

# ID Y EVANGELIZAD

Nº128

[www.solidaridad.net](http://www.solidaridad.net)

“Cuando la fe cristiana, la fe en una esperanza superior del hombre, decae, vuelve a surgir el mito del Estado divino, porque el hombre no puede renunciar a la plenitud de la esperanza.”

Joseph Ratzinger

A photograph of a woman in a pink headscarf holding a baby, looking up at a blue balloon in a makeshift settlement. The woman is smiling and looking upwards. The baby is wrapped in a pink blanket and looking towards the camera. The background shows a makeshift settlement with wooden poles and tattered fabric.

**Fe y política: hacer nuevas todas las cosas**

## Rehacer el vínculo entre fe y política

**A**l contrario de lo que enseña el liberalismo-secularismo, de izquierdas o derechas, fe y política no se deben separar ni confundir. Esa visión bipolar, que proclama que la fe es exclusivamente subjetiva y para la vida privada, mientras que la política se rige por contratos sociales sin vínculos religiosos, es la que nos ha llevado a la situación calamitosa en la que nos encontramos, tanto en la sociedad como dentro de la propia Iglesia. Por ello, una de las principales tareas a la que nos enfrentamos los católicos es la clarificación del vínculo entre fe y política.

Para esto es necesario revertir y transformar el proceso privatizador de la fe y la consiguiente divinización del poder que se inicia a finales de la Edad Media y que tiene su gran impulso en el protestantismo y la Ilustración. Somos testigos directos del resultado final de este proceso perverso: el imperialismo materialista, transnacional y biopolítico, que se cobra cada segundo la vida de los más débiles, los empobrecidos de la Tierra, los niños en el vientre de la madre, los ancianos, los trabajadores... y nuestras propias conciencias, identidades y vínculos solidarios.

Es imprescindible transformar, desde la raíz, esta falsa cosmovisión dualista que se nos sigue inculcando no solo en el sistema educativo y los medios de comunicación, sino en las mismas catequesis, homilias y clases de teología. Para empezar, todos (no solo los católicos) tenemos que reconocer que la política, como cualquier actividad humana, solo es benéfica si reconoce su limitación estructural y, por consiguiente, la necesidad de afirmar su fundamento sobrenatural, bien sea en la verdadera religión revelada plenamente en Cristo y Su Iglesia, y/o (en su defecto) en la ley natural que está grabada en la conciencia de todo ser humano por el propio Dios. La política, aunque es una cosmovisión totalizadora de la vida, no puede justificarse en sí misma, si no quiere caer en manos de los déspotas. Esto es así, sin necesidad de caer en el otro extremo, también execrable, que diluye la propia densidad secular de lo político en el confesionalismo.

La historia, los hechos, demuestran la verdad de lo que afirmamos: las sociedades que han edificado su polis sobre las bases sobrenaturales del cristianismo y la ley natural son los mejores exponentes de desarrollo humano, científico y artístico, sin ocultar que en ellas también creció la cizaña y que fueron responsables de gravísimos errores. Por ejemplo, la transformación del Imperio romano en los tres primeros siglos después de Cristo; la construcción de la Europa occidental tras superar la anarquía provocada por las invasiones bárbaras; la paz, unidad y prosperidad que vivió América en el mejor periodo de su historia (desde el siglo XVI hasta su fallida independencia a comienzos del XIX); los inicios del Movimiento Obrero a finales del siglo XIX, hasta ser falseado por ideologías materialistas...

Lamentablemente, desde la arremetida del protestantismo y la Ilustración, el catolicismo ha dejado de ser el motor de transformación de la política y ha aceptado, paulatinamente, un papel acomodaticio en el nuevo orden liberal-secularista, hasta el punto de que el mayor dilema de los cristianos parece ser si es mejor la derecha o la izquierda, este o aquel candidato. Hemos renunciado a nuestra específica e imprescindible aportación, la de construir -a partir de la vivencia cristiana- cultura cristiana (es decir, ethos, telos, logos y pathos; ética, finalidad, racionalidad y sensibilidad) que edifique polis.

Estamos emplazados, como en los grandes cruces de camino de la historia, a dejar de ser meros comparsas de un sistema político totalmente desnaturalizado para hacer nuevas todas las cosas. ●

# Análisis

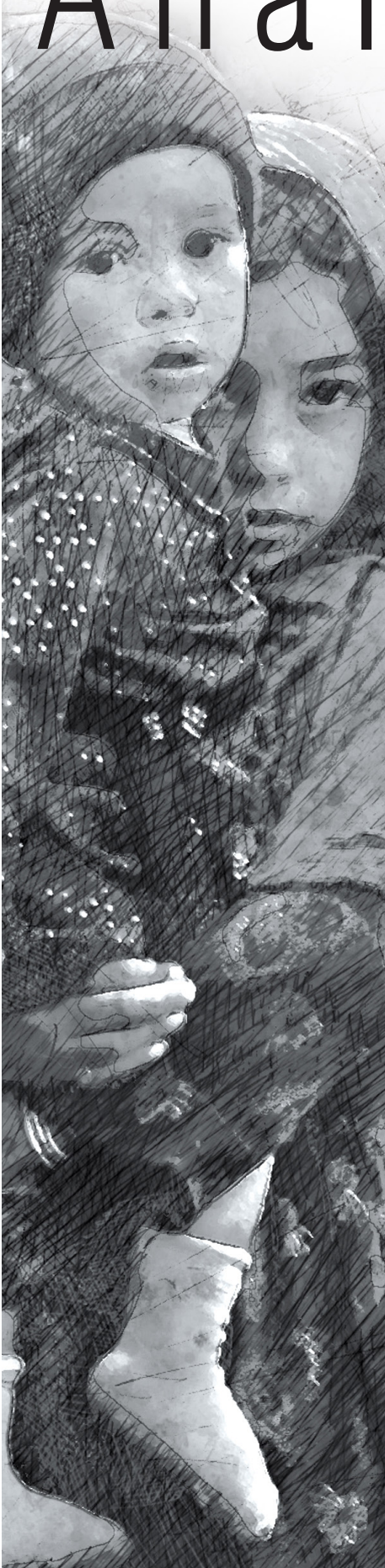
## La ciudad desconocida (o ignorada)

Mons. Francisco Javier Martínez

*Mons. Francisco Javier Martínez es el actual arzobispo de Granada (España). Tanto él, como la Editorial Nuevo Inicio que puso en marcha, son los principales introductores y difusores de la Radical Orthodoxy en lengua hispana, corriente ecuménica de filosofía y teología que está promoviendo una nueva comprensión de la vocación eclesial en el mundo actual. En este artículo, Mons. Martínez explica las confusiones que arrastramos en torno a la religión y a la política y cuál es la aportación específica de la Iglesia a la polis.*

**C**uando se aborda hoy, en la cultura secular en que vivimos, la relación entre «religión y política», o entre «Iglesia y política», es habitual hacerlo en términos de separación, y de separación casi absoluta. Esos términos no tienen demasiada historia, pero los tenemos interiorizados de tal modo que casi forman parte de nuestro ADN cultural. Es una visión de las dos realidades semi-popular y semi-académica. Semi-académica porque consiste básicamente en versiones popularizadas del positivismo y de otras ficciones filosóficas del siglo diecinueve, hoy difícilmente sostenibles con rigor. Y semi-popular porque el pueblo-pueblo –no el «pueblo» artificial de los «populismos» o de las series en las plataformas televisivas–, conserva siempre un punto de sabiduría que le permite situarse más allá de las banalidades y de las mentiras de la propaganda y del comercio que dominan nuestro mundo, y que tienen esa visión falsa entre sus premisas fundamentales.

Según esta visión, «religión» y «política» son como el agua y el aceite. Nunca se mezclan. Incluso se piensa normalmente que uno de los más grandes logros de la modernidad fue el haber conseguido separarlas totalmente (o casi). La «religión» sería solo una serie de mitos o «creencias inverificables», o de «experiencias» puramente subjetivas. En el mejor de los casos, hoy sirve como residuo folklórico del pasado, o para mantener un cierto sentido moral y de sumisión al poder en los sectores más ignorantes de la sociedad. En cuanto a la Iglesia, muchos (enemigos y falsos «amigos», y no sin fundamento en planteamientos y en pecados nuestros a lo largo de la historia), la consideran *ante todo* o exclusivamente como un espacio de poder. Pero como la política en nuestro mundo sería por definición el lugar del poder, la rivalidad (incluso a muerte), ya está servida. Los poderes del mundo tratan de reducir a la Iglesia a «pura religión» (en sentido moderno), cuando no



sencillamente a hacerla desaparecer. Y por eso no hay probablemente en nuestro mundo secular un crimen mayor que el que «la religión» o que «los hombres de Iglesia» *se metan en política*.

Esta visión nace con el liberalismo, se consolida en la Ilustración, se solidifica en el siglo diecinueve, y se fosiliza a lo largo del siglo veinte. Y se quiebra a finales del siglo veinte (con algunas excepciones anteriores, como Péguy o Dostoievski). El proceso no es en todas partes homogéneo, ni esa quiebra es igual de profunda o de perceptible en todos los lugares. Pero cada vez se oye hablar más del mundo «post-secular». Que como denominación se parece a «post-moderno», solo que la designación de «post-secular» va más hondo y más allá.

No quisiera parecer demasiado simplista. En el mundo actual campa, *aparentemente* victorioso por todas partes, el neo-liberalismo, que una obra reciente definía como el intento de promover, mediante el poder coercitivo del estado, la imposición en todo el mundo, en *todas* las relaciones humanas, y en todas las esferas de la vida, desde la más privada a la más pública, la lógica del mercado. La lógica del mercado, si no hay otros factores que la corrigen (morales, es decir, en realidad, religiosos), no es la lógica de la libertad (menos aún la del amor), como pretenden hacernos creer la propaganda y el marketing. Es la lógica del poder (sin olvidar que la libertad convertida en absoluto es esencialmente terrorista, como ponen de manifiesto –por poner solo un par de ejemplos notables– las prácticas sumamente extendidas del aborto y de la esterilización). Por eso unos regímenes que parecen contrapuestos –y que lo son *políticamente*– se parecen tanto unos a otros. Pero la historia demuestra que tan pronto como una cultura, y su política correspondiente, se vuelven hegemónicas, sin verdaderas alternativas, inician su camino hacia la muerte. La cultura secular parece tener hoy todo el poder. Quizás lo tiene, y sus medios para imponerlo, incluso «pacíficamente», son enormes. Pero, cada vez más, no tiene más que el poder. Un mundo regido por el mero poder (del estado o del mercado, o de la amalgama de los dos) no se distingue en nada de la barbarie: es la barbarie, por más sofisticada que sea su tecnología. Pero la humanidad, salvo una mutación genética brutal y de largo alcance (para nada imposible), nunca podrá ser reducida del todo a la mera lógica del poder. Esa reducción equivale a un suicidio global.

