

Teocomunicação

Revista de Teologia da PUCRS

Programa de Pós-Graduação em Teologia
Escola de Humanidades

Porto Alegre, v. 49, n. 2, julho-dezembro 2019 e34861

 <http://dx.doi.org/10.15448/0103-314X.2019.2.34861>

DOSSIÊ: SANTIDADE E RESPONSABILIDADE PÚBLICA

DESPLIEGUE SOCIAL DE LA ESPIRITUALIDAD EN AMÉRICA LATINA *DESDOBRAMENTO SOCIAL DA ESPIRITUALIDADE NA AMÉRICA LATINA* SOCIAL DEPLOYMENT OF SPIRITUALITY IN LATIN AMERICA

Jorge Costadoat¹

RESUMEN

En la Iglesia Latinoamericana post-conciliar la experiencia de Dios ha experimentado un desarrollo y una ampliación extraordinaria. Este artículo trata de dos despliegues. En la primera parte se describe el paso de una noción de espiritualidad centrada en la búsqueda de la santidad personal a otra centrada en el seguimiento de Cristo. En la segunda parte se explicará cómo la apertura de la Iglesia al discernimiento de los signos de los tiempos, actividad espiritual y eclesial, ha obligado a los cristianos a integrar en su experiencia de Dios un llamado a solidarizar con la liberación del prójimo en el sentido más amplio de la palabra.

Palabras clave: Espiritualidad. Seguimiento de Cristo. Signos de los tiempos.

RESUMO

Na Igreja latino-americana pós-conciliar, a experiência de Deus experimentou um extraordinário desenvolvimento e expansão. Este artigo trata sobre dois desdobramentos. Na primeira parte, descreve-se a passagem de uma noção de espiritualidade centrada na busca de santidade pessoal para outra focada no seguimento de Cristo. Na segunda parte, será explicado como a abertura da Igreja ao discernimento dos sinais dos tempos, atividade espiritual e eclesial, forçou os cristãos a integrar em sua experiência de Deus um chamado à solidariedade para com a libertação do próximo, no sentido mais amplo da palavra.

Palavras-chave: Espiritualidade. Seguimento de Cristo. Sinais dos tempos.

ABSTRACT

In the post-conciliar Latin American Church, the experience of God has experienced extraordinary development and expansion. This article is about two deployments. The first part describes the passage from a notion of spirituality centered on the search for personal holiness to another focused on following Christ. In the second part, it will be explained how the opening of the Church to the discernment of the signs of the times, spiritual and ecclesial activity, has forced Christians to integrate in their experience of God a call to solidarity with the liberation of others in the sense broader word.

Keywords: Spirituality. Following Christ. Signs of the times.

¹ Centro Teológico Manuel Larraín. Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Email: jcostado@gmail.com
– ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3364-9899>



INTRODUÇÃO

La espiritualidad cristiana tiene una dimensión social. El amor al prójimo le es esencial. Este amor concreta el amor de Dios por toda la creación De aquí que la espiritualidad cristiana tenga también alcances políticos y aun cósmicos.

En la Iglesia Latinoamericana post-conciliar la experiencia de Dios ha tenido un desarrollo y una ampliación extraordinaria. Este artículo trata de dos despliegues, por cierto simultáneos, de la espiritualidad cristiana en nuestra Iglesia. En la primera parte, se describirá el paso de una noción de espiritualidad centrada en la búsqueda de la santidad personal a la de un seguimiento de Cristo. En la segunda parte, se explicará cómo la apertura de la Iglesia al discernimiento de los signos de los tiempos, actividad netamente espiritual, ha obligado a los cristianos a integrar en su experiencia de Dios un llamado a solidarizar con la liberación del prójimo en el sentido más amplio de la palabra.

1 DE LA BÚSQUEDA DE LA SANTIDAD AL EMPEÑO POR EL SEGUIMIENTO DE CRISTO

Un primer despliegue de la espiritualidad cristiana en América Latina tiene que ver con dejar de concebirla como camino a la santidad y con comenzar a hacerlo como seguimiento de Cristo², es decir, a asociar la propia vocación a la misión de Jesús y sus consecuencias.

