

# **El camino de la pobreza en la evangelización: luces y sombras<sup>1</sup>**

---

**Jesús Martínez Gordo,  
Facultad de teología del norte de España,  
Sede de Vitoria-Gasteiz.**

La centralidad de la pobreza en la teología y en la misión evangelizadora de la Iglesia se asienta en dos constataciones que han adquirido una indudable relevancia sociológica y teológica estos últimos años: la división del mundo entre pobres y ricos y la discriminación positiva de que son objeto los pobres, en el tema del reino de Dios.

## **1. La evangelización: sujetos y destinatarios de la misma**

Concretamente, el redescubrimiento de la preferencia de Dios por los pobres ha traído la sorpresa de lo que hoy en día es una máxima evangelizadora de un alcance radical: los pobres nos evangelizan. Ellos han pasado de ser los destinatarios de nuestra inquietud evangelizadora a ser los sujetos de la misma. Y nosotros —particularmente los ciudadanos del primer mundo—, nos hemos convertido en los destinatarios de la buena nueva. Una provocación de este calado se sustenta en el amor asimétrico (discriminación positiva) de Dios, en un mundo injusto como el nuestro.

Además, el compromiso con los pobres se ha convertido en una indudable vía de iniciación a la fe, porque permite adentrarse de manera experiencial y significativamente historizada en lo que es el corazón de la revelación cristiana: el amor gratuito y antecedente de Dios. Las sucesivas evaluaciones de la tarea evangelizadora han confirmado reiteradamente que, de una experiencia de este calado, brota un discurso de segundo grado, que facilita enlazar más empática y sencillamente con el núcleo noético y dogmático de la fe.

---

1. Intervención tenida en el "Convegno dei docenti. 'Annuncio del vangelo e percorsi di chiesa. Le vie della povertà, dell'alterità e della bellezza'", organizado por la "Pontificia facoltà teologica dell'Italia meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino", los días 12 y 13 de febrero de 2004.

## 2. Pobreza, teología y diálogo con la cultura

Pero desde hace unos cuantos decenios ha aparecido —a la par que esta nueva concepción y praxis de la evangelización— una nueva manera de entender y ejercitar la teología.

Aumenta el número de los teólogos y de las comunidades cristianas que priman la fe practicada sobre la mera confesión, convencidos de que la fe vivida antecede a la explicitada o formulada: la fe y la esperanza pasarán, pero el amor no pasará (1Cor 13, 8 y ss)<sup>2</sup>.

No es de extrañar que la nueva perspectiva puesta en juego haya permitido reconocer en los pobres a los “vicarios de Cristo”, es decir, el rostro, las manos, los pies, el corazón, la palabra y la buena nueva, en la que se visualiza la revelación del misterio de Dios. En ellos se sigue actualizando —proclamará Blas Pascal— la cruz de Cristo por pura gratuidad. Por eso, se han convertido en el *locus theologicus* y evangelizador primero y principal.

Es así como una parte de la teología y de la espiritualidad contemporáneas han sido poco a poco entendidas, vividas y explicitadas como *intellectus amoris* y a partir de este capital punto de partida como *intellectus fidei* o *intellectus spei*<sup>3</sup>. Como consecuencia de ello, las llamadas ciencias sociales se han convertido en la mediación más importante con la que establecer un nuevo y renovado diálogo<sup>4</sup>. Revelación y economía, fe y política, sabiduría y ciencias sociales han empezado a ocupar un lugar crecientemente relevante, en el panorama teológico<sup>5</sup>. Incluso se empiezan a oír voces que sostienen, por ejemplo, que las ciencias políticas y económicas (auténticos motores del mundo, en nuestro tiempo) están excesivamente ausentes de nuestros estudios de teología o aparcadas, como mucho, en el capítulo del saber moral, no en el área de la reflexión fundamental, es decir, de aquel saber que pone en juego y quiere adentrarse en el misterio de la revelación

- 
2. El drama de la pobreza en el mundo ha recordado la primacía de tal polo articulador, en muchos proyectos evangelizadores. En este contexto, hay que comprender la provocación de Santiago, cuando invita a mostrar la fe sin obras para que él pueda mostrar por las obras la entidad y calidad de la fe. Es más, la fe sin obras —sostendrá— es estéril o, con un lenguaje del Concilio de Trento, está muerta, aunque —también es cierto— seguirá siendo fe, necesitada, evidentemente, de las obras (cfr. Sant 2, 18 y ss).
  3. Cfr. J. Sobrino, *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, 1992, pp. 47-80.
  4. Cfr. C. Boff, *Teología de lo político: sus mediaciones*, Salamanca, 1980.
  5. Cfr. I. Ellacuría (et al.), *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, 1990; cfr. *Ibíd.*, *Conversión de la Iglesia al reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Santander, 1984; cfr. *Ibíd.*, *Fe y justicia*, Bilbao, 1999; cfr. J. Sols Lucia, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Madrid, 1999.

cristiana de una manera historizada y con la ayuda de las categorías —debidamente criticadas, por supuesto— de los saberes políticos y económicos<sup>6</sup>.