Por supuesto que la separación moderna de la religión y la política como esferas totalmente separadas y autónomas no resiste un análisis crítico. La política ha tendido siempre y tiende a convertirse en *religión* o a utilizar la religión en su provecho. De hecho, para todos

los regímenes totalitarios, de ayer y de hoy, incluyendo los que se disfrazan de democracia, es la única religión verdadera, que pretende abarcar y definir y controlar más y más esferas de la vida, y también del lenguaje, del pensamiento y del deseo, sin más justificación que su poder. Y pretende definir y controlar el bien y el mal y el sentido de la vida todo entero. El caso es que muchos políticos se burlan de la moral, pero saben perfectamente que no pueden prescindir de ella. De hecho, *viven* –en todos los sentidos– de la moral (o de los restos de moral) que tienen los demás. Por eso tienen siempre que «vender» sus decisiones como *buenas*, como fruto de su preocupación por el bien (o por el bienestar) del pueblo. El *más allá del bien y del mal* de Nietzsche, sencillamente, no existe. Pues bien, la moral solo es verdadera moral cuando puede afirmar un fin a la vida humana, y cuando ese fin es algo –o más exactamente, Alguien– que hace que valga la pena nacer y morir, y que valgan la pena las fatigas y los sacrificios que la vida y el amor y la poesía llevan consigo. Dicho de otro modo, una verdadera moral no puede consistir en listas de valores y/o derechos («ficciones morales», los llamaba con razón MacIntyre ya en 1981), sino que necesita ser sostenida desde dentro por una *tradicción inevitablemente religiosa*.

Pero si la política necesita una moral, y la moral nace de una tradición religiosa, la política tiene, *necesariamente*, que ver con la religión. Esto nos obliga a ahondar algo más en lo que significa la «religión», y también en lo que significa el cristianismo, o mejor, en lo que significa la Iglesia. Pues la religión no es, como pensaba la modernidad, una esfera particular de la actividad humana, junto a otras –la ciencia, el arte, la técnica, la organización del trabajo o de la vida social. La religión es el reconocimiento del Misterio que hay en el fondo sin fondo de toda la realidad, y de toda la vida y la actividad humana. En toda realidad, por pequeña o grande que sea, el ser humano se tropieza, apenas empieza a profundizar, con el Misterio, que apenas se atisba, pero que se atisba en todo, desde el misterio (minúsculo, pero inabarcable) de una hoja de árbol hasta el misterio también inabarcable que somos nosotros, y que son nuestras relaciones con las personas y con las cosas, con nuestra sed de infinito y con nuestra historia. A lo largo de los siglos, las tradiciones religiosas, o culturales (es *casi* lo mismo), han tratado de articular lo mejor que podían, en las diferentes esferas de la vida, esa inevitable experiencia humana del Misterio.

\* \* \* \* \*

¿Qué pinta el cristianismo en todo esto, qué pinta la Iglesia? ¿Qué relación tiene con la religión y con la política? Nosotros mismos hemos contribuido a la separación perversa entre religión y política, entre «natural»

y «sobrenatural», entre lo humano y lo divino, o entre lo humano meramente animal e instintivo y el hombre divinizado. Hemos contribuido intelectualmente a esa separación, y hemos contribuido con nuestros muchos pecados, y especialmente con nuestras concesiones y nuestros compromisos con el poder y con la lógica del poder.

Puede hasta discutirse si el cristianismo es una religión. Desde luego no lo es en el sentido de la «religión» en la cultura moderna. Pero tampoco lo es en otro sentido: el cristianismo no es fruto de la búsqueda del Misterio por parte del hombre. Al revés, el cristianismo es un camino que Dios ha hecho y hace en busca del hombre. Es la vida y el testimonio que nacen de una historia de amor, de un *acontecimiento único*, preparado en la Alianza de Dios con el pueblo de Israel, y consumado en tiempo de Cesar Augusto, y «bajo Poncio Pilato», cuando Dios Hijo se une a nuestra humanidad en el seno de la Virgen María, se entrega por todos los hombres en la Pasión y en la Cruz, y triunfa del mal y de la muerte en la resurrección. Desde la resurrección, da a todos los que le acogen su Espíritu de Hijo de Dios, perdona sus pecados y les da una vida nueva, los une a Sí y entre sí como miembros suyos, y permanece con nosotros en los sacramentos y en la vida



«Es el pueblo que ha nacido del costado abierto de Cristo muerto y resucitado», *La eucaristía*, grabado de Jos Speybrouck (c. 1930)

de la Iglesia, «todos los días, hasta el fin del mundo». Ese acontecimiento solo es comparable a la creación, porque solo la creación y la resurrección de Cristo, son acontecimientos que no pueden ser reducidos a objetos y descritos desde fuera, que solo pueden ser testimoniados en sus efectos.

Sus efectos somos nosotros, es la Iglesia. Es el pueblo que ha nacido del costado abierto de Cristo muerto y resucitado. Y que testimonia con su vida y con su muerte que «Jesucristo es el Señor», como decía el primer «símbolo», que permitía a los cristianos reconocerse entre sí en un mundo hostil. Ese Credo no era inofensivo. Provocaba mártires. «El Señor» (el *kyrios*) era el emperador. Pero desde su resurrección, Jesucristo es Señor «en los cielos, en la tierra, en los abismos», esto es, en la creación entera.

Eso quiere decir que el cristianismo es la Iglesia, que el cristianismo es un pueblo, hasta, si se quiere –y en un sentido muy verdadero–, una «nación», una «patria», una *polis*. *UNA CIUDAD*. San Agustín la llamaba *la ciudad de Dios*. «Un pueblo hecho de todos los pueblos», decían también los antiguos cristianos. Esa ciudad no compite con la ciudad y la política de los hombres, aunque los hombres, desde el principio, desde el mismo Jesús, hayan querido presentarla como un rival. Y no compite, sencillamente, porque su categoría fundamental, su *política*, su lógica, no es la del poder sino la del amor y el servicio. Pero es una verdadera ciudad, y en realidad, es nuestra verdadera patria, a la que pertenecemos. Es la Jerusalén del cielo, la Esposa bella que resplandece de santidad, ya aquí, en medio de los conflictos de este mundo.

El cristianismo reducido a creencias o a valores, no necesita ser un pueblo, puede ser algo perfectamente invisible, interior, individual. Así lo es hoy muchas veces. Pero eso no es lo que ha nacido del costado abierto de Cristo muerto y resucitado. Si Jesús es el Señor de todo, Jesucristo nos revela quién es Dios, en Sí mismo y para nosotros, y quienes somos nosotros para Dios. «Dios es Amor». Y a la luz del Dios que es Amor descubrimos también la verdad *verdadera* de la vida humana, de *todas* las relaciones humanas y de todas las actividades humanas esenciales: el matrimonio y la familia, el trabajo en la tierra, los intercambios comerciales y la vida de la polis. Es la vida nueva en Cristo. Y esa nueva concepción de todo, esa alternativa a las categorías dominantes en nuestro mundo, es y será siempre la contribución de la Iglesia a la vida de los hombres, de cualquier cultura, de la sociedad y de la *polis*. Una contribución absolutamente necesaria para que la humanidad no se deshumanice, para que no retorne a la barbarie. ●

# Carácter político de la fe

D. Tomás Malagón

*Aportamos para la reflexión este profético texto del sacerdote y teólogo español don Tomás Malagón –antiguo consiliario de la HOAC, miembro fundador de la editorial ZYX, de Manos Unidas y colaborador en diversas experiencias apostólicas entre 1946 y 1984–. Son notas procedentes de los cursillos sobre identidad cristiana que impartió don Tomás en un contexto de deserciones masivas en la Iglesia católica y de fuerte crisis del apostolado. Convivían por entonces una mentalidad tradicional de cristiandad, el planteamiento apostólico de la Acción Católica y el secularismo post-conciliar. Los cursos querían afrontar el significado e importancia de la fe, sus consecuencias vitales y su relación con la política. Los participantes eran grupos cristianos que habían vivido ya dos fuertes crisis en los movimientos de Acción Católica. Muchos habían militado en movimientos sindicales como USO (Unión Sindical Obrera) o el MOA (Movimiento Obrero Autogestionario), otros estaban en organizaciones políticas... Tras los cursos, algunos siguieron en grupos de Iglesia como la FRATER y otros, acompañados por él, fundaron nuevas realidades apostólicas como el Movimiento Cultural Cristiano.*

**P**olítica viene de *polis*, es decir, la ciudad. Significa tres cosas. Puede ser el estudio de todas aquellas cuestiones que afectan a la recta ordenación de la convivencia social; esto se estudia en una carrera. Otro sentido: el conjunto de actividades que llevan a cabo los que tienen a su cargo el estado para procurar a los individuos el *maximum* de paz y libertad; esto es lo que dicen que quieren hacer los «políticos». Tampoco la fe nos lleva por ahí. Política es también la preocupación de los ciudadanos por el bien común, teniendo en cuenta las instituciones de las cuales este bien común depende. En este sentido, si tenemos que amar a todos (amar es vivir desde el otro; cuando dos personas se aman, el otro es lo mejor de su propio yo), tenemos que estar preocupados porque tengan a su alrededor condiciones humanizantes. Es así la política una de las manifestaciones del amor.

Esto que tratamos de ver tan claro, no se ha visto así a lo largo de la historia. De muchos modos se han interpretado las relaciones fe-política:

1.- El confesionalismo feudal y el espiritualismo evasivo van juntos. Cuando se convirtió –más o menos– Constantino, lo que hicieron fue poner la religión cristiana donde antes estaba la romana y todo siguió más o menos igual. El templo cristiano ocupó el lugar del templo romano. El imperio romano era confesional de la religión romana; por eso tuvieron que sufrir los cristianos. El emperador era también *pontífice máximo*. Continuó en la Edad Media y el Pontífice de Roma y el Emperador arreglaban las cosas, y esa es toda la lucha de la Edad Media. Ha habido teólogos que decían que como Cristo era más rey que sacerdote, era

el emperador el que tenía que sobresalir... Para otros Cristo era Rey como consecuencia de ser Sacerdote. Junto a este confesionalismo, se enseñaba el espiritualismo evasivo: había que realizar la *fuga mundi*, porque mundo y política estaban corrompidos. Y eso es lo que se realiza en nuestras almas.

2.- Frente a esto surgió una protesta. Siempre ha pasado así en la Iglesia ante cada corrupción. Aparecen así los «movimientos de pobres»: albigenses, cátaros, los pobres de Lyon, fraticellos. Cristianos que lanzaban su protesta frente a la cúspide de la Iglesia por aquella manera de mezclar religión y política. Y protestaban también del espiritualismo evasivo. Proponían una especie de socialismo teológico: que la Iglesia tenía que convertir todo en un convento. Surgen las sectas que ya son un exceso. Sin ver estos movimientos no se comprende la historia. Un franciscano estuvo en un monte convertido en terrorista en defensa de estas ideas.