1.1 MALESTAR CON EL CONCEPTO DE SANTIDAD

Años atrás, cuando la Iglesia chilena preparaba la canonización de San Alberto Hurtado, oí del nuncio de entonces una aclaración que me molestó y me motivó para escribir un artículo que titulé “‘La mística social’ de Alberto Hurtado”³. El nuncio sostuvo que este jesuita era santo porque era un hombre de oración, pero no por su vocación social, que en su caso significaba haber dedicado su vida a los pobres, a promover el sindicalismo y a exigir cambios sociales estructurales. Bien pude dejar pasar este comentario de un nuncio que seguramente supo muy poco de él, pero pensé que sería mejor escribir algo sobre la mística cristiana. El modo de pensar del nuncio me irritó porque era igual al de muchos católicos chilenos indiferentes a las luchas por la justicia social de los proletarios y los campesinos del siglo XX. Ciertamente la canonización de Hurtado no fue grata a chilenos de derecha que han visto en ella al ícono de los jesuitas que, desde la muerte del “santo” (1952), se dedicaron a la promoción popular, al reclamo de cambios sociales, culturales, económicos y políticos, o resistieron la violación de los derechos humanos durante el régimen de Augusto Pinochet. Pero incluso católicos de derecha que han celebrado su canonización, hoy no pueden entender que los jesuitas chilenos no apliquemos a Alberto Hurtado el “san” y que incluso lo llamemos simplemente “Hurtado”.

Por cierto, no discuto que en la historia del cristianismo la categoría de santidad haya dado frutos extraordinarios. Ella hunde sus raíces en el Antiguo y el Nuevo Testamento. La santidad es, en última instancia, una propiedad de Dios mismo. Pero en la Biblia la confesión de la santidad de Dios dice estricta relación con el cuidado de los pobres y el apartarse de los ídolos⁴. Él, que es trascendente, es capaz de darse y se ha dado al ser

² COSTADOAT, J. *Seguimiento de Cristo*.

³ COSTADOAT, J. *La “mística social” del Padre Hurtado*, p. 247-268.

⁴ Dice el Señor a Moisés: “Habla a toda la comunidad de los israelitas y diles: Sed santos, porque yo, Yahveh, vuestro Dios, soy santo. Respete cada uno de vosotros a su madre y a su padre. Guardad mis sábados. Yo, Yahveh, vuestro Dios. No os volváis hacia los ídolos, ni os hagáis dioses de fundición. Yo, Yahveh, vuestro Dios”. Más adelante: “No oprimirás a tu prójimo, ni lo despojarás. No retendrás el salario del jornalero hasta el día siguiente” (Lv 19, 1-4, 13).

humano máximamente en Jesús. Y, por extensión, la santidad cristiana auténtica tiene que ver con el abajarse solidario a los demás para liberarlos de sus males y manifestarles el amor incondicional de Dios. En esta praxis de Jesús radica el monacato y la vida religiosa hasta nuestros días. La vida contemplativa y caritativa de los monjes y las monjas ha incidido hondamente en la forja de un cristianismo occidental que, no obstante sus límites, tiene grandes logros humanizadores. La búsqueda de la santidad produjo grandes santos y por siglos ha inspirado la unión con Dios, su descubrimiento en la belleza de la creación y en la misericordia con los pobres⁵.

Sin embargo, debe recordarse que el concepto de santidad ha admitido en su desarrollo influjos problemáticos e incluso muy poco cristianos. Consta que la aceptación del cristianismo por parte del Imperio Romano (Constantino/Teodosio) motivó la partida al desierto de cristianos eximios. Allí, bajo el influjo de la cultura griega, se articuló una *fuga mundi* que hasta el presente rige, en unos casos más y en otros menos, las separaciones que las espiritualidades establecen con la vida del común de los bautizados. La vida cenobítica continuó el martirio de las primeras generaciones de cristianos, pero desde entonces a modo de persecuciones interiores del demonio⁶. El cenobio y, sucesivamente la vida monástica, fue el nuevo contexto en el que el cristianismo cultivó con una intensidad creciente la interioridad, la subjetividad y la reflexividad, pero en una versión helénica, difidente de la corporalidad del ser humano y de su realidad histórica. Dice, por ejemplo, San Jerónimo a los monjes: “Si quieres justificar tu conducta con el nombre de monje que llevas, es decir, de solitario, ¿qué haces en las ciudades que no son ciertamente habitaciones solitarias?” (Epist. 58)⁷. Los fundadores y fundadoras de órdenes y congregaciones religiosas transmitieron a sus seguidores y seguidoras sus carismas, y crearon “reglas” para estructurar vías de perfección evangélicas que replicaban, empero, la voluntad de apartarse de la vida del común de las personas. Pero en sus versiones patológicas, la búsqueda de la santidad pudo entender el Evangelio no como misericordia con el ser humano víctima de innumerables males, sino como obsesión por la pureza, por la observancia de la separación entre lo sagrado y lo profano y la recurrencia escrupulosa al sacramento de la penitencia.