### 3. Algunas sombras. El llamado “ateísmo cristiano” .

Evidentemente, la centralidad de los pobres en cualquier proyecto evangelizador no tiene por qué confirmar y validar todas las formas posibles de compromiso con ellos. Hay una novedad y un “exceso” de la revelación que está más allá de cualquier praxis. La teología dialéctica —entre otras— se ha encargado de recordar este punto capital. Y también la misma teología de la liberación, así como otras, presididas por el primado del compromiso preferente con los pobres.

El sociologismo, el pelagianismo o prometeísmo y el catarismo son algunos de los riesgos mayores que tradicionalmente entraña esta articulación teológica y evangelizadora, de la misma manera que una teología ocupada en dialogar con la ilustración y la modernidad tiene que eludir los extremos del racionalismo o del fideísmo, de manera análoga a como el actual diálogo interreligioso tiene que evitar el riesgo del relativismo dogmático.

Sin embargo, desde hace unos pocos años se escucha que una teología y un proyecto evangelizador, presididos por la preferencia de los pobres, han de estar muy atentos a lo que se ha dado en llamar —con una expresión acuñada por H. Urs von Balthasar— el “ateísmo cristiano”.

---

6. Cfr. Jung Mo Sung, *Deseo, mercado y religión*, Santander, 1999; *Ibid.*, *Teología y economía: repensando la teología de la liberación y utopías*, Madrid, 1996. Sorprendentemente, esta nueva manera de hacer teología y de organizar su estudio no acaba de ser reconocida en bastantes círculos y presenta dificultades en el mismo gobierno eclesial por considerarla propensa a incurrir en una ideologización marxista. Y, sin embargo, no faltan relecturas políticas de la revelación tan singulares como la que propone M. Novak, para quien la actual *Business Corporation* es una encarnación extremadamente despreciada de la presencia de Dios, en el mundo. Y lo es como consecuencia del odio irracional que concita el capitalismo. Sin embargo, es difícilmente rebatible —sostiene M. Novak— que el neoliberalismo es el mejor modelo económico posible, porque es el que genera más riquezas, las distribuye mejor y proporciona, por ello, las mayores cotas de felicidad jamás alcanzadas. Un sistema económico de estas características sólo es posible en el amplio y fecundo cauce de la tradición judeo-cristiana que, entre otros puntos, favorece la “ética de la producción”. Es así como M. Novak viene a proponer una especie de “teología fundamental” en diálogo con la economía liberal. Cfr. M. Novak y M. Simon, “Toward the Future. Catholic Social Thought and the U. S. Economy. A Lay Letter”, en *Catholicism in Crisis*, November, 1984; cfr. J. Martínez Gordo, *Dios, amor asimétrico. Propuesta de teología fundamental práctica*, Bilbao, 1992; J. I. González Faus, *Fe en Dios y construcción de la historia*, Madrid, 1998.

Al teólogo de Basilea le preocupaba que tanto el acto de adoración en espíritu y verdad como la decisión de hacer la voluntad del Padre corrieran un alto riesgo de agostarse, porque la opción no acababa tomándose "ante la cruz de Cristo, en que se me pide 'fe desnuda', *sola fides*", sino "donde la toma todo hombre: en relación con el prójimo, en la opción entre egoísmo y amor"<sup>7</sup>. Cuando ello sucede, sostenía, se corre un alto riesgo de que la llamada al seguimiento de Jesús acabe reducida únicamente a su vertiente meramente humanitaria, aparcando toda referencia a la vida espiritual, teológica y eclesial en que se sustenta y fundamenta. En definitiva, a la gracia de la salvación. Es así como se dan alas al "ateísmo cristiano", posición en la cual la acentuación de la horizontalidad (el compromiso) se realiza —con palabras del mismo Hans Urs von Balthasar— al precio de la verticalidad (la espiritualidad y el mensaje).

Dejando de lado el acierto o la desmesura del análisis de H. U. von Balthasar, parece que en los últimos años ha aumentado el grupo de quienes señalan que un cristianismo desmesuradamente partidario de los pobres corre el riesgo de diluir la identidad de la fe y de la revelación cristianas, tanto en su vertiente veritativa como experiencial. En el extremo, se sostiene, puede acabar olvidando que la salvación no es una conquista humana, sino una gracia, que mana del amor de Dios.

Según este diagnóstico, nos encontraríamos con un proyecto evangelizador que, a corto o medio plazo, acabaría perdiendo su espiritualidad (la gracia de la salvación) e identidad genuinamente cristiana (el seguimiento en el seno de la comunidad).

Este es un riesgo que, en nuestros días, vendría reforzado por tres constataciones íntimamente relacionadas entre sí: la eclosión de las organizaciones no gubernamentales, la creciente fascinación del budismo y el resurgir de una estética espiritualista, que se recrea en la representación del drama de Jesús, sin extraer las debidas consecuencias prácticas.

### 3.1. Las organizaciones no gubernamentales y el silencio de Dios

La emergencia de las Organizaciones no gubernamentales se ha presentado como una magnífica ocasión para que las instituciones eclesiales, dedicadas a la promoción de la caridad y de justicia, puedan favorecer el perfil propiamente espiritual y teológico de quien está dispuesto a ser un voluntario cristiano, porque es seguidor de Jesús y actúa en nombre y en comunión de la comunidad eclesial.

