto de prácticas que nos enraízan en Jesucristo y que, por tanto, tienen implicaciones radicalmente transformadoras de la realidad. Como dice Chauvet, «es imposible separar la *kenosis* divina de la que se tiene que cumplir en nosotros mismos: nuestra corporalidad está encargada de convertirse en el lugar de ésta»⁶¹. El mismo autor señala que la subversión de Dios requiere pasar del discurso al cuerpo, del concepto al símbolo, de la ortodoxia a la ortopraxis, de las ideas a las prácticas. Por ello es tan importante cultivar signos compartidos en el cuerpo de Cristo, que a la vez son instrumento para formar, alimentar, fortalecer y sanar ese mismo Cuerpo. Al hacerlo, florece y se anticipa una nueva realidad: la realidad de Reino.

60. Cf. Graham WARD, *Cultural Transformation and Religious Practices*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2005.

61. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, cit., p. 513.

Capítulo 3

RAÍCES MÍSTICAS, TESTIGOS RADICALES

FORMULANDO una profunda verdad de la tradición cristiana, quizá más desarrollada en el ámbito oriental, el filósofo español Xavier Zubiri afirma que el cristianismo consiste en la conformación divina del hombre entero, en la *deiformación*. Dice también que este hecho se plasma en la corporeidad mística y recuerda que esta «incorporación se realiza en la vida de cada individuo, en la estructura de la historia y en la naturaleza entera»¹. En este capítulo ofrecemos un desarrollo de esta intuición y de esta experiencia, de la mano de cuatro privilegiados testigos que nos ayudarán a captar el misterio del Cuerpo de Cristo desde una perspectiva más honda, desde lo que podríamos llamar sus raíces místicas.

Es, de nuevo, una aproximación parcial y limitada que no pretende abarcar todos los matices y dimensiones de este misterio. Simplemente, invitamos a profundizar en la realidad del Cuerpo de Cristo («la realidad es el Cuerpo de Cristo», leemos en Col 2,17) con la hondura y radicalidad de cuatro testigos radicales del siglo XX. Cada uno de ellos subraya un aspecto particular, y por ello mismo la complementariedad de sus enfoques muestra la riqueza insondable de este misterio radical de comunión.

Se trata de cuatro enfoques distintos y complementarios. Su aportación específica al conjunto de este libro consiste en que ayuda a formular una teología mística o espiritual. Como dijo con agudeza Hans-

1. Xavier ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza/Fundación X. Zubiri, Madrid 1997, p. 71. Algo similar leemos en William JOHNSTON, SJ, *Being in Love. The Practice of Christian Prayer*, Fordham University Press, New York 1999, p. 30: «La conversión al cuerpo de Cristo es la clave de la religión cristiana».

Urs von Balthasar, «teología implorada en la oración no significa teología “afectiva”, en contraposición a la teología auténtica, estrictamente científica. Esto justamente es lo que no significa. [...] En tanto fue una teología de santos, la teología fue una teología orante, arrodillada: por ello fueron tan inmensos su provecho para la oración, su fecundidad para la oración, su poder engendrador de oración»². Este capítulo, gracias al testimonio y la experiencia de cuatro testigos verdaderamente enraizados en Jesucristo, nos llama a vivir con radicalidad en el Cuerpo de Cristo, nos llama a la santidad.

Dividimos el capítulo en cuatro apartados. En primer lugar, veremos cómo la vida de la Madre Teresa de Calcuta nos pone en contacto con el cuerpo roto de Cristo en la vida de los más pobres de la tierra. A continuación, nos introduciremos en la experiencia del cuerpo silencioso de Cristo, siguiendo las huellas de Carlos de Foucauld, una vida marcada por el despojo, la humildad y la pobreza, desde el silencio radical de una vida entregada hasta el final. En un tercer momento, las reflexiones de Pierre Teilhard de Chardin nos ayudarán a ampliar la mirada y ensanchar el corazón para abrirnos a las dimensiones universales del cuerpo cósmico, del Cristo total. Finalmente, la palabra, la vida y la entrega del obispo mártir salvadoreño, Monseñor Óscar Romero, nos permitirán captar la potencia misteriosa del cuerpo transfigurado de Cristo en su dinámica pascual de muerte y resurrección.

1. El cuerpo roto: Madre Teresa de Calcuta

«La fecundidad contemplativa y apostólica de nuestro modo de vida depende de nuestro arraigo en Cristo Jesús nuestro Señor por nuestra elección deliberada de medios pequeños y simples para la realización de nuestra misión y por nuestra fidelidad a la humilde tarea del amor entre los que son más pobres espiritualmente, identificándonos con ellos, compartiendo su pobreza y sus inseguridades hasta que duela»³. Esta cita de la Madre Teresa de Calcuta ofrece un buen pun-

2. Hans-Urs VON BALTHASAR, «Teología y santidad» en *Escritos Teológicos. I: Verbum Caro*, Guadarrama, Madrid 1964, pp. 266-267.
3. Madre Teresa de CALCUTA, *Escritos esenciales* (Introducción y edición de Jean Maalouf; prólogo de José Luis González-Balado), Sal Terrae, Santander 2002, pp. 101-102. Para facilitar la tarea del lector, y dado el carácter fragmentario de los escritos de la Madre Teresa, en esta sección me remito a esta espléndida selección de escritos, dando las referencias en el mismo texto; las *cursivas* son mías.

to de partida para el capítulo que ahora comenzamos, ya que muestra cómo una vida dedicada a los pobres hunde sus raíces en Jesucristo y cómo esa experiencia mística tiene consecuencias prácticas radicales.

La Madre Teresa de Calcuta es uno de los más claros ejemplos contemporáneos de lo que significa la caridad cristiana. Su vida encarna un servicio directo, radical, infatigable y desinteresado en favor de los más pobres entre los pobres. Desde las calles de Calcuta, en la India, su presencia se fue extendiendo hasta abrazar a los pobres en Europa, África y América. Aunque es cierto que no abordó directamente la dimensión estructural de la pobreza en el siglo XX, su vida es ampliamente reconocida como un testimonio poderoso del Evangelio que proclama la dignidad de cada ser humano. Los siguientes párrafos intentan mostrar algunos destellos de su vida espiritual, articulada en torno a la noción del cuerpo roto de Cristo.

Lo haremos en ocho pasos sucesivos. Comenzamos señalando la insistente identificación entre el cuerpo de Cristo en el pan eucarístico y el cuerpo de Cristo en los pobres. Segundo, subrayamos el realismo eucarístico que se manifiesta en ambos polos del mismo cuerpo de Cristo. Tercero, mostraremos un ejemplo de la lógica cristiana que emplea Madre Teresa, que a algunos podrá parecer escándalo o locura (cf. 1 Co 1,22-25). A continuación veremos cómo en el Cuerpo roto hay una ineludible dimensión de sufrimiento, en la que de nuevo se produce la identificación radical entre Cristo y los pobres. Junto a ello será necesario aclarar que el dolor viene de la mano de la entrega hasta el fondo. El sexto aspecto se refiere a la universalidad del amor y a la gratuidad de la salvación. El séptimo elemento nos abrirá más explícitamente a la oración, entendida como identificación y transformación personal en el Cuerpo de Cristo. Y, finalmente, aludiremos a la necesidad del silencio para adentrarnos más radicalmente en el Misterio.

En primer lugar, pues, debemos destacar la poderosa síntesis integradora que movió la vida de la Madre Teresa, expresada por ella misma: «En la santa comunión tenemos a Cristo en el pan. En nuestro trabajo lo encontramos en personas de carne y hueso. *Es el mismo Cristo*» (137). Y continúa: «La misa es el alimento espiritual que me sostiene. No podría pasar un solo día o una sola hora de mi vida sin ella. En la Eucaristía, veo a Cristo en el pan. En los barrios de chabolas, veo a Cristo en la agonía de los pobres; en los cuerpos demacrados, en los niños, en los moribundos» (137-138). Lo que hemos visto expresado teológicamente en los capítulos anteriores adquiere ahora una forma nueva, con la fuerza de una vida radicalmente entre-

gada a los pobres y con la sencillez de la auténtica experiencia personal. Con rotundidad habla de identificación plena entre los diversos aspectos del Cuerpo de Cristo: «La vida de Aquel que se ha convertido en Pan de Vida es *idéntica* a la del que muere en la calle» (138). En su palabra y en su experiencia resuena la tradición acumulada del realismo eucarístico: «*Realmente* tocamos el cuerpo de Cristo en los pobres» (70). Para ella es indudable la presencia real de Cristo en la eucaristía y en los pobres, y la transmite sin titubeos. Escuchemos un caso concreto, recogido en la página 72 de los *Escritos esenciales*:

«Los leprosos, los moribundos, los hambrientos, los enfermos de sida: todos son Jesús. Una de nuestras novicias lo sabía muy bien. Acababa de ingresar en nuestra Congregación, tras finalizar los estudios en la Universidad. Al día siguiente tenía que acompañar a otra Hermana a la Casa del Moribundo que tenemos en Kalighat. Antes de irse, les recordé: “Habéis visto durante la misa con qué delicadeza el sacerdote tocaba el cuerpo de Cristo. No olvidéis que ese mismo Cristo es el que vosotras tocáis en los pobres”.

Las dos Hermanas fueron a Kalighat. A las tres horas estaban de vuelta. Una de ellas, la joven novicia, llamó a mi puerta. Me dijo, llena de gozo: “Madre, durante tres horas he estado tocando el cuerpo de Cristo”.

Su rostro estaba radiante: “¿Qué es lo que hiciste?”, le pregunté.

“Nada más llegar nosotras”, contestó, “trajeron a un hombre cubierto de llagas. Lo habían sacado de entre unos escombros. Tuve que ayudar a que le curaran las heridas. Nos llevó tres horas. Es por lo que digo que estuve en contacto con el cuerpo de Cristo durante ese tiempo. ¡Estoy segura: era Él!”.

La joven novicia había comprendido que Cristo no nos puede engañar cuando afirma: “Estuve enfermo y me curasteis” (Mt 25,36)».

Alguien podría pensar que esta visión es fruto de un idealismo devoto, propio de una novicia ingenua. Nada más lejos de la realidad. La radicalidad de la vida de Madre Teresa y su experiencia cotidiana la lleva a expresar un realismo bien palpable, como cuando reconoce que «es más difícil trabajar con la gente de la calle que con las personas acogidas en nuestros hogares para moribundos, porque los moribundos están en paz y esperando; están preparados para reunirse con Dios. Podemos tocar a un enfermo y creer –o podemos tocar a un leproso y creer– que lo que estamos tocando es el cuerpo de Cristo; pero cuando esas personas están ebrias o gritan, es mucho más difícil pensar que son Jesús bajo ese aspecto tan penoso. ¡Cuán limpias y lle-

nas de amor deben estar nuestras manos para poder llevarles la compasión...!» (182). Precisamente por eso, dice Teresa, es necesario volver una y otra vez a la fuente de la compasión, a la contemplación del mismo Señor Jesús, que purifica nuestra mirada y nuestra vida toda.

«Nuestras vidas deben estar continuamente alimentadas por la Eucaristía. Porque si no somos capaces de ver a Cristo en el pan, tampoco lo descubriremos bajo la humilde apariencia de los demacrados cuerpos de los pobres» (138). E insiste en explicar una práctica cotidiana que vincula los diversos aspectos del Cuerpo de Cristo: «Éstos son los motivos por los que nuestra vida ha de estar muy vinculada a la Eucaristía. Empezamos nuestra jornada con la santa misa y comunión y terminamos el día con una hora de adoración que nos acerca y nos une con Jesús y con los pobres, en los cuales le ofrecemos nuestros servicios» (141). A continuación expone una decisión que transmite una *lógica muy particular*: «En nuestra congregación teníamos una hora de adoración a la semana hasta que, en 1973, decidimos tener una hora de adoración al día. Tenemos mucho trabajo que hacer. Nuestras casas para los enfermos y los moribundos están llenas en todas partes» (141). Obsérvese bien el tipo de argumento (que es quizá el opuesto al que muchos de nosotros empleamos en situaciones parecidas): como hay mucho trabajo, ampliamos el tiempo dedicado a la contemplación. Sólo desde una honda convicción de la identidad real del Cuerpo de Cristo en la eucaristía y en los pobres se puede entender esta lógica evangélica.

Desde aquí podemos captar un subrayado específico muy importante que la vida de Madre Teresa plasma con nitidez asombrosa: la dimensión sufriente del cuerpo de Cristo, en medio de la historia humana. «Si de verdad entendemos la Eucaristía, si de verdad centramos nuestra vida en el cuerpo y la sangre de Jesús, si alimentamos nuestra vida con el pan de la Eucaristía, nos resultará fácil ver a Cristo en el vecino que tiene hambre, en el que está tirado en la cuneta, en el alcohólico al que evitamos, en nuestro marido o nuestra esposa, en nuestro inquieto hijo... Porque en ellos reconoceremos los *rostros sufrientes de los pobres*, que son Jesús en medio de nosotros» (144-145). Nótese de nuevo la identidad entre los pobres sufrientes y el mismo Jesucristo sufriente, como aparece en estos otros textos: Los pobres son «Jesús mismo, que se oculta bajo la semblanza del sufrimiento» (66). En ellos, «Jesús sigue viviendo su Pasión. [...] Cuando cuidamos de los enfermos y los necesitados, estamos tocando el cuerpo de *Cristo sufriente*, y este contacto nos convierte en personas heroicas; nos ayuda a superar la repugnancia y la reacción natural que

hay en todos nosotros» (66-67). De nuevo encontramos el realismo de una vida entregada en lo cotidiano.

Precisamente por ese contacto diario con la pobreza y el dolor, la espiritualidad de la Madre Teresa no rehuye el sufrimiento. Llega incluso a descubrir en él un don de Dios y un misterioso poder redentor⁴. Ahora bien, no se trata de ningún tipo de dolorismo masoquista, como ella misma aclara: «El sufrimiento no es nada por sí mismo. Pero el sufrimiento partícipe de la pasión de Cristo es un don maravilloso, el don más hermoso, una prueba de amor. Tengo que estar dispuesta a dar todo lo que sea preciso para hacer el bien a otros. Esto exige que esté dispuesto a *dar hasta que me duela*» (111). Por lo tanto, el sufrimiento no tiene sentido en sí mismo, sino como expresión del amor, de la donación, de la entrega. No es de extrañar, en esta perspectiva, que en la experiencia de la Madre Teresa el sufrimiento vaya de la mano de una inquebrantable alegría: «la pasión de Cristo termina siempre con el gozo de la resurrección» (157; selección de textos, en las páginas 154-162).

Este entronque con el misterio pascual de Jesucristo abre nuevas dimensiones a la entrega y el servicio de la Madre Teresa y nos remite de nuevo a su raíz eucarística. Así aparecen con claridad la universalidad del amor y la gratuidad de la salvación. «Nuestro criterio para asistir a las personas no es su creencia, sino su necesidad. *Todas son el cuerpo de Cristo*; todas son Cristo bajo el aspecto de los que necesitan asistencia y amor, y tienen derecho a recibirlo» (67). Nótese que hay un doble aspecto de servicio e identificación: Jesucristo se entrega por todos los seres humanos y se identifica con ellos en su mismo Cuerpo. Esto es especialmente cierto en el caso de los pobres.

La raíz eucarística de la vida de Teresa de Calcuta introduce un nuevo aspecto de importancia vital: la oración. Ya hemos visto la dimensión de encuentro personal y de amistad íntima con el Señor, siempre presente en la vida de oración: «Cuando las hermanas, al final de la jornada, han terminado su trabajo —llevando su servicio de amor en compañía de Jesús y a través de Jesús—, tenemos una hora de oración y adoración eucarística. Durante todo el día hemos estado en contacto con Jesús a través de su imagen de sufrimiento en los pobres y los leprosos. Cuando termina el día, entramos de nuevo en contac-

4. Sobre este aspecto, pueden verse algunos textos adicionales en Mother Teresa of CALCUTTA, *A Gift for God: Prayers and Meditations*, HarperSanFrancisco, San Francisco 1996, pp. 20-23.

to con Él en el sagrario por medio de la oración» (80-81). Al mismo tiempo, aparece un nivel quizá más profundo, que podríamos llamar «místico» y que abre a una transformación personal, a la unificación radical en Cristo. Los textos son muy expresivos en este sentido: «La oración no es otra cosa que estar en familia, ser uno con el Padre en el Hijo para el Espíritu Santo. [...] Éste es el nombre que le hemos dado, pero en realidad la oración no es sino *ser uno con Cristo*» (81). En una frase atrevida y sin visos de orgullo, llega a afirmar: «Jesús y yo somos uno» (82), convencida de que «la vida espiritual es unión con Jesús» (153). Después de todo lo dicho, no es de extrañar que esta transformación radical hunda sus raíces en la eucaristía: «Alimentándonos de su cuerpo y sangre, llegaremos a ser un cuerpo con Jesús y a través de Jesús, gracias a su gran amor» (173).

Se entiende bien, por tanto, que «cuanto más recibimos en nuestra oración silenciosa, tanto más podemos dar en nuestra vida activa» (78). Nuestros cuerpos rotos por el amor, unidos a los cuerpos rotos de los pobres, se hacen uno en el Cuerpo Roto de Cristo. Una vida entendida desde la dinámica del don recibido y la entrega ofrecida —una vida eucarística— requiere espacios de silencio precisamente para poder encarnar el don. Cuando, en cierta ocasión, le preguntaron a Madre Teresa qué era lo más importante en la formación de las hermanas, ella respondió: «El silencio. El silencio interior y exterior. El silencio es esencial en una casa religiosa. El silencio de la humildad, de la caridad; el silencio de los ojos, de los oídos, de la lengua. No hay vida de oración sin silencio» (94). La razón está en que «el silencio lleva a la caridad, y ésta a la humildad» (86). «En el silencio encontraremos nueva energía y la verdadera unidad» (90). Por eso la Madre Teresa advierte que...

«...no aprenderás a orar hasta que guardes silencio.

El fruto del silencio es la fe.

El fruto de la fe es la oración.

El fruto de la oración es el amor.

El fruto del amor es el servicio.

Y el fruto del servicio es el silencio» (93).

Así pues, el recorrido de este apartado nos ha llevado de la entrega al silencio. Del servicio a la oración. Del cuerpo roto de Cristo al cuerpo silencioso del mismo Cristo. Es decir, nos ha ayudado a introducirnos en el Misterio. Veamos a continuación cómo Carlos de Foucauld vivió, en otro contexto, este mismo Misterio.

2. El cuerpo silencioso: Carlos de Foucauld

El viernes 1 de diciembre de 1916, el hermano Carlos de Foucauld fue asesinado. «Tres semanas después de su muerte se encontró, en el lugar donde cayó, su pobre ostensorio con la Hostia enterrada en la arena. Como la Hostia, como el Cristo pobre y oculto, él se ha hundido en la tierra de los hombres. Se ha dejado enterrar como un grano de trigo, para madurar y convertirse, con Jesucristo, en pan cotidiano de los hombres, sus hermanos»⁵. Así termina su biografía, así terminó su vida. En el silencio radical de la identificación plena con el Señor Jesús.

Este apartado ofrece otra aproximación al misterio integral del Cuerpo de Cristo, siguiendo la estela de la vida de Carlos de Foucauld. Un hombre que vivió radicalmente su vocación «de pregonar el Evangelio sobre los tejados, no con su palabra, sino con su vida»⁶. Un hombre que estuvo dominado por un hondo deseo, tal como escribió a un amigo trapense el día 30 de septiembre de 1897: «Procuremos hacernos uno con Jesús, reproducir su vida en la nuestra, pregonar su doctrina sobre los tejados, por medio de nuestros pensamientos, palabras y acciones, hacer que él reine en nosotros y viva en nosotros. ¡Él viene a nosotros frecuentemente por medio de la santa eucaristía!» (*Escritos*, 126-127).

Para mayor claridad, en este apartado nos limitaremos a reseñar algunos aspectos, que articulamos en cuatro pasos. Primero, presentamos brevemente los principales hitos de la vida de Carlos de Foucauld. Con este marco de referencia general, destacaremos dos momentos de especial relevancia (la ordenación sacerdotal y la crisis de la navidad de 1907) que nos abrirán a dimensiones profundas y potentes en la vida eucarística de un hombre que vive su entrega cada vez más inserto en el Cuerpo total de Cristo. Finalmente, ofrecemos una breve consideración acerca de la cristología del hermano Carlos y de la importancia nuclear del descenso kenótico en la vida del cristiano.

Carlos de Foucauld nació en 1858 en el seno de una familia de la aristocracia militar francesa y se enroló en el ejército a los dieciocho años de edad. Tras varios años de vida en el cuartel, con bien mereci-

da fama de jueguista y vividor, en 1882 abandona la vida militar para dedicarse a explorar Argelia, Túnez y Marruecos. La conversión religiosa le acontece de manera fulgurante en 1886. Reconoce con claridad que «tan pronto como yo creí que había un Dios, comprendí que no podía hacer otra cosa más que vivir para Él»; pero, de hecho, la búsqueda del modo concreto en que realizar su vocación se demorará unos años. Siente una fuerte llamada a compartir la vida de pobreza y humildad de Jesús en Nazaret, y eso le lleva a la Trapa «Nuestra Señora de las Nieves», en Francia (enero de 1890). A pesar de la austeridad de vida y del frío del invierno, el hermano Carlos se siente llamado a una mayor radicalidad. Seis meses después, marcha a una Trapa mucho más pobre, la de Akbès, en Siria. Allí permanece varios años, pero sigue sintiendo la llamada a una mayor radicalidad en la identificación con Jesús, el obrero de Nazaret, y experimenta que la vida regulada y la seguridad de una institución como la Trapa no le permiten ser fiel a su llamada. El año 1897 es central en su vida, pues el hermano Carlos es dispensado de sus votos religiosos y acaba asentándose en Nazaret, viviendo como eremita y sirviendo como recadero de las religiosas clarisas. Cuatro años permanece allí, tiempo de configuración con el Señor y de búsqueda continua de Su voluntad. Las clarisas y su confesor le ayudan a aclarar su camino hacia la ordenación sacerdotal, que tiene lugar en Francia en junio de 1901, tras varios meses de preparación en su antigua trapa de «Nuestra Señora de las Nieves». En septiembre, Carlos de Foucauld marcha a Argelia y se establece en Beni-Abbès, donde construirá una ermita con la idea de fundar una fraternidad de monjes. Su misión es «continuar en el Sáhara la vida escondida de Jesús en Nazaret, no para predicar, sino para vivir en la soledad, la pobreza, el humilde trabajo de Jesús». En un paso más de profundidad, el hermano Carlos se adentra en el desierto y se instala en Tamanrasset en 1907. Allí morirá asesinado en diciembre de 1916.

En estas breves pinceladas de su vida puede verse por qué hemos hablado del Cuerpo silencioso para referirnos a Carlos de Foucauld. Toda su vida está marcada por el descenso kenótico, por la identificación radical con Jesús de Nazaret, por el despojo absoluto, por la radicalidad de una entrega en pobreza y humildad, por el aparente fracaso, por el silencio fecundo. Con este marco general, quiero destacar dos momentos especialmente significativos en la vida de Carlos de Foucauld (en 1901 y 1907), que sobresalen sobre todo desde la perspectiva particular de nuestro estudio, esto es, desde el intento de formular una teología eucarística radical.

5. Jean-François SIX, *Vida de Charles de Foucauld*, Taurus, Madrid 1966, p. 329. En adelante, citaré en el propio texto como *Vida*.

6. Charles DE FOUCAULD, *Escritos esenciales* (Introducción y edición de Robert Ellsberg), Sal Terrae, Santander 2001, p. 71. En adelante, citaré como *Escritos*.

La primera fecha que debemos retener es la del 9 de junio de 1901, día de su ordenación sacerdotal en Viviers. El hermano Carlos se resistió cuanto pudo al sacerdocio ministerial, porque sentía con claridad la llamada al silencio, el servicio, la humildad, la pobreza absoluta..., y temía que el sacerdocio le hiciese llevar una vida de mayor dignidad, con algunos privilegios o con cierto poder. «Mi vida continúa siendo absolutamente la misma, profundamente y cada vez más, sepultada y silenciosa», escribe en febrero de 1900 (*Vida*, 83). Se comprende su batalla interior y se comprende también que finalmente obedeciese a su confesor, el padre Huvelin. Lo que no se comprende tan fácilmente es lo que ocurrió a propósito de la ordenación. Los temores se disipan, la tentación de privilegios salta por los aires hecha trizas, y se aquilata dramáticamente la confianza en el Dios que sigue dirigiendo los pasos de la historia.

«Es una ruptura radical, una ruptura comparable a la gran ruptura que había sido la conversión. Es un cambio brusco con relación a su pasado próximo y a sus ideas anteriores» (*Vida*, 89). Hasta ese momento, el sueño de Carlos de Foucauld era ser ermitaño en Palestina llevando una vida de pobreza y silencio. Con la ordenación sacerdotal recibe una fuerte llamada a ir al encuentro servicial de los hermanos más abandonados. En sus propias palabras escuchamos la hondura eucarística de esta vocación: «El divino Banquete, en cuyo ministro me he convertido, habría que presentarlo, no a los parientes, a los vecinos ricos, sino a los cojos, a los ciegos, a los pobres» (*Vida*, 90). Lo que podía ser una fuente de privilegio se convierte para el hermano Carlos en un camino de mayor despojo y radicalidad en la entrega. Por eso, señala acertadamente Jean-François Six, «a partir de la ordenación sacerdotal, Carlos de Foucauld se da, con un solo amor, a los dos extremos: a Dios y a los hombres más “pobres” de Dios» (*Vida*, 90).