El Concilio Vaticano II repuso la importancia de la santidad pero en odres nuevos (LG 39-42). Esta no ha podido ser más una virtud adquirida por el mero hecho de haber ingresado a los “estados de perfección”, es decir, la vida religiosa o el clero. El Vaticano II la propuso como una vocación de los bautizados por igual: “Es, pues, completamente claro que *todos los fieles*, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, y esta santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena” (LG 40).

El Concilio recordó que la santidad es una propiedad de la Iglesia (LG 39). Todos los bautizados y bautizadas están llamados a ella. Desde entonces se ha hecho más fácil entender que se puede ser santos y santas en lo pequeño y en lo grande, en la vida doméstica, en el trabajo y en las luchas sociales y políticas. Lo dice recientemente el Papa Francisco en estos términos: “Lo que interesa es que cada creyente discierna su propio camino y saque a la luz lo mejor de sí, aquello tan personal que Dios ha puesto en él (cf. 1 Co 12, 7), y no que se desgaste intentando imitar algo que no ha sido pensado para él”⁸. Esta misma ampliación del sujeto de la santidad ha servido en el postconcilio para poner atención y denunciar caminos espirituales desencarnados. Francisco, en otra ocasión, señala: “Tenemos que reconocer que no siempre los cristianos hemos recogido y desarrollado las riquezas

⁵ Cf. PAGLIA, V. *Storia della povertà*.

⁶ Cf. HONINGS, H. Fuga. In: *Diccionario de espiritualidad*, 155-156; LECLERCQ, J. Mondo. In: *Dizionario degli istituti di perfezione*, 53-67.

⁷ HONINGS, H. Fuga, p. 156.

⁸ PAPA FRANCISCO. *Gaudete et exultate*, 11.

que Dios ha dado a la Iglesia, donde la espiritualidad no está desconectada del propio cuerpo ni de la naturaleza o de las realidades de este mundo, sino que se vive con ellas y en ellas, en comunión con todo lo que nos rodea”⁹.

1.2 EL SEGUIMIENTO DE CRISTO COMO NUEVO PARADIGMA DE LA ESPIRITUALIDAD

En la historia de la espiritualidad cristiana las vidas de Jesús inspiraron una *imitatio Christi*¹⁰. En el siglo XX numerosas obras sobre Jesús, escritas en clave espiritual, promovieron un seguimiento de Cristo¹¹. El Concilio, aun en los marcos de la búsqueda de la santidad, fomentó la concentración cristológica de la espiritualidad y, en particular, la propuso como un seguimiento de Cristo. Señala el Vaticano II: “En el logro de esta perfección empeñen los fieles las fuerzas recibidas según la medida de la donación de Cristo, a fin de que, *siguiendo sus huellas* y hechos conformes a su imagen, obedeciendo en todo a la voluntad del Padre, se entreguen con toda su alma a la gloria de Dios y al servicio del prójimo” (LG 40).

La cristología de la liberación latinoamericana, tras los pasos de la europea posconciliar, llevó aún más lejos la necesidad de re-historizar la fe cristiana. Para Jon Sobrino, por ejemplo, la cristología debe nutrirse del seguimiento de Cristo pues así, en circularidad hermenéutica, puede ella, a su vez, servir a la cristopraxis¹², a saber, el proseguimiento de la praxis mesiánica de Jesús que, posibilitada por el Espíritu, puede llevar a los cristianos incluso al martirio¹³. La cristología latinoamericana misma, es una cristología al servicio de un modo de entender la espiritualidad cristiana. Esta debiera atender a los signos de los tiempos, esto es, los acontecimientos en los cuales Dios continúa revelándose en la historia, y discernirlos gracias a Cristo, particularmente de su cruz, el primero y el principal de los criterios.