Las dos cosas están distorsionadas, pero se explican mutuamente. Esto no está superado. La HOAC tuvo que luchar contra este espiritualismo evasivo. Cuando el cardenal primado nos hablaba de que nos metíamos en política yo le decía que qué pasaba con los obispos en las Cortes. Eso no se advertía. Se creía que el vértice debía de hacerlo por el bien de la Iglesia. Ellos no llamaban *evasivo* a ese espiritualismo. Esto era no tener resuelto el problema de las relaciones fe-política.

3.- A partir del siglo XVI se originó otra postura: el dualismo. Empezó siendo el dualismo protestante. Era una protesta ante el confesionalismo, entre otras cosas.

Enseñaban la autonomía de lo político: lo religioso es un ámbito y lo político, otro. El príncipe es señor en su ámbito; la Iglesia en el ámbito de lo personal. Ellos no veían el carácter religioso de lo público. Incurrían en un dualismo. Esto era un avance respecto del confesionalismo, pero era una mala solución. Era ignorar que las relaciones públicas tienen algo que ver con la caridad.

En los tiempos de la revolución francesa apareció otro dualismo, que es el que todavía tienen muchos liberales en su cabeza: la religión a la sacristía. Esto perdura todavía. Es otra forma de dualismo que consiste en que la Iglesia no se meta cuando se habla del aborto, o de lo que sea. La religión se refiere a lo cultural. Es el dualismo de los «ilustrados». Eso perdura, aunque su partida de nacimiento ya va siendo antigua.

4.- Luego viene el reduccionismo. Es una protesta frente al dualismo. Procede de cristianos que han empezado a preguntarse por la utilidad de la fe. Para lo político les va mejor lo marxista. Para ser bueno tampoco les sirve, pues hay ateos que son buenos. Se contestan que les sirve como motivación de su labor política; no deben existir movimientos apostólicos sino comunidades en las cuales uno aviva sus motivaciones.

La fe aquí queda tremendamente restringida. No suministra ideología, programa o estrategia. Eso se encuentra en los partidos políticos. Pero tampoco te sirve para ser mejor tú, porque puedes ser bueno sin Dios. Y reduce la fe a motivación, a acrecentamiento o estímulo del compromiso político. Se dice que «la política es la mejor oración y la otra oración personal es alienante; puede valer la oración comunitaria en relación con la lucha, y la vida sacramental puede ser una alienación». Las frases de Ernesto Cardenal son así. En muchos grupos cristianos estas cosas son repetidas hasta la saciedad. En virtud del reduccionismo, ser cristiano queda reducido a un ámbito pequeñísimo. Nosotros creemos que todo resulta alcanzado por el ser cristiano. Por supuesto, todo lo que es importante. Solo se puede ser cristiano de una manera: al cien por cien. El cristiano no puede ser más que cristiano. Todo lo demás, lo puede ser en tanto en cuanto le sirva para ser cristiano. Puede ser otras cosas, en tanto en cuanto eso hace juego. Pero no se puede poner en el mismo plano lo cristiano y lo marxista, y menos reducirlo a la motivación. Se puede ser marxista si eso le sirve como cauce, pero si te sale una visión del mundo y del hombre diferente... El cristianismo tomado en serio lo transforma todo. Ser cristiano es comprometerse... y muchas cosas más. Además, es comprometerse, pero

de una manera nueva.

En este reduccionismo se esconde un infantilismo, pero tiene un mérito que es poner de relieve la importancia de la «politicidad». Es como mirarse en un espejo cóncavo o convexo.

5.- El dualismo moderado viene a decir: no se puede prescindir de la vida sacramental; el compromiso sociopolítico no es obligatorio para todos. Hoy es frecuente. Frente al reduccionismo proclaman la grandeza de la integralidad de la fe: se ve que el cristiano no se reduce al compromiso. El cristiano está llamado al encuentro. El compromiso se sitúa en otra esfera. Algunos lo harán como expresión del amor. El clérigo no tiene que hacerlo.

6.- Nuestra postura no es ninguna de estas. Nuestra postura es la «politicidad» de la fe. Unidad y distinción entre fe y política. La fe nunca se reduce a lo político, no se agota en lo político. Empapa por entero a lo político, pero no se agota. La fe es convertir la propia vida en el reconocimiento de la presencia de lo absoluto y vivir como tal: hacer de la vida una entrega a Dios, una vida nueva (escucha, adoración, mediación). Abarca toda la vida, y de toda la vida hace una entrega total. ¿Queda algo que no esté abarcado? Importa hasta si uno dice que es del Madrid. A primera vista, queda fuera, pero ¿es justo que se paguen cien millones por traer a un extranjero para fomentar el amor propio de unos hinchas? ¿No habría que popularizar el deporte? El horizonte de la fe apenas deja nada fuera. Es el hombre el que queda orientado, polarizado hacia Dios. La vida entera «religiosizada», toda ella convertida en algo humano-divino. La fe es totalizante, y abarca también lo político.

Lo político también es totalizante. Trata de los parados, de la paz, de la guerra, de la familia, de la escuela, de todo lo que se refiere a la convivencia y de la gran cantidad de problemas que afectan al hombre. Son dos cosas totalizantes. Para el cristiano la última instancia, porque Dios ha marcado el camino, el metro o medida, es la Palabra de Dios. Son totalizantes y la fe es la medida de lo otro porque abarca más cuestiones.

Son dos esferas, pero la fe deshace ese dualismo e introduce una esfera en la otra, aunque respetando la autonomía de lo político. La fe no te proporciona una filosofía política, ni un programa político, ni una estrategia política, ni una táctica... ni te las debe proporcionar. Eso lo debes tomar del ámbito de la racionalidad científica. Y tienes que adoptar el camino que

te parece mejor, pero teniendo en cuenta la fe.

Cabe que un cristiano tenga un programa distinto de otro, pero la fe te da criterios que son los mismos para todos. Los cristianos metidos en política pueden tener opciones diferentes. Lo que no puede ser es que sean tan diferentes que unos digan a cuestiones importantes que sí y otros que no. Porque el cristianismo no puede legitimar cosas contradictorias o con graves diferencias. Un cristiano dice que es legítima la violencia de izquierdas y otro la de derechas. Si se puede legitimar todo, no se puede legitimar nada. Eso ocurre porque los cristianos no hacen uso de criterios cristianos que sí que proporciona la fe. Podrá haber diferencias, pero no tan tremenda oposición. La fe respeta la autonomía de lo político, pero como es la palabra orientadora orienta todos los problemas. Podrá legitimar cosas diferentes, pero no contradictorias. En este sentido defendemos la no confesionalidad del Estado y de los partidos, porque todo eso depende del análisis científico y objetivo que las personas realicen. Pero no se puede hacer con una autonomía total, en esto estamos contra el dualismo. Es una autonomía relativa. La Iglesia no tiene derecho a darme un programa político, pero sí unos criterios de la fe. No puede caer en saco roto que hay que servir a esto o lo otro y que hay que conservar este o aquel valor.

También estamos contra el reduccionismo, contra el espiritualismo evasivo y contra el confesionalismo. Defendemos una postura de unidad entre fe y política, pero también de distinción. Creemos que esa preocupación por todo lo que afecte a la convivencia es de todos, no solo de los seculares y no solo de los clérigos. Todos tienen que preocuparse, aunque cada uno dentro de aquello que constituye su vocación, dentro de las actitudes y las circunstancias en que se encuentra.

Es un modelo para solucionar esta antinomia: un modelo unitario, que respeta una autonomía relativa de lo político respecto de la fe. Criterios que tratan de salvar unos valores. Una axiología, valores que hay que salvar porque provienen de una antropología bíblica que va unida a la fe. Es una postura que debemos tratar de cultivar.

Vamos a dar un paso más. Defendemos la «politicidad» de la fe porque son inseparables. Es decir, yo cristiano, por ser cristiano, no dejo de ser un hombre que me planteo problemas como todos los demás. ¿Cómo tendría que ser la sociedad, la familia, la escuela, la radio... para que sirvan a las personas? ¿Me lo puedo plantear sin tener en cuenta a todas las personas que

tienen que realizarse y en especial de los que más lo necesitan: los pobres?

Por eso no es válida cualquier respuesta. El encuentro con Dios se hace desde los pobres. Tiene que ser una respuesta en que la persona resulte servida según su necesidad. Sus respuestas siempre son respuestas políticas: al lado de los ricos, de política egoísta; al lado de los pobres, de política de servicio. ¿Cuál es la que se justifica? ¿Hay una que es injustificable? La fe puede legitimar unas y otras no. El cristiano no puede situarse al lado del financiero que dice que es católico, pero va a su negocio. Algunos piensan que su política es cristiana porque dan una respuesta diferente al PSOE al aborto, al divorcio y a la escuela. Las respuestas son legítimas cuando en el conjunto del planteamiento se han tenido en cuenta los pobres y la fe.

Aparece la «politicidad» de la fe, además de por el análisis, porque la fe nos aboca a los demás. Tiene una dimensión personalista: ¿Qué es de tu hermano? La fe, al proyectarme, me obliga a plantearme los problemas y especialmente los de los pobres. Este es el criterio que estableció Jesucristo. No señaló que hubiera que robustecer al Estado o a la renta per cápita; sí lo que haga que el desnudo no lo esté. Que toda persona pueda realizarse. En virtud del análisis de la fe, que me obliga a dar respuestas concretas, sin olvidar que la fe es tan integral que alcanza a todo respetando esa autonomía.

Lo que no es lícito es que se justifique el servicio y lo contrario. Si justifica todo, no justifica nada. La Biblia me proyecta de una manera explícita a los pobres. Me suministra criterios que debo tener en cuenta. Sería falso pensar que la fe sustituye a las ideologías. Da criterios para enjuiciarlas: a esta no me puedo adherir; a esta otra, sí, después de hacer una depuración. En este sentido podemos hablar de ese carácter totalizante de la fe, y por eso el carácter político. No se reduce a lo político y tiene mucho que decir. Desde ahí, el cristiano puede enjuiciar su propio compromiso y puede enjuiciar la actuación política de los demás.

### **Criterios que nos proporciona la fe**

1.- La espiritualidad cristiana. El cristiano en lo político tiene que ser fiel a su espiritualidad. Por espiritualidad entendemos el conjunto de actitudes que la fe genera: sensibilidad, modo de comprensión y de afrontar la realidad. Espiritualidad es *un modo de ser generado por la fe*. Al elegir un programa, este no puede estar en pugna con la espiritualidad cristiana.