Apenas unas semanas después, el 23 de junio, escribe a un antiguo amigo que podía ayudarle en su nueva misión y le explica el núcleo de su proyecto: una evangelización basada en la presencia del Santísimo Sacramento y la celebración de la eucaristía, en la práctica de la hospitalidad y de «una caridad fraternal y universal, compartiendo hasta el último bocado de pan con cualquier pobre, cualquier huésped, cualquier desconocido que se presente, y recibiendo a cualquier ser humano como a un hermano bien amado» (*Vida*, 82-83). Obsérvese de nuevo la identificación entre el Cuerpo de Cristo en el pan eucarístico y el Cuerpo de Cristo en la vida de los pobres. No es causal que lo que quiere compartir con los pobres sea precisamente

«hasta el último bocado de pan». Otro detalle sumamente importante, pero que podría pasar desapercibido, es el hecho de recibir a cada persona «como a un hermano bien amado». Durante años, especialmente durante el tiempo de las clarisas en Nazaret, Carlos de Foucauld se refiere sistemáticamente al Señor Jesús como «el Bien Amado». Una prueba más de la identificación radical en el único Cuerpo de Cristo. Podemos imaginar, pues, la profunda alegría con que pudo celebrar por primera vez la eucaristía en Benni-Abbès, el 29 de octubre de 1901.

Dicho esto, se entenderá también el dramatismo del segundo momento que vamos a destacar. Como dice Six, «diciembre de 1907 y enero de 1908 son para el hermano Carlos tiempo de desnudez extrema. El hermano Carlos está en la noche, más penosa todavía que la de 1897. Es la gran purificación de Dios. Es la última entrega que Dios le propone realizar»⁷. Está en Tamanrasset, adonde ha llegado con el impulso de adentrarse cada vez más en el desierto para hacer presente allí el evangelio. El contexto es durísimo: hambre casi absoluta, dos años de sequía total en la región del Hoggar, explotación de los tuaregs por parte de los franceses, enfermedad que le obliga a permanecer en reposo, soledad radical... A ello se suma su sensación de fracaso espiritual al acercarse a los cincuenta años de edad.

Por si fuera poco, Carlos de Foucauld no puede celebrar la eucaristía. Él, que ha sido ordenado sacerdote precisamente para llevar el Cuerpo eucarístico del Señor a los pueblos del desierto, se ve privado de esa gracia. Ya intuía las dificultades cuando se decidió a ir a Tamanrasset, tras sopesar «si vale más estar en el Hoggar sin poder celebrar la santa misa o celebrarla y no ir allí» (julio 1907). Por amor a los pobres, decide ir al Hoggar, a pesar de que sabe que sólo podrá celebrar la eucaristía esporádicamente (recuérdese la norma litúrgica del momento, que impedía celebrar la eucaristía sin al menos un compañero). En diversos escritos de esos meses se puede percibir el dolor que le causa esta situación de «ayuno eucarístico». Pero el horizonte de la Navidad agudiza este desgarrón. Escribe el 25 de diciembre de 1907: «¡Ay, sin misa hoy! Hasta el último minuto he esperado que viniera alguien. Pero no ha venido nadie. [...] Esta noche, sin misa, por

7. Jean François SIX, *Carlos de Foucauld. Itinerario espiritual*, Herder, Barcelona 1962, p. 276. Me he permitido cambiar el «fray Carlos» de la traducción española por el más correcto «hermano Carlos». En adelante, citaré en el mismo texto como *Itinerario*.

primera vez desde hace veintiún años. ¡Hágase la voluntad del Amado!» (*Itinerario*, 276)

La situación es de una radicalidad atroz, y el hermano Carlos va a sumergirse aún más en su proceso kenótico de configuración con el Señor. El 15 de enero de 1908 expone los medios para la evangelización: «Los medios de que Él se valió en el pesebre, en Nazaret y sobre la cruz son: pobreza, abyección, humillación, abandono, persecución, sufrimiento, cruz. Éstas son nuestras armas. [...] Nuestros actos no son ya los nuestros, humanos y miserables, sino los suyos, divinamente eficaces» (*Itinerario*, 278). A lo largo del mes de enero, el hermano Carlos se va recuperando poco a poco, y el día 31 le llega la noticia que anhelaba desde hacía meses: el permiso para celebrar la eucaristía sin acólito. «*Deo gratias! Deo gratias! Deo gratias!* ¡Dios mío, qué bueno sois! Así pues, mañana podré celebrar la misa. ¡Navidad! ¡Navidad! ¡Gracias, Dios mío!» (*Itinerario*, 279). Para entender esta explosión de alegría y su vinculación con la Navidad, más de un mes más tarde de la fecha litúrgica, conviene recordar que él mismo había escrito en 1905: «Una misa es Navidad, y la caridad es antes que la pobreza». Así pues, podemos afirmar, sin riesgo a equivocarnos, que la purificación de la Navidad de 1907 ha dotado a Carlos de Foucauld de una fuerza eucarística aún más potente, porque le ha insertado más intensamente en el Cuerpo de Cristo. Desde aquí se lanza ya definitivamente a la entrega radical en el amor servicial a los más pobres.

Vamos a completar este apartado con una referencia a la cristología del hermano Carlos. Es evidente que su espiritualidad y muchas de sus expresiones son fruto de su ambiente y contexto cultural; pero su fuerza es tal que no por ello podemos descartarlas. En estos tiempos nuestros, en que tanto se habla de «cristología ascendente» y «cristología descendente», me parece que la vivencia espiritual de Carlos de Foucauld ofrece una síntesis vigorosa, autenticada con la coherencia de su vida entregada. El hermano Carlos siempre considera a Jesús como el Señor Absoluto (cristología descendente) también y especialmente en su vida oculta de Nazaret (cristología ascendente). La cristología de Foucauld es doblemente descendente, podríamos decir, porque vincula el descenso de su divinidad al descenso concreto de su vida histórica: el Señor Jesús nunca dejó de descender, de abajarse, de servir, de encarnar la *kenosis* radical. Una frase que escuchó Carlos de Foucauld está en el origen de su conversión («tú habías de tal manera escogido el último puesto, que ya nadie jamás te lo había arrebatado»: *Escritos*, 40) y le acompañará hasta el final de sus días. Por eso dirá también, en su época de Nazaret:

«Dios mío, yo no sé si es posible a ciertas almas verte pobre y permanecer voluntariamente ricas; verse más grandes que su Maestro, que su Amado, y no querer parecerse a ti en todo, aun en lo que depende de ellas, y sobre todo en tus humillaciones; yo bien deseo que ellas te amen, Dios mío; sin embargo, creo que falta alguna cosa a su amor; y, en todo caso, yo no puedo concebir el amor sin una necesidad, una necesidad imperiosa de conformidad, de parecido y, sobre todo, de participación en todas las penas, todas las dificultades y durezas de la vida» (*Escritos*, 64).

Precisamente es el seguimiento radical de este Señor pobre y humilde el que lleva a Carlos de Foucauld a una vida de entrega y servicio absoluto en medio de los más pobres y abandonados. El Bien Amado le lleva a amar bien a todas las personas, especialmente a los pobres tuaregs del Hoggar. El descenso y el despojo del Señor le llevan a despojarse plenamente para servir a todos. La unión en el Cuerpo eucarístico de Cristo le abre a dimensiones aún más profundas de su amor al Cuerpo de Cristo en los pobres. El descenso kenótico de su vida le convierte en «hermano universal». Sólo desde abajo, en el descenso amoroso de la entrega servicial, se descubre realmente al Cristo universal. El siguiente apartado nos permitirá profundizar en esta pista.

3. El cuerpo cósmico: Pierre Teilhard de Chardin

En el mismo año (1916) en que Carlos de Foucauld fue asesinado, el jesuita francés Pierre Teilhard de Chardin escribió su primer ensayo teológico, titulado *La vida cósmica*. Escrito en el Norte de África, mientras servía como camillero en la Primera Guerra Mundial, el autor constata que «cada encuentro que me acaricia, me agujonea, me contraría, me ofende o me hiere, es un contacto con la mano multiforme, pero siempre adorable, de Dios. Cada elemento que me constituye desborda de Dios. Al abandonarme a los brazos del Universo visible y palpable, puedo comulgar con el Invisible purificante e incorporarme al Espíritu inmaculado»⁸. Y esta experiencia se convierte

8. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, SJ, *Escritos esenciales* (Introducción y edición a cargo de Ursula King), Sal Terrae, Santander 2001, p. 57. Para mayor claridad, en este apartado citaré siempre según esta edición, dando las referencias entre paréntesis en el texto.

en oración: «Os amo, Jesús, por la Multitud que en Vos late y que se escucha, con todos los otros seres, susurrar, orar, llorar, cuando nos apretamos estrechamente a Vos. [...] Vivir de la vida cósmica es vivir con la conciencia dominante de que se es un átomo del cuerpo de Cristo místico y cósmico» (61).

A diferencia de los dos autores ya considerados en este capítulo, Teilhard es un intelectual. Por esta razón, más que centrarnos en su vida, ofrecemos una sencilla muestra de su pensamiento, sin duda una de las más profundas y originales síntesis del siglo XX. Y dado que hay buenas presentaciones de su obra en clave analítica y sintética⁹, aquí simplemente seguiremos un orden cronológico, haciendo un repaso de sus siete obras principales en lo que se refiere a la vivencia y explicación del cuerpo de Cristo.

En el mismo periodo de la guerra, Teilhard escribió algunos textos breves pero de gran importancia, tanto porque ya entonces se percibe incoadamente su gran visión original como por el mismo contexto vital: un joven sacerdote (recibió la ordenación en 1911) en ambiente de guerra. En 1916 narra una visión del rostro transfigurado de Cristo y, tras captar los matices de cruz-resurrección en su mirada, concluye que «me parece haberla entrevisto de nuevo en la mirada de un soldado moribundo» (122)¹⁰. Y dos años después, en un ensayo titulado *El sacerdote*, escribe: «La diminuta Hostia inerte se ha convertido ante mis ojos en algo tan vasto como el Mundo, tan devorador como una hoguera. Me domina absolutamente. Quiere volver a cerrarse sobre mí. Una inagotable y universal Comunión es la culminación de la consagración universal» (196). Continúa pidiendo: «¡Que el contacto pasajero y circunscrito con las especies sacramentales me introduzca en una comunión universal y perpetua con Cristo, con su voluntad omniagente, con su Cuerpo místico ilimitado...!» (198).

Con esto entramos ya en el contenido y el enfoque de una de las obras espirituales más conocidas de Teilhard, *La Misa sobre el mun-*

do, escrita a partir de su experiencia en el día de la Transfiguración (6 de agosto) de 1923, en la estepa desértica de China, imposibilitado de celebrar la eucaristía. «Ya que una vez más, Señor [...] no tengo ni pan ni vino ni altar, me elevaré por encima de los símbolos hasta la pura majestad de lo Real y te ofreceré, yo, que soy tu sacerdote, sobre el altar de la tierra entera, el trabajo y el dolor del mundo» (91). Hecha, pues, la ofrenda, Teilhard invoca la fuerza de Dios («Espíritu abrasador, Fuego fundamental y personal») sobre la materia cósmica, reconoce su presencia transformadora y se adentra, prosternado, en la Comunión íntima con el Cristo total. Ante el doble misterio de la Consagración y la Comunión universales, concluye con esta magnífica y poderosa oración: «En tu cuerpo, con todo lo que comprende, es decir, en el Mundo convertido, por tu poder y por mi fe, en el crisol magnífico y vivo en el que todo desaparece para renacer [...] me entrego para vivir y morir en tu servicio, Jesús» (127). Con una fuerza asombrosa, con una honestidad radical y con una claridad meridiana, Teilhard unifica el aspecto cósmico y el aspecto personal de Cristo, combinando su dimensión material y mística en un vigoroso realismo eucarístico.

El medio divino, escrito entre 1926 y 1927, profundiza y despliega esta visión en un ensayo de hondura espiritual difícilmente igualable. Enlazando con la tradición cristiana de la «deiformación», Teilhard lleva la divinización tanto a las actividades como a las pasividades, ya sean éstas de crecimiento o de disminución; es decir, reconoce que el proceso de divinización abarca toda la realidad. La omnipresencia divina se traduce en la red de fuerzas organizadoras del Cristo total, ya que la divinización es en verdad cristificación. «Haber accedido al Medio Divino es, en efecto, haber encontrado lo Único Necesario» (83). Es precisamente el amor servicial el que muestra y actualiza el poder divinizador, porque la caridad realiza, a lo largo de la historia y a través de las relaciones humanas, la anexión a Cristo de toda la realidad: la incorporación a su Cuerpo. Con razón puede rezar Teilhard: «En un sentido verdadero, los brazos y el Corazón que me abres son nada menos que todas las fuerzas del Mundo juntas [...] La Eucaristía debe invadir mi vida. Mi vida debe hacerse, gracias al sacramento, un contacto sin límite y sin fin. [...] Has llenado de tal modo el Universo en todos los sentidos, Jesús, que ahora, felizmente, nos es imposible salir de Ti» (133-134). Inmersos en el Medio Divino y gracias a la fuerza unificadora de la caridad, nos vamos transformando en el mismo Cuerpo cósmico de Cristo, nos vamos cristificando, la realidad toda se va divinizando.

9. Además de la selección de textos citada en la nota anterior, puede verse: Henri DE LUBAC, SJ, *La oración de Teilhard de Chardin*, Estela, Barcelona 1966, pp. 47-78; Christopher F. MOONEY, «La encarnación y la eucaristía. El cuerpo de Cristo como centro físico de la humanidad y del mundo material» en *Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1967, pp. 89-136.
10. Los tres relatos de 1916, titulados «El cuadro», «El ostensorio» y «La custodia», se pueden ver en Pierre TEILHARD DE CHARDIN, SJ, *Himno del universo*, Trotta, Madrid 1996, pp. 43-54.

Llegamos así a *El fenómeno humano* (1938-1940), posiblemente la obra de Teilhard en la que más brilla su genio filosófico, capaz de unificar lo físico, lo biológico, lo antropológico, lo social y lo espiritual desde una perspectiva a la vez científica y cristiana. Teilhard ofrece una profunda y original lectura de la evolución creadora, postula la «ley de la complejidad-consciencia» que se va desplegando progresivamente, dotando al cosmos de sentido. El mismo surgimiento de la Noosfera apunta a un Universo-personalizante, donde lo hiperpersonal va más allá de lo colectivo; es decir, donde la comunidad integra en plenitud lo personal y lo universal. Y sin caer en concordismos superficiales, Teilhard indica que esta dinámica universal converge en el Punto Omega, que no puede ser otro que el Cristo total. «El Universo, culminando en una síntesis de centros, en perfecta conformidad con las leyes de la Unión, Dios, Centro de los centros. Es en esta visión final donde culmina el dogma cristiano. [...] Y aquí estoy pensando en el amor cristiano» (186-187). Dicho de otro modo, lo que unifica la realidad es la comunión. Una comunión que recibimos de Dios en Cristo, una comunión que ya se ha hecho presente con la encarnación (el Punto Omega no está fuera del Universo, sino que es su mismo Centro), una comunión que acogemos en la eucaristía, una comunión que desplegamos en la vida transformada por el amor. Una vez más, nos encontramos con el misterio insondable del Cuerpo de Cristo, con la indivisibilidad de sus dimensiones y con la fuerza transformadora de su dinamismo, al que estamos incorporados.

Consideramos a continuación un texto escrito en 1950, titulado *El corazón de la materia*, que puede considerarse como la autobiografía espiritual de Teilhard de Chardin. Allí expone cómo ha «experimentado, en contacto con la Tierra, la Diafanidad de lo Divino en el corazón de un Universo ardiente. Lo Divino irradiando desde las profundidades de una Materia encendida» (37). Como hemos visto ya varias veces en los capítulos anteriores, la verdadera visión cristiana nunca ha escindido lo material, lo humano, lo espiritual, lo social, lo eclesial. Y el concepto y la realidad del Cuerpo de Cristo han servido durante siglos para articularlo. En Teilhard, esta visión tradicional adquiere nuevos matices gracias al avance de la ciencia, concretamente de la evolución, y adquiere también nuevos bríos gracias a la hondura de su experiencia de fe. En Jesucristo descubre la «inmersión de lo Divino en lo Carnal» (116) y, más concretamente, en el Corazón de Jesús halla «un Fuego capaz de penetrarlo todo y que, poco a poco, se extendía por todas partes» (117). No es de extrañar que el pensador caiga una vez más de bruces, en oración, deseando «que, por

Diafanidad e Incendio a la vez, surja vuestra Presencia universal. ¡Oh, Cristo cada vez mayor!» (129). El *Deus semper maior* de la tradición mística o el *Cristus totus* agustiniano encuentran aquí una renovada formulación que subraya la dinámica evolutiva y la concreción material. El Cuerpo de Cristo sigue avanzando, actuando, cristificando e incorporando toda la realidad a su corazón. Se nos hace presente, sí, pero tira de nosotros hacia la plenitud escatológica.

Terminamos nuestro recorrido con otro texto autobiográfico, escrito el mismo año de su fallecimiento, 1955. Nos referimos al ensayo titulado *Lo crístico*, en el que afirma que, dado que el Mundo no es un Cosmos estático, sino en evolución, Cristo-rey también debe concebirse con un señorío dinámico, que despliega su fuerza transformadora para tomar posesión de toda la realidad. Llámese Cristo-génesis, Medio Divino, cristificación o Punto Omega, ninguna de estas grandes palabras son meros conceptos: «he aquí que, ante la mirada asombrada del creyente, es el misterio eucarístico mismo el que se prolonga hasta el infinito en una verdadera “transubstanciación” universal, en el que las palabras de la Consagración ya no se pronuncian sólo sobre el pan y el vino sacrificiales, sino más bien sobre la totalidad de las alegrías y las penas engendradas, en sus progresos, por la Convergencia del Mundo. Y también allí se aplican, como consecuencia, las posibilidades de una universal Comunión» (131-132). A estas alturas no puede sorprendernos este clarísimo y potente engarce eucarístico de la visión teilhardiana. Hablamos siempre de la constitución del Cuerpo de Cristo y de su dinámica de comunión. Eso sí, abarcando niveles con frecuencia olvidados y suscitando genuinos dinamismos de transformación. Vivir enraizados en Jesucristo tiene consecuencias radicales, desde las partículas subatómicas hasta la más compleja estructura social. El Cristo cósmico es Señor universal de todo ello, con la fuerza revolucionaria de su amor comunal.

4. El cuerpo transfigurado: Monseñor Óscar Romero

La cuarta aproximación al cuerpo de Cristo que hacemos en este capítulo nos lleva a El Salvador, un pequeño país centroamericano que a finales del siglo XX se hizo mundialmente conocido por la injusticia estructural que dominaba el país, por la dureza de la represión y por el inquebrantable testimonio de fidelidad evangélica que ofreció la Iglesia. En ese contexto brilló la fuerza de un pastor excepcional, el arzobispo de San Salvador, monseñor Óscar Romero, que supo es-

tar como pocos al lado de su pueblo y encarnar de manera contundente la opción de Dios por los pobres. Acercarnos a su experiencia espiritual y a su labor pastoral nos lleva a descubrir la centralidad del misterio del cuerpo de Cristo: en la fragilidad del pan y en la fragilidad del pueblo creyente oprimido, en la gloria del Señor y en la fuerza de la Iglesia.

Haremos nuestro recorrido en cuatro pasos. Primero, ofreceré un resumen de su carta pastoral «La Iglesia, Cuerpo de Cristo en la historia», ya que ofrece el desarrollo teológico más amplio del punto que centra nuestro interés. En segundo lugar, me detendré en el significado de la Transfiguración para la enseñanza, la acción pastoral y la experiencia espiritual de Romero y de la Iglesia salvadoreña. En un tercer momento, me centraré en algunos textos de otras homilías de monseñor Romero que ilustran estas convicciones y aportan nuevos matices. Finalmente, consideraré el testimonio de las últimas semanas de la vida de Óscar Romero como plasmación radical de lo que su palabra había ya proclamado.

Monseñor Romero tomó posesión como arzobispo de San Salvador en febrero de 1977. Los meses siguientes estuvieron marcados por una gran convulsión social y política, por el compromiso de la Iglesia al servicio de pueblo y como agente de reconciliación, y también por las críticas y la persecución creciente ante esa opción eclesial por los pobres. En ese ambiente, el arzobispo decidió escribir su segunda carta pastoral en agosto de 1977, para ayudar a discernir la situación. Expone en primer lugar los cambios que han tenido lugar en los últimos años y explica que la razón de esos cambios es precisamente que la Iglesia es el «Cuerpo de Cristo en la historia» y, por lo tanto, debe comunicar el mensaje y prolongar la misión del Señor según los cambios continuos de la historia. Escribe monseñor Romero: «La Iglesia es la carne en la que Cristo concreta, a lo largo de los siglos, su propia vida y su misión personal. Así se comprenden los cambios en la Iglesia. Son necesarios si la Iglesia quiere ser fiel a su divina misión de ser el Cuerpo Histórico de Cristo. La Iglesia sólo puede ser la Iglesia en la medida en que siga siendo cuerpo de Jesús»¹¹. Concretamente, dice, eso significa anunciar el reino de Dios especialmente a los pobres, denunciar el pecado sin olvidar su di-

11. Resulta llamativo lo difícil que resulta acceder al texto escrito de las cuatro cartas pastorales de Monseñor Romero, pues no se encuentran recogidas en los libros publicados ni en las antologías de escritos. Sí se pueden encontrar en <www.romeroes.com>, de donde tomamos las citas.

mensión estructural, llamar a la conversión. Todo ello, no sólo en abstracto, sino con «la apremiante obligación de alentar y animar los mecanismos concretos que mejor parezcan ayudar a la parcial realización de ese Reino». Sólo realizando así su misión, la Iglesia realiza su propio misterio de ser el Cuerpo de Cristo en la historia, insiste el arzobispo. Pasa después revista a las acusaciones, ataques y persecuciones de los últimos meses y concluye que «nadie debería extrañarse de que la Iglesia sea perseguida precisamente cuando es fiel a su misión». Paradójicamente, en esta dura situación se constata que «el servicio al Evangelio y la persecución a la Iglesia han tenido como fruto precioso la unidad de la Arquidiócesis, de una forma desconocida hasta ahora». Por ello, concluye la carta pastoral lleno de esperanza y reafirmando la convicción de que «todos los bautizados formamos la Iglesia que encarna a Cristo en la historia». En resumen, pues, este precioso documento expresa que la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, que prolonga su misión en la historia asumiendo la causa del Reino, y que lo hace en unidad creciente a pesar de la persecución.

Esta carta pastoral se publicó el día 6 de agosto de 1977, fiesta litúrgica de la Transfiguración de Señor y fiesta titular de la archidiócesis de San Salvador¹². No es una fecha casual sino de gran significación teológica, como el mismo monseñor Romero reconoció al publicar en esta misma fecha litúrgica el resto de sus cartas pastorales. Veamos por qué y cómo. En El Salvador, la experiencia inmediata y cotidiana es la de un pueblo empobrecido, oprimido, reprimido, masacrado; un pueblo crucificado, podríamos decir siguiendo a Ignacio Ellacuría. Y, sin embargo, la visión y la experiencia de fe dice que ésa no es toda la verdad, porque ese mismo pueblo está ya tocado por la gracia divina, que lo lanza a la resurrección. ¿Cómo definir a este pueblo salvadoreño que es el Cuerpo de Cristo? En rigor, no es sin más un cuerpo crucificado, pero tampoco es aún un cuerpo resucitado. Hablando con propiedad, podemos decir que es un cuerpo transfigurado. Los evangelios sinópticos narran el episodio de la transfiguración del Señor en el camino a Jerusalén e inmediatamente después del primer anuncio de la Pasión (véase, por ejemplo, Lc 9,22-36). La liturgia ha mantenido tal conexión al colocar este evangelio de la Transfiguración en el segundo domingo de cuaresma, es decir, en el proceso de preparación hacia la Pascua. De igual modo, monse-

12. Recuérdese la importancia de la fiesta de la transfiguración en la vida de Teilhard de Chardin, concretamente en su escrito «La misa sobre el mundo».

ñor Romero llegó a captar el significado de la Transfiguración sólo caminando hacia la Cruz junto con su pueblo, cuerpo de Cristo. Como ha observado con agudeza Margie Pfeil, «la esperanza luminosa del cuerpo transfigurado de Jesús brilla precisamente en el cuerpo crucificado de Cristo en la historia»¹³. Aquí están la profundidad y la fuerza de este misterio de comunión liberadora.

A continuación vamos a ilustrar, con algunos textos de homilías de monseñor Romero, la síntesis doctrinal de su segunda carta pastoral y la verdad teológica de la Transfiguración del cuerpo roto de Cristo. Por ejemplo, el día 3 de diciembre de 1978, primer domingo de adviento, afirma: «Cristo ya está en la historia, Cristo ya está en la entraña del pueblo»¹⁴. Por lo tanto, continúa el obispo, «una Iglesia que sepa sentir como suyo todo lo humano y quiera encarnar el dolor, la esperanza, la angustia de todos los que sufren y gozan, esa Iglesia será Cristo amado y esperado, Cristo presente. Y eso depende de nosotros» (114). Puede observarse que la dinámica encarnatoria es dinámica de incorporación, continuada en la misma Iglesia como cuerpo de Cristo. «El adviento debería llamarnos la atención para descubrir en cada hermano que saludamos, en cada amigo al que damos la mano, en cada mendigo que nos pide pan, en cada obrero que quiere ejercer sus derechos sindicales, en cada campesino que busca trabajo en los cafetales, el rostro de Cristo. No sería capaz de robarle, de engañarle, de negarle sus derechos. Es Cristo, y todo lo que haga con él, Cristo lo tomará como hecho a él mismo. Éste es el adviento: Cristo que vive entre nosotros» (115).