A continuación delinea dos tópicos cristológicos centrales de espiritualidad entendida como seguimiento de Cristo: el proyecto de Jesús y su manera propia de relacionarse interiormente con Dios.

1.2.1 PROYECTO DE JESÚS

La cristología latinoamericana, al igual que la cristología europea, adoptó el método histórico crítico para acceder al Jesús terreno y, de este modo, superar la enorme ignorancia del pueblo de Dios acerca de Cristo. Lo hizo, empero, por un interés determinado y no por algún prurito de cientificidad. La cristología en América Latina quiso liberar a los pobres de la opresión, a efecto de lo cual la devoción tradicional al crucificado, según algunos de sus teólogos, solo había podido ofrecer alivio y resignación a sus sufrimientos. La recuperación de la praxis de liberación de Jesús de Nazaret, en América Latina, ha tenido por objeto proseguir la praxis de Jesús¹⁴.

⁹ PAPA FRANCISCO. *Laudato si'*, 216.

¹⁰ Cf. PSEUDO BUENAVENTURA, *Meditationes de Vita Christi* (siglo XIII-XIV); FRANCESC EIXIMENIS, *Vida de Jesucrist* (siglo XIV-XV); LUDOLFO DE SAJONIA, *Vita Christi* (siglo XIV).

¹¹ Cf. LEBRETON, J. *Le vérité sur Jésus de Nazareth*; GRANDMAISON, L. *Jésus Christ: sa personne, son message, ses preuves*; GUARDINI, R. *El Señor. Sobre el Dios vivo*; PAPINI, G. *Historia de Cristo, Mundo moderno*; DE LA PALMA, L. *Historia de la pasión, sacada de los cuatro evangelios*; PLUS, R. *Cristo en nuestros próximos*; MARMION, C. *Jesucristo en sus misterios: conferencias espirituales*; RICCIOTTI, G. *Vita di Gesù Cristo*; ADAM, K. *Jesucristo*; ROBINSON, John A. T. *Jesus and his coming: the emergence of a doctrine*; DURRWELL, F.-X. *La resurrección de Jesús misterio de salvación*.

¹² Cf. SOBRINO, J. *Cristología sistemática*, p. 589 e 590.

¹³ Cf. SOBRINO, J. *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, p. 334-342; LIMÓN, X. J. *Sufrimiento, muerte, cruz y martirio*, p. 477- 494.

¹⁴ Cf. SOBRINO, J. *Jesús en América Latina*. p. 81-82; LOIS, J. *Cristología en la teología de la liberación*, p. 231.

La cristología en América Latina no ha hecho suya la preocupación de la cristología pre-conciliar por probar la divinidad y la humanidad de Jesús, y de explicar la unión hispostática de estas naturalezas en la persona de Cristo. Cuando vuelve sobre el aporte de los concilios de la antigüedad a la cristología, no deja de corregir la impronta helénica a-histórica de sus principales afirmaciones. Del Cristo griego del primer milenio se siguió una adecuación en algún grado doceta al Jesús de los evangelios, a saber, un modo espiritual de ajustarse a un Cristo aparentemente humano. Del Cristo anselmiano del segundo milenio que muere en la cruz para satisfacer a Dios por los pecados de la humanidad, Cristo que ha heredado el semi-docetismo del Cristo del primer milenio, también se siguieron versiones desencarnadas de espiritualidad. Si el docetismo cristológico pudo alienar la vivencia espiritual de los cristianos, el sacrificialismo latino del segundo milenio orientó la espiritualidad al dolor y a la penitencia¹⁵. También en este caso se perdió el valor de la historicidad profunda de Jesús, en la cual consiste el misterio de la Encarnación.