El marxismo, por ejemplo, tiene una esperanza condicionada a la toma del poder. La esperanza cristiana es distinta: terrena y trascendente; pero en lo terrenal no es algo sometido a la toma del poder. El hombre tiene que acometer un proceso de liberación que no depende solo (aunque también) del cambio institucional. Por poner otro ejemplo: el marxismo no cuenta con el pecado, la fragilidad. Para el marxismo todo el mal procede del capitalismo. El cristiano tiene que repensar todo lo que tome del marxismo porque si no es un cacharro que está roto, fragmentado

2.- La necesidad de coherencia entre filosofía política y fe. La misma fe es un *con-creer*; al asumir una filosofía tengo que revisar todo aquello que rompa o niegue algún punto de la fe colectiva que yo tengo en participación con esa realidad que es la Iglesia.

3.- La prioridad de la persona. Todo tiene que ser servicio a la persona. Esto nos permite entendernos con los programas personalistas. Pero no olvidemos que tenemos una idea distinta de *persona*. No es un valor humanista. Ahí veo yo la trascendencia de la persona, la sacramentalidad de la persona.

4.- La garantía de los condicionamientos necesarios que favorezcan el desarrollo y la prioridad de la persona. Tengo que ver cómo procura ese programa la realización de la persona. Esto no es para formar *guetos* sino para ser una presencia crítica. Al otro no le exijo que sea cristiano, pero sí que sea verdaderamente humano y yo iré más lejos.

5.- La democracia entendida como autogestión política. Si entendemos la democracia como un control por parte de la población de todo lo que le afecta. Esto parte de la prioridad de la persona. Así el cristiano puede hacer una crítica de todo, pero no «a lo tonto».

6.- La necesidad de llevar adelante una labor cultural y unos valores éticos. Desde nuestra antropología, la persona sin cultura está mutilada. Para nosotros la cultura no se agota en una cultura histórico-científico-técnica, sino que abarca una cultura religiosa, y sin eso está mutilada. Por otra parte, unos valores éticos. La política debe favorecer todo eso. La política no debe oponerse al cultivo religioso de la persona. No puede imponer una religión, pero debe ver bien ese cultivo y el desarrollo de esos valores éticos. Y no poner en el mismo nivel cosas que no lo están. No se puede poner en el mismo plano una desviación de lo humano. No se puede poner en el mismo plano lo que se atraviesa con la vida humana con lo que la favorece. No pedimos

que se hagan leyes los imperativos cristianos, pero sí lo que sea humano. Después habrá una acción apostólica que prolongue la acción política.

7.- La necesidad de llevar adelante la solidaridad efectiva con los pobres. Esas leyes deben favorecerlas. Igual que se ayuda a una zona con un terremoto. Eso es igualdad, no privilegio. Eso tiene un sentido humano y en ese sentido lo exigimos. Tiene un sentido cristiano que trataremos de vivir.

8.- Estado y sociedad son dos polos dialécticos, pero no en el mismo plano. Lo importante es que se desarrolle la sociedad en detrimento del estado. Tienen que proliferar las sociedades de todo fin a las cuales se debe reconocer su autonomía, y el Estado las debe favorecer. Así crece la sociedad que debe exigir al Estado. Los políticos viven esa concepción hegeliana (luego heredada por Marx) según la cual el Estado es la máxima representación de la sociedad. El Estado puede ser incluso una fuerza opresiva. Pero no arrogarse esa representación como han hecho todos los dictadores. Los partidos tienen el gran peligro de representar más al Estado que a la sociedad, los del poder y los de la oposición. Por eso hay tanta política mezquina porque ya participan de esta concepción. Sin embargo, la mejor manera de servir a la sociedad es que el hombre piense con su cabeza.

9.- Necesidad de caminar hacia formas de autogestión solidaria en lo económico y en lo político. Los cristianos deben animar ese tipo de realizaciones sin confundirse. Como fue la SAL (Sociedad Anónima Laboral), FOC (Fraternidad Obrera Católica), el cooperativismo, etc. Realizaciones de tipo autogestionario mediante las cuales las personas van preparando el futuro. Los partidos marxistas dicen que de esto no se haga nada porque quieren que lo haga el Estado erigido en patrono.

10.- Tener en cuenta el realismo. Es decir, los condicionamientos de la sociedad y la historia. Dios no obliga a lo imbécil, a lo estúpido.

11.- Por esto mismo, la necesidad de preparar el futuro. Y que la sociedad y en ella las comunidades cristianas sean lugares donde se proyecta y se ensaya la comunión. Porque hay aspectos de la comunión que están en la conciencia general, y se pueden legislar. Pero los aspectos comunitarios que no están en la conciencia, pero sí están en la fe, deben vivirse y así esas comunidades se convierten en la punta de proa de la nave. ●

# La raíz teológica de la política

Daniel M. Bell Jr.

Con este artículo presentamos dos corrientes de la teología política actual que han tratado de superar la división entre religión y política: una que lo está logrando (la ortodoxia radical) y otra que ha encallado en su apuesta inane por la política de la modernidad, sea esta de «derecha» o de «izquierda». Lo hacemos editando (traduciendo, resumiendo y añadiendo algunas aclaraciones entre paréntesis) el excelente artículo que elaboró en 2015 Daniel M. Bell Jr. (profesor de teología y ética en el Lutheran Theological Southern Seminary de Columbia, EE. UU.) en un libro dedicado a la teología política publicado en la prestigiosa colección de «Libros de cabecera sobre teología» de la Universidad de Cambridge. El autor, a su vez, sigue de cerca a John Milbank, el teólogo católico de quien arranca en los años 90 la corriente conocida como ortodoxia radical, surgida en la Universidad de Cambridge, pero con raíces en el pensamiento teológico de san Agustín y tras los pasos de la *nouvelle théologie* de Henri de Lubac, Yves Congar y Hans Urs von Balthasar. Introducción y edición de Miguel Ángel Ruiz.

## I. Introducción: la relevancia de la teología política para la vida cristiana

«Las ideas de los economistas y los filósofos políticos, tanto cuando son correctas como cuando están equivocadas, son más poderosas de lo que comúnmente se cree. Los hombres prácticos, los que se creen exentos por completo de cualquier influencia intelectual, son generalmente esclavos de algún economista difunto...». Esta famosa frase de John Maynard Keynes, con la que termina su obra más emblemática, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (1935), nos sirve de introducción con solo poner «teólogos» donde el texto dice «economistas y filósofos» y «cristianos de a pie» donde habla de «hombres prácticos». Pues una determinada posición teológica está implícita –aunque esté no formulada de forma expresa o coherente– en la posición política de todo cristiano. ¿Puede acaso un cristiano actuar en el mundo sin considerar lo que significa la presencia de Dios en él?

Incluso la convicción de que un cristiano puede mantenerse (sin contradicción) ajeno a la política –entendida en su sentido más amplio y más noble, como la implicación en la construcción del bien

común– tiene su correlato teológico. Consiste en la afirmación de la existencia de la «pura naturaleza», es decir, una naturaleza desprovista de significación trascendente y, por lo tanto, inmune a toda consideración basada en la existencia de Dios (a toda consideración teológica). Esta concepción permite separar las preocupaciones sociales y políticas de las preocupaciones «verdaderamente» teológicas como serían la salvación y la vida eterna.

Como nos dice Bell –siguiendo a Milbank–, este fatídico movimiento ontológico-teológico debe situarse en el mundo medieval tardío, al alejarse el pensamiento teológico de una metafísica u ontología de la participación (el ser de Dios está presente en cada ser del universo: la mano de Dios sostiene nuestra existencia) en favor de la «univocidad del ser» (el ser de Dios y el de cada ser en el universo son independientes). Niega, por tanto, la participación humana en lo divino. El «ser unívoco» adquiere una especie de autonomía y autosubsistencia que hace de la trascendencia una intrusión. Esto, sugiere Milbank, es «el punto de inflexión en el destino de Occidente», pues la «univocidad del ser» proporciona la base metafísica para la política secular moderna al establecer un dualismo de naturaleza y gracia, que, a su vez, respalda la separación de la religión (el lugar de la gracia) y la política (el lugar de la naturaleza).

Por el contrario, cuando los cristianos se comprometen –en cuanto que cristianos– en la vida política, se están haciendo eco o encarnando alguna de las corrientes de la teología política actual, surgidas en los últimos cincuenta años, y que han pretendido superar los dualismos que habían impedido una acción política basada en la fe. Sostienen estas teologías modernas la premisa común de que no existe dicha «pura naturaleza» ya que la naturaleza humana y, por lo tanto, todas las dimensiones de la vida humana, están imbuidas de trascendencia.

## 2. Dos corrientes modernas de la teología política

Lo que distingue entre sí estas corrientes de la teología política actual es el modo tan dispar en que superan la mencionada división entre religión y política (o, paralelamente, entre gracia y naturaleza). Explica Milbank que las teologías políticas dominantes han seguido el camino iniciado por el tomismo trascendental de Karl Rahner (que tiene sus paralelos protestantes en Bonhoeffer y en Tillich) consistente en «naturalizar lo sobrenatural», es decir, en tratar de superar la brecha entre gracia (lo que pone Dios) y naturaleza (lo que pone el hombre o el mundo) «interiorizando la gracia», es decir, situándola dentro de los márgenes del conocimiento de cada individuo. De esta manera, la gracia formaría parte de la antropología y, concretamente, de la epistemología. Por su parte, los conocimientos seculares, y en particular los que proceden de las ciencias sociales, quedan validados como explicaciones certeras y autosuficientes o exhaustivas de la realidad, incluidos los procesos sociopolíticos y, por lo tanto, la teología política moderna se debería apoyar en las ciencias sociales de forma similar a como las generaciones anteriores de teólogos se apoyaron sobre la filosofía.

Aunque, como es evidente, tal teología política está comprometida con la influencia de la trascendencia en lo secular, también lo está con la autonomía de lo secular. La trascendencia aparece como una especie de superposición o de suplemento. Esta teología no abole la separación entre gracia y naturaleza (o, paralelamente, entre religión y política), sino que establece entre ellas una correlación: la reflexión teológica descubre la trascendencia en valores e ideales como la justicia, la igualdad, los derechos humanos o la «opción preferencial por los pobres» y los correlaciona con el análisis que hacen las ciencias sociales y con las agendas de los movimientos políticos seculares para clarificar así las opciones políticas de los cristianos. En este sentido, por ejemplo, el destacado teólogo de la liberación Juan Luis Segundo, en su obra *Capitalismo versus socialismo: Crux Theologica* (1979), afirma que la tarea más urgente para la teología política es determinar si el cristianismo debe vincularse al capitalismo o al socialismo.

Milbank describe así la función que esta teología otorga a lo trascendente (la presencia de Dios en el mundo): «O bien el impulso trascendente sigue siendo esencialmente de carácter individual y propor-

ciona únicamente la motivación y energía creativa para una acción social y política que conserva sus propias normas immanentes, o bien, es el proceso social mismo el que se identifica como lugar de la trascendencia, al ser un proceso de “liberación” que va eliminando gradualmente las restricciones sobre el espíritu humano».