Sin embargo, contrariamente a lo previsible, sigue siendo habitual encontrar-se —indican estos críticos— con excelentes personas, que tienen dificultades

7. H. U. Von Balthasar, *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*, Salamanca, 1968, p. 89.

para sintonizar con el perfil de quien es voluntario, en el campo de la justicia y de la caridad como seguidor de Jesús. Y ello se debe, en gran medida, a la marcada acentuación de la dimensión comprometida de la fe, sin la debida articulación con la espiritual y la teológica.

Se corre el riesgo de que una generalización de esta situación acabe poniendo en manos de un voluntariado con un déficit de autoidentificación cristiana responsabilidades que sólo pueden ser desempeñadas en nombre y en comunión con la Iglesia y, por tanto, desde una plena adhesión a la persona y al mensaje de Jesús.

No parece que la identidad sea el problema capital de nuestros días, al menos, con la intensidad con que lo ha sido durante siglos. Pero éste es un asunto que no se puede obviar o aparcarse tan alegremente, en particular cuando se constata que si la pertenencia identitaria no está clara, puede acabar equiparándose y confundiendo la promoción eclesial de la justicia y de la caridad con la pertenencia a una Organización no gubernamental más. Es muy importante saber y explicitar a quién se sigue y por qué se le sigue.

La indudable relevancia —en lenguaje tomista— del discurso de primer grado (el encuentro con Dios, en el compromiso con los pobres y por la justicia) puede acabar aparcando, en algunos casos, el discurso de segundo grado, es decir, la identidad cristiana y creyente de lo que, al explicitarse, acaba arrojando una luz nueva y propia sobre lo vivido o practicado. El silencio necesita, recogiendo la circularidad que propone G. Gutiérrez, de la iluminación de la palabra y de la vida, en que se sustenta, algo que parece tener dificultades en promover y acompañar debidamente un proyecto evangelizador, en el que se prima el compromiso con los pobres.

### 3.2. El budismo como la "religión ideal"

Pero el "ateísmo cristiano" no sólo puede aflorar —prosiguen estos analistas— a la sombra de las Organizaciones no gubernamentales y de una desmedida acentuación de la dimensión práctica de la fe, sino que también puede venir acompañado de la admiración por el apofatismo teológico del budismo y de su invitación a la introspección personal como condición imprescindible de todo compromiso compasivo.

Sin entrar en el debate teológico y filosófico sobre si el budismo es o no una religión sin teología (y, por ello, no es una religión) o si es, más bien, una filosofía que se limita a alentar y sostener un impulso compasivo y humanitario, lo cierto es que en los últimos años, ha aumentado la tendencia a entenderlo como una especie de religión "ideal", porque —a la vez que facilita una cierta introspección personal como necesaria condición para el ejercicio de la compasión— renuncia a todo tipo de discurso. Las palabras —se sostiene— son, a la corta o a la larga, una dificultad para el encuentro realmente compasivo, ya que

los diferentes imaginarios ideológicos tienden a enfrentar a personas y colectivos que no tienen dificultad alguna en encontrarse, en la praxis compasiva.

El lema de bastantes círculos humanitarios y cristianos, inspirados en el budismo, es —parafraseando una tesis nacida al calor del diálogo interreligioso— que el compromiso une y el discurso o el debate ideológico separa. Por ello, se ha de renunciar a toda clase de formalización y anuncio explícito para centrar la atención en lo realmente definitivo: la compasión, la misericordia y la erradicación del dolor. Y esto es algo que ha de hacerse más allá de cualquier explicitación de cosmovisiones.

Es así como la compasión —entendida y practicada en una atmósfera cercana al budismo— acaba siendo considerada como la espiritualidad más universal. Y así es como se enfatiza la oportunidad de un cierto silencio o apofatismo sobre el sentido de lo que se hace con el fin de que la compasión pueda desplegar todo su potencial integrador, unificador y sanador.

Cuando ello sucede, el budismo —entendido y vivido de esta manera— va dotando de una cierta estructura “ideológica” al llamado “ateísmo cristiano”. El precio que se puede acabar pagando es el de la renuncia —ya sea por vía teórica o práctica— a la singularidad religiosa y teológica, algo que es mucho más importante de lo que puede parecer a primera vista.

### **3.3. Representación de la pasión de Jesús y recuperación de la estética**

Curiosa y sorprendentemente, el llamado “ateísmo cristiano” coexiste (en lo que presenta de renuncia a explicitar cualquier cosmovisión religiosa) con un fuerte subrayado de todo lo que sea estética y dramatización e, incluso participación, en la representación de la pasión del Señor, como así sucede, por ejemplo, en la semana santa católica.

Estas representaciones suelen caracterizarse —apuntan estos analistas— por la radicalidad, sinceridad y dramaticidad de muchas de sus expresiones religiosas (por ejemplo, las saetas) o la importancia de participar, de alguna manera, en la dramatización (asumiendo, a veces, un realismo representativo, que repugna a una cultura obsesionada por el culto al cuerpo) o la creciente tendencia a desvincular la integración en las cofradías de la misma pertenencia a la comunidad cristiana, algo que sume en la perplejidad a muchos pastoralistas.