En cambio, la cristología de la liberación latinoamericana ha relevado la índole histórica, escatológica y liberadora de la misión de Jesús patente en la consagración de Jesús al reino como buena noticia para los pobres. Lo central, en su caso, no ha sido la persona de Jesús sino su misión y los conflictos que le acarreo su cumplimiento. De aquí que la espiritualidad que ha surgido en el postconcilio latinoamericano se ha nutrido de los misterios de la vida de Jesús y ha integrado la conflictividad de su vida como algo inevitable. Seguir a Cristo es asumir los riesgos que implica ser cristiano especialmente en contextos de injusticias históricas bien determinados. En su caso aquellos misterios de la vida de Jesús no han sido tantos episodios a contemplar en la oración, sino relatos que pueden ser actualizados y tomas de posición de Jesús que merecen ser replicados en el presente con actos liberadores, que evidentemente provocan reacciones contrarias y a veces violentas. El conflicto, la violencia y el martirio, en este registro, no son males que los cristianos han de vivir como pruebas a su reciedumbre espiritual, sino como consecuencias que, no buscadas *in recto*, ineludiblemente aquejan a los seguidores del Cristo que las padeció antes que ellos.

Aún más, la perspectiva histórica de la cristología latinoamericana ha permitido redescubrir la resurrección como justicia. Si la fe en la resurrección de los muertos surgió en Israel los años del martirio de los macabeos, como premio a la fidelidad y como justicia contra la injusticia de su martirio, en América Latina el discurso sobre la resurrección no ha apuntado simplemente a un retorno a la vida – lo que no es poco para los mismos pobres que no dan por supuesta la vida –, sino que ha ofrecido una esperanza de justicia a las víctimas. La praxis de seguimiento de Cristo, por esta razón, ha rescatado del futuro escatológico un contenido central del cristianismo, a saber, la resurrección de Jesús, para alimentar una lucha contra una muerte cotidiana. La fe en Cristo, al modo como la entiende de la teología de la liberación, ha ofrecido un sentido a la historia. En virtud de su resurrección Jesús ha sido constituido en el mesías, el Señor de la historia. La historia tiene sentido para quienes parece no tenerlo, porque el Señor “ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos”. Si la postmodernidad rompe con los grandes relatos de la modernidad, especialmente con aquellos que llevan la impronta hegeliana de un concepto de unidad racional de la historia que se impone a la realidad causando enormes destrucciones, la teología latinoamericana sí ofrece un gran relato de sentido a quienes tienen muchos motivos para pensar que la historia no tiene sentido.

En todo caso, a mi parecer, la fe en Cristo como Señor de la historia, que dota de esperanza y opera subterráneamente en la vida de los cristianos, debe ser apropiada por la espiritualidad cristiana por su enorme relevancia política.

¹⁵ Bernard Sesbotué ha delineado el giro que se produce en la cristología y la soteriología entre el primer y el segundo milenio (Cf. SES-BOUÉ, B. Redención y salvación en Jesucristo, p. 113-132).

1.2.2 INTERIORIDAD DE JESÚS

Si bien es cierto que la cristología latinoamericana pone el foco en la praxis mesiánica de Jesús, praxis que ha de ser proseguida por los cristianos, a ella también importa mucho la interioridad, la subjetividad y la vida espiritual del mismo Jesús. Esta cristología da por descontado que la persona de Jesús es la del Hijo de Dios. No pretende innovar en cuanto a esta conclusión maciza del concilio de Calcedonia. Pero la lleva más lejos: valora la dimensión psico-espiritual de Jesús. Él, como una persona humana igual a nosotros, tuvo que discernir cuál era su misión. Su proyecto histórico radicó en una experiencia de Dios. De esta extrajo qué habría de enseñar y practicar, y hasta qué punto entregaría su vida para respaldar esta predicación de un modo fehaciente. Jesús tuvo una experiencia original de Dios, aunque humana como la de cualquier ser humano. Haber llamado a Dios “Abba”¹⁶, “papito”, pudo ser considerado en aquella época un exceso de confianza, pero sintonizaba con la posibilidad de que otras personas como él pudieran también considerarse “hijos” e “hijas” de Dios y verse obligadas a tratarse fraternalmente. Lo afirma el Papa Francisco en estos términos: “‘Abbá, Padre’, es la palabra más característica de la experiencia de Jesús, que se convierte en el núcleo de la vida cristiana (cf. *Rm* 8, 15)”¹⁷. De su vida espiritual, Jesús debió también concluir que Dios ama preferencialmente a los pobres (cf. *Mt* 11, 25-27). Bien podemos inferir que la predicación de Jesús del reino a los pobres entronca con la tradición israelita, pero también con un modo de experimentar a Dios consonante con esta tradición. Jesús, sabiéndose “hijo”, descubrió en sí mismo que su Padre nos ama como hermanos, y que cuida especialmente a los pequeños y los últimos. Según John Meier, “Jesús también enseñó a sus discípulos a imitar su íntima relación con Dios como *Abba*. Desde esta total confianza en Dios como Padre y el correspondiente abandono en sus manos surgían las sorprendentes praxis y enseñanza de Jesús”¹⁸.