En la homilía del 17 de diciembre, exactamente dos semanas después, recuerda que el Espíritu Santo «hizo el cuerpo de Cristo en las entrañas de María y sigue haciendo la Iglesia en la historia aquí» (119). A partir de aquí, monseñor Romero sustituye la palabra «cuerpo» por «carne», con todos los matices que este cambio conlleva: «La carne es la situación concreta del hombre, del hombre en pecado, del hombre angustiado por sus situaciones, del hombre que es patria con una historia que parece que se ha metido en un callejón sin salida. La carne somos todos los que vivimos encarnados. ¡La carne! Esa frágil

carne, esa carne que tiene principio y se acaba, que enferma y muere, que peca, que se hace desgraciada o feliz, según su obediencia a Dios. Eso se hizo el Verbo, se hizo carne. [...] Dios se ha hecho hombre y ha asumido esta carne concreta de crímenes, de violencia, de zozobra. Todo eso es la carne, mezcolanza de justicia y de atropello, de inocencia y de pecado. Todo eso lo ha asumido Cristo para redimimos del pecado y obtener la vida de Dios, para que nos convirtamos y participemos en su vida divina» (119-122). Dicho de otro modo, la fragilidad y ambigüedad de la carne nos recuerda que no somos aún el Cuerpo glorioso del Señor, pero la fuerza de su encarnación nos asegura que sí estamos llamados a serlo.

Para monseñor Romero, unido a toda la tradición cristiana, «no hay dicotomía entre la imagen de Dios y el hombre. El que tortura a un hombre, el que ha ofendido a un hombre, atropellado a un hombre, ha ofendido la imagen de Dios, y la Iglesia siente que es suya esa cruz, ese martirio» (42). Sin duda, la Iglesia salvadoreña ha sido una Iglesia martirial, por las dosis de persecución y sufrimientos que ha padecido y porque ha vivido esa situación desde la fidelidad y el testimonio evangélico. Varias veces, la emisora de radio del arzobispado sufrió atentados y explosiones, con la intención de forzar el silencio de su voz profética. En este contexto, dice monseñor Romero el 27 de enero de 1980: «El mejor micrófono de Dios es Cristo, y el mejor micrófono de Cristo es la Iglesia, y la Iglesia son todos ustedes. Cada uno de ustedes, desde su propio puesto [...], cada uno en su puesto, viva intensamente su fe y siéntase en su ambiente verdadero micrófono de Dios nuestro Señor» (194-195). La Iglesia es «micrófono de Dios» precisamente porque es el cuerpo de Cristo en la historia, una historia en la que los poderosos intentan silenciar a Dios.

Finalmente, vamos a dedicar unas líneas a recordar que el vigor de la palabra de monseñor Romero no radica simplemente en su precisión o su sabiduría, sino que precisamente se apoya en el hecho de ser una palabra encarnada, hecha cuerpo. Quiero decir con esto que la misma vida de monseñor Romero, junto con el pueblo salvadoreño, reprodujo el camino pascual del Señor Jesús. Fue, por tanto, verdadero Cuerpo de Cristo. Recordemos sólo cuatro momentos significativos de la última etapa de su vida. El día 16 de marzo de 1980 reafirma el valor inviolable de la vida humana y dice que los ataques a los pobres tocan, en verdad, «el corazón mismo de Dios», porque son el mismo Cuerpo de Cristo. Exactamente una semana más tarde, el 23 de marzo, en la que fue su última homilía dominical, monseñor Romero alzó la voz para denunciar, «en nombre de Dios y de este

13. Margie PFEIL, «Gloria Dei, Vivens Pauper: A Theology of Transfiguration»: *Sign of Peace* 4/2 (2005) 6-9; aquí, p. 9.

14. Monseñor Óscar ROMERO, *La violencia del amor* (Edición de Joseph Brockman, SJ), Sal Terrae, Santander 2002, p. 114. Como hemos hecho en los otros apartados de este capítulo, citaremos en el propio texto siguiendo esta selección de textos de homilías.

pueblo sufrido», a las fuerzas militares: «les pido, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: ¡cese la represión!». Aquello fue demasiado, y al día siguiente, el 24 de marzo de 1980, monseñor Óscar Romero fue asesinado mientras celebraba la Eucaristía en la Capilla del Hospital «La Divina Providencia», exactamente al momento de preparar la mesa para recibir el Cuerpo de Jesús. Quizá no haya una estampa más gráfica, potente y clarificadora que la de un obispo martirizado por defender a su pueblo, Cuerpo de Cristo en la historia, mientras ofrece el pan eucarístico, cuerpo de Cristo en el altar.

Monseñor Romero fue enterrado el 30 de marzo en la catedral, y sus funerales fueron una inmensa manifestación popular de compañía, afecto y comunión. Las fuerzas represivas, sin embargo, irrumpieron en la celebración y asesinaron a un número indeterminado de personas, hiriendo a varios cientos más. El Cuerpo de Cristo, unido a su Cabeza y guiado por su obispo, sigue caminando hacia la Pascua. Real y místicamente.

5. Conclusión

Llegamos así al final de nuestro recorrido en este capítulo, en el que cuatro personas distintas nos han ofrecido otras tantas miradas al misterio del cuerpo de Cristo. Hemos escuchado a una religiosa misionera, a un sacerdote casi ermitaño, a un jesuita científico, a un obispo martirizado. Hemos recorrido India, Argelia, Francia, El Salvador, es decir, las cuatro esquinas del mundo: Asia, África, Europa, América. Nos hemos sumergido en el único cuerpo de Cristo: cuerpo roto, cuerpo silencioso, cuerpo cósmico, cuerpo transfigurado. Y hemos descubierto, una vez más, la profunda unidad que genera ese cuerpo de Cristo cuando nos dejamos insertar en él. Cuatro testigos radicales que nos hablan de la necesidad de enraizarnos en Jesucristo. Cuatro invitaciones a desplegar en nuestras vidas la radicalidad del Cuerpo de Cristo. El siguiente capítulo ofrece algunas sugerencias para avanzar en esta dirección.

Capítulo 4

UNA CONTRA-POLÍTICA RADICAL

ESTE último capítulo tiene una importancia vital para la coherencia y la correcta comprensión de este ensayo teológico. Llegados a este punto, hay que reconocer que la categoría central —el Cuerpo de Cristo— que hemos utilizado a lo largo de la Segunda Parte del libro levanta serias sospechas en numerosos pensadores. Como ha señalado, por ejemplo, Michel Foucault, la categoría de «cuerpo» se ha empleado con frecuencia para justificar y legitimar el orden establecido¹, favoreciendo siempre a las clases poderosas y originando, en ocasiones, prácticas contrarias a la dignidad de la persona². Posiblemente, a la mayoría de los lectores les suene como una doctrina socio-política y eclesial excesivamente conservadora. Y, sin embargo, a lo largo de este libro hemos venido defendiendo que el Cuerpo de Cristo fundamenta una «teo-política radical», que no puede quedarse en palabras devotas pero huecas, sino que debe encarnarse en propuestas concretas, visibles y operativas. Por tanto, este capítulo puede verse como la piedra de toque de todo el sistema propuesto. ¿Puede en verdad el Cuerpo de Cristo vehicular y articular una alternativa al sistema dominante? Eso es lo que debemos mostrar en este capítulo.

1. La obra esencial es la de Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid 1994. Para una primera aproximación, véase la entrevista titulada «Poder-cuerpo» en Id., *Microfísica del poder*, Ediciones de La Piqueta, Madrid 1992³, pp. 103-110.
2. Por poner un único ejemplo, Tomás de Aquino afirma que es lícito matar a los pecadores, del mismo modo que, «si fuera necesario para la salud de todo el cuerpo humano la amputación de algún miembro, por ejemplo si está podrido y puede inficionar a los demás, tal amputación sería laudable y saludable» (*Suma de Teología* II-II, q64, a2).

No se trata, sin embargo, de proponer un programa socio-político cerrado, sino de sugerir un ejercicio de lo que Juan Pablo II llamó «la imaginación de la caridad» (*Novo millennio ineunte*, 50). Es decir, se trata de abrir vías para encarnar nuestras convicciones, para hacer viable lo que podría parecer un sueño. Conviene caer en la cuenta de una distinción importante que, basada en el pensamiento de Hannah Arendt, marca la diferencia entre acción y trabajo, y subraya sus implicaciones políticas. Como escribimos en otra ocasión:

«La acción tiene un fin imprevisible, aunque brota de un principio. La acción política no es como el trabajo que sabe perfectamente cómo es el producto terminado porque tiene una imagen previa. Comprender la política como trabajo ha sido siempre una tentación, pero la actividad política, la construcción del mundo común, es acción. Si la actividad política fuera trabajo, podríamos diseñar el producto final que buscamos. Pero es acción y, como tal, sólo podemos decir de qué principio brota y lo que la realidad puede ir revelando en las incipientes experiencias conocidas»³.

El plan del capítulo es sencillo. Comenzamos con unas anotaciones que aclaran el marco analítico empleado y explican el resto del contenido. En consecuencia, los siguientes apartados despliegan este marco general. Hablaremos, en primer lugar, de la noviolencia activa como eje articulador de la visión cristiana de la realidad social y como explicitación de la defensa de la vida y la dignidad de toda persona. Los tres siguientes apartados analizan los aspectos políticos, económicos y culturales de una propuesta basada en el Cuerpo de Cristo. Veremos, pues, cómo podemos entender y concretar los principios de subsidiariedad, de destino universal de los bienes y de participación. Todo ello mostrará que vivir enraizados en Jesucristo proporciona vínculos constitutivos, sujetos fuertes, relatos de sentido y acción compartida para tejer un mundo común del que ninguna persona quede excluida.

3. Juan Antonio GUERRERO, SJ – Daniel IZUZQUIZA, SJ, *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra*, Sal Terrae, Santander 2004, p. 211.

1. Consideraciones metodológicas

Dos son los puntos que debemos aclarar en este apartado. Por un lado, es necesario exponer el *marco* global de análisis que utilizaremos y que nos ofrece la visión de conjunto. Por otro lado, se hace necesario también aclarar el *modo* en que articulamos el nivel teológico y el nivel socio-político de nuestra reflexión. Sin más preámbulos, pues, veamos estas cuestiones de método.

1.1. El marco general de análisis

En este capítulo empleamos un esquema que se ha ido imponiendo en las últimas décadas como marco de análisis social. Se trata de una división tripartita de la realidad, utilizada por autores neoconservadores como Daniel Bell o Michael Novak y por neomarxistas como Jürgen Habermas. El mismo papa Juan Pablo II adopta este esquema en su encíclica *Centesimus annus*, de 1991. Refiriéndose a los capítulos 4 y 5 de esta encíclica, un reconocido especialista señala que «un examen conjunto de ambos capítulos permite descubrir el modelo de análisis que la encíclica emplea, que nos parece una de sus más importantes aportaciones, la distinción en tres niveles: económico, político y (ético)-cultural»⁴. La encíclica habla de economía en el capítulo cuarto (CA 30-43), mientras que el capítulo quinto se dedica a la política (CA 44-49) y la cultura (CA 50-52). Con este esquema, el papa explica el colapso del sistema soviético y ofrece pistas para una crítica contundente del capitalismo globalizado.

Evidentemente, hay diversos modos de ordenar y articular estos tres ámbitos, y el resultado analítico no es neutro. Por ejemplo, es conocido que los autores más conservadores se han servido del mismo para legitimar el capitalismo, argumentando que una vuelta a los valores morales (sistema cultural) permite mantener y reforzar los otros dos sistemas (capitalismo económico y democracia política). Esta línea argumental se haya en abierta discrepancia con lo que dice el papa. Más clarificador y más coherente con la doctrina cristiana resulta en este aspecto la propuesta de Habermas, que, en diálogo crítico con las principales corrientes de la sociología moderna, distingue entre «mundo de la vida» y «sistemas». El concepto central de «mundo de

4. Ildefonso CAMACHO, SJ, *Creyentes en la vida pública*, San Pablo, Madrid 1995, p. 153. El autor desarrolla este modelo de análisis en las pp. 155-166.

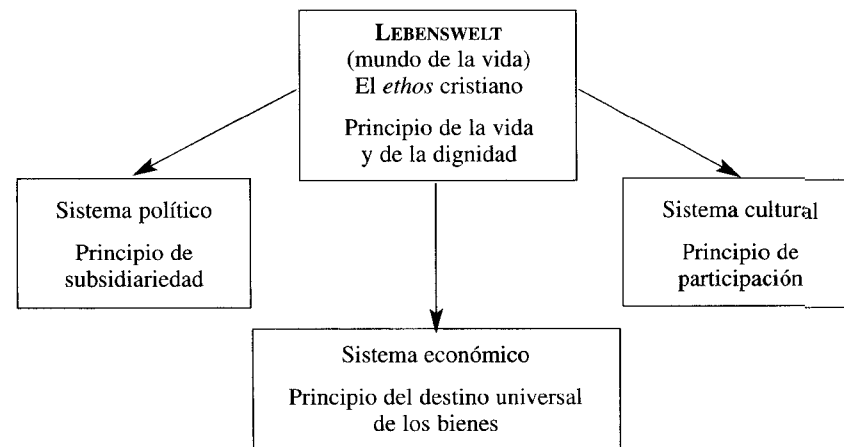
la vida» (*Lebenswelt*) está tomado de Husserl y es entendido como el horizonte compartido, depósito de autoevidencias o convicciones incuestionadas, el lugar transcendental común a las distintas personas que participan de él. Este «mundo de la vida» se despliega en tres ámbitos (objetivo, social y subjetivo), que corresponden a las tres dimensiones de la acción comunicativa y a los tres subsistemas (económico, político-administrativo y socio-cultural).

Es fundamental caer en la cuenta de que el buen funcionamiento de una sociedad exige el dominio del mundo de la vida sobre el sistema, de la acción comunicativa sobre la estratégica, del interés emancipativo sobre el práctico, de la persona sobre la estructura. Sin embargo, lo que ocurre en la práctica es que «la racionalización del mundo de vida hace posible un aumento de la complejidad sistémica, complejidad que se hipertrofia hasta el punto de que los imperativos sistémicos, ya sin freno alguno, desbordan la capacidad de absorción del mundo de la vida, el cual queda instrumentalizado por ellos»⁵. En ese caso, estamos ante el desacoplamiento entre mundo de la vida y subsistemas sociales, que genera la tecnificación y la colonización instrumental del mundo de la vida. Es decir, se invierten los papeles, puesto que domina el sistema sobre el mundo de la vida. Aún más grave, en el caso del capitalismo se produce el dominio del subsistema económico sobre el político, de modo que la mercantilización está servida.

Lo que quiero subrayar es que para un correcto funcionamiento de la sociedad en coherencia con la visión cristiana es imprescindible subordinar los mecanismos sistémicos al mundo de la vida (si se quiere, a la civilización del amor o a la cosmovisión cristiana). No basta, como afirman los autores neoconservadores, con algunos retoques superficiales en el terreno de los «valores culturales» que en realidad dejan intacta la estructura social, favoreciendo sin duda a los poderosos. La primacía del «mundo de la vida» permite otorgar un papel preponderante a la ética, sin caer en el moralismo ni en la estéril afirmación de valores abstractos. Cuando afirmamos que el mundo de la vida debe dominar los subsistemas político, económico y cultural, estamos apostando por la recuperación de la vida cotidiana como espacio de prácticas compartidas (un *ethos* que comparte *mores*, costumbres), estamos situando a la persona y sus relaciones socio-comunita-

rias en el centro de la vida social, y estamos subrayando el papel de la Iglesia como espacio social alternativo, como Cuerpo de Cristo en la historia⁶.

Por esto mismo, es necesario enlazar lo dicho hasta ahora con los principios de la doctrina social de la Iglesia. Si bien es cierto que éstos no siempre se han formulado de igual manera y hay cierta variación en el modo de articularlos ente sí, aquí ofrecemos una propuesta plenamente fiel al magisterio pontificio y coherente con el marco de análisis que estamos utilizando⁷. En primer lugar, tenemos la concepción de la persona humana como imagen del Dios vivo, que lleva al principio de la vida y de la dignidad de cada persona. Este principio constituye lo que en terminología filosófica hemos llamado el *Lebenswelt*, el mundo de la vida, la cosmovisión cristiana. Aquí está el fundamento de los demás principios que guiarán la comprensión de los diversos sistemas sociales. Así, el principio de subsidiariedad (que busca el ámbito más adecuado y efectivo para responder a los retos de la sociedad en cada caso) rige el sistema político. El sistema económico está guiado por el destino universal de los bienes, horizonte en el que enmarcar todas las iniciativas económicas tendentes a realizar un mundo justo y solidario. Finalmente, el sistema cultural queda orientado por el principio de participación, tanto de los individuos como de los grupos organizados, en todos los niveles de la vida social. En resumen, el siguiente esquema recoge el planteamiento propuesto en estas páginas:



6. Una vez más, conviene notar la trabazón existente entre el argumento teológico de este libro y el antropológico-político de GUERRERO e IZUZQUIZA, *Vidas que sobran*, cit.

7. Cf. Pontificio Consejo «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de doctrina social de la*

5. Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa. II: Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid 1987, p. 263.

1.2. La articulación de los dos niveles del discurso

El segundo aspecto que necesitamos aclarar es cómo se engarzan en nuestra propuesta el nivel teológico y el nivel socio-político. Aunque ya abordamos esta cuestión en el capítulo segundo de la primera parte, es bueno en este momento recordar algunas de las conclusiones allí formuladas y concretarlas un poco más. Nuestro planteamiento se aleja con claridad de todo fundamentalismo, por lo que evita identificar el Cuerpo de Cristo con ninguna fórmula histórica (¡ni siquiera con la Iglesia católica!). Pero, al mismo tiempo, esta propuesta tampoco quiere ser ingenua y, por tanto, evita quedarse en generalidades etéreas que rehuyan las concreciones históricas parciales. Más aún, es evidente que la elección de esas mediaciones es vital en un doble sentido. Desde el punto de vista eclesial y teológico, debemos encarnar la alternativa cristiana con visibilidad y por pura coherencia con lo que creemos. Desde el punto de vista social y político, el asfixiante capitalismo globalizado reclama con insistencia la necesidad de una alternativa real y vigorosa. Éste es nuestro reto, y por eso necesitamos precisar con claridad cómo se articulan estos dos niveles.

Para ello nos vamos a apoyar en la distinción que establece Michel de Certeau entre estrategia y táctica⁸. Este autor considera que la estrategia es el cálculo, utilización y manipulación de las relaciones de poder que se vuelven posibles para un determinado sujeto social (por ejemplo, una empresa, un ejército, una nación o una institución científica). Frente a ello, define las tácticas como acciones discretas y aisladas que se aprovechan de las oportunidades según surgen. Se entiende entonces que la estrategia es instrumento de los poderosos, mientras que la táctica es el arte de los débiles. Hay algo liberador en este planteamiento, porque ofrece herramientas de acción pública y de transformación a todas las personas, por frágiles que sean, parezcan o se crean. Este enfoque tiene, obviamente, mucho de post-moderno, de asentarse en la fragmentación y de sospecha frente a los meta-relatos. En términos de la imagen que guía este libro, las tácticas enlazan con los «rizomas» y sospechan de todo lo que suene a «raíz» o a estrategia. No es de extrañar que buena parte del pensamiento radical alternativo contemporáneo se sienta cómodo con esta distinción y se asiente en los medios tácticos, sin mayores pretensiones.

⁸ *Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos / Planeta, Madrid 2005, pp. 81-106, correspondiente al capítulo IV (nn. 160-208).

8. Michel de CERTEAU, SJ, *L'invention du quotidien. I : Arts de faire*, Gallimard, Paris 1990, pp. 50-68.

Es precisamente en este punto donde nosotros comenzamos a discrepar, pues reclamamos que, junto a las tácticas, es necesaria una estrategia. Afirmamos que los «rizomas» sólo son vigorosos cuando se anclan en una «Raíz». El planteamiento cristiano radical que defendemos en estas páginas no depende sólo de las oportunidades históricas que surjan; se apoya fundamentalmente en el don de Jesucristo, vencedor sobre todos los tronos y potestades, que abre para nosotros el horizonte del Reino, de la liberación integral. Sabemos lo que queremos, tenemos una «estrategia», y precisamente desde ahí asumimos «alianzas tácticas» puntuales no sólo con todas las comunidades cristianas, sino también con todas las fuerzas que se oponen al sistema depredador que nos domina (por ejemplo, con el socialismo autogestionario, con los grupos de tradición anarquista que apuestan por la participación directa, con el cooperativismo, con las minorías culturales que luchan creativamente por mantener su identidad, con los grupos de noviolencia activa que asumen la desobediencia civil, o con el movimiento que busca una globalización alternativa).

En el capítulo 2 de la Primera Parte habíamos afirmado que la visión cristiana se sustenta en la primacía de la *analogia fidei*, pero que ésta no excluye sino que reclama la *analogia entis*, en relación subordinada. Lo que entonces formulamos en términos teológicos se traslada ahora al ámbito político: es preciso cultivar una estrategia cristiana, pero eso mismo pide alianzas tácticas que la encarnen, la doten de concreción operativa y la hagan visible. De nada sirve tener claros los valores o la estrategia, si no somos capaces de encarnarlos comunitariamente con realismo táctico. De nada serviría tampoco lanzarnos a las concreciones (siempre limitadas y parciales) si olvidamos la pasión que nos mueve. La primacía siempre corresponde a la «estrategia», pero ésta, por el mismo principio de la encarnación cristiana, exige «alianzas tácticas». La «Raíz» genera «rizomas», igual que la Vid reproduce sarmientos.

En este sentido, nuestra propuesta coincide con los cristianos «conservadores» en que afirma nuestra identidad específica. Coincide también con los cristianos «progresistas» en el compromiso político en favor de los empobrecidos. A los primeros nos gustaría invitarles a no aislarse en sí mismos, en su propio gueto identitario. A los segundos les invitamos a no diluirse, a no dejarse llevar por la corriente cultural dominante y lo políticamente correcto. A unos y otros les sugerimos superar la falsa dicotomía conservador-progresista, sin caer en el error de una teología «centrista», que llevaría a un idealismo ingenuo, a una praxis mediocre e, implícitamente, a una defensa del

status quo y los intereses de los poderosos. No: la nuestra es una teología radical. No se trata de aguar la propuesta cristiana ni de renunciar a nada. Afirmamos ambos extremos a la vez. A unos les invitamos a tomarse en serio la Iglesia, el Cuerpo de Cristo, nuestra Raíz más auténtica. A otros les invitamos a apostar con radicalidad por los pobres y a luchar por la justicia. Nuestra propuesta quizá suene demasiado radical a los que mantienen (consciente o inconscientemente) alianzas con los poderosos, y demasiado «católica» para los que han quedado erosionados en su afección eclesial. Pero sólo seremos fieles a la tradición heredada y a los retos de nuestro mundo si vivimos enraizados en Jesucristo, encarnando una alternativa radical al sistema dominante.

Así pues, en el resto del capítulo describimos, en primer lugar, el mundo de la vida o la cosmovisión cristiana, y a continuación, en pasos sucesivos, el despliegue de ese *ethos* cristiano en los sistemas político, económico y cultural. En cada uno de esos apartados indicaremos primero los principios básicos que orientan la «estrategia» cristiana y, en un segundo momento, algunas concreciones posibles, a modo de «tácticas» parciales y operativas. De este modo ofrecemos caminos alternativos al sistema dominante que muestran las implicaciones radicales del vivir enraizados en Jesucristo.

2. El cuerpo es frágil: noviolencia activa

El principio católico de la dignidad inviolable de la vida humana (de toda vida humana) lleva directamente a describir la cosmovisión cristiana precisamente como noviolencia activa. Ya en la primera parte de este libro defendimos esta conexión entre la ética consistente de la vida y la noviolencia activa, pero es preciso insistir en ello por dos razones fundamentales. Primero, por fidelidad al evangelio de Jesucristo, que encarna una buena noticia de paz y liberación integral. «Cristo es nuestra paz» (Ef 2, 14), y sería un error limitar el evangelio de la noviolencia a un capítulo accesorio y secundario de la moral social, siendo así que expresa el mismo corazón de la revelación de Dios en Jesucristo. En segundo lugar, la necesidad de este planteamiento surge también como respuesta a la situación histórica que nos ha tocado vivir, en un mundo marcado por la violencia estructural.

Dividimos este apartado en tres secciones. Comenzamos indicando algunos de los fundamentos bíblicos de la noviolencia activa. A continuación, avanzaremos en la reflexión teológica que la comuni-

dad cristiana ha ido elaborando, especialmente a lo largo del siglo XX. Una vez que hemos descrito la «estrategia» o la cosmovisión de la noviolencia cristiana, pasaremos en el tercer punto a lanzar algunas «tácticas» concretas, a modo de propuestas prácticas para avanzar.