Dejando las numerosas y contradictorias interpretaciones que circulan sobre este singular fenómeno, parece claro que se asiste a un cuidadoso tratamiento de la dimensión estética, en su relación con lo religioso, algo perfectamente compatible con la recuperación de aspectos olvidados por otros proyectos evangelizadores. Y si en estas representaciones se constata un fuerte énfasis del sufrimiento, históricamente padecido, es preciso indicar que, con frecuencia, es representado no como una estación de paso para acceder a la salvación, sino como un fin en sí mismo, con el consecuente riesgo de incurrir en el dolorismo.

Es bastante probable que la misma participación en las procesiones de semana santa se convierta en una ocasión para ejercitar una concepción preferentemente representativa de la compasión, entendida como “pasión con” el Nazareno, en la cual se priman los énfasis sangrientos y más crueles. Sorprende, en efecto, la inusitada exaltación del dolor físico de Jesús y la recreación, en la contemplación de la sangre derramada, con pocas o escasas referencias a las pasiones y a los crucificados actuales. O, en todo caso, si estas referencias se dan, dejen de ser noticia que interese mediáticamente.

### 3.4. En conclusión

Si con la socialización de la ideología budista se asiste a una suplantación de la teología y del discurso, en favor de la compasión practicada, con el aumento de estas representaciones doloristas se acaba sustituyendo una actualización históricamente interpelante de la pasión, en beneficio de una dramatización, en lo fundamental, estética, incapaz de explicitar el sentido actual de lo que se representa y las consecuencias prácticas de lo que se celebra.

No tiene que extrañar que se suscite el debate sobre la estrategia evangelizadora que es preciso privilegiar ante lo que se percibe, según los casos, o como resto de un pábilo vacilante o simplemente como residuo de una cultura que es mejor rematar o como una suplantación de un cristianismo más comprometido en la erradicación de las causas, también estructurales, que dividen al mundo en un tercio de preocupados por su calidad de vida y dos tercios ocupados en sobrevivir.

Ante una situación como la descrita, los responsables tienen dificultades para discernir la estrategia evangelizadora que es preciso adoptar<sup>8</sup>.

## 4. Algunas luces de la vía de la pobreza

El riesgo del “ateísmo cristiano” es algo que, sin duda, ronda a quienes privilegian el compromiso con los pobres. Y ciertamente, aparece allí donde se renuncia a articular esta dimensión con la espiritualidad y la teología. No es sensato despacharlo sin reconocer la parte de verdad que encierra: el olvido de las dimensiones teológica y espiritual con los riesgos de que un compromiso sin espiritualidad degenera con frecuencia —como ya se ha indicado— en prometeísmo o pelagianismo (y, en el extremo, en una pérdida de la fe) y de que una compasión sin reflexión, sin iluminación crítica de la misma, acabe siendo ciega.

Pero reconocidos estos importantes toques de atención, no está de más recordar —frente a quienes entienden que toda acentuación comprometida de la fe puede acabar en “ateísmo cristiano”— que quien se comporta solidariamente

8. Cfr. J. Martínez Gordo, *Los laicos y el futuro de la Iglesia. Una revolución silenciosa*, Madrid, 2002, pp. 290 y ss, donde analizo este y otros puntos.

conoce y está en Dios y que quien da de comer al hambriento, de beber al sediento, acoge al desvalido o visita al enfermo y encarcelado (*cf.* Mt 25, 31 y ss.) ha percibido y vive —en el marco de la cosmovisión cristiana— el misterio amoroso de Dios, prescindiendo de que se llame, sea o se le pueda tratar (aunque no parezca adecuada esta expresión) como cristiano anónimo.

La primacía de la fe práctica y del amor se realiza en sintonía con lo mejor de la tradición cristiana, cuando se sostiene reiteradamente que el discurso teológico y la confesión suceden al encuentro con Dios, en la oración y en el hermano. Nunca pueden obviarlo ni, mucho menos, suplantarlos. Esto es algo que ya lo dijo hace siglos santo Tomás y, en nuestros días, no se cansan de recordarlo los pensadores más sensatos. La confesión es importante para identificarse y saber nuestra pertenencia y, reconociéndola, aumentarla. Pero, la confesión nunca puede suplantar la centralidad de la experiencia y del encuentro con el misterio. Y sólo desde tal experiencia y encuentro hay lugar para el discurso, la reflexión y la confesión significantes. Una vez más, hay que recordar que es más lo que sentimos y vivimos que lo que sabemos y formulamos. Evidentemente, esta posición no tiene nada que ver —por influencia de un redivivo budismo— con una defensa a ultranza del silencio o del apofatismo.

#### 4.1. Mística de ojos abiertos y budismo

La influencia del budismo en el cristianismo actual es innegable y requiere, por ello, una consideración particular. Y más en el mundo postmoderno occidental, después de que éste haya proclamado la “muerte de Dios”.

La teología católica ha empezado a ser consciente del riesgo que incuban todas las ideologías y los sistemas, sean del signo que sean. La experiencia de Auschwitz —y, posteriormente, del Gulag— han sido demasiado fuertes para intentar siquiera olvidarlas y no tenerlas como dato configurador de una perspectiva evangelizadora. Como consecuencia de todo ello, la historia (y, más en concreto, el sufrimiento humano) ha pasado a tener un puesto central en el proyecto evangelizador. De ahí la importancia que la teología actual proporciona al hablar de Dios contando historias, renunciando a los sistemas y anclando la reflexión y la espiritualidad en la revelación de Dios, en Jesús de Nazaret, el crucificado. Y de ahí, su interés en señalar no sólo las convergencias, sino también las divergencias, por ejemplo, con el budismo.