Según la ortodoxia radical, estas corrientes no han llegado a abandonar la «ontología unívoca». La teología política que propone la ortodoxia radical, en cambio, toma otra dirección. Según Milbank, continúa el camino emprendido por la *nouvelle théologie* de Henri de Lubac, Yves Congar y Hans Urs von Balthasar. En lugar de tender un puente entre naturaleza y gracia por la vía de «naturalizar lo sobrenatural», la *nouvelle théologie*, recuperando la patrística y la ontología medieval (por cierto, esta «ortodoxia» –ontológica– es a cuyas «raíces» se pretende volver), optaron por dismantelar la distinción utilizando una vía que Milbank denomina de «sobrenaturalizar lo natural»: la gracia y la trascendencia no se encuentran sin mediación alguna en los recovecos interiores del alma (para luego proyectarse en la política), sino que se encuentran en una revelación que tiene lugar en el exterior, en la confrontación con textos e imágenes históricas (bíblicas) que no tienen ningún «lugar» permanente (interior) sino una primera ocurrencia original como eventos históricos reales y luego su repetición prolongada en el tiempo por «la fuerza de la lealtad eclesial». Es decir, la revelación no es, exclusivamente, una cuestión de epistemología es, ante todo, una cuestión política, porque Cristo está con nosotros, de acuerdo con las ideas de la *nouvelle théologie*, aquí y ahora, mediante un encuentro real a través textos concretos, prácticas concretas y personas concretas.

Esta comprensión del encuentro con la gracia y la trascendencia en la arena pública requiere, a su vez, un abandono de la «ontología unívoca» por una «ontología de la participación», por la cual el ser creado no es ni lo mismo ni completamente diferente del ser de Dios, sino que, por gracia, participa en la divinidad. Lo material está en cierto sentido «suspendido» en la trascendencia. Como resultado, el mundo visible y material no es autosuficiente, auto-revelador y auto-validador, sino que está suspendido de lo infinito y eterno. Lo material existe solo en virtud de la participación sostenida en lo infinito. En consecuencia, lo material es más que aquello que es visible para la mente humana y que

aquello que está sujeto a la comprensión humana. Se trata de un reencantamiento del mundo, que va acompañado de un fuerte sentido de divinización, deificación o santificación del mundo.

Otra vía de entrada a la comprensión de esta cosmovisión y ontología, así como a la política que se deriva de ella, la proporciona esta afirmación de Graham Ward: «una verdadera teología política solo puede comenzar con la escatología, porque la escatología examina al Dios de la historia, al Dios en la historia [...] [Una] teología política comienza con la soberanía del único Dios y las manifestaciones de esa soberanía en y a través del tiempo». Enfatizar la escatología es otra forma de articular la «suspensión de lo material» o la «sobrenaturalización de lo natural».

Por ello, la tarea de la teología política no es establecer una correlación entre los valores religio-

so y la política secular, sino identificar y explicar el encuentro con la gracia en las configuraciones políticas de la realidad material. No existe un lugar privilegiado para hallar la trascendencia distinto de los lugares puramente inmanentes o seculares, sino que, como señaló el Aquinate, toda la realidad material es un vehículo de la gracia y capaz de revelar la trascendencia.

### 3. Consecuencias políticas de la teología política

La separación naturaleza/gracia (política/religión) y la «ontología unívoca» que aparece en la tradición teológica medieval tardía al postular la existencia de una «pura naturaleza» se confabulan con el advenimiento del liberalismo político que, con el tiempo, se convierte en la base para la invención de lo «secular».

Pero lo secular dejado a sus fuerzas, no puede



«La modernidad no es un espacio de libertad, sino el territorio de un nuevo señor y amo, con una nueva disciplina. Y, podríamos añadir, con una nueva teología». Portada de la edición original *El leviathan*, de Thomas Hobbes (1651): un rey, compuesto por súbditos, subordina al ejército, a los poderes civiles y a la Iglesia. Sobre él, este lema: «No hay poder sobre la tierra que se le pueda comparar».

fundar una sociedad o comunión genuina, pues despoja a lo político de la esperanza o expectativa de nada más que aquello que los seres humanos caídos podemos construir, aunque sea bajo la inspiración o la motivación de la trascendencia.

Así, como dice Milbank, «la “modernidad” del liberalismo solo ha aportado pobreza masiva, desigualdad, erosión de los cuerpos que se asocian libremente por debajo del nivel del Estado, el abandono ecológico de la tierra y ahora, sin la amenaza compensatoria del comunismo, también ha abolido los derechos y la dignidad del trabajador, ha conseguido que las mujeres sean esclavas laborales, domésticas o eróticas, ha socavado la estructura familiar de la clase trabajadora y, finalmente, ha empezado a eliminar los antiguos derechos del individuo que formaban parte del credo del propio liberalismo y se basaban en la dignidad de la persona más que en la “autopropiedad” del hombre liberal autónomo».

La modernidad laica, sin embargo, ha ocultado su fracaso mediante un relato o mito según el cual este sistema nació, con su liberalismo político y su Estado soberano, como reacción contra una Iglesia opresora y autoritaria que no se privaba de desatar una gran violencia para asegurar y mantener sus privilegios. Así, la política moderna surgió tras las «guerras de religión», cuya conclusión con la Paz de Westfalia estableció los contornos de la política moderna, en la que la sociedad consiste en un conjunto de individuos que son libres de perseguir su propia visión del bien, limitados únicamente por sus talentos y por los derechos de otros individuos que se esfuerzan de forma similar. La sociedad se concibe así como un conjunto de individuos presididos por un Estado soberano que mantiene la paz entre estos individuos asegurando los derechos mediante el monopolio legítimo del uso de la violencia.

Las propuestas dominantes de la teología política

**...la política cristiana que propone la ortodoxia radical no considera al Estado (sea eclesial o secular) como la cúspide del espacio político y como punto de apoyo para el cambio social. Aboga, en cambio, por un espacio político complejo donde, de acuerdo con el principio católico de «subsidiariedad», la autoridad esté dispersa y descentralizada.**

moderna, al no renunciar a la ontología unívoca, toman dicho relato bien como verdad objetiva, bien como utopía y dedican vanamente su esfuerzo a completar la promesa de la modernidad y su política liberal, abrazando lo secular. Y, por ello, están abocadas al mismo resultado fatídico que el relato trata de encubrir o sublimar.

En primer lugar, confían en esa búsqueda de la libertad que (según el relato o mito) «caracteriza» a la modernidad y su política. La llamada «teología pública», tanto en su ala más progresista como en la neoconservadora, está profundamente comprometida con el avance de la libertad moderna, especialmente en la forma que ha adoptado en los EE. UU., con su sistema capitalista democrático de libertad ordenada. Por su parte, la teología política europea pretende que la Iglesia se dedique a poner de relieve las múltiples formas en que las libertades prometidas por la Ilustración permanecen incumplidas; tema recogido por los teólogos de la liberación iberoamericanos, quienes destacan cómo la búsqueda moderna de la libertad no ha avanzado tanto en el ámbito económico como en el político.

Como corolario, las teologías citadas abrazan la despolitización de la Iglesia. Aunque lamentan y tratan de superar su total espiritualización o privatización, alaban, sin embargo, el hecho de que la modernidad haya despojado a la Iglesia de su quehacer político directo. Lo consideran un componente importante del avance de la libertad en la historia en la medida en que es un paso crucial en el reconocimiento de la integridad y la autonomía de lo secular. La Iglesia bajo el signo de la modernidad queda relegada a un papel solo indirectamente político como custodio de valores e ideales y, quizás, de un *ethos* o espíritu cultural que debería informar, inspirar y animar la acción en el ámbito político secular en medio de las opciones políticas seculares. La teología de la liberación, por su parte, apoya la despolitización de la Iglesia con la esperanza de nutrir el protagonismo humano, y más específicamente el de los marginados y oprimidos, de modo que se conviertan en artífices de su propio destino.

En segundo lugar, las teologías políticas dominantes aceptan las formas que adopta la moderna política secular y, específicamente, el libera-

lismo político y la política como tarea del Estado. El liberalismo político concibe la vida social como la suma de individuos autónomos que luchan por adquirir y proteger (mediante la afirmación de «derechos») los recursos necesarios para perseguir sus intereses privados. La política como tarea del Estado es una concepción de la soberanía política que sostiene que el ámbito donde los individuos se reúnen en comunidad –la *polis*–, es supervisado y encuentra su máxima expresión en el Estado. Es la investidura del Estado con soberanía sobre la sociedad y, en consecuencia, trata de privilegiar al Estado como punto de apoyo para todo cambio social y político.

La «teología pública» celebra abiertamente la democracia liberal occidental moderna y su apuesta consiste en sostenerla mientras se reforma, sea en una dirección conservadora, sea en una dirección progresista: la primera tiende a enfatizar las instituciones de la sociedad civil, la segunda las iniciativas gubernamentales. Y aunque critica la «teología burguesa», que privatiza a la Iglesia, no reconoce a la Iglesia como realidad directamente política. Por el contrario, cualquier afirmación de que la Iglesia es un agente político por derecho propio que podría desafiar la hegemonía del Estado es denunciada como una «perniciosa religión política de la cual la modernidad afortunadamente nos emancipó».

La teología de la liberación tampoco se aparta de la política como tarea del Estado, al proponer que los oprimidos, o bien asuman el control de los órganos del Estado, o bien influyan en el Estado a través de la sociedad civil. Además, una política eclesial o teológica que rechace su estatus apolítico es denunciada como un «mesianismo político-religioso».

La contranarrativa de la ortodoxia radical afirma, en cambio, que esta historia del surgimiento de la modernidad es un mito al servicio del Estado moderno soberano, que no llegó a la escena como un salvador benigno para librarnos de las guerras por diferencias confesionales. Antes bien, como sostiene William Cavanaugh, las guerras de religión se pueden explicar como los dolores de parto de un Estado moderno que lucha por liberarse del orden medieval y subsumir todos los cuerpos sociales bajo su autoridad. Además, el espacio político moderno no es un espacio de liberación de una autoridad sacralizada, sino que representa una migración de la autoridad de la Iglesia al Estado. En otras palabras, en contra de la narrativa habitual, la modernidad no es un

espacio de libertad, sino el territorio de un nuevo señor y amo, con una nueva disciplina. Y, podríamos añadir, con una nueva teología. Esto quiere decir que lo secular no es teológicamente neutral, sino que está teológicamente investido, con el Estado funcionando ahora como una especie de salvador secular que promulga el liberalismo político como una especie de doctrina de la salvación.

La pretendida marcha de la modernidad hacia la libertad es, de hecho, un conflicto interminable. Porque el ser unívoco (en el que no participa Dios) desencadena una violencia ontológica que impide la armonía pacífica de las diferencias. El liberalismo político, con sus individuos separados unos de los otros, solo puede gestionar las relaciones humanas como indiferencia, como conflicto o como conquista. Acercarse a la política en nombre de un bien compartido o común, en auténtica comunión, es arriesgarse a perder la diferencia, la identidad. Así, el liberalismo político no consiste en compartir el bien, sino en gestionar el conflicto de los derechos individuales y los bienes privados, con las consecuencias desafortunadas que ya conocemos.