2.1. Reflexiones bíblicas

Son tantísimos los pasajes evangélicos que sostienen la noviolencia activa, que sería una empresa desmedida intentar presentarlos, considerarlos o simplemente mencionarlos aquí. Además, hay buenos estudios accesibles que desarrollan los fundamentos bíblicos de la noviolencia⁹. Es conocido que una gran parte de los más importantes líderes noviolentos del siglo XX han subrayado la fuerte inspiración evangélica de sus vidas y su acción, tanto entre los explícitamente cristianos y eclesiales (Martin Luther King, Lanza del Vasto, Jean e Hildegarde Goss-Mayr, Adolfo Pérez-Esquivel, César Chávez, por mencionar sólo algunos nombres) como entre otros no cristianos (Gandhi) o alejados de la comunidad eclesial (Tolstoi). Gandhi, por ejemplo, siempre remitía a Jesús de Nazaret y, concretamente, al Sermón de la Montaña para exponer las bases profundas de su propuesta noviolenta.

El «¡No matarás!» de la revelación bíblica en el Sinaí (Ex 20,13) resuena de manera reforzada y radicalizada en boca de Jesús (Mt 5,21-26). El amor a los enemigos hasta el punto de dar la vida por ellos es, al mismo tiempo, el resumen condensado de la vida de Jesucristo, la revelación plena del Dios vivo y verdadero y la síntesis de la noviolencia activa. En el capítulo tres de la primera parte ya hemos mencionado y explicado cómo la visión cristiana supera la ley del talión invitando a resistir el mal a fuerza de bien (Mt 5,38-42). Son muchísimos más los pasajes que podríamos mencionar en esta dirección, hasta el punto de poder formular toda una cristología de la noviolencia¹⁰. Sin embargo, vamos a centrarnos solamente en un mo-

9. François VAILLANT, OP, *La no violencia en el evangelio*, Sal Terrae, Santander 1993; Walter WINK, *Jesus and Nonviolence: A Third Way*, Fortress Press, Minneapolis, MN, 2003; Juan DRIVER, *Una teología bíblica de la paz*, Semilla, Guatemala 2003; André TROCMÉ, *Jesus and the Nonviolent Revolution*, Orbis, Maryknoll, NY, 2004 (edición original francesa: 1961); Jean e Hildegarde GOSS-MAYR, *Evangelio y lucha por la paz*, Sígueme, Salamanca 1990, pp. 25-41.
10. Véase James ALISON, *Conocer a Jesús. Cristología de la no-violencia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1994; John H. YODER, *The Politics of Jesus. Behold the Man. Our Victorious Lamb*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1994³.

mento central de la vida de Jesús que es también esencial para fundamentar la no violencia evangélica.

El episodio de la expulsión de los mercaderes del templo suele aducirse como «prueba» de que la praxis de Jesús no siempre fue pacífica y que, por lo tanto, es una exageración defender la no violencia activa en todas las situaciones. Se trata de una crítica seria que, de ser cierta, modificaría sustancialmente nuestra argumentación. Es, además, un pasaje muy importante recogido por los cuatro evangelistas (Mt 21,12-17; Mc 11,11.15-17; Lc 19,45-46; Jn 2,14-16) y que se considera como desencadenante de la muerte de Jesús. Por todos estos motivos hemos escogido detenernos en esta escena. Digamos con claridad que, aunque pueda sorprender a algunos, este episodio no describe una excepción violenta en la vida de Jesús, sino que, por el contrario, es un verdadero modelo de acción directa no violenta cuyo eje es la no cooperación con el mal. Veámoslo con algo de detalle, fijando la atención en algunos elementos del contexto inmediato y de la misma narración¹¹.

La expulsión de los mercaderes ocurre, en los sinópticos, inmediatamente después de la entrada de Jesús en Jerusalén (Mt 21,1-11), que no es sólo un signo de humildad, sino una verdadera puesta en escena de la alternativa no violenta de Jesús, con una clara intención simbólica. El versículo 7 nos da la clave de interpretación, puesto que «la borrica y el pollino» sobre los que cabalga Jesús apuntan a la profecía de Zacarías, que anuncia que el rey «destruirá los carros de Efraín y los caballos de Jerusalén, destruirá los arcos de guerra y dictará paz a las naciones» (Zac 9,10). Es decir, que la entrada de Jesús en Jerusalén es una acción simbólica que plantea una parodia contracultural y no violenta al poder político imperial dominante. Segundo dato del contexto: en el evangelio de Marcos se dice explícitamente que Jesús y los suyos fueron al templo, observaron todo y se marcharon a Betania (Mc 11,11). Al día siguiente tiene lugar la expulsión de los mercaderes (Mc 11,15-19). ¿Qué quiere decir esto? Sin lugar a dudas, que no se trata de una explosión violenta y descontrolada, fruto de la indignación momentánea, sino de una acción no violenta, prevista, planificada y organizada.

11. Para la lectura de este pasaje me inspiró, en parte, en VAILLANT, *op. cit.*, pp. 45-59, y Richard A. HORSLEY – Neil Asher SILBERMAN, *La revolución del Reino. Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*, Sal Terrae, Santander 2005, pp. 69-78.

Si nos fijamos ahora en la acción en sí, ¿qué ocurre? Primero, sólo la versión de Juan menciona el látigo, que puebla nuestra imaginación, pero que está ausente en los tres relatos sinópticos. La mayoría de los exegetas coinciden en señalar que con el látigo «echó a todos» los animales, no a los vendedores (Jn 2,15); se trata, pues, del látigo que utilizan los pastores para guiar el ganado y que Jesús emplea para conducir a los animales fuera del templo. Por eso a continuación Jesús habla con los vendedores en el mismo templo (Jn 2,16). Es decir, no hay violencia contra persona alguna; se trata de una fuerte acción simbólica que se opone a un sistema injusto, que evita cooperar con el mal, que toma la iniciativa, que purifica el templo y devuelve la iniciativa al Dios de la salvación universal. Jesús está convencido de que a Dios no se le puede manipular o mercantilizar, y mucho menos a costa de los pobres. Era necesario oponerse a este sistema perverso y tomar la iniciativa contra él con una acción directa, no violenta, simbólica y bien planificada. Tanto es así que esta acción desencadenó los acontecimientos que llevan a la detención, juicio, tortura y ejecución de Jesús, precisamente acusado de destruir el templo (Mt 26,61). La muerte de Jesús es, obviamente, una plasmación de la radicalidad de su fidelidad no violenta, que se entrega por amor y perdona a sus mismos enemigos¹².

2.2. Reflexiones teológicas

El Concilio Vaticano II invita a los cristianos a «examinar la guerra con una mentalidad totalmente nueva» (*Gaudium et Spes*, 80). En los textos del Concilio se observa una cierta tensión entre la afirmación tradicional de la legítima defensa, en el marco de la doctrina de la guerra justa y el reconocimiento de la objeción de conciencia y la no violencia activa. El desarrollo doctrinal posterior ha mantenido estos dos polos, si bien con una interesantísima evolución que no siempre es bien conocida.

12. Cf. James W. DOUGLAS, *La cruz de la no violencia. Una teología de la revolución y de la paz*, Sal Terrae, Santander 1974 (ed. original: 1968). En mi opinión, las páginas más brillantes y duraderas de este libro son las que se refieren precisamente al papel de la cruz para fraguar la vida no violenta de los cristianos. Por ejemplo: «La lógica de la no violencia es la lógica de la crucifixión y conduce al hombre de la no violencia al corazón mismo del Cristo sufriente» (p. 107). «En virtud de la crucifixión, la violencia y la injusticia se han convertido en todas partes en cruciales, o sea, centradas en la cruz» (p. 109). «La cruz resulta revolucionaria, no sencillamente porque suscita a los hombres a una vida distinta, sino porque los transforma en la plenitud de esa vida en esta tierra» (p. 113).

Los pronunciamientos de varias conferencias episcopales en la década de los años 1980 han ayudado mucho a clarificar este punto. De manera especial, la carta pastoral *El desafío de la paz*, publicada por los obispos de los Estados Unidos en el año 1983, supuso un nítido avance para formular la doble tradición católica en términos de noviolencia y de guerra justa¹³. En su número 120, señala dicha carta que «el nuevo momento en el que nos encontramos contempla la doctrina de la guerra justa y de la no-violencia como métodos distintos, pero interdependientes, de valorar la guerra». Y a continuación recuerda que ambos «se fundamentan en la tradición teológica católica» y que «las dos perspectivas se apoyan y se complementan mutuamente, evitando cada una que la otra se deforme» (n. 121). Posiblemente, hasta entonces no se había formulado con tanta claridad este doble enfoque, que, si bien no suele recordarse con tanta insistencia como sería necesaria, ha recibido de Juan Pablo II un espaldarazo que podemos considerar definitivo.

Si los documentos episcopales de los años 1980 estaban enmarcados en el contexto de la guerra fría, la carrera de armamentos y la disuasión nuclear, en la actualidad vivimos en un marco geopolítico nuevo, marcado por la caída del muro de Berlín en 1989 y el subsiguiente desplome del bloque soviético. En este nuevo contexto, el magisterio ordinario del papa Juan Pablo II ha ido aquilatando la postura católica ante la guerra contemporánea y el desafío de la paz. Con una coherencia insistente y a contracorriente de la mayoría de las voces del panorama político internacional, Juan Pablo II ha sido infatigable a la hora de alzar su voz contra la guerra. De manera especial, esto se hizo patente en su contundente crítica a las agresiones bélicas de Estados Unidos y otros países contra Irak, en las guerras del Golfo de 1991 y 2003. Por mencionar sólo algunos ejemplos, en la víspera de los ataques aliados en enero de 1991 advirtió que la guerra es «una aventura sin retorno»; y en el contexto de la ocupación de 2003, definió ésta como «una derrota de la humanidad»¹⁴.

13. Véase Joseba SEGURA ETXEZARRAGA, *La guerra imposible. La ética cristiana entre la «guerra justa» y la «no-violencia»*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1991, pp. 126-199; Paul THIBAUD, «Les évêques américains entre la guerre juste et le pacifisme»: *Esprit* 7 (1983) pp. 91-99; David HOLLLENBACH, SJ, «The Challenge of Peace in the Context of Recent Church Teachings», en (Philip J. Murnion [ed.]) *Catholics and Nuclear War*, Crossroad, New York 1983, pp. 3-15.

14. Cf. Drew CHRISTIANSEN, SJ, «Un papa no violento en una época de terror»: *Razón y Fe* 1.285 (noviembre 2005) 175-182.

La insistencia de Juan Pablo II ha sido tan clara que podemos afirmar que en el magisterio pontificio ordinario se ha producido un desplazamiento muy significativo. Concretamente, la discusión se ha centrado en la consideración de la segunda guerra del Golfo como una guerra justa, aplicando los criterios clásicos. El resultado del análisis ha llevado al magisterio, una y otra vez, a negar que las guerras contemporáneas puedan ser consideradas como guerras justas. Parece claro que ésta es la conclusión de la línea argumental del magisterio ordinario de Juan Pablo II. Pero la reflexión del teólogo debe ayudar a clarificar la situación, dando pasos en coherencia con la doctrina oficial y yendo más allá de la misma.

Recapitemos y saquemos consecuencias. Hemos visto, por un lado, que la doctrina católica sobre la guerra y la paz bebe de dos enfoques complementarios (guerra justa y noviolencia). Vemos, por otro lado, que el magisterio ordinario de Juan Pablo II ha eliminado en la práctica la posibilidad de una guerra justa. Por lo tanto, estamos en una situación nueva, en la que el pensamiento y la acción eclesial quedan totalmente dominadas por la noviolencia activa. No hay otra alternativa para la Iglesia católica. Esto es algo fundamental, de importantísimas consecuencias, y explica el planteamiento que estamos siguiendo en este libro. Podría compararse esta situación a la evolución de la doctrina católica acerca de la pena de muerte: se trata de una doctrina teóricamente no descartada, pero prácticamente abandonada (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2.267; *Evangelium vitae*, 56). Algo parecido podemos estar viviendo en lo relativo a la doctrina de la guerra justa: se puede mantener como una posibilidad teórica, pero en la práctica, y dadas las circunstancias históricas, queda totalmente descartada. Por tanto, digamos una vez más que la única alternativa práctica posible para la Iglesia católica es la noviolencia activa.

2.3. De la palabra a la acción

Ahora bien, si la reflexión teológica nos lleva a asumir la noviolencia activa como eje articulador de la ética cristiana de la paz y de la guerra, entonces debemos estar dispuestos a sacar las consecuencias que de ello se derivan. Ello exige una seria responsabilidad eclesial y el compromiso de todos. No podemos quedarnos en las palabras bonitas o en rigurosas formulaciones teológicas, sino que es preciso pasar a la acción. Según ya hemos dicho, la estrategia ha de concretarse en planteamientos tácticos. Por eso hablamos de noviolencia activa o de

acción noviolenta. Pero para entender correctamente lo que proponemos es necesario hacer dos aclaraciones previas.

La primera consideración apunta a distinguir la acción del activismo. La noviolencia es, ante todo, un estilo de vida, una visión integral de la realidad, un modo de situarse en el mundo. Gandhi insistió mucho en este punto, y en Europa ha sido su discípulo católico Lanza del Vasto quien lo ha destacado con más fuerza, sobre todo a través de las comunidades de *El Arca*¹⁵. Así pues, no se trata sólo de evitar lanzarse a una acción frenética, sino que es aún más importante superar la escisión público/privado a través de una acción verdaderamente humana.

La segunda aclaración se refiere al propio concepto de noviolencia. Sistemáticamente, estamos utilizando este neologismo para indicar que no nos referimos meramente a la ausencia de violencia, sino a algo mucho más integral, positivo y activo. A pesar de lo que algunos puedan pensar, la noviolencia es lo opuesto a la pasividad o a la resignación. El término original para «noviolencia» (*satyagraha*) significa, literalmente, la «fuerza de la verdad», y son muchos los autores noviolentos que destacan este aspecto de fuerza¹⁶. En este sentido, prefiero hablar de la virtud de la noviolencia¹⁷, por dos razones. Primero, porque la virtud es una fuerza que requiere ser encarnada; podemos decir que el cuerpo de Cristo es la plasmación corporal de la fuerza virtuosa de la noviolencia, que se encarna en la fragilidad. Segundo, porque así evitamos hablar de «valores», término confuso que muchas veces se ha utilizado interesadamente, bien para quedarse en planteamientos genéricos, bien para acabar legitimando el sistema dominante con una alusión inoperante a ciertos «valores» culturales.

Así pues, estamos llamados a encarnar la fuerza de la noviolencia en un cuerpo social visible. En este punto se capta la gravísima responsabilidad de la Iglesia y su inmenso potencial como alternativa a la violencia que domina y desangra nuestro mundo. Se capta también por qué a lo largo de este libro estamos defendiendo que vivir arra-

gados en Jesucristo tiene implicaciones radicales para la vida del mundo. El cuerpo de Cristo está llamado a plasmar la alternativa noviolenta de Dios, a constituirse como verdadero cuerpo noviolento. Si nos tomamos esto en serio, muchas cosas cambiarían. Por poner un único ejemplo, aludido ya anteriormente, es fácil imaginar las consecuencias que tendría para la sociedad el que todos los cristianos que reciban el sacramento de la confirmación (sólo en España son más de 150.000 cada año) pasasen antes por un riguroso proceso de formación en la espiritualidad y las técnicas de la noviolencia activa¹⁸.

Si alguien piensa que esto es demasiado utópico o falto de realismo, que revise los argumentos que nos han traído hasta aquí. De las dos opciones posibles (noviolencia y guerra justa), una de ellas ha sido descartada en la práctica por el magisterio pontificio. Sólo queda la otra opción, la noviolencia. El único paso que falta es creérselo de verdad. Y dedicar a la noviolencia los mismos esfuerzos (dinero, terrenos, militares, capellanes, investigadores, etc.) que durante siglos hemos dedicado a preparar la guerra. ¿Vivimos o no vivimos enraizados en Jesucristo? «Para la Iglesia, el mensaje social del Evangelio no debe considerarse como una teoría, sino, por encima de todo, como un fundamento y un estímulo para la acción», dice Juan Pablo II en la encíclica *Centesimus annus*, n. 57.

No podemos limitarnos a grandes palabras, a exhortaciones bienintencionadas o a principios abstractos. Debemos ser lo que somos: el cuerpo de Cristo. Y eso supone pasar del nivel «estratégico» al «táctico», combinando el enfoque ético de la noviolencia, que hemos seguido hasta ahora, con un enfoque más pragmático¹⁹. Sólo así podremos encarnar realmente la virtud de la noviolencia en nuestra comunidad eclesial como signo e instrumento de la liberación de Dios. Es cierto que no podemos esperar que ningún Estado decida abando-

18. Si tan sólo el 10% de los confirmandos pasasen por este proceso, tendríamos 15.000 nuevos militantes noviolentos cada año. ¿Será demasiado utópico pensar en el objetivo del 1%? Para sugerencias educativas, véase Mercedes MAS, *Educación en la noviolencia*, PPC, Madrid 2000. Puede verse una iniciativa muy sugerente, no centrada directamente en la noviolencia activa, pero que ha conducido a repensar el servicio civil alternativo, en Joaquín GARCÍA ROCA – Guillermo MONDAZA CANAL, *Jóvenes, universidad y compromiso. Una experiencia de inserción comunitaria*, Narcea, Madrid 2002.
19. Acerca de esta distinción entre noviolencia ética y noviolencia pragmática, cf. Pere ORTEGA – Alejandro POZO, *Noviolencia y transformación social*, Icaria, Barcelona 2005, pp. 47-49. Coincidimos con estos autores en que la noviolencia pragmática es insuficiente, pero también en que se puede y se debe combinar ambos enfoques.

15. Véase, entre otras obras, Joseph Jean LANZA DEL VASTO, *La fuerza de los noviolentos*, Mensajero, Bilbao 1994; *Umbral de la vida interior*, Sígueme, Salamanca 1989; *El arca tenía por vela una viña*, Sígueme, Salamanca 1988.
16. Por ejemplo, fuerza de la justicia (Lanza del Vasto), fuerza de amar (Martín Luther King), fuerza de liberación (Jean Goss), coraje de la noviolencia (Muller), violencia de los pacíficos (Roger de Taizé), violencia del amor (Monseñor Romero).
17. «La no violencia es la virtud moral y política, la virtud que gobierna el actuar humano, es decir, la primera virtud cardinal»: VAILLANT, *op. cit.*, p. 155.

nar los ejércitos y la defensa militar; pero ¿no podría la Iglesia constituir el ejército no violento que Gandhi soñaba y que su discípulo Vinoba ensayó?²⁰ O, incluso mejor, constituirse ella misma como tal fuerza no violenta: eso es lo que significa ser un cuerpo social alternativo; eso es lo que implica mantener la fidelidad al evangelio de Jesucristo, nuestra paz. Como dijo hace ya veinte años el gran teólogo moral Bernhard Häring: «Por la fe en el redentor del mundo estamos llamados, como cristianos, a formar en la avanzadilla del ejército no violento de la paz»²¹.

Las propuestas tácticas son numerosas, y sería imposible intentar referirlas aquí²². Por ello, y simplemente a modo de ejemplo, quiero terminar este apartado con una palabra acerca de la objeción de conciencia en nuestro país. Tras la supresión del servicio militar obligatorio (fruto de una prolongada y masiva campaña, con más de un millón de objetores de conciencia y más de 50.000 insumisos), parecería que la objeción de conciencia ha perdido su sentido. Sin embargo, no es así, al menos en los tres ámbitos que señalamos. En primer lugar, la objeción de conciencia selectiva es una consecuencia directa de la doctrina de la guerra justa. Cualquier persona, aunque no sea no-violento, debe decidir en conciencia si una determinada guerra cum-

20. El *Shanti Sena*, o ejército no violento gandhiano, ha inspirado otras iniciativas actualmente vigentes, tales como las *Brigadas de Paz Internacionales* (PBI), los *Equipos Cristianos de Acción por la Paz* (ECAP-CPT) o las *Nonviolent Peaceforces*. La corriente no violenta francesa ha desarrollado especialmente los sistemas alternativos de defensa nacional con rigor y creatividad. Sin embargo, su planteamiento resulta demasiado dependiente de la defensa territorial, de la mentalidad del Estado-nación y de la estrategia de disuasión. En estos momentos es necesario insistir en la no violencia como herramienta de transformación social, aunque ello implica también la formación vigorosa de cuerpos de acción no violenta, aspecto éste que no siempre se tiene en cuenta. Véase también Anders BOSERUP – Andrew MACK, *Guerra sin armas. La no violencia en la defensa nacional*, Libros de la Catarata, Madrid 2001; Colectivo UTOPIA CONTAGIOSA, *Alternativas de Defensa No violenta*, Ediciones Bajo Cero, Getafe 2005; y la «milicia no violenta» propuesta por Gonzalo Arias en 2005: <www.miliciano violenta.net>.

21. Bernhard HÄRING, *La no violencia. Una forma de cultura y de esperanza*, Herder, Barcelona 1989, p. 155. Escrito en el contexto alemán de los años 1980, este libro constituye una espléndida introducción a la no violencia, insistiendo en su fuerza curativa.

22. Un amplio elenco de acciones no violentas se puede encontrar en la obra clásica de Gene SHARP, *The Politics of Nonviolent Action. Part II: The Methods of Nonviolent Action*, Porter Sargent, Boston 1973, pp. 109-445. Véase también Colectivo UTOPIA CONTAGIOSA, *Manual de Acción Directa No violenta*, Ediciones Bajo Cero, Getafe 2003.

ple o no las condiciones para ser considerada «justa». Y si no es así, en conciencia debe desobedecer. Esto es algo clarísimo, y los obispos norteamericanos, por ejemplo, insisten en su reconocimiento legal. Lo triste y llamativo es que se trata de algo casi desconocido en España. Uno se pregunta hacia dónde miraban los militares y capellanes católicos españoles cuando Juan Pablo II insistía por activa y por pasiva en la inmoralidad de la guerra del Golfo. Es un caso clarísimo de objeción de conciencia selectiva, pero también es un caso clarísimo de lo lejos que está nuestra iglesia de vivir arraigada en Jesucristo. Los otros dos ejemplos (objeción fiscal y objeción científica a la investigación militar) son aún minoritarios, pero deberían convertirse en campo privilegiado de acción para la comunidad cristiana, si de verdad quiere ésta ser el cuerpo de Cristo en la historia, asumiendo algunas consecuencias radicales de estar enraizada en el Señor Jesús.

2.4. Transición hacia los siguientes apartados

Al comenzar hablando de la no violencia activa, dentro de nuestro marco analítico, hemos destacado dos elementos. Primero, que la no violencia constituye el núcleo de la cosmovisión cristiana, el verdadero *ethos* eclesial, el *Lebenswelt* o mundo de vida compartido por la comunidad creyente. Es algo así como el corazón del cuerpo de Cristo. Y segundo, que por ello mismo la no violencia es una visión integral que abarca toda la realidad, los modos cotidianos de relacionarse, actuar, orar, trabajar, producir, organizarse, compartir y vivir desde el amor a los enemigos, la opción por los pobres y la entrega personal. La no violencia activa es una fuerza espiritual que debe desplegarse en todos los ámbitos de la realidad. Por eso hablamos de la no violencia revolucionaria o de la no violencia como fuerza de liberación y transformación social. Así pues, en los apartados que siguen presentamos las implicaciones políticas, económicas y culturales de esta concepción no violenta de la vida.

3. El cuerpo, la cabeza y los pies: política

La cuestión de la violencia está, evidentemente, relacionada con la del poder. Generalmente se considera que el Estado es el cuerpo social que tiene el monopolio y la legitimación de la violencia. No es de extrañar, por ello, que las tradiciones no violenta y anarquista hayan estado muy emparentadas en la historia contemporánea (recuérdese,

por ejemplo, la figura de León Tolstoi). Tampoco es casualidad que Jacques Ellul, uno de los escasos pensadores cristianos-anarquistas, defina la anarquía como el repudio no violento de la autoridad o «el rechazo absoluto de la violencia»²³. En este apartado, por lo tanto, debemos analizar las implicaciones que conlleva la doctrina del cuerpo de Cristo en las relaciones de las comunidades cristianas con la autoridad, el poder, el Estado y la política.

Lo haremos en tres fases. Primero ofrecemos un sencillo acercamiento bíblico al tema, analizando tres textos fundamentales. A continuación, haremos algunas reflexiones teológicas, siguiendo sobre todo el principio de subsidiariedad. Finalmente, plantearemos algunas consideraciones prácticas y propuestas operativas.

3.1. Reflexiones bíblicas

No pretendemos aquí elaborar toda una teoría sobre la visión bíblica (ni siquiera neotestamentaria) del poder político y la organización estatal. Ello nos llevaría demasiado lejos, y no tenemos ni tiempo ni espacio ni necesidad de hacerlo. De entrada, conviene reconocer, como ha señalado Oscar Cullmann, que en el Nuevo Testamento no encontramos «un repudio del principio del Estado como tal, pero tampoco su admisión incondicional»²⁴. La razón de esta actitud se encuentra en la concepción cristiana de la escatología y del tiempo histórico, en la «tensión temporal constitutiva» del cristianismo: como vivimos entre el «ya sí» y el «todavía no» del Reino de Dios, el Estado existe, pero sólo como algo provisional, no definitivo. Su valor, por tanto, es condicional y está subordinado al Reino, verdadera patria de los cristianos. Con este marco inicial, y remitiéndonos al espléndido trabajo de Walter Wink sobre las potestades en el Nuevo Testamento²⁵, nos vamos a limitar a presentar y comentar tres textos del mismo que nos parecen esenciales para una recta inteligencia del asunto que nos ocupa. Los escogemos precisamente porque muestran la complejidad del asunto y no permiten una respuesta simplista.