Ha sido J. B. Metz quien se ha encargado más recientemente de llamar la atención sobre estos extremos, analizando la manera como se aborda el sufrimiento, en las tradiciones judeo-cristianas y en las budistas<sup>9</sup>.

9. *Cfr.* J. B. Metz, “La compasión. Un programa universal del cristianismo en la época de pluralismo cultural y religioso”, *Revista Latinoamericana de Teología* 55 (2002), pp. 25-32.



En las tradiciones monoteístas —observa J. B. Metz—, la mística de la Biblia es, en su núcleo, una mística-política o, más precisamente, una mística de la compasión política y social. “Su imperativo categórico reza: ¡despierten, abran los ojos!”. Jesús no enseña una mística de ojos cerrados, sino una mística de ojos abiertos, y, con ello, una mística con una exigencia incondicional: ver el sufrimiento del otro”. Está fuera de toda duda que Jesús se muestra, en sus parábolas, como un buen conocedor de nuestras dificultades de criaturas, de nuestros narcisismos innatos. Por eso, nos caracteriza como quienes “ven y, sin embargo, no ven”. ¿No será —pregunta Metz— que existe, quizás, un miedo elemental a ver, a mirar con detenimiento, a ese mirar que nos compromete de modo ineludible con lo que en realidad acontece y no nos deja pasar de largo inocentemente? “Mira atentamente y sabrás”.

A diferencia de la tradición judeo-cristiana, en las leyendas fundantes del budismo se puede ver con toda claridad que también Buda se transforma en el encuentro con el sufrimiento de los otros. Así es. Sin embargo —apunta provocativamente Metz—, acaba huyendo al palacio real, concentrándose en su interioridad, para encontrar en la mística de los ojos cerrados el paisaje que es inmune a todo sufrimiento.

Pues bien, frente a esta estrategia budista, la mística de Jesús, es una mística “débil” y “vulnerable”. El Nazareno no puede elevarse —como propone el budismo— por encima del panorama del sufrimiento. Por eso, su mística desemboca en un grito. Y los caminos del seguimiento llevan a la compasión.

Puede ser que muchos consideren este cristianismo de la compasión como una especie de pastoral vaga y romántica. Ciertamente, en la compasión hay algo de “exageración”, como lo hay en todo lo que es fundamental en el cristianismo: el seguimiento, Dios. Por ello, no es posible hablar de esa compasión en el lenguaje de una religión burguesa, encerrada en sí misma, que de nada tiene tanto miedo como del propio fracaso, de la propia culpa. “¿Hay todavía entre nosotros oídos abiertos a un cristianismo de la compasión, a una sensibilidad que se abre al sufrimiento de los otros?”<sup>10</sup>.

La creciente relevancia del budismo y el *boom* de la literatura mística invitan a no perder de vista —en estos tiempos marcadamente postmodernos— los siguientes datos:

- San Ignacio calibraba la calidad de la oración de una persona por su capacidad de mortificación y por su disponibilidad para dejar al lado el disfrute de Dios, cuando entraba en conflicto con su voluntad. En su autobiografía, narra cómo aprendió a renunciar a “grandes noticias y consolaciones espirituales” y a “nuevas inteligencias de cosas espirituales y

---

10. *Ibtd.*

nuevos gustos”, en particular, cuando le venían en horas de sueño o de trabajo, porque le imposibilitaban hacer lo que tenía que hacer<sup>11</sup>.

- Santa Teresa de Ávila es bastante crítica en su correspondencia con las llamadas experiencias “místicas”, indicando que la santidad no se encuentra en ellas, que “es falta de humildad querer que se os dé lo que nunca habéis merecido”, que “está muy cierto a ser engañado o muy a peligro”, que nadie está seguro de que ese camino sea el que le conviene y que “la misma imaginación, cuando hay un gran deseo, ve aquello que sea”<sup>12</sup>.
- La cruz de Jesús —dirá J. Sobrino— es el dato definitivo, que critica todos los absolutos, porque ella no es ni puede ser un absoluto.

Estos tres testimonios son traídos a colación, juntamente con la anterior aportación de J. B. Metz, para indicar cómo toda experiencia mística necesita —al ser experiencia de un ser humano— de algún tipo de control para que de veras sea una experiencia “de Dios” y no únicamente una “experiencia”. Tal control pasa por reconocer que para que dicha “experiencia” sea, en efecto, “de Dios”, necesita ser sometida a la voluntad de Dios y a su discernimiento, en el momento presente. Y en nuestros días hay una cosa que, ciertamente, parece clara en la voluntad de Dios: que no quiere la pobreza y que, por ello, no es posible una experiencia espiritual que pase de lado o al margen de los pobres y de los dolientes de este mundo, simplemente, porque ellos son el lugar de un encuentro verdadero “con Dios”.

Así, pues, el deseo o la búsqueda contemporánea de una experiencia mística o espiritual necesita mostrar su calidad sobre la base de estos dos criterios: que sea respetuosa con Dios y que tenga bien presente que la experiencia religiosa no tiene lugar fuera del mundo, en una especie de refugio ideal, sino en una realidad como la nuestra, marcadamente contradictoria y contraria a la voluntad de Dios.