Lo que se necesita, en cambio, es una política de la generosidad apoyada en sociedades unidas no por un contrato, sino por la generosidad mutua y el intercambio de dones. Y esto solo puede surgir de una asumida (y vivida) ontología de la participación que reconecte la Creación con su Creador de tal manera que se detenga el descenso hacia la violencia de la vida política secular. Solo la demolición de la distinción gracia/naturaleza puede dar lugar a una teología política postliberal capaz de generar una genuina comunidad o comunión.

Retomando la explicación escatológica de Ward antes expuesta y trasladándola ahora al plano político, la ortodoxia radical, a diferencia de otras corrientes de teología política que desafían el *status quo* sobre la base de una (falsa) memoria del pasado y la esperanza en un (mítico) futuro, desafía el *status quo* contemporáneo sobre la base de la soberanía de Dios en la historia: aquí y ahora. Esta perspectiva escatológica, que suprime el dualismo, evidencia, al inundar el mundo de posibilidades más que humanas, que disponemos de un exceso o superávit.

Lo que esto significa es que las posibilidades políticas no se agotan con la razón secular, incluso cuando esa razón es trascendente. Incluso aquí y ahora es posible algo más que el liberalismo políti-



«Mi reino no es de este mundo.» Oleo de Mihaly Munkacsy, *Le Christ devant Pilate* (1881).

co. Y ese «algo más» incluye la posibilidad de una paz y una comunión genuinas, la posibilidad de una sociedad armónica en la diferencia.

#### 4. La propuesta política de la Ortodoxia radical

Como argumenta Graham Ward, la despoliticización de la Iglesia es el punto clave. Porque si no podemos actuar políticamente, no podremos contrarrestar las tendencias deshumanizadoras. Y no se trata de actuar indirectamente (como sostiene la teología política dominante) a través de la política secular, sino directamente. Ward afirma que en la Iglesia Dios nos ofrece «una política nueva y mejor, una soberanía nueva y mejor». Esta convicción se repite con frecuencia en el corpus de la ortodoxia radical: «Solo la Iglesia tiene el poder teórico y práctico para desafiar la hegemonía global del capital y crear una alternativa político-económica viable», escribe Milbank, y, a seguido, afirma que «la *ecclesia* da nombre a un nuevo tipo de política universal». Por su parte, Cavanaugh sostiene: «En

sentido estricto, el mundo es una teocracia: está gobernado por Dios». Ward hace una afirmación similar cuando afirma: «El reino de Dios es una teocracia y la política teocrática es lo que hacen los cristianos».

Gran parte de la crítica a la propuesta política de la ortodoxia radical consiste en atribuirle una pretensión de restaurar la Cristiandad. Una Cristiandad imaginada desde la perspectiva de la modernidad, como una especie de Estado eclesial donde la Iglesia se une o sustituye al Estado-nación moderno ejerciendo su monopolio del uso de la violencia legítima. Una especie de iglesia absolutista.

Sin embargo, la política cristiana que propone la ortodoxia radical no considera al Estado (sea eclesial o secular) como la cúspide del espacio político y como punto de apoyo para el cambio social. Aboga, en cambio, por un espacio político complejo donde, de acuerdo con el principio católico de «subsidiariedad», la autoridad esté dispersa y descentralizada.

Ward alude al espacio político de la Iglesia con el nombre de «eclesialidad». Además, la Iglesia no es una entidad política con unos límites políticos definidos impuestos por una jerarquía sagrada, sino que es «lo que el cuerpo de cristianos hace» en una red de vínculos sociales siempre expansiva, tejida por una serie de asociaciones y relaciones intermedias.

Ward relaciona la «eclesialidad» con el relato agustiniano sobre las dos ciudades y su «teología de la mezcla» (*conmixtio*). Agustín ofrece una visión compleja de un espacio político habitado por autoridades múltiples, superpuestas y en competencia, entre las cuales la Iglesia ofrece una autoridad (el amor de Dios) mientras que las ciudades terrenales ofrecen otras. Así, la Iglesia no se distingue como un actor político separado y distinto que controla un espacio político propio en el sentido weberiano moderno, sino que se caracteriza por una determinada actuación («eclesialidad») que se produce en un espacio político complejo poblado por otros agentes políticos a los que corresponden otras actuaciones.

Resulta especialmente significativo el modo en que esta visión difumina los límites de la Iglesia. A diferencia de una iglesia absolutista, la eclesiológica política de la ortodoxia radical reconoce los límites porosos y fluidos de la Iglesia. Los límites son permeables porque, de acuerdo con una ontología participativa, las operaciones de la gracia no se limitan a la Iglesia. El cristianismo reconoce que toda la verdad sobre la realidad se dispersa armoniosamente entre el cuerpo de Cristo y –escatológicamente– entre toda la raza humana y el cosmos. Además, en la medida en que la Iglesia no es auto-fundada ni auto-gobernada, debe permanecer abierta a recibir la verdad. Paradigmáticamente, Catherine Pickstock sostiene que esta recepción se produce en la Eucaristía, donde la Iglesia recibe su encarnación social desde el exterior. Además, esta apertura incluye la receptividad a los forasteros (Mt. 25). De hecho, como sugiere la visión de Agustín de las ciudades mezcladas, no siempre está claro en este tiempo entre los tiempos quiénes son los de dentro y quiénes los de fuera. En consecuencia, una cierta provisionalidad acompaña a la Iglesia y sus reivindicaciones. Al fin y al cabo, ella, no menos que el mundo, vive bajo la promesa de un final escatológico que siempre supera las apariencias.

Como dice Milbank, la tendencia del cristianismo es democrática. Esto se debe a que la verdad no se encierra en un ámbito sagrado distinto de un ám-

## **El cristianismo reconoce que toda la verdad sobre la realidad se dispersa armoniosamente entre el cuerpo de Cristo y –escatológicamente– entre toda la raza humana y el cosmos.**

bito secular desnudo (pura naturaleza), ni se revela solo a hierofantes sagrados entronizados, sino que se dispersa. Escribe: «La única justificación de la democracia es teológica; puesto que el pueblo es potencialmente la *ecclesia* y puesto que la naturaleza siempre anticipa la gracia, la verdad se encuentra finalmente dispersa entre el pueblo (aunque necesite la guía inicial de los virtuosos) porque el Espíritu Santo habla a través de la voz de todos».

Sin embargo, tal inclinación hacia la democracia es postliberal y postsecular en la medida en que reconoce también la necesidad política de las dimensiones monárquica y aristocrática. La dimensión monárquica se asocia a una reafirmación de la búsqueda del amor compartido, que es el bien común y la trascendencia absoluta. En otras palabras, esta democracia no es la agonística lucha de las opiniones enfrentadas que siempre da paso, aunque sea subrepticamente, al poder, sino que es una forma de discernimiento de una verdad dispersa.

La dimensión aristocrática se refiere a la orientación de los virtuosos, a una tarea educativa. Como tal, hay en la política un lugar para la jerarquía, aunque ésta se autocancele. A diferencia de las jerarquías del liberalismo, que son poco más que competiciones por el poder, esta jerarquía es educativa y gira en torno a excelencias que se pueden compartir.

Finalmente, en términos económicos, muchas figuras asociadas a la ortodoxia radical han manifestado su afinidad con el socialismo, aunque un socialismo cristiano o un «socialismo por la gracia» que difiere en aspectos importantes del socialismo marxista, el cual no escapa a los problemas de la razón secular y del liberalismo político. En consonancia con el compromiso con una ontología de la participación, esta visión económica gira en torno a una teología del intercambio de dones que no suprime ni la propiedad privada ni el mercado, sino que insiste en que ambos funcionen de manera que se extienda la comunión y la participación en el bien.●



# Europa y la ONU contra la vida



*A la UE, el TEDH y la ONU no les preocupa tanto la política migratoria o la independencia del Poder judicial en Polonia (parecidas a la de muchos de países de Europa) como los pasos atrás que está dando en materia de aborto e imposición de la ideología de género. De ahí sus ataques coordinados y sin cuartel a sus leyes y sentencias: sirven de escarmiento para quienes se planteen seguir un camino similar.*



**Sentencia del Tribunal Constitucional de Polonia de 7 oct. de 2015:** el sanitario que haga objeción de conciencia al aborto no está obligado a derivar a la mujer a otro sanitario no objetor.

**Proyecto de ley para prohibir la educación sexual en las escuelas (2019):** pretendía prohibir que en las escuelas se incitase a los niños a cualquier tipo de práctica sexual. No fue aprobado, pero fue objeto de una dura resolución del Parlamento Europeo.

**Sentencia del Tribunal Constitucional de Polonia de 22 oct. de 2020:** declara inconstitucional la autorización del aborto por malformación del feto que contenía la ley de 1993 (96% de los abortos en Polonia: un 40% por síndrome de Down). Quedan vigentes los supuestos de violación, incesto y riesgo para la madre (unos 100 casos al año).



**Tribunal Europeo de Derechos Humanos del Consejo de Europa.** *Sentencias Tysiack contra Polonia (2007), R.R. c. Polonia (2011) y P. y S. c. Polonia (2012):* una vez que el legislador decide permitir el aborto nada en su marco legal puede limitar las posibilidades reales de obtenerlo: solo caben pasos adelante. Actualmente hay otros 13 casos pendientes contra Polonia ante el TEDH por restringir el aborto.

**Comité de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas.** *Observaciones sobre Polonia, 2016:* exige mejorar el mecanismo de derivación para garantizar el acceso al aborto en casos de objeción de conciencia por parte de los sanitarios; facilitar el acceso a las pruebas genéticas prenatales; reducir el plazo de decisión de la Comisión Médica; abstenerse de adoptar reformas legislativas que reduzcan las posibilidades de aborto; aumentar los programas de educación en salud sexual y reproductiva y facilitar el acceso a los anticonceptivos.

**Parlamento de la Unión Europea.** *Resolución del Parlamento 14/11/2019, sobre criminalización de la educación sexual en Polonia:* exige al Parlamento polaco rechazar el proyecto de ley; velar por el acceso a la educación sexual de jóvenes y permitir que la impartan organizaciones ajenas a los centros educativos.

*Resolución 17/09/2020, violación grave del Estado de Derecho:* lamenta la posición del Gobierno, el Parlamento y los tribunales de Polonia, así como de la Conferencia Episcopal polaca, en relación a la educación sexual y el aborto. Pide a la Comisión Europea que imponga sanciones a Polonia.

*Resolución 26/11/2020, sobre la prohibición de facto del derecho al aborto en Polonia:* condena la sentencia del Tribunal Constitucional de Polonia; lamenta el uso de la cláusula de objeción de conciencia; felicita a todos los que protestaron en las calles contra la sentencia.