23. Jacques ELLUL, *Anarchy and Christianity*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1991, p. 11.

24. Oscar CULLMANN, *El Estado en el Nuevo Testamento*, Taurus, Madrid 1966, p. 17.

25. Walter WINK, *The Powers That Be: Theology for a New Millennium*, Galilee, Broadway, NY, 1998. Este libro es un resumen de su trilogía *Naming, Unmasking, Engaging the Powers*, Fortress Press, Philadelphia/Minneapolis 1984-1992.

En primer lugar, tenemos el conocido episodio del denario, con la pregunta capciosa de los fariseos y herodianos acerca del pago de impuestos y la respuesta de Jesús: «Lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios» (Mc 12,13-17). Con frecuencia se ha justificado con esta frase una división de poderes entre el Estado y la Iglesia, llegando incluso a formular teorías como la de las «dos espadas». De este modo se defiende un ámbito de acción estatal que queda al margen del dominio de Dios. Ésa es, justamente, la postura de los herodianos y la que Jesús se niega a aceptar. Nótese que el verbo utilizado no significa simplemente «dar», sino «devolver, restituir». Por tanto, podemos interpretar la afirmación de Jesús en el sentido de restituir la soberanía de Dios, que, por definición, es una soberanía absoluta²⁶. «Devolver a Dios lo que es de Dios» significa, simplemente, volver a la situación originaria, en la que toda la realidad es de Dios: en eso consiste el Reino de Dios, que ya ha irrumpido con la llegada de Jesús. «Lo del César» (es decir, el ámbito del poder estatal) está ya caduco, aunque en el tiempo que resta hasta la plenitud definitiva pueda tener alguna función. Función, eso sí, que tiende a extralimitarse y que los cristianos deben hacer volver a su situación limitada y controlada.

La Carta a los Romanos ofrece otro texto muy conocido y que suele citarse para justificar el poder del Estado y como muestra de la aceptación cristiana del mismo: «Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que quien se opone a la autoridad se rebela contra el orden divino» (Rm 13,1-2). El pasaje parece claro y, de hecho, se ha empleado muchísimas veces para legitimar el poder político y reclamar una obediencia total al orden establecido. El caso más sangrante de la historia reciente lo tenemos en el uso de este texto para justificar el régimen del *apartheid* en Suráfrica. Primero, conviene caer en la cuenta de que en ningún momento el pasaje dice que el estado sea «divino», sino simplemente que está «ordenado» por Dios, como toda la realidad forma parte del orden querido o establecido por Dios. Es el orden de este mundo, provisional y relativo (nótese que Pablo justifica su argumento en clave de tensión escatológica, «teniendo en cuenta el momento en que vi-

26. «Jesús dejaba perfectamente claro con su críptica afirmación que nada en absoluto se podía deber lícitamente al César»: HORSLEY – SILBERMAN, *op. cit.*, p. 83. Sobre este pasaje, cf. Ethelbert STAUFFER, *Cristo y los césares*, Escelicer, Madrid 1956, pp. 163-300.

vimos»: Rm 13,11). Es decir, mientras llegan los tiempos escatológicos en plenitud, el poder político forma parte de este orden, querido por Dios, y en ese marco tiene su ámbito de actuación. En coherencia con ello, y desde la óptica noviolenta que estamos siguiendo, podemos ofrecer la siguiente lectura o interpretación. Los cristianos mantendrán una distancia crítica con respecto al orden establecido de este mundo que les llevará a la noviolencia activa, a la no-cooperación con el mal y el poder injusto y, en ocasiones, a la desobediencia civil. Ésa es su obligación como ciudadanos del Reino. Ahora bien, la autoridad legítimamente establecida puede aplicar las leyes y encarcelar a los militantes noviolentos. Es decir, éstos asumen las consecuencias de su acción porque saben que viven aún en este mundo, en el orden establecido y, en ese sentido, querido por Dios. El cristiano noviolento que practica la desobediencia civil sabe y asume que las autoridades constituidas ejercerán la represión. Lo acepta como algo querido por Dios, como un modo de acoger el Reino que ya viene²⁷.

Esta interpretación, que quizá sorprenda a algún lector, aparece con más claridad a la luz del libro del Apocalipsis, sin duda otro referente esencial para comprender la postura del Nuevo Testamento con respecto al poder político. Allí se reconoce que a la Bestia imperial «se le concedió hacer la guerra a los santos y vencerlos» (Ap 13,7) y, por lo tanto, «se requiere la paciencia en el sufrimiento y la fe de los santos» (Ap 13,10). La apocalíptica judía es, sin duda, un género literario de resistencia clandestina ante las fuerzas dominantes (por eso emplea lenguaje simbólico, «en clave», cifrado). En el caso que nos ocupa, el Apocalipsis de Juan, se refiere directamente a la persecución de la Iglesia por el imperio romano. Partiendo de una honda convicción cristológica (que Cristo ha vencido a todos los poderes de la tierra), el autor subraya dos aspectos esenciales en su momento histórico, aplicables a todos los creyentes hasta el fin de los tiempos. Por un lado, afirma la oposición radical y el conflicto evidente entre el Estado romano y la comunidad cristiana (la Bestia y el Cordero, Babilonia y Jerusalén). Por otro lado, no incita a la resistencia armada, sino al aguante sin cesiones, a la firmeza permanente, a la noviolencia activa. No es casual que el Señor Jesús aparezca como vencedor de la historia y de los poderes de este mundo, precisamente en tanto que Cordero degollado (Ap 5,6-14), que finalmente «los que

no adoraron a la Bestia ni a su imagen, y no aceptaron la marca en su frente o en su mano, revivan y reinen con Cristo» (Ap 20,4), y que el horizonte final sea la nueva Jerusalén, «cielo nuevo y tierra nueva» (Ap 21,1). El poder político del Estado ha quedado definitivamente reubicado en la cosmovisión cristiana: «Todo lo hago nuevo» (Ap 21,5), dice el Señor.

3.2. Reflexiones teológicas

Siguiendo estos planteamientos neotestamentarios, en este apartado vamos a considerar la reflexión eclesial acerca del estado y la autoridad política. Nos ceñiremos a dos momentos que nos parecen cruciales. En primer lugar, diremos una palabra sobre san Agustín, ya que es precisamente en el siglo IV cuando se produce una profunda modificación en las relaciones Iglesia-Estado, y Agustín pasa por ser el teólogo que sistematiza esta nueva situación. En segundo lugar, consideramos la doctrina del magisterio pontificio en el siglo XX, concretamente el principio de subsidiariedad.

La dualidad crítica entre el Estado y el Reino de Dios, o entre el poder político y la comunidad cristiana, que hemos visto en el Nuevo Testamento, se encuentra también en el centro de la obra de San Agustín, *La ciudad de Dios*. Aunque con frecuencia se ha interpretado en la línea del llamado «agustinismo político», conviene recordar, primero, que para Agustín la división entre las dos ciudades no es nítida en el terreno histórico. No se puede identificar, sin más, la Iglesia con la Ciudad de Dios, ni el imperio con la ciudad del hombre. Otra afirmación frecuente es que Agustín considera que el ser humano es político por naturaleza, por lo que la existencia del Estado estaría plenamente justificada. Sin embargo, conviene notar que san Agustín considera que el ser humano es social, pero no político por naturaleza²⁸. Es decir, que el ser humano fue creado por Dios abierto a las relaciones interpersonales y sociales; pero la coerción política (como la esclavitud o la propiedad privada) son fruto del pecado. Este punto está relacionado con uno de los conceptos clave de Agustín, la *libido dominandi*, esto es, el ansia de poder, el afán de dominio o la estruc-

28. Señalan este punto Robert A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, p. 95; R.W. DYSON, *The Pilgrim City. Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo*, The Boydell Press, Woodbridge 2001, pp. 104-5.

27. Cf. John H. Yoder, *The Politics of Jesus. Behold the Man. Our Victorious Lamb*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1994², pp. 193-211.

tura perversa del poder político²⁹. Lo encontramos ya al comienzo del primer libro, cuando dice que la ciudad terrena, «aunque le estén sujetos los pueblos, ella misma es dominada por su *libidine*»³⁰. En síntesis, pues, la visión agustiniana del Estado y del poder político es inicialmente negativa (ambos son fruto del pecado), crítica y sospechosa (ambos tienden a estar movidos por el afán de dominio). Se trata, como vemos, de una postura plenamente coherente con el planteamiento neotestamentario.

Entramos ahora a considerar la mirada de la doctrina social de la Iglesia a la cuestión del Estado y el poder político. Dejamos de lado en este momento el importantísimo asunto de la participación (pues trataremos de ella en otro apartado de este capítulo) y centramos nuestra atención en el principio de subsidiariedad, formulado así por Pío XI: no es justo «quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos» (*Quadragesimo anno*, n. 79). En ese mismo número el papa reconoce que la complejidad del mundo exige la intervención de grandes organizaciones sociales y a continuación indica que el Estado debe centrarse en lo «que es de su exclusiva competencia, en cuanto que sólo él puede realizar, dirigiendo, vigilando, urgiendo y castigando, según el caso requiera y la necesidad exija» (n. 80). Esta doctrina ha sido confirmada y reafirmada por las sucesivas encíclicas papales, aunque no siempre se interpreta correctamente.

Con cierta frecuencia se acude, por ejemplo, al principio de subsidiariedad para atacar el Estado del Bienestar, promover la privatización del sector público y fomentar políticas económicas de carácter neoliberal. No es eso lo que dice la doctrina eclesial. El principio de subsidiariedad afirma, por un lado, que se debe reforzar la sociedad civil y las instancias intermedias para que puedan articular un tupido tejido solidario y, por otro lado, defiende que los niveles organizativos superiores serán necesarios para responder a las realidades y situaciones correspondientes. No se trata de desmantelar interesada-

mente nada, sino de actuar en el nivel oportuno y más eficaz en cada caso. Dice también este principio que, si bien el Estado puede y debe desempeñar un papel esencial en la vida pública, no tiene carácter salvífico ni definitivo. Dicho de otro modo, dependiendo de las cuestiones, habrá que solucionarlas en el nivel municipal, autonómico, estatal, continental o global. Otras cuestiones se podrán y deberán resolver en el ámbito social y no estrictamente político. «Lo político» o el espacio de lo público (la *polis*) es mucho más amplio y profundo que «la política». Puede parecer que este principio de subsidiariedad es demasiado simple o casi obvio, pero tenemos la impresión de que, por un lado y por otro, es desconocido, y sólo se alude a él interesadamente. Los discursos dominantes parecen comprender tan sólo un *continuum* individuo-colectivo que en ciertas ocasiones lleva al liberalismo más craso, que siempre acaba apoyando a los poderosos, y en otras ocasiones conduce a un estatismo burocrático y estéril. Pero en uno y en otros casos parece desconocerse el papel de la comunidad, de la sociedad civil, de la autoorganización o de las iniciativas intermedias. A ello se refiere el principio de subsidiariedad, a ello remite una visión política centrada en el cuerpo de Cristo, y a ello nos volvemos ahora, quizá con concreciones sorprendentes para más de un lector.

3.3. Caminos alternativos

Si queremos resumir lo establecido en este apartado hasta ahora, podríamos reformularlo con estos dos puntos: (1) Para la visión cristiana, una afirmación como «todo por la patria» es, sencillamente, una idolatría³¹. La única Patria verdadera del cristiano es el Reino de Dios. Todo lo demás (incluido, por supuesto y de manera especial, el Estado) puede tener un valor incluso necesario, pero siempre relativo, secundario, limitado y temporal. (2) La realidad histórica del mundo en el que vivimos pide instrumentos de organización de la vida pública a los que no podemos sustraernos los creyentes. Como señala un especialista en moral social, «la subordinación de la economía a la moral se realiza por mediación de lo político»³². Es decir, que para lograr

29. Cf. Mäkelä RUOKANEN, *Theology of Social Life in Augustine's «De civitate Dei»*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, pp. 96-101.

30. SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, Libro I, Prólogo, en *Obras Completas*, Tomo XVI-XVII. Edición de Fr. José Morán, OSA, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1958, p. 62. El original latino reza así: «cum dominari appetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominantur».

31. Cf. Michael J. BAXTER, «God is not American: Or, Why Christians Should Not Pledge Allegiance to "One Nation under God"» en (D. Brent Laytham [ed.]) *God is Not...*, Brazos Press, Grand Rapids, MI, 2004, pp. 55-75; así como José Luis SICRE, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Cristiandad, Madrid 1979.

32. Luis GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía y la realidad. Curso de moral social*, Sal Terrae, Santander 1999, p. 81.

que el sistema económico se subordine a la ética es necesario el ejercicio del poder político (que, por otro lado, no siempre se emplea en ese sentido).

En el resto de esta sección vamos a ofrecer una serie de caminos, algunos más teóricos y otros más directamente prácticos, que abren vías para encarnar con creatividad el principio de subsidiariedad y la visión cristiana del poder político. Se trata de un elenco de propuestas que no pretenden constituir un sistema compacto y homogéneo. Más bien quiere ser un abanico de caminos alternativos a nuestra realidad política: alternativos, porque suponen «nacer otra vez»; y alternativos, también, porque entrañan «nacer con otros». Es decir, se trata de una serie de pistas posibles para concretar las implicaciones del Cuerpo de Cristo en el ámbito político. Desde esta perspectiva, lo importante no es diseñar con detalle una alternativa global, sino ir encarnando espacios alternativos. Ojalá las comunidades cristianas se lancen a caminar por algunas o muchas de estas vías.

Recientemente, desde la filosofía del derecho, y concretamente desde el derecho de extranjería, algunos autores han lanzado una contundente *crítica a la lógica del Estado-nación*, invitando a mirar el nacionalismo de un modo renovado y menos ingenuo. Fernando Oliván, por ejemplo, ha señalado con convicción que «el nacionalismo, la misma nación, no es más que la sombra del principio de exclusión de otro»³³. Esto se hace patente de manera especial con el Estado-nación moderno (que, no lo olvidemos, surge de la mano del triunfo político de la burguesía y de la expansión del capitalismo). Organizar la vida pública desde la mentalidad nacional supone el triunfo de lo que Oliván llama la tensión vertical o la ley del conflicto, frente a la tensión horizontal o principio de amistad; supone también un «techo» práctico insuperable para vivir la fraternidad proclamada en la Revolución Francesa. Lo que nos interesa destacar en este momento son sólo dos elementos: primero, que la configuración política del estado-nación es fruto de una determinada situación y no es la única que ha existido en la historia; segundo, que la dinámica

universalista suscitada por el Cuerpo de Cristo no puede, de entrada, aceptar la limitación de una mentalidad excluyente como es la del nacionalismo. El planteamiento cristiano, por definición volcado al principio del amor universal, no puede quedar preso de la estrechez interesada del Estado-nación. Las implicaciones de este enfoque son evidentes, por ejemplo en lo que respecta a las relaciones Norte-Sur o a la política migratoria.

Desde el movimiento solidario que busca alternativas a la globalización desigual que vivimos se concede mucha importancia a dos conceptos entrelazados, *gobernanza y empoderamiento*³⁴. Después de muchas experiencias decepcionantes en el intento de mejorar la sociedad «desde arriba», tomando el poder y apostando por una transformación social desde el aparato político del Estado, el planteamiento actual se ha modificado. El énfasis está en dotar de poder a la población, en el sentido de generar un ámbito en el que se puedan desplegar sus posibilidades y potencialidades. Se trata de cambiar el mundo sin tomar el poder³⁵. Es un enfoque «desde abajo» que no cosifica el poder: lo considera sobre todo como un verbo (es decir, «podemos» hacer, ayudar, amar, servir, vivir de otra manera), y no tanto como un sustantivo (tenemos «poder»). Subraya la capacidad del «poder para» frente a la dominación del «poder sobre», la *potentia* social frente a la *potestas* antisocial. Precisamente para que esto pueda ser real, es necesario controlar la fuerza omnímoda del mercado y el capital global a través de una gobernanza también global. Como se ve, estos planteamientos encuentran gran resonancia y similitud con la perspectiva evangélica y con el principio de subsidiariedad.

Junto a este enfoque más «positivo», que reclama la participación y el acceso a determinados espacios de poder político, si bien profundamente redefinidos y transformados, encontramos otros planteamientos más «negativos» que subrayan la distancia respecto del poder y el Estado. En coherencia con la no violencia activa que hemos defendido en el apartado anterior, es preciso aquí reivindicar el papel de la *desobediencia civil*³⁶ (o cívica, como prefieren algunos autores). Para los cristianos siempre será un recordatorio necesario del carác-

33. Fernando OLIVÁN, *El extranjero y su sombra. Crítica del nacionalismo desde el derecho de extranjería*, San Pablo, Madrid 1998, p. 17. Recuérdese la crítica teológica al mito del Estado-nación en William T. CAVANAUGH, *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*, T&T Clark, London – New York 2002, pp. 9-52. Seyla BENHABIB, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Gedisa, Barcelona 2005, pp. 29-59, se apoya en Kant y Arendt para mostrar las contradicciones del Estado-nación.

34. Kristin DAWKINS, *Gobernanza global. La lucha por hacerse con el poder del planeta*, Mensajero, Bilbao 2004.

35. Véase John HOLLOWAY, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Ediciones de Intervención Cultural, Mataró 2003.

36. Francisco FERNÁNDEZ BUEY, *Desobediencia civil*, Ediciones Bajo Cero, Getafe 2005.

ter provisional del Estado, y en ocasiones será una obligación moral de conciencia. Evidentemente, la desobediencia civil es una poderosa arma de lucha no violenta que debe ser utilizada con prudencia, sagacidad y firmeza. Pero es, además, una virtud olvidada que quizá la comunidad cristiana debería recuperar. Bombardeados permanentemente por mensajes del tipo «niño, debes ser obediente», quizás haya llegado el momento de reivindicar una educación activa y creativa en favor de la desobediencia cívica.

Ciertos paradigmas innovadores en el campo de la acción social de base subrayan la importancia de la *dinamización comunitaria* como herramienta de transformación social³⁷. Confluyen en este enfoque la descentralización del poder político, con el consiguiente redescubrimiento de los ayuntamientos y los barrios, la madurez del trabajo social contemporáneo, los deseos y necesidades de participación vecinal, la sospecha de la burocracia y la respuesta efectiva a las sangrantes injusticias que aún se dan en nuestras sociedades. Por un lado, estos planteamientos se muestran útiles para reforzar el tejido comunitario y responder eficazmente a las necesidades sociales de la zona; por otro, profundizan la democracia participativa y van generando alternativas de sociedad. De este modo se supera tanto la profesionalización del trabajo social como la esterilidad de una descentralización política meramente burocrática. Un planteamiento sugerente en este sentido es el IAP/PAI de Tomás Rodríguez Villasante, que logra avanzar, desde lo que podía quedarse en una mera técnica de trabajo social (la investigación-acción-participativa: IAP), hasta una propuesta dinámica de democracia radical (programación-alternativa-integral: PAI)³⁸.

La superación del modelo estatista, de la mentalidad del Estado-nación y de la democracia representativa puramente formal encuentra eco en los principios eclesiales de participación y subsidiariedad. Un concepto que permite avanzar en esta dirección es el de «ayuda mutua», precisamente porque refuerza el tejido social, centra la responsabilidad en la misma comunidad que se autoorganiza y mantiene el

poder cercano a la base. Lo interesante del caso es que esta «ayuda mutua» ha sido utilizada y practicada por dos grupos que aparentemente se encuentran en las antípodas del espectro socio-político: me refiero a los anarquistas y a los cristianos menonitas. Piotr Kropotkin defendía, ya en siglo XIX, que la ayuda mutua era una fuerza esencial para la evolución humana, precisamente para que ésta se diese en clave humanizadora y solidaria³⁹. En esa misma época, hacia 1850, un pastor cristiano lanzó los bancos de ayuda mutua, autogestionados por la propia comunidad, que ofrecía préstamos sin interés. Aún hoy, la iglesia menonita tiene un servicio de previsión alternativo a la seguridad social estatal, llamado precisamente «ayuda mutua».

Sin duda, hay muchos mitos y muchos desconocimientos entre *anarquismo* y *cristianismo*, así como puntos de desacuerdo profundo entre ellos. Sin embargo, también se pueden señalar ámbitos de conexión, por ejemplo en la renuncia a la violencia (muy clara en algunos anarquistas), en el énfasis en la responsabilidad personal y comunitaria, o en la desconfianza del Estado como ámbito de poder abstracto y despersonalizador. ¿Desde cuándo hay que «pedir permiso» al Estado para ayudarse unos a otros y organizar esa ayuda? Como dice el filósofo cristiano Carlos Díaz, en un correcto planteamiento anarquista, «la remoción del Estado debería mantenerse y completarse con una defensa de la sociedad civil para la relación comunal, y del sistema autogestionario (colectivista) para la relación productiva, ambos dentro de una concepción federalista e internacionalista»⁴⁰. Es decir, que lo central no es la mera oposición al Estado, sino el fortalecimiento de alternativas en el terreno relacional y en el terreno productivo, formuladas aquí como sociedad civil y autogestión. Y ahí sí se encuentran claros puntos de confluencia entre los planteamientos anarquistas y el cristianismo radical. Como no podemos desarrollar este punto aquí⁴¹, nos limitaremos a recordar y reivindicar la importancia de la ayuda mutua como expresión de la vida en el Cuerpo de Cristo y como camino de transformación social.

39. Cf. Piotr A. KROPOTKIN, *El apoyo mutuo, un factor de la evolución*, Nossa y Jara, Móstoles 1989.

40. Carlos DÍAZ, *Releyendo el anarquismo*, Madre Tierra, Móstoles 1992, p. 75.

41. Dado que hay un gran desconocimiento mutuo entre anarquistas y cristianos, nos ha parecido conveniente ofrecer en nota una breve reseña bibliográfica. Sigue siendo referencia obligada León TOLSTOI, *El Reino de Dios está en medio de vosotros* (1894). La influencia de Jacques ELLUL, *op. cit.*, es explícita en Vernard ELLER, *Christian Anarchy: Jesus' Primacy Over the Powers*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1987. Un estudio fundamental es el de Henri DE

37. Marco MARCHIONI, *Comunidad, participación y desarrollo. Teoría y metodología de la intervención comunitaria*, Editorial Popular, Madrid 2001²; ID. (coord.), *Comunidad y cambio social. Teoría y praxis de la acción comunitaria*, Editorial Popular, Madrid 2001.
38. Tomás R. VILLASANTE, *Las democracias participativas. De la participación ciudadana a las alternativas de sociedad*, Ediciones HOAC, Madrid 1995, pp. 183-297.

En fin, se podrían señalar otras vías alternativas a la configuración política del sistema dominante, en línea con lo que Roberto M. Unger llama el «experimentalismo democrático»⁴². Se trata, en definitiva, de poner en marcha, también en este terreno, «la imaginación de la caridad» política (*Novo Millenio Inneunte*, 50). Podríamos hablar de democracia radical, autogestión o democracia directa. Podemos mencionar también la experiencia de los presupuestos participativos⁴³ y la llamada democracia económica⁴⁴, dos propuestas que sirven de puente y nos introducen ya en la temática económica del siguiente apartado. En todo caso, quiero insistir en que lo más importante no son las palabras, ni siquiera el tener todas las respuestas. Lo fundamental, tanto para la comunidad cristiana como para el conjunto de la sociedad, es no conformarse con el orden establecido ni con la democracia formal, limitándose a legitimarlo con el voto cada cuatro años. Es preciso innovar con creatividad y buscar las fórmulas de participación efectiva que respondan más adecuadamente a la realidad local y global que nos ha tocado vivir. Es imprescindible plasmar la alternativa radical del Cuerpo de Cristo.

LUBAC, SJ, *The Un-Marxian Socialist: A Study of Proudhon* (Translated by R. E. Scantlebury), Sheed & Ward, New York 1948. Más flojo, aunque interesante, Linda H. DAMICO, *The Anarchist Dimension of Liberation Theology*, Peter Lang, New York 1987. Frederick G. BOEHRER III, *Catholic Anarchism and the Catholic Worker Movement: Roman Catholic Authority and Identity in the United States*, Graduate School of Syracuse University, Syracuse, NY, 2001. El «*Catholic Worker*» es absolutamente esencial para estudiar la posibilidad de un anarquismo cristiano, y en ese sentido hay que conocer los planteamientos no sólo de Dorothy Day, sino también de Ammon Hennacy y Robert Ludlow. Ammon HENNACY, *Autobiography of a Catholic Anarchist*, Catholic Worker Books, New York 1954. Entre nosotros, deben reseñarse los varios libros que Carlos Díaz ha dedicado a este tema, en la estela de Emmanuel Mounier.

42. Roberto Mangabeira UNGER, *Democracy Realized: The Progressive Alternative*, Verso, London 2001. Véase también Ivan PETRELLA, *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto*, Ashgate, Aldershot, England- Burlington, VT, 2004, que se apoya en el modelo teórico de Unger para reelaborar la teología de la liberación, con resultados insatisfactorios, a mi modo de ver.
43. Cf. Ernesto GANUZA – Carlos ÁLVAREZ (coords.), *Democracia y presupuestos participativos*, Icaria, Barcelona 2003.
44. Cf. Mimmo CARRIERI, *No hay democracia sin democracia económica*, Ediciones HOAC, Madrid 1997.

4. El cuerpo respira: economía

Junto a la política, la economía. No es necesario destacar su importancia en la vida cotidiana y para una visión cristiana de la sociedad que aspira a relaciones de justicia desde la opción por los más pobres de la tierra. Es tan evidente la trascendencia de la economía que podemos entrar directamente en materia. También aquí dividiremos este apartado en tres secciones: bíblica, teológica y práctica.