La conclusión que arroja el análisis de este despertar místico-religioso no puede ser más clara: está bien que brote pero hay que estar alerta sobre el peligro de hacerse un “dios a la carta”.

Y la verdad es que si se mira la historia de la espiritualidad y de la mística, rápidamente se puede apreciar la centralidad que en ella tiene el escándalo de la cruz y, por tanto, los pobres.

11. Cfr. J. I. González Faus, *Migajas cristianas*, Madrid, 2000, pp. 31-38. Cfr. Ignacio De Loyola, *Ejercicios espirituales*. Introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmasas, S. I., Santander, 1990. N 330.336, donde Ignacio recuerda que “sólo es de Dios dar consolación a la ánima sin causa precedente” y recuerda, a la vez, que esta alma visitada por Dios ha de examinar cuidadosamente sus deseos para evitar confundirlos con lo que es dado inmediatamente por Dios.

12. Santa Teresa, *Moradas*, 6, c. 9.16.

Esto es algo que se puede ver en los concilios de Calcedonia y de Letrán IV. Pero, sobre todo, es algo que se puede apreciar en la propuesta teológica de san Buenaventura. Él es, de modo particular, el teólogo de la cruz y quien tiene presente con más radicalidad la revelación de Dios en el calvario, hasta el punto de sostener que *omnia in cruce manifestantur*<sup>13</sup>. Ha mostrado con una fuerza desconocida, en su tiempo, la lógica paradójica y profundamente humanizante de la compasión y de la solidaridad, en el dolor<sup>14</sup>.

Y a partir de él, hay que tener presente la propuesta de M. Lutero sobre la *theologia crucis* que, desde entonces, caracteriza a toda la teología protestante.

Así, pues, una constante del lenguaje místico es su singular sensibilidad para la cruz y, por medio de ella, para el sufrimiento. Esto es algo que, sorprendentemente, ha quedado oscurecido —como ya se encargó de recordar H. U. von Balthasar, en su día—, en una buena parte de la teología. Quizá ello explique que se haya conservado en la espiritualidad popular, particularmente en las fiestas del triduo pascual. Muy probablemente, la espiritualidad barroca canalizó esta sensibilidad, que la reflexión católica no fue capaz de acoger y desarrollar con sus unilateralidades: el tremendismo y el dolorismo presentados de forma estética.

Y si es cierto que en san Buenaventura se puede apreciar la contemplación de la cruz, asociada a una llamada a la compasión, no es menos cierto que también en él se puede constatar una espiritualización de la misma; algo que tendrá crecientes dificultades para vincular los dolores de Cristo con la opción por la pobreza y con la práctica de la justicia.

La teología de H. Urs von Balthasar será heredera de este proceso de espiritualización del drama de la cruz (hasta convertirlo en un drama intradivino). La suya acabará siendo una teología en la cual la fuerte formalización dialéctica de que hace uso bebe del anonadamiento y de la *kénosis* del Hijo de Dios, pero presenta crecientes dificultades para ir más allá de la compasión con los dolores del Cristo celestial. Balthasar tiene problemas para comprender, en todo su alcance liberador, lo que él mismo cita en alguna ocasión, inspirándose en Pascal: la agonía de Cristo se prolonga en la historia<sup>15</sup>.

Habrà que esperar a D. Bonhoeffer y, después de él, a J. B. Metz, G. Gutiérrez, I. Ellacuría o J. Sobrino, entre otros, para descubrir que la cruz de Cristo sigue

13. Buenaventura, *De triplici via*, 3.3. Cfr. *Legenda maior san Francisci*, 12.1.

14. Cfr. J. Martínez Gordo, "La fragilidad y consistencia del lenguaje teológico: la argumentación, la narración y la liberación", *Scriptorium Victoriense* XLVII (2000) 225-363; XLVIII (2001) 5-107.

15. Cfr. J. Martínez Gordo, *La gloria del crucificado. La teología fundamental de Hans Urs von Balthasar*, Bilbao, 1997.

siendo un drama, que se actualiza en aquellas personas y situaciones que padecen miseria, hambre y, no infrecuentemente, la muerte, siendo —como el mismo Jesús,— víctimas inocentes.

La fijación de la liturgia barroca, en la contemplación del descenso, el anadamiento o *kénosis* espectacular de Dios todavía dificulta ver (probablemente por influencia de la omnipresente lectura anselmiana de la justificación) el proceso de “divinización” —y en este sentido, de liberación— del ser humano, que también se desencadena.

Así entendida, la teología mística remite a un núcleo y a una verdad que —siendo formulable de forma unívoca— (si hay pobres es porque hay ricos), sigue siendo profundamente paradójica y está en flagrante contradicción con el proyecto querido por Dios. La falta de atención a la libertad sin el contrapunto de la solidaridad ha dejado el mundo en manos de los listos y de los fuertes, no de los más pobres y necesitados o, simplemente, de los inocentes. El Dios de Jesús sigue presentándose, una vez más, como escándalo para unos y como necesidad para los más.