*Resolución 21/10/2021, sobre la crisis del Estado de Derecho en Polonia y la primacía del Derecho de la Unión:* afirma que el Tribunal Constitucional polaco carece de legitimación jurídica e independencia y que no está cualificado para interpretar la Constitución.

# Cristianismo y política

Joseph Ratzinger

*En 1995, el autor –futuro papa Benedicto XVI–, siendo aún prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, publicó este artículo en la revista *Communio*, de la que fue fundador en 1972, junto a Hans Urs von Balthasar y Henri de Lubac.*

**E**l Estado no constituye la totalidad de la existencia humana ni abarca toda la esperanza humana. El hombre y su esperanza van más allá de la realidad del Estado y más allá de la esfera de la acción política. Y esto es válido no sólo para un Estado al que se puede calificar de Babilonia, sino para cualquier tipo de Estado. El Estado no es la totalidad. Esto le quita un peso al hombre político y le abre el camino de una política racional. El Estado romano era falso y anticristiano precisamente porque quería ser el *totum* de las posibilidades y de las esperanzas humanas. Pretendía así lo que no podía realizar, con lo que defraudaba y empobrecía al hombre. Su mentira totalitaria le hacía demoníaco y tiránico. La supresión del totalitarismo estatal ha desmitificado al Estado, liberando al hombre político y a la política.

Pero cuando la fe cristiana, la fe en una esperanza superior del hombre, decae, vuelve a surgir el mito del Estado divino, porque el hombre no puede renunciar a la plenitud de la esperanza. Aunque estas promesas se vayan obteniendo mediante el progreso y reivindiquen exclusivamente para sí el concepto de progreso, son, sin embargo, históricamente consideradas, un retroceso a un estadio anterior a la buena nueva cristiana, una vuelta hacia atrás en el camino de la historia. Y aunque vayan propalando como objetivo

propio la liberación total del hombre, la eliminación de cualquier dominio sobre el hombre, entran realmente en contradicción con la verdad del hombre y con su libertad, porque reducen el hombre a lo que él puede hacer por sí solo. Semejante política, que convierte al Reino de Dios en un producto de la política y somete la fe a la primacía universal de la política, es, por su propia naturaleza, una política de la esclavitud; es política mitológica.

La fe opone a esta política la mirada y la medida de la razón cristiana, que reconoce lo que el hombre es realmente capaz de crear como orden de libertad y, de este modo, encontrar un criterio de discreción, consciente de que su expectativa superior está en manos de Dios. El rechazo de la esperanza que radica en la fe es, al mismo tiempo, un rechazo del sentido de la medida en la razón política. La renuncia a las esperanzas míticas es propia de una sociedad no tiránica, y no es resignación, sino lealtad, que mantiene al hombre en la esperanza. La esperanza mítica del paraíso inmanente y autárquico sólo puede conducir al hombre a la frustración; frustración ante el fracaso de sus promesas y ante el gran vacío que le acecha; una frustración angustiosa, hija de su propia fuerza y crueldad.

El primer servicio que presta la

fe a la política es, pues, liberar al hombre de la irracionalidad de los mitos políticos, que constituyen el verdadero peligro de nuestro tiempo. Ser sobrios y realizar lo que es posible en vez de exigir con ardor lo imposible ha sido siempre cosa difícil; la voz de la razón nunca suena tan fuerte como el grito irracional. El grito que reclama grandes hazañas tiene la vibración del moralismo; limitarse a lo posible parece, en cambio, una renuncia a la pasión moral tiene el aspecto del pragmatismo de los mezquinos. Sin embargo, la moral política consiste en resistir la seducción de la grandilocuencia con la que se juega con la humanidad, el hombre y sus posibilidades. No es moral el moralismo de la aventura que pretende realizar por sí mismo lo que es de Dios. En cambio, sí es moral la lealtad que acepta las dimensiones del hombre y lleva a cabo, dentro de esta medida, las obras del hombre. No es en la ausencia de toda conciliación, sino en la misma conciliación donde está la moral de la actividad política.

A pesar de que los cristianos eran perseguidos por el Estado romano, su posición ante el Estado no era radicalmente negativa. Reconocieron al Estado en cuanto Estado, tratando de construirlo como Estado según sus posibilidades, sin intentar destruirlo. Precisamente porque sabían que estaban en «Babilonia», les servían las orientaciones que el profeta Jeremías había dado a los judíos deportados a Babilonia. La carta del profeta transcrita en el cap. 29 del libro de Jeremías no es ciertamente una instrucción para la resistencia política, para la des-

trucción del Estado esclavista, ni se presta a tal interpretación. Por el contrario, es una exhortación a conservar y a reforzar lo bueno. Se trata, pues, de una instrucción para la supervivencia y, al mismo tiempo, para la preparación de un porvenir nuevo y mejor. En este sentido, esta moral del exilio contiene también elementos de un *ethos* político positivo. Jeremías no incita a los judíos a la resistencia ni a la insurrección, sino que les dice: «Edificad casas y habitadlas. Plantad huertos y comed de sus frutos... Procurad la paz de la ciudad adonde os trasladé; y rogad por ella al Señor, porque en la paz de ella tendréis vosotros paz» (Jr. 29, 5-7). Muy semejante es la exhortación que se lee en la carta de Pablo a Timoteo, fechada tradicionalmente en tiempos de Nerón: «(Rogad) por todos los hombres, por los emperadores y por todos los que están en el poder, a fin de que tengamos una vida quieta y tranquila en toda piedad y honestidad» (1 Tm 2,2). En la misma línea se desarrolla la carta de Pedro con la siguiente exhortación: «Vuestro comportamiento entre los paganos sea irreprochable, a fin de que, por lo mismo que os censuran como malhechores, reflexionando sobre las obras buenas que observan en vosotros, glorifiquen a Dios en el día del juicio» (1 P 2,12). «Honrad a todos, amad a vuestros hermanos, temed a Dios, honrad al rey» (1 P 2,17). «Ninguno de vosotros tenga que sufrir como homicida, o ladrón, o malhechor, o delator. Pero si uno sufre como cristiano, que no se avergüence; que glorifique más bien a Dios por este nombre» (1 P 4,15a).

¿Qué quiere decir todo esto? Los cristianos no eran ciertamente gente sometida angustiosamente a la autoridad, gente que no supiese de la existencia del derecho

a resistir y del deber de hacerlo en conciencia. Precisamente esta última verdad indica que reconocieron los límites del Estado y que no se doblegaron en lo que no les era lícito doblegarse, porque iba contra la voluntad de Dios. Por eso precisamente resulta tanto más importante el que no intentaran destruir, sino que contribuyeran a regir este Estado. La antimoral era combatida con la moral, y el mal con la decidida adhesión al bien, y no de otra manera. La moral, el cumplimiento del bien, es verdadera oposición, y sólo el bien puede preparar el impulso hacia lo mejor. No existen dos tipos de moral política: una moral de la oposición y una moral del poder. Sólo existe una moral: la moral como tal, la moral de los mandamientos de Dios, que no se pueden dejar en la cuneta ni siquiera temporalmente, a fin de acelerar un cambio de situación. Sólo se puede construir construyendo, no destruyendo. Esta es la ética política de la Biblia, desde Jeremías hasta Pedro y Pablo.

El cristianismo es siempre un sustentador del Estado *en el sentido* de que él realiza lo positivo, el bien, que sostiene en comunión los Estados. No teme que de este modo vaya a contribuir al poder de los malvados, sino que está convencido de que siempre y únicamente el reforzamiento del bien puede abatir al mal y reducir el poder del mal y de los malvados. Quien incluya en sus programas la muerte de inocentes o la destrucción de la propiedad ajena no podrá nunca justificarse con la fe. Explícitamente es lo contrario a la sentencia de Pedro: «Pero jamás alguno de vosotros padezca por homicida o ladrón» (1 P 4,15); son palabras que valen también ahora contra este tipo de resistencia. La verdadera resistencia cristiana que

pide Pedro sólo tiene lugar cuando el Estado exige la negación de Dios y de sus mandamientos, cuando exige el mal, en cuyo caso el bien es siempre un mandamiento.

De todo esto se sigue una última consecuencia. La fe cristiana ha destruido el mito del Estado divinizado, el mito del Estado paraíso y de la sociedad sin dominación ni poder. En su lugar ha implantado el realismo de la razón. Ello no significa, sin embargo, que la fe haya traído un realismo carente de valores: el de la estadística y la pura física social. El verdadero realismo del hombre se encuentra en el humanismo, y en el humanismo se encuentra Dios. En la verdadera razón humana se halla la moral, que se alimenta de los mandamientos de Dios. Esta moral no es un asunto privado; tiene valor y resonancia pública. No puede existir una buena política sin el bien que se concreta en el ser y el actuar. Lo que la Iglesia perseguida prescribió a los cristianos como núcleo central de su *ethos* político debe constituir también la esencia de una actividad política cristiana: sólo donde el bien se realiza y se reconoce como bien puede prosperar igualmente una buena convivencia entre los hombres. El gozne sobre el que gira una acción política responsable debe ser el hacer valer en la vida pública el plano moral, el plano de los mandamientos de Dios.

Si hacemos así, entonces también podremos, tras el paso de los tiempos de angustia, comprender, como dirigidas a nosotros personalmente, estas palabras del Evangelio: «No se turbe vuestro corazón» (Jn. 14,1). «Porque por el poder de Dios estáis custodiados mediante la fe para vuestra salvación...».

# Al atardecer de la vida

Berta García Puente

*«Por Ti nos vivifica esa tu muerte,  
por Ti la muerte se ha hecho nuestra madre,  
por Ti la muerte es el amparo dulce  
que azucara amargores de la vida.»*

Miguel de Unamuno  
ante El Cristo de Velázquez

**M**orir es la más universal y la más difícil experiencia de nuestras vidas. La persona es un ser motivado, pensante, emocional, adaptativo y espiritual, que constantemente interacciona aprendiendo del entorno y de sí mismo. Sin embargo, en la sociedad actual, especialmente en la Occidental, rehuimos el contacto real o imaginado con la muerte y el sufrimiento, y esto nos deja pocas posibilidades de aprender a afrontar el duelo personal o de otros.

A pesar de mi profesión como médico, he tenido poco contacto con la muerte, y hasta que vino la pandemia no me senté a estudiar y reflexionar sobre el duelo. Dos experiencias fuertes me pararon en seco y, aunque ha pasado un tiempo, sigo dándole vueltas

al hecho tan importante de la muerte y de la pérdida de nuestros seres queridos, así como la de tantos que mueren solos, sin que nadie les eche cuenta.

He estado cerca de la muerte en muchos momentos de mi vida. Luego se puede decir que vivo de milagro. Y con el tiempo me voy haciendo consciente de las veces que me he salvado «por los pelos»- es decir, por el ángel de la guarda.