4.1. Reflexiones bíblicas

Una definición clásica de la economía es la de Lionel Robbins, quien en 1932 la consideraba como «la ciencia que se encarga del estudio de la satisfacción de las necesidades humanas mediante bienes que, siendo escasos, tienen usos alternativos entre los cuales hay que optar». Aunque no todos los autores aceptan esta definición, y aunque es claro que incluye diversos aspectos, en este momento sólo nos interesa destacar un elemento que parece obvio, pero que quizá no lo sea tanto. Me refiero a considerar los bienes escasos como el punto de partida de la praxis y de la reflexión económica. Como ha señalado el biblista Walter Brueggemann, la perspectiva cristiana tiene un planteamiento distinto: frente al mito de la escasez, se opone la liturgia de la abundancia⁴⁵. Nuestras breves consideraciones en esta sección se limitarán a aclarar este punto, apoyándonos para ello en unos cuantos textos bíblicos, sobre todo del Nuevo Testamento.

Ya en el libro del Génesis se pone de manifiesto este énfasis en la abundancia de los dones que Dios pone al alcance de la mano de los seres humanos, para que les lleve a su plenitud. La exclamación «todo era muy bueno» (Gn 1,31) sirve para concluir el relato sacerdotal de la creación, en el que está totalmente ausente ese paradigma de escasez que domina la economía moderna. Nótese que centrarse en la escasez de los bienes limitados supone una falta de confianza en el Dios creador, esboza una tendencia a idolatrar el dinero (tema central en la predicación profética), apunta a la apropiación privada de esos mismos bienes y tiende a justificar la violencia para defender esos recursos escasos. No se trata, pues, de una cuestión menor ni simplemente teórica. Veamos cómo aborda el tema Jesús de Nazaret.

45. Walter BRUEGGEMANN, «The liturgy of abundance, the myth of scarcity. Consumerism and religious life»: *Christian Century* (March 24, 1999).

Una de la imágenes centrales de los evangelios es la del banquete del Reino, que además enlaza muy claramente con el hilo conductor de nuestro ensayo, el cuerpo de Cristo. Los banquetes de Jesús con los marginados y pecadores son señal de la irrupción del Reino, de la llegada de la gracia desbordante de Dios. Dos ejemplos conocidos que indican este punto, desde perspectivas narrativas diferentes, son el episodio de las bodas de Caná (las seis tinajas «llenas hasta arriba» supondrían unos seiscientos litros de vino: Jn 2,7) y el relato de Zaqueo, que devuelve el cuádruplo de lo defraudado (Lc 19,8). La abundancia y la desmesura de la generosidad de Dios en Cristo está muy presente en los diversos relatos de multiplicación de panes: «comieron todos hasta saciarse, y se recogieron doce canastos llenos de trozos de pan y las sobras de los peces» (Mc 6,43). O bien «comieron y se saciaron, y se recogieron de los trozos sobrantes siete espertas» (Mc 8,8). Da la impresión de que con Jesucristo ha quedado inaugurada una nueva «economía de la gracia» (la expresión no es ni casual ni superficial) en la que la abundancia de los dones de Dios eclipsa la perspectiva de la escasez. Reconocer que el reino de Dios se parece a un banquete de bodas tiene consecuencias claras en la vida práctica (y es otra dimensión de lo que venimos considerando como implicaciones del cuerpo de Cristo). Quizá por eso, la primera comunidad cristiana de Jerusalén vinculó «la fracción del pan» (Hch 2,42) a un modelo alternativo de relaciones económicas en el que «nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo lo tenían en común» de manera que «no había entre ellos ningún necesitado» (Hch 4,32.34). Afirmar, como se hace con frecuencia, que este sumario es una idealización de la vida de la comunidad supone ignorar que la novedad de Jesucristo irrumpe en la historia y que la gracia es eficaz. Aunque sea cierto que hay idealización en estos textos, lo importante es reconocer adónde apunta ese ideal y en qué se fundamenta.

Por supuesto, muchos de nosotros podemos considerar que esto es un idealismo ingenuo, y exclamamos como los discípulos, «completamente desorientados: “Entonces, ¿quién puede salvarse?”» (Mc 10,26). Quizá entonces podamos sentir de nuevo la mirada fija de Jesús que nos dice: «Humanamente es imposible; pero no así para Dios, porque para Dios todo es posible» (v. 27). Ojalá que nuestra respuesta sea como la de Pedro: «nosotros ya lo hemos dejado todo y te hemos seguido» (v. 28). Conviene notar que este importantísimo diálogo tiene lugar inmediatamente después del episodio del joven rico y como reacción al mismo (Mc 10,17-23) tras el resumen repetido de Jesús: «¡Con qué dificultad van a entrar en el reino de Dios los que

tienen el dinero!» (v. 23; cf. v. 25). De lo que se trata aquí es de asumir la confianza radical en Dios o de concebir la vida desde la seguridad económica. Es la alternativa entre el Dios de la Vida y *Mammón*, el dios-dinero. Dicho de otro modo, hay que optar entre una visión que confía en la abundancia de los dones de Dios y otro planteamiento que, al centrarse en la escasez, lleva al miedo acaparador. Finalmente, conviene notar dos detalles importantes de este pasaje. Uno es que su evidente repercusión económica se hace patente en el v. 26, pues lo que normalmente se traduce como «¿quién puede salvarse?» parece cobrar mayor sentido si leemos «¿quién puede subsistir?» De lo que se trata es de la subsistencia en un contexto de pobreza cercano quizá a la indigencia. Viviendo así y con estos planteamientos tan ingenuos, ¿quién puede subsistir? La respuesta la da el mismo Jesús, y es el segundo aspecto que quiero señalar para terminar: «humanamente es imposible» (v. 27). Obsérvese que no dice «es muy difícil», sino «es imposible». Estamos en otra lógica, la lógica de Dios, en la economía de la gratuidad desbordante, la lógica del compartir, la economía del don. El reto que nos lanza es claro: ¿aceptáis las consecuencias radicales de vivir enraizados en Jesucristo?

4.2. Reflexiones teológicas

No puede sorprender que, en coherencia con estos planteamientos neotestamentarios, la doctrina social de la Iglesia haya subrayado el *destino universal de los bienes* como uno de sus principios fundamentales. Dado que Dios creó todo el cosmos para el género humano, el uso común de los bienes es el primer principio que debe regir el orden socio-económico, pues se trata de un derecho natural y no contingente. Es un principio originario y prioritario con respecto a cualquier otra intervención humana, cualquier ordenamiento jurídico o cualquier sistema socio-político⁴⁶. Los pronunciamientos del magisterio pontificio en este sentido son claros e insistentes y ofrecen el marco general en el que plantear el resto de las cuestiones de ética económica. Veamos algunas de ellas.

En primer lugar, y como ejemplo significativo, diremos una palabra sobre la *propiedad privada*, posiblemente uno de los aspectos peor comprendidos de la doctrina social de la Iglesia. Ya desde los tiem-

46. «JUSTICIA Y PAZ», *op. cit.*, pp. 86-87, n. 172.

pos de León XIII, la Iglesia ha defendido *sobre todo* el derecho de las familias obreras y pobres a tener (o mantener) bienes suficientes para sacar adelante a la familia, es decir, como expresión del destino universal de los bienes. Pretender que la postura eclesial defiende principalmente la propiedad privada de los medios de producción en manos de los capitalistas es, sencillamente, una tergiversación. Por ejemplo, Pablo VI afirma que «la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto» y advierte que es posible «el conflicto entre los derechos privados adquiridos y las exigencias comunitarias primordiales» (*Populorum progressio*, n. 23). No es casual que el texto les dé a unos el nombre de «derechos adquiridos», y a otros el de «exigencias primordiales»; las consecuencias que se derivan de ello son evidentes y fuertes. En ese contexto, la misma encíclica dice que «el bien común exige, pues, algunas veces la expropiación si, por el hecho de su extensión, de su explotación deficiente o nula, de la miseria que de ello resulta a la población, del daño considerable producido a los intereses del país, algunas posesiones sirven de obstáculo a la prosperidad colectiva» (n. 24). Nótese que el papa defiende que la expropiación puede ser no sólo una posibilidad legítima, sino incluso una exigencia. La razón, una vez más, es que la propiedad privada está subordinada al destino universal de los bienes.

Por su parte, Juan Pablo II se preocupa no sólo de esta posible expropiación, sino del modo de garantizar una «socialización de la propiedad» que sea realmente tal (*Laborem exercens*, n. 14). Como hemos visto en nuestras reflexiones anteriores sobre el Estado y la política, el principio de subsidiariedad plantea dudas con respecto a la «estatización» de los medios productivos; pero por eso mismo el papa insiste en que «nacionalización» no es sinónimo de «socialización», y defiende ésta última. En su última encíclica social, Juan Pablo II dice: «La propiedad de los medios de producción, tanto en el campo industrial como en el agrícola, es justa y legítima cuando se emplea para un trabajo útil; pero resulta ilegítima cuando no es valorada o sirve para impedir el trabajo de los demás y obtener unas ganancias que no son fruto de la expansión global del trabajo y la riqueza social, sino más bien de su compresión, de la explotación ilícita, de la especulación y de la ruptura de la solidaridad en el mundo laboral. Este tipo de propiedad no tiene ninguna justificación y constituye un abuso ante Dios y ante los hombres» (*Centesimus annus*, n. 43). Después de leer estos textos tan claros y constantes a lo largo de los pronunciamientos pontificios, da la impresión de que el malentendido que percibe la doctrina social de la Iglesia como defensora a

ultranza de los derechos de propiedad privada capitalista no puede ser debido sino a interpretaciones interesadas e ideológicas.

Juan Pablo II, en su encíclica *Laborem exercens*, ofrece un profundo análisis del conflicto entre capital y trabajo. Afirma la primacía del trabajo sobre el capital, niega que el conflicto sea insuperable y denuncia la situación actual economicista y materialista en la que el trabajador vive subordinado a las exigencias del capital. Por ello reafirma el valor central de la persona humana para la cosmovisión cristiana y apoya «propuestas que se refieren a la *copropiedad de los medios de trabajo*, a la participación de los trabajadores en la gestión y en los beneficios de la empresa, al llamado «accionariado» del trabajo, y otras semejantes» (n. 14). Como ya hemos mencionado, Juan Pablo II defiende en ese documento la socialización de los medios de producción, aclarando, eso sí, que «se puede hablar de socialización únicamente cuando queda asegurada la subjetividad de la sociedad, es decir, cuando toda persona, basándose en su propio trabajo, tiene pleno derecho a considerarse al mismo tiempo «copropietaria» de esa especie de gran taller de trabajo en el que se compromete con todos. Un camino para conseguir esa meta podría ser la de asociar, en cuanto sea posible, el trabajo a la propiedad del capital y dar vida a una rica gama de cuerpos intermedios con finalidades económicas, sociales, culturales: cuerpos que gocen de una autonomía efectiva con respecto a los poderes públicos, que persigan sus objetivos específicos manteniendo relaciones de colaboración leal y mutua, con subordinación a las exigencias del bien común, y que ofrezcan forma y naturaleza de comunidades vivas» (n. 14). Como se ve, se trata de propuestas muy sugerentes que deberían estimular la acción de las comunidades cristianas, Cuerpo de Cristo en la historia.

Algunos años más tarde, concretamente en 1991, el mismo Juan Pablo II publicó la encíclica *Centesimus annus*, ya en el nuevo contexto surgido tras el colapso del modelo soviético; por tanto, se plantea la pregunta de si debemos considerar el capitalismo como sistema vencedor y única posibilidad para el progreso socio-económico. «La respuesta, obviamente, es compleja. Si por “capitalismo” se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de “economía de empresa”, “economía de mercado” o, simplemente, de “economía libre”. Pero si por “capitalismo” se entiende un sistema en

el que la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa» (n. 42). El párrafo es matizado y, precisamente por ello, encierra una cierta ambigüedad. Por un lado, defiende el papel de la empresa y del mercado y, por otro, se opone con rotundidad a la exaltación del capitalismo.

Han pasado más de quince años desde esta encíclica, y quizá sea bueno hacer algunas reflexiones desde la doctrina eclesial sobre la nueva situación de capitalismo globalizado en que vivimos. Si combinamos los puntos mencionados hasta ahora (destino universal de los bienes, propiedad privada para garantizar los mínimos vitales de las familias pobres, posibilidad de expropiaciones, coestión como modo de superar el dominio del capital sobre el trabajo), no puede sorprender la afirmación del economista católico Pierre Deusy, que define el capitalismo como «el verdadero enemigo» de la Iglesia, y a ésta como la única fuerza capaz de ofrecer una alternativa creíble al capitalismo globalizado⁴⁷. Por esta razón, propongo utilizar el término *socialismo* como noción que articule nuestra propuesta. A pesar de que puede ser un término confuso o incluso molesto, el hecho de que el comunismo soviético haya desaparecido abre espacios para reconsiderar estas cuestiones con más calma. Al hablar de «socialismo» quiero utilizar un estímulo provocador que nos lance a la acción contra el único sistema dominante (que es capitalista). Y siguiendo al teólogo John Milbank, reivindico un socialismo cristiano⁴⁸ que quizá nos depare más de una sorpresa. Pero eso ya es materia de la siguiente sección.

4.3. Vías para encarnar la alternativa

En esta sección ofrecemos un elenco de propuestas que pueden servir para dar pasos en una dirección alternativa a la del capitalismo dominante. Conviene no perder de vista nuestra perspectiva: queremos plasmar operativamente la cosmovisión cristiana del destino universal de los bienes en un mundo radicalmente injusto y con desigualdades sangrantes. Nuestra «estrategia» consiste en hacer todo lo posible para avanzar en esta dirección, en generar los espacios de «poder» pa-

ra hacerlo realidad. El objetivo de esta sección, por tanto, no es elaborar un marco global perfectamente coherente, sino simplemente abrir vías «tácticas» que puedan ayudar en la dirección correcta. Lo importante es que las comunidades cristianas plasmen su ser Cuerpo de Cristo también en este ámbito económico, y que lo hagan encarnando la alternativa de Jesucristo en iniciativas posibles, a las que cada una se sienta llamada, según el contexto concreto. Agruparemos las propuestas en tres niveles: unas que subrayan explícitamente la matriz cristiana, otras de corte más teórico y, finalmente, otras propuestas más directamente orientadas a la práctica.

Ya en la primera parte del libro mencionamos la *economía de comunión* impulsada por el movimiento focolar, por lo que no vamos a desarrollarla aquí. Se trata de una propuesta de economía solidaria desde un planteamiento confesional cristiano; asume un enfoque empresarial y tiene una presencia mayoritaria en el sector servicios; está orientada a las clases medias y no subraya el elemento alternativo al sistema dominante, pero sí muestra con claridad que hay posibilidades y campo de acción para la creatividad de la comunidad cristiana. Otros dos planteamientos sugerentes, desde la óptica explícitamente creyente, son los siguientes.

El *distributismo* es una corriente de pensamiento económico cristiano que Gilbert K. Chesterton y otros autores británicos promovieron en la primera mitad del siglo XX, inspirados en el «socialismo gremial» y relacionados con la filosofía del personalismo comunitario⁴⁹. Se apoyan en la doctrina social de la Iglesia, pero buscan ofrecer una tercera vía alternativa al capitalismo y al comunismo soviético. No sólo influyeron en Dorothy Day y el *Catholic Worker*, cuya acción ya vimos en la primera parte, sino también en el conocido libro *Lo pequeño es hermoso*, de Ernst F. Schumacher, publicado apenas dos años después de la conversión de su autor al catolicismo⁵⁰. En la actualidad, el distributismo mantiene una cierta presencia más testimonial que práctica, proponiendo una economía sana, cultural y éti-

47. Pierre DEUSY, *¿Una economía alternativa? Iglesia y neoliberalismo*, PPC, Madrid 2005, pp. 21-78.

48. «El socialismo está fundamentado en el cristianismo» leemos en John MILBANK, *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, Herder, Barcelona 2004, p. 288. Véase también su artículo «Politics: Socialism by Grace» en *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Routledge, London 1999, pp. 162-186.

49. Para un primer acercamiento, véase <www.secondspring.co.uk/economy> y <www.distributism.com>.

50. Ernst F. SCHUMACHER, *Lo pequeño es hermoso*, Blume, Tres Cantos 1990.

ca anclada en la antropología cristiana del amor de auto-donación. El distributismo defiende una «sociedad de propietarios» donde la propiedad pertenezca al mayor número posible de personas y grupos. Frente a la dicotomía propiedad estatal-privada en los medios de producción, esta corriente apuesta por una diversidad de fórmulas que permita efectivamente la amplia distribución de los medios de producción, distribución e intercambio.

Es difícil evitar la sensación de esterilidad utópica en la propuesta del distributismo, así como un cierto romanticismo que añora tiempos pasados. Precisamente ése es uno de los puntos que desea evitar la teóloga norteamericana Kathryn Tanner con su «*economía de la gracia*»⁵¹, que sitúa en el marco del capitalismo globalizado. Su propuesta es profunda en el sentido de que, antes de plantear la cuestión acerca del modo concreto de organizar la propiedad, se pregunta qué significa poseer algo desde la perspectiva teológica; o, antes de considerar los mecanismos del mercado para distribuir los bienes, reflexiona sobre la dinámica y el sentido del don en diversos contextos culturales. Tanner adopta una postura realista, en el sentido de asumir el marco capitalista como el que nos ha tocado vivir; pero al mismo tiempo su hondura teológica la lleva a plantear alternativas muy sugerentes. Para ello busca los espacios de convergencia entre teología y economía, desde la prioridad del propio discurso cristiano. En concreto, destaca cuatro elementos teológicos (la inclusión universal, la donación incondicional, la posesión y uso no competitivos y la conversión de bienes privados en bienes públicos) que permiten ensanchar nuestra imaginación y nuestra praxis sin salirnos de las reglas del juego de la economía de mercado. Así, a partir de estos principios teológicos⁵², Tanner defiende el pleno empleo, los planes de acción contra la pobreza, la globalización efectiva y sin exclusiones, el derecho de los pobres a recibir ayuda no condicionada a la realización de contra-prestaciones, la necesidad de desarrollar todo el potencial de las personas excluidas o la superación de la mentalidad de «suma cero». Y todo ello, precisamente, en la intersección de la gratuidad absoluta de Dios con ciertos mecanismos del capitalismo global.

51. Kathryn TANNER, *The Economy of Grace*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis 2005.

52. Estos principios se desarrollan en Kathryn TANNER, *Jesus, Humanity and the Trinity*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis 2003.

Una vez presentados estos ejemplos explícitamente cristianos, pasamos a considerar una serie de aportaciones que surgen directamente en el terreno de la teoría económica. En la sección anterior hemos utilizado el término «socialismo», aun a sabiendas de que puede generar malos entendidos y que podría parecer contradictorio con la defensa de la economía de mercado en *Centesimus annus*. Hay que reconocer que el término «mercado» es bastante flexible, puede referirse a distintas realidades y no siempre se utiliza con precisión⁵³. Precisamente por ello, en primer lugar nos referimos a la propuesta de David Schweickart en favor de un *socialismo de mercado* que él también denomina «democracia económica»⁵⁴. Se inspira en las experiencias del socialismo autogestionario yugoslavo, del movimiento cooperativo de Mondragón y del capitalismo japonés, para proponer un modelo económico basado en tres características básicas: la autogestión democrática de los trabajadores en la empresa, el mercado restringido para la distribución de bienes de consumo y de capital, y el control social de la inversión. Con estos elementos, Schweickart defiende que su propuesta puede competir con el capitalismo dominante, no sólo en justicia e igualdad, sino también en eficiencia y crecimiento. Además, presenta algunos escenarios para la transición hacia el nuevo modelo económico propuesto. Evidentemente, no podemos hacer aquí una valoración de los diversos elementos contenidos en el planteamiento de Schweickart (que, por otro lado, es relativamente conocido en ambientes cristianos), pero cualquier lector puede comprobar que hay una fuerte convergencia con el enfoque de la doctrina social de la Iglesia.

La segunda propuesta que consideramos es la «*economía participativa*», o *parecon*, defendida por Michel Albert⁵⁵, que consiste en un socialismo participativo y descentralizado sin mercado. Aunque hay evidentes similitudes con Schweickart, las diferencias son también claras, hasta el punto de que éste considera «completamente absurda» la propuesta de Albert, pues le parece utópica e imposible de llevar a la práctica⁵⁶. Sin embargo, Albert no sólo defiende su planteamiento

53. Dos planteamientos introductorios, a la vez rigurosos y críticos, técnicos y asequibles, pueden verse en Jesús ALBARRACÍN, *La economía de mercado*, Trotta, Madrid 1994²; Luis DE SEBASTIÁN, *El rey desnudo. Cuatro verdades sobre el mercado*, Trotta, Madrid 1999.

54. David SCHWEICKART, *Más allá del capitalismo*, Sal Terrae, Santander 1997.

55. Michael ALBERT, *Parecon: Life After Capitalism*, Verso, London-New York 2003. Véase también <www.zmag.org/parecon>.

56. SCHWEICKART, *op. cit.*, p. 458.

en el plano teórico, sino que trabaja y participa en una empresa editorial regida por estos principios. La cuestión central no está sólo en los valores defendidos (solidaridad, diversidad, equidad, autogestión y eficiencia), tan nobles como necesarios, sino sobre todo en el cambio de configuración mental que supone la propuesta. Concretamente, los dos ejes que articulan el modelo de *parecon* son los consejos de trabajadores que guían la planificación participativa y descentralizada, y la redefinición del puesto de trabajo como «complejo de tareas». Sin duda, el horizonte es sumamente estimulante, humanizador y solidario; al mismo tiempo, no son desdeñables las dificultades para extrapolar el modelo a nivel global, por mucho que se apoye en los avances informáticos. Ahora bien, esta crítica no invalida en absoluto la posibilidad de poner en marcha experiencias comunitarias de economía participativa, que, de hecho, es descentralizada por definición. El estímulo y el campo de acción para la comunidad cristiana es, pues, enorme.

El tercer modelo teórico que presentamos surge de América Latina, concretamente de la experiencia de la auto-organización de las comunidades empobrecidas. Nos referimos a la llamada «economía popular de solidaridad» articulada por el chileno Luis Razeto⁵⁷. Posiblemente una de sus mayores virtudes consista en partir de la praxis de las comunidades y del llamado «sector informal» o economía sumergida (como ejemplo de auto-organización solidaria), pero sin quedarse ahí, sino llevándolo más allá, hasta el punto de plantear una visión alternativa desde la solidaridad y el trabajo. Con ello logra superar el enfoque habitual, que considera estas experiencias y estos planteamientos como meramente anecdóticos, marginales o provisionales. Razeto insiste en el «factor C» (de comunidad, cooperación, compartir, compañerismo, calidad, carisma, comunión y, ¿por qué no?, Cristo) como un factor más a considerar en el análisis técnico de la vida económica, junto con los demás factores clásicos: fuerza de trabajo, capital financiero, medios materiales, tecnología y gestión. Con ello introduce en el sistema económico mismo de producción y distribución una nueva racionalidad que no se limita a la beneficencia o

a los valores éticos. La experiencia de las organizaciones populares muestra que este «factor C» ha generado un modo alternativo de relacionarse y de participar efectivamente en la vida económica⁵⁸. Tres elementos debemos retener especialmente del planteamiento de Razeto: uno que enlaza directamente con la opción por los pobres; otro que se sitúa en el corazón mismo de la estructura económica productiva; y un tercero que brota de la misma praxis cotidiana de décadas. Con ello entramos ya en el tercer grupo de propuestas que vamos a presentar.

Pasamos así de los modelos de economía teórica a las iniciativas de tipo práctico, y comenzamos con una breve mención del *cooperativismo*. Se trata, sin duda, de un modelo estimulante que se ha plasmado en múltiples iniciativas y que, sin caer en la mitificación, ofrece vías para superar la sensación de inevitabilidad que a veces genera el dominio del capitalismo global. Es importante reconocer que no hay un «movimiento cooperativo», que posiblemente no pueda haberlo y que, de hecho, bajo ese nombre se incluyen planteamientos muy diversos. Apoyándonos en el trabajo de Alfonso C. Morales⁵⁹, podemos señalar una tipología del cooperativismo con cuatro imaginarios sociales preponderantes: el cooperativismo «utópico» dominado por una cosmovisión religiosa o ideológica (por ejemplo, las comunidades huteritas en Canadá); el «político», que muchas veces es mero instrumento al servicio de determinado régimen (por ejemplo, los *koljós* soviéticos); el «contextual», que se apoya en la acción colectiva y en el desarrollo endógeno-local (las cooperativas de Mondragón, sobre todo en las primeras décadas); y, finalmente, el cooperativismo «empresarial» movido por la dinámica del mercado (el movimiento cooperativo agropecuario danés). Evidentemente, los límites no son rígidos, sino que es preciso considerar una perspectiva dinámica que dé cuenta de los solapamientos, de la propia evolución de la cooperativa y de las situaciones «híbridas». En todo caso, lo que a nosotros nos interesa destacar en este momento es que hay una gran

57. Entre otras obras, véase Luis RAZETO MIGLIARO, *Economía popular de solidaridad. Identidad y proyecto en una visión integradora*, Área Pastoral Social de la Conferencia Episcopal de Chile, Santiago de Chile 1986; ID., *De la economía popular a la economía de solidaridad en un proyecto de desarrollo alternativo*, Programa de Economía del Trabajo-PET, Santiago de Chile 1993. Cf. también <www.economiasolidaria.net>.