## 4.2. Dos grandes sensibilidades evangelizadoras

Cuando se recorre la historia de la teología y de la espiritualidad se constata, además, la existencia de dos grandes sensibilidades evangelizadoras, atentas a la singularidad irrepetible del misterio de Dios: una que enfatiza el apofatismo del misterio de Dios y otra cuidadosa de los sentidos espirituales.

### 4.2.1. El silencio elocuente de Dios

Está, en primer lugar, la sensibilidad que subraya la importancia de cuidar un cierto silencio y un cierto apofatismo para favorecer la unión con Dios. Es la pista privilegiada, entre otros, por Dionisio, Nicolás de Cusa, san Juan de la Cruz, J. Tauler, Eckhart y K. Barth.

En la actualidad, no faltan quienes recuerdan la importancia de un cierto apofatismo, bien sea como consecuencia de reconocer una indudable impotencia racional o un agnosticismo metodológico, bien sea como expresión de una incapacidad para hablar del misterio de Dios o como reacción a una espiritualidad excesivamente logocéntrica y confiada en la transmisión de la palabra.

El dato incuestionable es que el silencio es buscado por sí mismo y que, incluso, llega a ser reconocido como un símbolo cargado de denso contenido teológico y espiritual, cuando, como es el caso de Bruno Forte, se recupera la raíz etimológica del concepto de revelación como *re-velatio* o *apo-calipsis*. Al hacerlo, se está asistiendo a algo más que a un trabajo arqueológico o a un manifiesto desmarque de la revelación como *Offenbarung*. Se está recordando algo de suma importancia en nuestros días para el lenguaje teológico. En concre-

to, que la ideología moderna ha entendido desde Hegel (y con ella, una buena parte de la teología contemporánea) la revelación como *Offenbarung*, es decir, como exhibición sin reservas del misterio de Dios o como manifestación total de su identidad más genuina. Al entender la revelación desde este deslizamiento hegeliano, tanto la filosofía como la teología han tenido que pagar el precio de no reconocer que Dios es un misterio, que se revela, velándose, que se dice callando y que callando es como se dice.

La revelación como *re-velatio* o como *apo-calipsis* hay que entenderla — propone Bruno Forte — en el doble significado que encierra: como descorder el velo, a la vez que como volver a cerrarlo. Es así como se presenta el Dios *absconditus in revelatione*, a la vez que *revelatus in absconditate*. Actuando de esta manera, Dios sale del Silencio para que la historia entre en el Silencio de la Palabra y permanezca en él. Por esta razón, Él es el Otro que visita el corazón humano, liberándolo tanto de la soledad, en que subsiste una razón presuntuosa como de la violencia, que desencadena la voluntad de poder<sup>16</sup>.

Así es como Bruno Forte recupera la centralidad del silencio en la experiencia religiosa y en la reflexión teológica. Y al hacerlo, emplea una formalización dialéctica, porque paradójico es el modo como Dios se revela y paradójica (y no lineal o unívoca) es la relación del ser humano con un Dios que se revela de esta manera.

Pero el descubrimiento del silencio también puede venir — como así sucede, por ejemplo, en la aportación de Gustavo Gutiérrez — no tanto por medio de la investigación etimológica o del debate filosófico, cuanto por la lectura creyente de la realidad.

Si en la aportación de Bruno Forte el interés está centrado en mostrar la importancia y densidad del silencio, en la de G. Gutiérrez, el acento se pone en mostrar que la teología es, ciertamente, una palabra que brota del silencio, pero que este silencio no está configurado tanto por una ausencia metafísicamente dialéctica (una presencia ausente), sino por la presencia de Dios en los pobres, así como en la oración y en el compromiso en favor de la justicia.

Sólo desde esta contextualización histórica y espiritual tiene sentido sostener que la teología es una palabra que brota del silencio y que remite — iluminándola — al silencio, es decir, al encuentro con Dios, en la oración y en el compromiso, en favor de la justicia.

Evidentemente, en el punto de arranque de esta aportación se encuentra el axioma teológico según el cual, los pobres (y no la especulación teórica) son el lugar predilecto de encuentro con Dios. Por ello, la teología consiste en dar

16. Cfr. B. Forte, "Rivelazione ed ermeneutica. Offenbarung aut re-velatio", en *Sui Sentieri dell'Uno. Saggi di storia della teologia*, Milano, 1992, pp. 240-261. Cfr. J. Martínez Gordo, "Simbólica teológica y compromiso por la justicia. La teología fundamental de Bruno Forte", *Lumen XLVI* (1997) 3-36.

razón de este encuentro para criticar desde él toda realización humana (teórica o práctica), que intente obviarlo, desconocerlo o suplantarlo.

‘Más en concreto, G. Gutiérrez sostiene, en su comentario al libro de Job — marcando distancias de recuperaciones más intelectuales e intimistas del silencio— que los amigos de Job “discurren a partir de principios doctrinales y buscan aplicarlos al caso de Job [...]. Se trata de teólogos competentes, aunque equivocados; convencidos de su doctrina pero inconscientes de que ella no tiene nada que decir al sufrimiento humano”<sup>17</sup>.

#### 4.2.2. Los sentidos espirituales

Y existe, en segundo lugar, el proyecto evangelizador que, sobre todo, busca el encuentro con tal misterio, a través de los sentidos espirituales. En esta pista encontramos, entre otros, a Orígenes, Gregorio de Nisa, san Agustín, san Bernardo, san Buenaventura, santa Teresa y, más recientemente, a G. Gutiérrez.