La pandemia ha dejado a millones de personas tocadas por la enfermedad y su constelación y por las pérdidas familiares. Muchísimas familias en España, y me atrevo a decir que en el mundo entero, han perdido el tesoro de la familia que son los abuelos. Los abuelos y las personas mayores son en todos los pueblos la sabiduría, son pozos de experiencia, son la historia reciente de nuestro pueblo. A poco que hablas con ellos, te adentras en el misterio de la existencia, en la historia reciente de nuestro país, en la guerra o la posguerra de nuestro país y de nuestro continente europeo.

En estos últimos años he perdido a dos amigas del alma, madres de familia numerosa, y he podido ver



de cerca el dolor de sus familiares por estas pérdidas irreparables. Este año he perdido a mi querido padre. Todo esto ha despertado en mí la necesidad de profundizar en la experiencia del duelo y de recurrir a la palabra de Dios para buscar allí las herramientas necesarias para vivirlo.

Vivir el duelo con conciencia del mismo es necesario para poder seguir adelante con la mayor entereza posible. Aprender a acompañar el duelo es también muy necesario, porque antes o después se nos presenta ese momento de conocer y comprender lo que el otro está experimentando, permite apoyarle y favorecer su crecimiento. Esto es algo sanador, tanto para el doliente como para el que le acompaña.

El origen del término *duelo* nos muestra las dos caras de una misma moneda. El vocablo latino *dolo* significa dolor y duelo y *duellum* expresa desafío. Deducimos que el duelo es un proceso de aflicción, de pesar y de dolor, pero simultáneamente representa un desafío, una oportunidad de crecimiento que

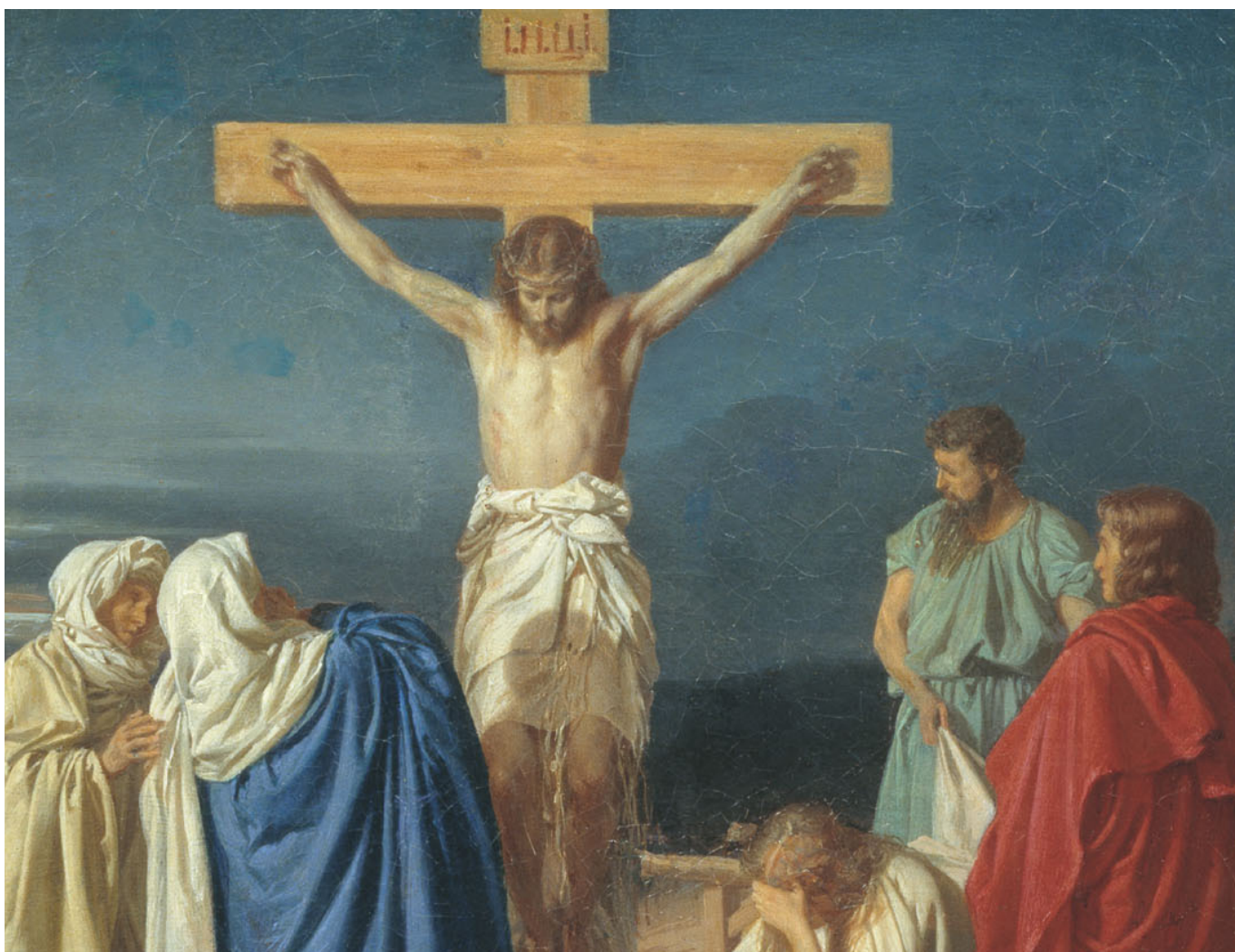
involucra totalmente al doliente.

Las pérdidas duelen y duelen mucho, y a veces mucho tiempo. Adquirimos la capacidad de comprender lo que el otro está sintiendo cuando pierde a alguien. Nos ayuda a comprender la experiencia ajena, la universalidad del duelo, aunque con una paradoja: el duelo es único. Comprender que «al otro le ha pasado lo mismo que a mí», pero no es lo mismo, es la unicidad del duelo.

«En el fondo la reflexión sobre el duelo, a la vez que nos duele, ejerce un profundo poder humanizador... Nos hace conscientes del valor de cada instante de compañía que siempre puede ser el último.»

Se despliegan enormes recursos y energía con objeto de adaptarse a la pérdida multidimensional y trascendente. Pero ¿dónde podemos encontrar la respuesta necesaria a ese dolor?

La respuesta está en el icono de la Cruz, el icono



Evgraf Semenovich Sorokin, *Crucifixión* (1873).

del Calvario: Jesús clavado en la Cruz y al pie de ella su Madre, María, su amigo y discípulo Juan y otras Marías. Es uno de los modelos, la referencia universal para vivir el duelo. Ahí, en el que se va, está Cristo. María, su Madre, no está sola, le acompañan otras mujeres. Jesús desde la cruz invita a María y a Juan a un nuevo lazo, a una nueva fraternidad. Acompañarnos unos a otros en torno a la cruz es la experiencia previa al Cenáculo.

Partiendo de toda la historia de solidaridad y de los testigos que he conocido, entre los empobrecidos de Venezuela y en el Movimiento Cultural Cristiano, el duelo que hoy estoy padeciendo me hace cuestionarme cómo vivimos, con tantas prisas que apenas tenemos tiempo de reflexionar y de escuchar. ¿Qué clase de sociedad queremos dejar a los que vengan detrás? No me considero mejor, pero sí descubro la necesidad de transmitir, trascender, combatir.

*Transmitir* la importancia de vivir pensando en la muerte para disfrutar de la vida.

*Trascender* el dolor que nos produce el sufrimiento por la pérdida de nuestros seres queridos, con el que antes o después nos encontraremos. Y dar paso a la solidaridad con todos los hermanos que sufren igualmente. Con la mirada puesta en Jesucristo en la Cruz y en la Resurrección es posible, si perseveramos.

*Combatir* el individualismo, el desánimo, el encierro que nos hunde, nos aísla, nos empobrece a nosotros y a los otros.

Parémonos un tiempo a la semana a pensar en el duelo, en la muerte, en los conflictos sin resolver, en nuestra inacción.

Tomemos las fuerzas y el apoyo de quien nos lo pueda regalar. El amor es gratis (el amor de Dios es gratuito, Él nos espera siempre).

Da un paso al frente. No estés solo con tu dolor. Busca compañía. Ayuda a otros a salir de sus dolores. La vida compartida merece la pena. ●

✂

**SUSCRIPCIÓN Ediciones "VOZ DE LOS SIN VOZ"**

Nombre .....

DNI .....e-mail.....

C/ ..... n° ..... piso .....

Localidad ..... Provincia ..... CP .....

Tlf fijo ..... Tlf móvil .....

- Deseo suscribirme a las Ediciones "Voz de los sin Voz" en la modalidad de:
- **AUTOGESTIÓN** (revista bimestral)
    - como COLABORADOR (10 envíos) 12 € / 2 años
    - como AMIGO 24 € / 2 años (2 suscripciones y una la recibe un empobrecido del 3er. M.)
  - **AUTOGESTIÓN + LIBROS** (5 revistas + 5 libros)
    - como COLABORADOR 15 € / 1 año
    - como AMIGO 30 € / 1 año (2 suscripciones y una la recibe un empobrecido del 3er. M.)
  - **ID y EVANGELIZAD** (revista bimestral)
    - como COLABORADOR (10 envíos) 12 € / 2 años
    - como AMIGO 24 € / 2 años (2 suscripciones y una la recibe un empobrecido del 3er. M.)
  - **ID y EVANGELIZAD + LIBROS** (5 revistas + 5 libros de espiritualidad o teología)
    - como COLABORADOR 15 € / 1 año
    - como AMIGO 30 € / 1 año (2 suscripciones y una la recibe un empobrecido del 3er. M.)

**ORDEN de DOMICILIACIÓN BANCARIA**

Muy sres míos:  
Con cargo a mi cuenta y hasta nuevo aviso, atiendan la presente orden de domiciliación de los recibos que presente el Movimiento Cultural Cristiano.

IBAN	ENTIDAD	OFICINA	D.C.	NÚMERO DE CUENTA
ES	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>

Titular de cuenta:

DNI: \_\_\_\_\_ Firma: \_\_\_\_\_

Fecha:.....

**Ediciones "Voz de los sin Voz"**  
Avda. Monforte de Lemos 162.- 28029 MADRID.-  
Tlf-Fax: 91/ 373 40 86  
email: administracion@solidaridad.net

# **El año 2021 terminó como el año más violento de la historia para los cristianos en India, registrando 486 episodios de violencia y odio que sacudieron al país**



Los ultranacionalistas hindúes del BJP, vinculados a la oligarquía y al frente del gobierno de la India y de varias regiones, persiguen a los cristianos acusándolos de convertir por la fuerza o mediante sobornos a los hindúes pobres de la casta dalit («intocables»). Pero estos se convierten al cristianismo porque encuentran en esta fe el verdadero rostro de Dios, para quien «no hay diferencia entre judío y griego, ni entre esclavo y libre, ni entre varón y mujer, porque todos vosotros sois uno solo en Cristo Jesús» (Gal. 3,28)