58. Hay, por tanto, un evidente punto de conexión con el «factor R» de la llamada economía relacional promovida por el grupo británico cristiano «Jubilee Centre». Véase Michael SCHLUTER – David LEE, *The R Factor*, Hodder & Stoughton, London 1993; ID., *The R Option: Building Relationships as a Better Way of Life*, The Relationship Foundation, London 2003.

59. Alfonso Carlos MORALES GUTIÉRREZ, «Una tipología sociológica del cooperativismo: aplicación a diversos casos a nivel internacional»: *Revista de Fomento Social* 60 (2005) 561-588.

convergencia entre la cosmovisión cristiana y el cooperativismo, y que estamos ante una posibilidad manifiesta de poner en marcha la creatividad de la comunidad cristiana. En cada contexto habrá que considerar qué estrategia conviene seguir para encarnar el *ethos* cristiano y qué oportunidades tácticas se abren, para avanzar hacia un imaginario social más vinculado al territorio, al mercado o a las oportunidades políticas, según los casos.

Como segundo ejemplo práctico nos referimos a la propuesta de una *renta básica ciudadana* (también llamada «salario universal garantizado»), que no conviene confundir con las rentas mínimas de inserción⁶⁰. La renta básica es una asignación económica universal, otorgada a todo ciudadano por el mero hecho de serlo, con una cuantía suficiente para cubrir los mínimos vitales. Lo más radical e innovador de este planteamiento es que apunta a desvincular el trabajo y el ingreso económico, lo cual permite subrayar la dignidad de cada persona y ayuda a valorar muchas tareas que no son trabajo remunerado, pero que inciden nuclearmente en la mejora de la calidad de vida (cohesión vecinal, vida familiar, cuidado del hogar, tareas políticas en el barrio, voluntariado, cultivo de la interioridad...). No es de extrañar, por tanto, que los defensores de la renta básica coincidan con aquellos que reflexionan sobre el sentido del trabajo en nuestro tiempo, reivindicando al mismo tiempo el pleno empleo, la reducción de la jornada laboral y otras condiciones que permitan un trabajo verdaderamente humanizador⁶¹. Es necesario caer en la cuenta de que, más allá de las concreciones técnicas que la hagan operativa, la apuesta por la renta básica ciudadana implica un cambio de mentalidad que engarce lo económico con el aspecto cultural o de cosmovisión. Por ello, quizá sea necesario insistir en la necesidad de dar pasos intermedios y generar alternativas viables antes de que sean globalmente asumidas por el Estado y las fuerzas políticas. ¿Acaso no se abre ahí otro campo fecundo para que la comunidad cristiana experimente en su propio seno iniciativas similares? ¿No podríamos, como Iglesia, li-

berar recursos propios para establecer un modelo de ayuda gratuito e incondicionado (universal) que al mismo tiempo ayude a los excluidos, vaya modificando nuestra misma mentalidad y sirva de acicate político? Dejamos ahí la sugerencia e introduzcámonos ya en la última sección de este capítulo.

5. El cuerpo y los miembros: cultura

Una vez que hemos considerado en los apartados anteriores la cosmovisión cristiana en términos de noviolencia activa y su despliegue en los ámbitos político y económico, debemos ahora abordar las implicaciones de ese mismo «mundo de la vida» en el espacio cultural. Conviene hacer una precisión terminológica. Por un lado, la cultura se refiere al conjunto de prácticas, relaciones, valores, instituciones, costumbres y concepciones de la realidad que comparte un grupo humano, y desde esta perspectiva puede ser sinónimo de cosmovisión. En este sentido, venimos proponiendo una cierta «cultura cristiana». Por otro lado, podemos considerar la cultura con un alcance más restringido, limitado a un subsistema específico de la sociedad, diferenciado entonces de los subsistemas político y económico. En este caso, y de manera especial en las sociedades contemporáneas, nos encontramos con la cuestión de cómo gestionar la pluralidad cultural de nuestras sociedades. Éste es específicamente el tema de este apartado.

Por lo tanto, en las próximas páginas exploraremos en qué medida y de qué manera la vivencia del cuerpo de Cristo puede iluminar la situación de pluralismo cultural contemporáneo. Por motivos que luego veremos, nos desviamos ligeramente del esquema de los apartados anteriores y dividimos nuestra exposición en cuatro secciones. Haremos en primer lugar algunas consideraciones a partir de la experiencia bíblica para, a continuación, analizar las implicaciones del principio de participación en el subsistema cultural. Luego nos detendremos a considerar la aportación de la filosofía política contemporánea. Y, finalmente, regresaremos a las cuestiones eclesiológicas para ofrecer algunas pistas de acción.

5.1. Reflexiones bíblicas

Una manera sugerente de enfocar la cuestión de la pluralidad cultural desde la perspectiva cristiana consiste en considerar dos imágenes bíblicas bien conocidas: el relato de la torre de Babel (Gn 11,1-9), co-

60. Uno de los primeros escritos en España sobre este tema es el de Eduardo ROJO y Juan GARCÍA NIETO, *Renta mínima y salario ciudadano. Lucha contra la pobreza y cambio social*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1989. Véase Daniel RAVENTÓS (coord.), *La renta básica: por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna*, Ariel, Barcelona 2002². Dos sitios virtuales de interés son: <www.redrentabasica.org> y <www.rentabasica.net>.

61. Es el caso, por ejemplo, de Imanol ZUBERO, *El derecho a vivir con dignidad: del pleno empleo al empleo pleno*, Ediciones HOAC, Madrid 2000.

mo símbolo de la confusión, y el relato de Pentecostés (Hch 2,1-13), como imagen del entendimiento⁶². Parece que entre esos dos polos se mueven nuestra realidad, nuestros intentos y nuestros deseos. La pluralidad es un hecho específicamente humano (que no ha surgido en nuestra época, aunque ahora haya podido alcanzar nuevas dimensiones), mientras que la uniformidad cultural y lingüística aparece como ajena al plan de Dios. La lectura simultánea de ambos relatos permite descubrir un aspecto de sumo interés. Mientras que la dinámica de Babel es «vertical» (los seres humanos construyen una torre para alcanzar a Dios), el proceso de Pentecostés es «horizontal», puesto que la comunicación fluye entre iguales-y-diferentes («todos les oímos hablar en nuestra lengua»: Hch 2,11). Podría pensarse, en los términos de Deleuze y Guattari que venimos utilizando, que el primer episodio señala los peligros de la «raíz», mientras que el segundo texto apunta a las ventajas de los «rizomas». Pero podemos descubrir otros matices, ya que en realidad hay una dimensión vertical en ambos relatos: la diferencia está en que en Babel se trata de un movimiento ascendente, que va de los hombres a Dios, mientras que Pentecostés muestra un movimiento descendente por el cual concede gratuitamente lo que los hombres pretendían arrebatarle. Es precisamente el don descendente de Dios lo que permite superar los peligros de una verticalidad ascendente y opresiva. En resumen, pues, retengamos estos tres datos: que Dios mira la pluralidad humana como una riqueza; que esta pluralidad viene de la mano de la profunda unidad de la familia humana; y que la pluralidad está orientada al entendimiento mutuo, como fruto del don divino.

El conocido biblista Walter Brueggemann ofreció, hace ya algunos años, unas clarificadoras reflexiones sobre este tema, en las que mantenía que la misma imagen de Dios ofrece un fundamento adecuado para comprender, valorar y apreciar el pluralismo cultural⁶³. Si leemos la Biblia sin reduccionismos de ningún tipo, encontraremos una serie de imágenes de Dios que no sólo muestra diversos aspectos y matices, sino incluso tensiones y ambigüedades. Brueggemann hace caer en la cuenta de que es precisamente este aspecto de la acción divina el que nos permite acceder a su mismo carácter plural y a la

necesaria condición dinámica y compleja de su integración. Aunque no lo menciona Brueggemann, ni podemos tampoco nosotros desarrollarlo aquí, las resonancias trinitarias de este punto son evidentes⁶⁴. Dado que el ser humano está creado a imagen de Dios, estamos también llamados a reproducir su Vida en nuestro propio proceso de integración personal y socio-cultural. No podemos dejar a un lado la pluralidad y la complejidad sólo porque la uniformidad nos dé seguridad. Más bien, Dios mismo nos regala esta pluralidad humana como una masiva invitación a la vida.

El tercer y último aspecto bíblico que vamos a considerar en este apartado tiene un carácter más eclesiológico y se apoya en el breve pero muy valioso estudio de Raymond Brown sobre los diversos modelos de Iglesia que aparecen en el Nuevo Testamento⁶⁵. Concretamente, señala siete situaciones diferentes en las comunidades cristianas, todas las cuales se enfrentan a un problema semejante: el de cómo sobrevivir a la desaparición del líder apostólico de la comunidad. Lo interesante es que cada una de esas comunidades, en su propio contexto, va a elaborar una respuesta original, y que el conjunto constituye la eclesiología del Nuevo Testamento, que, por lo tanto, es intrínsecamente plural. Así, la tradición paulina de las cartas pastorales subraya la importancia de la estructura eclesial, mientras que otra tradición paulina (en las cartas a los efesios y a los colosenses) destaca el amor a la Iglesia como Cuerpo de Cristo, y la obra lucana, también de tradición paulina, pondrá el énfasis en la unidad entre la Iglesia y el Espíritu. La tradición petrina de 1 Pe se apoya en la concepción de la iglesia como pueblo de Dios, mientras que la comunidad judeo-gentil de Mateo insiste en que la autoridad no sustituye a Jesús. Por su parte, las dos tradiciones joánicas muestran la comunidad como formada por personas unidas individualmente a Jesús (en el cuarto evangelio) o guiadas por el Espíritu-Paráclito (en las cartas de Juan). Según Brown, ninguna de las comunidades ni ninguno de estos escritos pretendió ofrecer una imagen completa de la Iglesia. La única eclesiología neotestamentaria posible es, por definición, sinfónica e incluye en sí misma la pluralidad. Por ello, su recomendación final resuena llena de sabiduría: «en un cristianismo dividido, en lugar de le-

62. Tomo este planteamiento de Gabino URÍBARRI, SJ, «Multiculturalidad. Una perspectiva teológica»: *Razón y Fe* 1.288 (febrero 2006) 131-142.

63. Walter BRUEGGEMANN, «“In the Image of God”... Pluralism»: *Modern Theology* 11 (1995) 455-469.

64. Véase Daniel IZUZQUIZA, SJ, «La Trinidad nos incluye a todos. Repercusiones sociales de la fe en un Dios comunión»: *Sal Terrae* 91 (2003) 215-229.

65. Raymond E. BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1998³.

er la Biblia para darnos la razón, haríamos mejor [en leerla] para descubrir lo que aún no hemos escuchado»⁶⁶. Por supuesto, este talante no se limita al espacio intra-eclesial, sino que configura un modo de estar en el mundo y de relacionarse con la pluralidad y la diferencia. Veamos cómo.

5.2. Reflexiones teológicas

La doctrina social de la Iglesia concibe la participación como el conjunto de acciones por las que el ciudadano (individualmente o asociado a otros, directamente o por medio de representantes propios) contribuye a la vida cultural, económica, política y social de la comunidad civil a la que pertenece⁶⁷. Como ya hemos tratado de la participación en los apartados anteriores, en este momento queremos simplemente centrarnos en un aspecto central y que a menudo pasa inadvertido: la participación organizada de diversos grupos en la vida pública, como manifestación y enriquecimiento de la convivencia plural.

Con demasiada frecuencia, el proceso de racionalización moderna ha llevado a limitar la participación al ámbito individual («un hombre, un voto») o a imponer un tipo de participación grupal que tiende a suprimir las diferencias. Estos procedimientos de racionalización pragmática ofrecen el señuelo de la eficacia (no siempre cumplida), pero tienen el riesgo de empobrecer la vida común y de no responder a la realidad plural de la sociedad. Como hemos visto en la sección anterior, el planteamiento bíblico tiene una mirada más positiva de esa pluralidad –hasta el punto de considerarla intrínseca al corazón de Dios, del mundo y de la Iglesia– y, por lo mismo, exige una acción pública que no sólo respete, sino potencie la participación plural a través de grupos organizados. Como recuerda Tillard, «la diferencia es inherente a la comunión en la Iglesia. Es un elemento de la comunión. La Iglesia no es ni eliminación ni suma de las “diferencias”, sino *comunión* en las mismas»⁶⁸. Este principio eclesiológico de unión-en-la-diferencia tiene evidentes implicaciones en la vida pública, pues promueve un determinado estilo de presencia y de participación. Concretamente, permite superar los modelos de asimilación cultural (que

Tillard denomina «eliminación») y de «multiculturalismo superpuesto» (sumar las diferencias), para adentrarnos en un proyecto verdaderamente intercultural, mucho más dinámico, creativo y complejo.

Quizá en este punto se vea con más claridad que en otros que la aportación específica de la Iglesia a la política o a la ética social consiste precisamente en ser ella misma. Al mismo tiempo, en este terreno se hace especialmente necesaria la coherencia institucional de la Iglesia entre el horizonte de comunión, que constituye su ser más auténtico, y las realizaciones concretas y prácticas en que transcurre su vida cotidiana. Como dice Medard Kehl, es necesario articular «el contenido de la comunión con la *figura* empírica de la Iglesia, de tal modo que *en* esta figura perceptible y *a través de* ella se expresa y transmite en sentido soteriológico la comunión del amor de Dios en la historia humana. Por eso la Iglesia sigue su vocación más íntima de ser el “sacramento” de la comunión de Dios cuando su forma empírica responde a lo que debe manifestar»⁶⁹. Ahora bien, para lograr esta imprescindible correspondencia entre el contenido teológico de la comunión y su expresión como figura empírica, parece útil recurrir por un momento a la reflexión de la filosofía política, que ha prestado mucha atención precisamente a la búsqueda de estas formas institucionales en el espacio público. Por esta razón, vamos a modificar ahora el esquema que hemos seguido en los apartados anteriores. Consideraremos a continuación la aportación de algunos destacados pensadores «seculares», para regresar después al análisis directamente eclesial.

5.3. Aportaciones de la filosofía política

Evidentemente, no podemos recoger aquí todos los debates que se han producido en el ámbito de la filosofía política contemporánea con respecto al hecho de la pluralidad cultural, a su influjo en la cohesión de la sociedad y a los modelos jurídico-políticos que intentan responder a esta nueva situación plural. Nos limitaremos, por tanto, a enunciar algunos de los asuntos más importantes y que guardan mayor relación con el tema que nos preocupa directamente.

En mi opinión, el autor que ofrece el marco global más adecuado para abordar estas cuestiones es Michael Walzer, con su propuesta de

66. *Ibid.*, p. 202.

67. «JUSTICIA Y PAZ», *op. cit.*, p. 95, n. 189.

68. Jean Marie R. TILLARD, *OP, Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*, Sígueme, Salamanca 1994, p. 21.

69. Medard KEHL, SJ, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca 1996, p. 120.

la «*igualdad compleja*». Su tesis central es que «los principios de la justicia son en sí mismos plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, con arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico cultural»⁷⁰. No se trata, por tanto (como algunos han criticado), de abandonar la justicia, sino de caer en la cuenta de la complejidad de la vida y de la pluralidad de los mismos bienes que se deben distribuir con justicia. De este modo se corrige una interpretación unilateralmente individual-racionalista que tiende a pensar la igualdad en términos simples y homogéneos⁷¹. De este modo, el asunto supera el ámbito de la «política» para situarse en el terreno de la «filosofía política»; es decir, no es meramente una cuestión de decisiones de gobierno, de formas jurídico-institucionales o de asignación de recursos, sino que se refiere a la misma concepción de la sociedad y del ser humano. Como ha escrito recientemente el propio Walzer, «necesitamos una teoría política, y una política tan complicada como nuestras propias vidas»⁷². Con este marco general, a continuación examinamos cuatro enfoques complementarios que se refieren a otras tantas áreas de la vida humana en común.

Al abordar precisamente la cuestión de la pluralidad cultural en las sociedades contemporáneas, Charles Taylor ha defendido un acercamiento al multiculturalismo basado en la *política del reconoci-*

*miento*⁷³. Taylor sostiene que la política dominante en el contexto liberal ha subrayado el principio de igualdad, considerando que cada persona es igual en dignidad. El problema es que, al hacerlo, se ha caído en la uniformidad, se ha olvidado lo distintivo de cada persona y de cada grupo, se ha perdido la capacidad de reconocer la identidad, propia y ajena. La asimilación uniforme se vuelve «ciega» ante la diferencia e impide, por tanto, el desarrollo de la autenticidad y la peculiaridad de cada uno. De este modo, la vida pública se empobrece y, bajo el señuelo de una mayor eficacia, se cae en una artificialidad formal que acaba secando las fuentes de un mundo común. Frente a ello, y desde su experiencia como anglófono en el Canadá francés, Taylor propone una política de la diferencia que reconozca y fomente la particularidad de cada persona y cada grupo (ya sea una minoría nacional, una tradición religiosa, una comunidad étnica o un grupo social como la clase obrera o el movimiento feminista). De lo que se trata es de reconocer, valorar y potenciar la presencia pública de las diversas voces que enriquecen la vida común de las sociedades complejas en que vivimos.

En este mismo sentido es muy interesante la reflexión feminista de las últimas décadas. El feminismo de los primeros años se centró en reclamar la igualdad entre varones y mujeres, criticó los roles de género como meras construcciones sociales y planteó su modificación en los terrenos social, cultural y jurídico para lograr una verdadera igualdad no discriminatoria. Ahora bien, a partir de la década de 1970 se ha ido desarrollando el llamado «feminismo de la diferencia», el cual, frente al feminismo de la igualdad, reclama el redescubrimiento creativo de un específico modo femenino de ser. Se pasa de la política de la identidad (somos idénticos) a la política de la diferencia (somos diferentes), como dos modulaciones diversas de la igualdad (somos iguales)⁷⁴. Ya no se trata tanto de participar, sin más, en la vida pública, cuanto de hacerlo «con una voz diferente» (por utilizar la conocida expresión de Carol Gilligan). Hay unos valores, unos estilos, unos ritmos, unas estrategias y unos modos de funcionar

70. Michael WALZER, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, p. 19.

71. Walzer considera, con razón, que la tradición kantiana representada en nuestros días por John Rawls o Jürgen Habermas tiende a un individualismo racionalista que no logra responder a la complejidad de la vida humana y sus diversas tradiciones socio-culturales. Los que acusan a Walzer de comunitarismo conservador harían bien en leer su propia síntesis final: «Las configuraciones apropiadas en nuestra sociedad son, a mi parecer, las de un socialismo descentralizado democrático: un Estado de beneficencia fuerte, operado, al menos en parte, por funcionarios locales y *amateurs*; un mercado restringido; un servicio civil abierto y desmistificado; escuelas públicas independientes; el compartimiento del trabajo duro y del tiempo libre; la protección de la vida religiosa y familiar; un sistema de honores y deshones públicos libre de toda consideración de rango o clase social; el control por parte de los trabajadores de compañías y fábricas; la actividad política de partidos, movimientos, reuniones y debates públicos» (WALZER, *Las esferas de la justicia*, p. 327).

72. Michael WALZER, *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*, Yale University Press, New Haven – London 2004, p. 140.

73. Cf. Charles TAYLOR, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 1993. Por su parte, Iris Marion YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Valencia 2000, ha reivindicado un «espacio público heterogéneo» frente a la política de la identidad.

74. Cf. Jodi DEAN, *Solidarity of Strangers: Feminism after Identity Politics*, University of California Press, Berkeley 1996. Véase también Anselm Kyongsuk MIN, *The Solidarity of Others in a Divided World: A Postmodern Theology after Postmodernism*, T&T Clark, New York – London 2004, pp. 47-64.

que son distintos de los de los varones que han dominado la vida pública durante siglos. La filósofa turca-norteamericana Seyla Benhabib lo formuló con clarividencia al proponer el paso del otro generalizado al «otro concreto»⁷⁵. Mientras el primero responde al universalismo abstracto y racional de raíz kantiana, la perspectiva del otro concreto apunta a reconocer la particularidad de cada uno de los actores, con su condición sexuada, su historia familiar, sus valores culturales, su ubicación social y su tradición religiosa, entre otros rasgos. La supuesta abstracción neutral del otro generalizado se hace, en la práctica, desde la perspectiva social dominante (varón, blanco, burgués, occidental), por lo que es imprescindible adoptar la perspectiva del otro concreto para evitar la discriminación directa o indirecta y para enriquecer la vida pública compartida.

En este punto se observa un punto de confluencia con los planteamientos que provienen de la tradición marxista o que son más sensibles a las *diferencias de clase social*. Así, por ejemplo, el sociólogo francés Alain Touraine advierte del posible riesgo de olvidar las relaciones de dominación: «En un mundo cruzado por intercambios culturales intensos no hay democracia sin reconocimiento de la diversidad entre culturas y de las relaciones de dominación que entre ellas existen. Estos dos elementos son tan importantes uno como otro: hay que reconocer la diversidad de culturas, pero también la existencia de una dominación cultural»⁷⁶. Es preciso vincular el reconocimiento cultural a la redistribución económica. Para no caer en el idealismo multicultural hay que reconocer también la realidad de la sociedad estratificada y, concretamente, la realidad de los grupos excluidos o marginados del sistema. Es ingenuo pretender que un grupo de inmigrantes sin papeles y empujados a la economía sumergida vayan a participar con su propia voz en el debate público, por muchas campañas de promoción multicultural que hagan las instancias correspondientes. Mientras no se aborde a fondo la cuestión socio-econó-

75. Seyla BENHABIB, «The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory»: *Praxis International* 4/5 (1986) 402-424.

76. Alain TOURAINE, ¿Podremos vivir juntos? *Iguales y diferentes*, PPC, Madrid 1997, p. 269. Iris M. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, cit., pp. 31-69, ha mostrado la necesidad de superar el paradigma distributivo. Véanse también los diálogos recogidos en Nancy FRASER - Axel HONNETH, ¿Redistribución o reconocimiento? *Un debate político-filosófico*, Morata, Madrid 2006.

mica, el elemento cultural no podrá desplegar toda su potencialidad. Al mismo tiempo, un planteamiento que pretenda ceñirse a criterios jurídico-formales o económicos está también abocado al fracaso. En términos cristianos, todo esto guarda relación con la opción por los pobres, y por eso mismo algunos autores han criticado el comunismo culturalista subrayando que, «desde la perspectiva de los marginados, la diversidad y la resistencia constituyen nuestra tradición»⁷⁷. Pero con ello entramos en la delicada cuestión de la identidad, que es el último aspecto que vamos a considerar en este apartado.

¿Qué entendemos por *identidad*?⁷⁸ ¿Existe acaso una identidad cerrada, una cultura con fronteras nítidamente definidas, una tradición en la que el consenso grupal sea incuestionado? De nuevo, la realidad es más compleja, puesto que tales identidades puras sólo existen en los libros y en la imaginación ideológica de algunos interesados. El escritor Amin Maalouf las ha desenmascarado como identidades asesinas⁷⁹, y parece claro que hay que darle la razón, aun cuando nuestra propia identidad cultural no esté tan entremezclada como la suya (Maalouf es cristiano por nacimiento, de padre protestante y madre católica, de educación musulmana, árabe de lengua materna, libanés de nacimiento y francés por naturalización): ninguna persona puede ser correctamente identificada por un único rasgo dominante, por importante que éste pueda ser. Más bien, cada ser humano queda constituido por una compleja interacción de factores, referencias, vínculos, relaciones... Por su parte, el sociólogo Manuel Castells sostiene que la cuestión central de nuestro tiempo es la tensión entre lo local y lo global, entre el espacio de la identidad y el espacio de los flujos, entre lo individual y lo sistémico. En nuestro mundo se da «una división fundamental entre el instrumentalismo abstracto y universal y las identidades particularistas de raíces históricas. Nuestras sociedades se estructuran cada vez más en torno a una posi-

77. Gloria H. ALBRECHT, *The Character of Our Communities: Toward an Ethic of Liberation for the Church*, Abingdon Press, Nashville, TN, 1995, p. 152. Cf. Mark Kline TAYLOR, *Remembering Esperanza: A Cultural-Political Theology for North American Praxis*, Orbis, Maryknoll, NY, 1990.

78. Una introducción asequible, en Joan CARRERA, SJ, *Identidades para el siglo XXI*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2007.

79. Cf. Amin MAALOUF, *Identidades asesinas*, Alianza, Madrid 2004³. Por su parte, Seyla BENHABIB, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2002, ha defendido una constitución narrativa de las culturas, negando el esencialismo culturalista y afirmando su pluralidad interna, su dinámica cambiante y sus límites porosos.

ción bipolar entre la red y el yo»⁸⁰. Castells diferencia, en este contexto, entre la identidad legitimante, que reproduce y sustenta el sistema dominante; la identidad-resistencia, que tiene un carácter reactivo y surge de grupos marginales; y la identidad-proyecto, que apunta a construir un actor social colectivo a través del que los individuos elaboran el sentido de su experiencia. Las dos primeras, por razones diversas, tienden a convertirse en identidades cerradas y, por tanto, difícilmente pueden ser compatibles con la identidad cristiana, que, anclada en el proyecto del Reino, es por definición católica, universal, abierta⁸¹.