Aunque pueda sonar a tópico, es preciso traer a colación el texto —ya clásico— de san Agustín sobre los sentidos espirituales. La suya es una aportación atenta, sobre todo, al resaltar el aspecto amable, agradable y gratificante y, a la vez, limitado y mediador, que es posible experimentar, en el encuentro con Dios, cuando el conducto para dicho encuentro son los sentidos. Evidentemente, tal procedimiento presenta una formalización dialéctica y paradójica (que le aproxima a la analogía de proporcionalidad) porque, si bien es cierto que algo de Dios puede ser experimentado, a través de su actuación, en la creación y en la historia, no es menos cierto que su revelación no puede ser encerrada en el concepto, como tampoco puede ser captada —y menos, en plenitud— por la vista, el olfato o el gusto o el corazón.

“¿Qué es lo que amo cuando te amo?” —se pregunta el obispo de Hipona, dirigiéndose a Dios. Y responde, a continuación: “No una belleza material ni la hermosura del orden temporal. No el resplandor de la luz tan amable a los ojos terrenos. No la suave armonía de melodías y canciones. No la fragancia de flores, de perfumes, de aromas. No el maná, ni la miel, ni miembros gratos a los abrazos de la carne. Nada de eso amo cuando amo a mi Dios. Y sin embargo, cuando te amo, es cierto que amo una cierta luz, una voz, una fragancia, un alimento y un abrazo. Luz, voz, perfume, alimento y abrazo de mi hombre interior, donde mi alma está bañada por una luz que excede al espacio, donde oye una música que no arrebatara el tiempo, donde respira un perfume que no abraza algo de lo que la saciedad no puede separarse. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios”<sup>18</sup>.

17. G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, p. 71.

18. S. Agustín, *Confesiones*, X, 6. Cfr. Rahner K., “Le debut d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”, *Revue d'ascétique et de mystique* 13 (1932) 113-145.

El ejercicio de los llamados sentidos espirituales hunde sus raíces en una antecedente entrega de Dios, en su obra creadora, en la historia y en la misma condición humana. Es así como posibilita un ascenso hacia Él como patria y destino de todo.

Ahora bien, en nuestros días también se puede constatar que se asiste a una búsqueda y recuperación de los sentidos, es decir, un creciente interés por oler, tocar, ver o degustar a Dios. Y esto puede ser consecuencia del reconocimiento (¡por fin!) de que el seguidor es una persona dotada no sólo de cabeza, sino también de corazón, vista, olfato y, en general, de sensibilidad.

Pero tal reconocimiento se efectúa, una vez más, de una doble y complementaria manera: o acentuando que su ejercicio es un agujijón o subrayando que es una caricia.

En efecto, la práctica de los sentidos espirituales puede mostrarnos la inadecuación de pretender recibir y acoger a Dios —como denunciara K. Barth— sólo al modo razonable o humanamente esperable y no a la manera como Él tiene a bien presentarse. El cultivo y cuidado de los llamados sentidos espirituales pueden ser una ocasión para recordarnos que el encuentro con Dios no sólo es caricia (como procura subrayar san Agustín), sino también agujijón, denuncia y profecía.

Esto es algo que más recientemente se han encargado de historizar de modo conveniente, una vez más, algunos teólogos, cuando han recordado que a Dios le encontramos no donde nos gustaría verlo, sino allí donde Él tiene a bien salirnos al encuentro. Y con frecuencia, este Dios que nos sale al encuentro de esta manera huele mal, está mal vestido, roba, mata, asesina y es un impresentable, que echa para atrás. Y, sin embargo, así es como también se entrega Cristo en la historia y a nuestros sentidos: como un Dios que escoge lo impresentable para hacerse presente y que lo escoge, precisamente, no porque sea bueno, bello o hermoso (que con frecuencia, no lo es), sino porque sólo Él es el bueno, bello y hermoso. Por eso, el encuentro con Cristo en el pobre constituye una auténtica experiencia espiritual, que descoloca y que, al hacerlo, centra el alcance cognoscitivo y espiritual de nuestros sentidos.

Por tanto, no es posible cultivar los sentidos espirituales colocándose en una especie de ángulo muerto de la historia para verla pasar, a la manera como nos gustaría que fuera. En nuestros días —como en los tiempos del profeta Isaías—, el encuentro con el Señor se da, sobre todo, en aquellos a quienes la opresión, el despojo y la alienación han desfigurado el rostro humano y no tienen ni “aparición ni presencia” y son “desecho de hombres” (Is 53, 2-3). Toda una prueba para nuestros sentidos espirituales.

---

donde remite al *Sermo* 159, 3-4, porque entiende que aquí se expresa mucho mejor que en el texto transcrito una doctrina sobre los sentidos espirituales, aunque probablemente no en el sentido de la vida mística.

## 5. Conclusión

Acabo como tendría que haber empezado: recurriendo a las palabras de Job, cuando confiesa tener la convicci3n de haber hablado "de grandezas que no entiendo, de maravillas que me superan y que ignoro" (42, 3). Algo de esto sucede siempre que hablamos de los pobres y del amor preferente de Dios con ellos, desde un primer mundo, tan rico como satisfecho.