Las diversas aportaciones que hemos considerado en este apartado (igualdad compleja, política de reconocimiento, feminismo de la diferencia y la perspectiva del otro concreto, redistribución ante las desigualdades de clase, abierta identidad-proyecto) nos llevan a sugerir una concepción renovada de la política y una reconfiguración del mismo Estado, desde un enfoque participativo, subsidiario, desde la base, respetuoso con y potenciador de las diferencias. Éstas incluyen las minorías étnico-culturales como la gitana⁸², grupos culturales de nueva incorporación como los inmigrantes, la voz diferenciada del feminismo o la presencia pública de las religiones. Todas ellas, en cuanto tales, deben tener un reconocimiento en la esfera pública. Después de este recorrido por las aportaciones de la filosofía política contemporánea podemos retomar las cuestiones específicamente eclesiales, y así concluir el capítulo.

80. Manuel CASTELLS, *La era de la información: economía, sociedad y cultura. 1: La sociedad red*, Alianza, Madrid 1997, p. 29. De hecho, el primer volumen de esta trilogía se titula *La sociedad red* y analiza los espacios de flujos que nos llevan a la interconexión global por la vía tecnológica y financiera; pero en el segundo volumen recuerda *El poder de la identidad*, basado en la comunidad, el yo y las relaciones interpersonales.

81. No podemos aquí abordar con los matices requeridos la delicada cuestión de la identidad cristiana en el mundo contemporáneo. Basten dos referencias recientes con las que, por otro lado, no estoy plenamente de acuerdo. Paul VALADIER, SJ, *La condición cristiana. En el mundo, sin ser del mundo*, Sal Terrae, Santander 2005; y José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, SJ, *Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2006.

82. Los casi ocho millones de gitanos europeos suponen el 1% de la población total. Acerca de la consideración del pueblo gitano como una nación no-territorial y la complejidad de los aspectos políticos de ese enfoque, véase Nidhi TREHAN, «Identidad étnica y representación político-institucional de las comunidades romaníes en Europa»: *Documentación Social* 137 (2005), pp. 99-114.

5.4. Iglesia y pluralidad

En los tres apartados anteriores hemos visto, en primer lugar, que la revelación bíblica ofrece un marco para considerar la pluralidad como algo querido por Dios y esencial al mismo ser eclesial. A continuación, hemos recordado que la reflexión teológica y la doctrina social de la Iglesia invitan a concebir la participación en términos no sólo individuales, sino también grupales, y que la comunidad cristiana está llamada a plasmar esta pluralidad en su vida y organización. Finalmente, el recurso a algunas aportaciones de la filosofía política nos ha servido para reconocer la necesidad de una igualdad compleja que respete las diferencias socio-culturales y articule la pluralidad. Con este bagaje podemos retomar la cuestión pendiente de cómo la Iglesia puede, enraizada en Jesucristo, ofrecer también su contribución específica al reto de la pluralidad contemporánea.

De entrada, cabe decir que en esta aportación de la Iglesia confluyen dos tipos de reflexiones. Desde la sociología y el análisis político se constata que en este momento histórico la transformación social requiere un sujeto plural⁸³. Desde la teología escuchamos que en nuestros días «la tarea teológica es la proliferación de un espacio complejo» que alimente la pluralidad⁸⁴, una pluralidad que nos ayuda a comprender mejor que la verdad es sinfónica⁸⁵. La cuestión, sin embargo, no se refiere tanto a los principios cuanto, concretamente, a cómo vivir esa comunión eclesial de manera significativa en nuestros días.

El recurso a la filosofía política nos ha permitido percibir nuevos matices de la complejidad de nuestro mundo, así como la importancia de buscar fórmulas institucionales que den cauce a esta situación de pluralidad. No se trata de reproducir miméticamente en el seno de la Iglesia lo que se ha avanzado en la esfera secular, sino, más bien, de aprender lo positivo que tales experiencias puedan ofrecer para una vivencia eclesial que sea a la vez fiel y creativa. Sólo una fidelidad creativa y una creatividad fiel que se encarne en estructuras, institu-

83. Imanol ZUBERO, *Las nuevas condiciones de la solidaridad*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1994, pp. 125-161. En la misma línea se encuentra el planteamiento de Michael HARDT – Antonio NEGRI, *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Debate, Barcelona 2004.

84. D. Stephen LONG, *Divine Economy: Theology and the Market*, Routledge, London 2000, p. 261.

85. Hans-Urs VON BALTHASAR, *La verdad es sinfónica: Aspectos del pluralismo cristiano*, Encuentro, Madrid 1979.

ciones, prácticas concretas y modos de funcionar hará posible una presencia significativa de la Iglesia en el mundo.

Cuando hablamos de pluralismo eclesial, nos referimos al menos a estos cuatro niveles. En primer lugar, una pluralidad ideológico-teológica, que siempre ha existido en la Iglesia y que no se refiere sólo a diferencias de opinión, sino también a diversas sensibilidades espirituales y modos de encarnar el misterio de Jesucristo. En segundo lugar, las sangrantes diferencias denominacionales que, de nuevo, superan lo meramente dogmático-teológico, puesto que ya han cristalizado en formas y sensibilidades eclesiales diferentes. En tercer lugar, dentro de la propia iglesia local se produce una creciente pluralidad cultural, más agudizada en unas zonas que en otras, pero que fenómenos como el de las migraciones se encargan de fortalecer como una dinámica imparable. En cuarto lugar, una Iglesia global y pluricéntrica contiene en sí, obviamente, inmensas diferencias culturales entre unas zonas del globo y otras.

Pues bien, vista así la situación, y a la luz del recorrido seguido hasta aquí, sólo quiero subrayar dos cosas. Una, que es imprescindible que la Iglesia se dote de formas organizativas concretas que encarnen la comunión-en-la-pluralidad. De nada sirve proclamar la comunión en el mismo cuerpo de Cristo si luego no se articula en fórmulas concretas y prácticas cotidianas⁸⁶. Dos, que la Iglesia tiene en sí misma los recursos para responder a estos retos y así brillar ante el mundo como signo e instrumento de comunión. Por ejemplo, una vivencia creativa de la sinodalidad, en comunión con el primado pontificio; una articulación dinámica de las relaciones entre Iglesia local e Iglesia universal; una renovación de la figura de los Patriarcados y una actualización del papel de las conferencias episcopales estatales y regionales; una participación real de todos los cristianos, desde la común dignidad de bautizados; unas fórmulas efectivas para la toma de decisiones y la transformación de los conflictos; o una articulación de la Iglesia como verdadera comunidad de comunidades. Todos ellos son elementos que permiten a la Iglesia, enraizada en Jesucristo, plasmar la alternativa radical que está llamada a ofrecer a nuestra sociedad.

6. Conclusión

Llegados al final de este largo capítulo, puede ser provechoso ofrecer una mirada de conjunto al recorrido que hemos seguido, para enlazar sus diversos elementos y afianzar las conclusiones que hemos alcanzado. Ante el riesgo de utilizar la noción de cuerpo para legitimar el orden establecido, comenzamos afirmando que el cuerpo de Cristo es un *cuerpo frágil*, y desde ahí desarrollamos la cosmovisión cristiana en términos de noviolencia activa y revolucionaria. La imagen del cuerpo de Jesucristo torturado y vejado, expuesto al pueblo como verdadero juez y salvador (*Ecce Homo*: Jn 19,14) o la imagen de ese mismo cuerpo crucificado se actualizan en el cuerpo de Gandhi, tan escuálido como poderoso, o en el cuerpo anónimo de aquel estudiante universitario que se enfrentó a los tanques en la plaza de Tiananmen en el año 1989. A pesar de estas destacadas figuras individuales, el frágil cuerpo noviolento nunca es un cuerpo aislado, sino un cuerpo comunal. Ahí descubrimos la fuerza de la fragilidad, pues, como decía san Pablo, «cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2 Co 12,10).

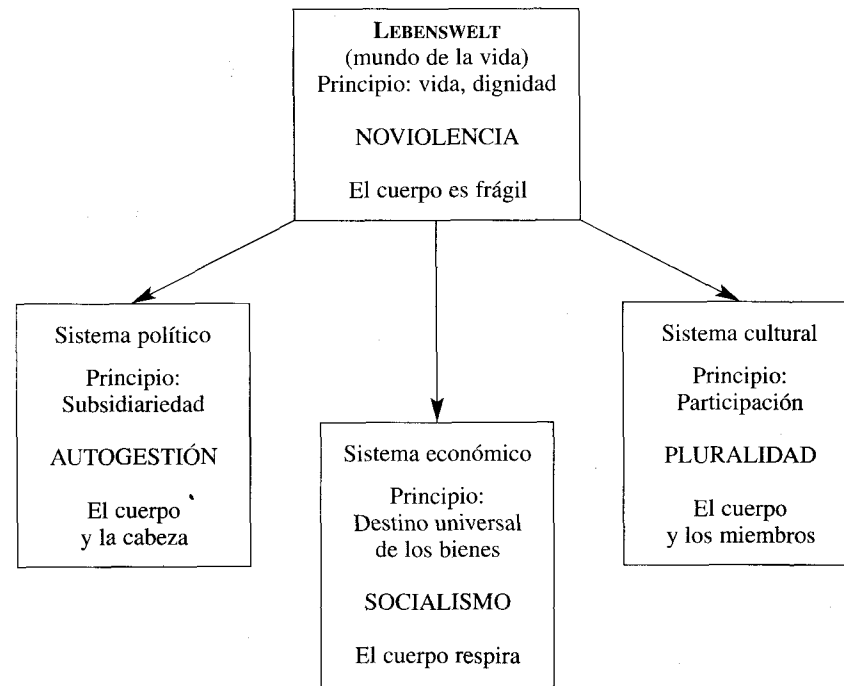
Así situados, el cuerpo frágil despliega toda su fuerza (su *virtus*) en los distintos ámbitos de la realidad. Consideramos en primer lugar el subsistema político, para descubrir una interesante relación entre *el cuerpo y la cabeza*. Todo poder político tiene la pretensión de ser la cabeza que domina el orden social, su principio rector. La fe cristiana afirma con la misma contundencia que no hay más Cabeza que Cristo. Frente a las monarquías, oligarquías, jerarquías, autarquías y cualesquiera otras «arquías» que reclaman nuestra subordinación, el cristianismo considera que el único *arché* (principio, poder) es Cristo el Señor. En este sentido, hablamos de una Cristi-arquía que conduce a una cierta an-arquía rectamente entendida. Dice la Carta a los Colosenses que Cristo «es la cabeza del cuerpo, que es la Iglesia. Él es el principio, el primero en nacer de la muerte, para tener en todo la primacía» (Col 1,18), de manera que vincula el ser cabeza con la primacía de Cristo sobre toda la realidad (también la política). Como hablar de anarquismo puede resultar un tanto ambiguo, hemos propuesto traducir esta primacía absoluta de Jesucristo en términos de autogestión, ayuda mutua, desobediencia cívica, dinamización comunitaria, gobernanza, empoderamiento o superación de la lógica del Estado-nación. Es decir, hemos resituado las relaciones de poder entre el cuerpo y la cabeza, descubriendo que hay que considerar también «los pies» en estas relaciones dinámicas de poder.

86. Cf. Jesús MARTÍNEZ GORDO, «El gobierno de la Iglesia: síntomas de un malestar»: *Razón y Fe* 1279 (mayo 2005) 411-430.

A continuación abordamos la problemática del subsistema económico, apoyados en el principio del destino universal de los bienes, central para la doctrina social de la Iglesia. Por eso decimos que *el cuerpo respira*. Esta imagen de la respiración apunta al hecho de que todos los bienes circulan y se distribuyen hasta llegar eficazmente a todas las células del cuerpo. No se trata –nótese bien– de un mecanismo exterior al funcionamiento del cuerpo (como parece asumir la lógica del mercado capitalista), sino de algo absolutamente intrínseco al mismo cuerpo. Si no respira, se muere. Si el oxígeno no llega a cada célula, se produce una gangrena. La respiración ocurre naturalmente, sin llamar la atención, porque es un mecanismo central para comprender lo que es el cuerpo. Así debería ser el destino universal de los bienes, fluido, natural, equitativo, dador de vida. Pero en nuestro mundo del capitalismo globalizado estamos muy lejos de que sea así; por tanto, es preciso apostar por fórmulas que hemos llamado socialistas y que no son otra cosa que la respiración del cuerpo, la distribución equitativa de los bienes.

Finalmente hemos tratado la cuestión de la pluralidad cultural, aplicando a ello el principio pontificio de la participación, entendido especialmente como participación de grupos culturales. Se trata de comprender las relaciones entre *el cuerpo y los miembros* y armonizar sus dinámicas. Citando de nuevo a san Pablo, reconocemos que «es un hecho que el cuerpo, siendo uno, tiene muchos miembros; pero los miembros, aun siendo muchos, forman entre todos un solo cuerpo» (1 Co 12,12). Ahora bien, el principio de pluralidad se conjuga con y desde el principio de opción por los más débiles, porque «Dios combinó las partes del cuerpo procurando más cuidado a lo que menos valía, para que no haya discordia en el cuerpo y los miembros se preocupen igualmente unos de otros» (1 Co 12,25). La dinámica de comunión del cuerpo de Cristo ofrece un modelo operativo para reconocer el valor de la pluralidad y de la alteridad, para construir la unidad-en-la-diferencia, para evitar que la asimetría aplaste a los grupos minoritarios o más débiles.

En definitiva, a lo largo de estas páginas hemos indicado algunas de las implicaciones prácticas de una teo-política del Cuerpo de Cristo. Hemos mostrado que vivir enraizados en Jesucristo es una aventura de consecuencias radicales. Hemos insistido en el papel central que desempeña la Iglesia en la transformación social. Ahora nos queda vivirlo.



MEDITACIÓN CONCLUSIVA

A lo largo de este libro he utilizado repetidamente dos imágenes para hilvanar la línea argumental del mismo. La primera («raíces y rizomas») proviene del mundo vegetal y ha permitido fundamentar la propuesta de una eclesiología radical. La segunda imagen es la del «cuerpo» y, por tanto, proviene del mundo animal. Esta imagen ha dominado la Segunda Parte del libro y ha ayudado a explicitar las raíces eucarísticas de la eclesiología propuesta.

Las dos imágenes me han acompañado durante los meses que ha durado la investigación y la redacción de este libro, no sólo en un sentido figurado, inspirador o imaginativo, sino también en el sentido más real y tangible. Por un lado, la imagen que tengo como salvapantallas en mi ordenador personal (como puede adivinarse en la fotografía que figura en la primera solapa de la presente obra) es el cuadro de Miquel Barceló «El Cristo de las raíces», que por este motivo se ha convertido en un elemento cotidiano de mi contemplación y experiencia espiritual mientras daba forma al libro. Por otro lado, la celebración cotidiana de la eucaristía me ha permitido profundizar en nuevas y variadas dimensiones de la realidad única del cuerpo de Cristo. Algunas de esas vivencias han quedado recogidas en un libro que, de algún modo, es complementario de éste¹. En todo caso, estas dos imágenes y estas dos experiencias servirán de hilo conductor para las consideraciones conclusivas de estas páginas.

El Cristo de las raíces

Desde el punto de vista de la composición, «El Cristo de las raíces» de Miquel Barceló está totalmente dominado por la figura del Crucificado. En ese sentido, subraya la centralidad de Jesucristo en mi vida, en la propuesta de este libro y en mi concepción de una eclesiología radical. Jesucristo es el Señor. En el cuadro de Barceló, las curiosas y casi festivas «potencias» del Cristo crucificado y coronado indican su verdadero señorío sobre la realidad, en medio de su po-

breza y humildad. De este modo, se plasma el dominio universal de Cristo, verdadero y único Señor de mi vida, de la Iglesia, de la historia y de la sociedad. Creo que los cristianos no podemos dar por supuesta una afirmación tan impresionante y que constituye el armazón central de mi experiencia espiritual, de mi reflexión teológica y de mi propuesta política. Una y otra vez, necesitamos volver al encuentro personal con la Raíz que nos hace vivir. Así, al vivir enraizados en Él, afianzamos nuestra fe en el señorío de Cristo sobre toda la realidad y ganamos en libertad frente a tantos poderes que pretenden dominar el mundo. La insoslayable experiencia mística del cristiano tiene, pues, una evidente dimensión política.

Junto a la composición del cuadro, destaca el uso del color, los materiales, la textura, el tamaño y la disposición del lienzo. Todo nos habla de un Cristo enraizado. El dominio de los tonos ocres sirve no sólo para realzar el color negro de la silueta del Crucificado, sino también para acentuar la perspectiva desde la que contemplamos la realidad. Es una mirada desde abajo, en contacto con la tierra, cercana a los pobres, esencialmente humilde. La tierra ocre es un reflejo de los caminos por los que el Señor caminó y por los que sigue avanzando. Es un recordatorio de que el poder de Cristo brota de y se fundamenta en la humildad servicial que abarca a toda la humanidad (humus-humildad-humanidad). No es casual que Barceló pintara el cuadro en Malí, uno de los países más pobres de la tierra; ni es casual tampoco que el lienzo esté echado en la tierra, inmenso y sin enmarcar, como abrazando desde esa opción por los pobres a toda la humanidad con sus diversas tradiciones culturales. Todo ello nos ayuda a captar, como segundo rasgo, las raíces del cuadro, profundizando en nuevas dimensiones del Cristo de las raíces. Afirmar el señorío absoluto de Jesucristo podría llevar a lecturas teocráticas o imposiciones particularistas, si olvidamos el recordatorio permanente de la misma entraña de Jesús: la cercanía a los pobres, el servicio radical, la fraternidad-filiación universal, la humildad que nos humaniza.

Un tercer rasgo de interés que captamos ante esta obra se refiere a la pluralidad. Vemos cómo un artista mallorquí pinta en Malí un cuadro que es contemplado en Boston por un jesuita madrileño. Tres continentes en una línea. Observamos a un cristiano que, precisamente por estar enraizado en Jesucristo, y para estarlo cada vez más, también bebe de fuentes agnósticas e islámicas. Tres minorías abrahámicas en estos tiempos de secularización dominante. En este libro he subrayado mucho, y defendido casi con vehemencia, la necesidad de recuperar la identidad cristiana como raíz de la praxis eclesial.

1. Véase Daniel IZUZQUIZA, SJ, *Con-spirar. Meditaciones en el Cuerpo de Cristo*, Sal Terrae, Santander 2006.

Como el riesgo de ser mal interpretado es grande, permítaseme decir una vez más que la identidad cristiana es, por definición, abierta, plural, católica. Algo de esto plasma también el cuadro que comentamos y, sobre todo, la experiencia espiritual que el mismo refleja y posibilita (o que, al menos, suscita en mí).

Finalmente, quiero destacar un cuarto rasgo que brota sencillamente del mismo hecho de contemplar el cuadro en sí mismo. Me refiero, sin más, a la importancia del arte, de la expresión no estrictamente racional, de las diversas modalidades de lenguaje y comunicación. En diversos momentos de este libro he defendido no sólo una identidad cristiana compartida y expresada en prácticas comunitarias, sino que he reivindicado el papel de la liturgia de cara a una correcta eclesiología radical. Por un lado, el mundo de la liturgia rompe la lógica de la racionalidad secular, para abrirnos al Misterio, a la gratuidad, a la Vida divina. Por otro lado, nos introduce en un ámbito de significados compartidos que reconfiguran la existencia y muestran que la expresión «otro mundo es posible» no es sólo un eslogan bien intencionado, sino una realidad ya anticipada en la comunidad creyente. La liturgia, pues, lejos de ser una evasión intimista, desempeña un papel esencial en la eclesiología radical, en la medida en que plasma el carácter místico-político de la comunidad cristiana; de este modo, encarna también la alternativa a la lógica instrumental que, bajo la forma del capitalismo globalizado, domina nuestro mundo.

Prácticas radicales en el Cuerpo de Cristo

A lo largo de este libro he insistido en la necesidad de vivir enraizados en Jesucristo como fundamento de una eclesiología radical. He defendido que la experiencia cristiana tiene evidentes y radicales implicaciones en la vida pública. Concretamente, he subrayado que somos invitados a «eucaristizar el mundo», es decir, a entender y transformar toda la realidad desde las categorías eucarísticas. De algún modo, pues, este ensayo de eclesiología radical es también una propuesta de eclesiología eucarística.

Lógicamente, las convicciones que laten tras esta propuesta teológica se alimentan de la celebración cotidiana de la eucaristía como espacio del encuentro radical con el Señor y de la transformación radical del mundo. Es ya un lugar común afirmar que las cuatro acciones de Mc 14,22 (tomar, bendecir, partir y repartir) constituyen la «forma básica de la liturgia» en torno a la cual se articula la celebración de la eucaristía y la vida eucarística en su conjunto. Comienza la liturgia eucarística con la presentación de las ofrendas (tomar), a la

que sigue la consagración (bendecir) y la fracción del pan (partir), para llegar finalmente a la comunión (dar o repartir).

Lo que ofrezco a continuación es una lectura «política» de la eucaristía que se apoya en este esquema cuatripartito. No pretendo limitar la eucaristía a esta dimensión política, pues hay numerosos aspectos que se juegan en el ámbito personal o comunitario. Lo que sí afirmo es que todo encuentro auténtico con el Dios de Jesús en la eucaristía (toda experiencia mística) tiene una ineludible dimensión política. En concreto, en los siguientes párrafos sugiero considerar las cuatro acciones eucarísticas en contraposición con sus acciones opuestas. De este modo se clarificará la propuesta no violenta implícita en esas mismas acciones, se hará más explícita la interconexión de los diversos temas tratados en este libro y se hará más patente su raíz profundamente eucarística.

- La primera acción es que Jesús tomó el pan y el vino. **Tomar** vs. no-tomar. Tomar significa reconocer y valorar todos los dones, capacidades, aportaciones, talentos... de todas las personas, de todos los grupos, de toda la sociedad. El «tomar» está en conexión con el elemento activo y creativo de la no violencia, que siempre sospecha de la pasividad, de la ausencia de conflictos, de la ingenuidad. La eucaristía exige hacer posible la participación de todos y tiene, por tanto, consecuencias radicales en el ámbito público. Un testigo privilegiado de esto es Monseñor Romero, que fue asesinado por tomarse en serio su fidelidad al Cuerpo de Cristo, con las exigencias de participación y organización popular que ello conlleva.
- Todos estos dones los bendijo Jesús. La segunda contraposición es **bendecir** vs. apresar. Al bendecir, reconocemos que eso que tenemos es un don que recibimos gratuitamente y que estamos invitados a entregar del mismo modo. A este respecto, son muy instructivas las reflexiones de san Francisco de Asís en torno a la relación entre pobreza y paz (o, en negativo, entre posesiones y violencia): cuando apresamos los dones para uso particular y los convertimos en propiedad privada, comienza la necesidad de emplear violencia para defender esas posesiones. Bendecir los dones se opone también a maldecir, y el hecho de que hablemos de dones en plural nos hace caer en la cuenta de la rica diversidad de dones que se nos ofrece en la humanidad. Desde esta óptica, el testimonio de Teilhard de Chardin (con sus esperanzados cantos de bendición a la realidad material y su apertura a las diversas tradiciones culturales unificadas en el Cristo cósmico) nos permite captar nuevas dimensiones de este Misterio.

- El tercer verbo de la serie, *partir*, no se refiere sólo al elemento material. En Jesús y con Jesús aprendemos que «partir» significa también partirse. Romperse para los demás. La capacidad de sacrificio vs. el mero confort es otro de los elementos básicos de la noviolencia. Las grandes figuras de la noviolencia contemporánea lo han plasmado en sus vidas con claridad. Por eso el ayuno es un complemento esencial del banquete eucarístico y un elemento central en la praxis noviolenta. Partir el pan con el hambriento hasta el punto de «partirse» uno mismo al servicio de los pobres es una de las fórmulas condensadas que mejor expresan la dinámica de una vida de raíz eucarística. Y el testimonio de la Madre Teresa de Calcuta es uno de los que mejor lo han plasmado en los tiempos contemporáneos.
- En cuarto lugar, tenemos el hecho de que Jesús *reparte* y da el pan. Repartir y compartir vs. atesorar y amasar es una polaridad que expresa la dinámica de la comunión, común-uniión. Los dones que recibimos («tomó») están ahí para ser repartidos entre todos. Sin esto, la comunión es una farsa, el com-partir una palabra hueca, los com-pañeros unos desconocidos. Desde aquí podemos denunciar los aspectos alienantes del ciclo producción-consumo, característico del capitalismo globalizado, y vivir realmente una alternativa de raíz eucarística. El destino universal de los bienes, que tanto ha subrayado el magisterio eclesial, es otra de las implicaciones radicales de la eucaristía. Alguien como Carlos de Foucauld, que se hizo «hermano universal» compartiendo con los pobres hasta el último mendrugo de su pan, se convierte en icono encarnado de esta profunda verdad.

* * *

Termino ya. Este libro ha querido formular una verdad tan sencilla como contundente: que los cristianos estamos llamados a vivir enraizados en Jesucristo, y que esta invitación tiene implicaciones radicales para nuestro mundo (no sólo para la Iglesia). Si lo he expresado de manera compleja o incluso premiosa, es, simplemente, porque hay múltiples aspectos involucrados, unos más enfocados a la fundamentación de la propuesta, y otros más orientados a su explicitación. He tratado de cuestiones epistemológicas, dogmáticas, pastorales, místicas, litúrgicas, bíblicas, culturales, económicas, políticas, eclesiales, educativas..., porque toda la realidad está afectada radicalmente por el Señor Jesucristo. Todas ellas brotan de la misma Raíz y todas están llamadas a formar parte de un único Cuerpo.