Este rasgo de historicidad de Jesús debe considerarse nuevo en la historia de la cristología. El interés por la psicología humana es antiguo. De ello da testimonio la literatura. Pero solo en el siglo pasado, cuando ha sido posible explicar la praxis por sus causas subjetivas, se ha levantado con fuerza la pregunta por la integridad de la humanidad de Jesús. Desde entonces la teología ha podido ir más allá del dogma de la unicidad de la persona del Hijo de Dios. Esto, sin embargo, no ha sido fácil¹⁹. La recuperación de la vida espiritual de Jesús, y por ende la de los cristianos, ha podido ser amenazante para la institucionalidad eclesiástica que normalmente prefiere conseguir la unidad de la Iglesia mediante controles férreos en vez de hacerlo contando con la libertad, el discernimiento y la creatividad de las personas.

El caso es que la cristología tradicional, fuertemente influenciada por Santo Tomás, por afirmar que Jesús tuvo la “visión beatífica” de Dios, le negó la posibilidad de haber tenido fe en su Padre; no debió Jesús, en consecuencia, discernir su camino hacia Él. Jesús, por haber sido el Hijo de Dios, no debió padecer la ignorancia en su relación con su Padre. La cristología del siglo XX, empero, y la cristología de la liberación incluida, ha subrayado que Jesús no solo tuvo fe, sino que fue el creyente por excelencia²⁰. Si, por una parte, el “yo” de Jesús es el Hijo de Dios, es, por otra parte, al mismo tiempo, un “yo” psicológicamente más pleno que el de cualquier ser humano. Por esto, si la fe debió ser

¹⁶ MEIER, John P. Jesús. In: *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*. p. 1088; JEREMIAS, J. *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*; SCHILLEBEECKX, E. *Jesús. La historia de un viviente*.

¹⁷ PAPA FRANCISCO, *Lumen fidei*, 19.

¹⁸ MEIER, John P. Jesús, p.1088.

¹⁹ Entre las razones que tuvo la Congregación para la Doctrina de la fe para censurar a Jon Sobrino fue haber afirmado que Jesús tuvo fe en Dios (cf. “Elenco di proposizioni erronee pericolosi rilevati nei volumi *Jesucristo liberador* e *Fe en Jesucristo* di P. Jon Sobrino S.J.”, (Inédito, Luglio 2004).

²⁰ Cf. BALTHASAR, H. U. von. *La Foi du Christ. Cinq approches christologiques*; RAHNER, K. *Considérations dogmatiques sur la psychologie du Christ*, p. 185-210; SESBOÛE, B. *Science et conscience du Jésus prépasal*, p. 141-175; GUILLET, J. *La foi du Jésus-Christ*; GESTEIRA, M. La fe-fidelidad de Jesús, clave central de la cristología, p. 93-135.

la característica más importante para un israelita de su época, Jesús ha debido ser visto como el mejor de los judíos. Solo recientemente el magisterio, tímidamente, ha aceptado que Jesús tuvo fe. Lo afirma *Lumen fidei*, encíclica escrita a dos manos, publicada por el Papa Francisco aunque probablemente redactada por Benedicto XVI: “Para la fe, Cristo no es solo aquel en quien creemos, la manifestación máxima del amor de Dios, sino también aquel con quien nos unimos para creer. La fe no solo mira a Jesús, sino que mira desde el punto de vista de Jesús, con sus ojos: es una participación en su modo de ver”²¹.

Lo que aquí quiero subrayar es que el “modo de ver” de los cristianos, su fe, radica en aquella visión que Jesús tuvo de su Padre²², y que se manifestó en nuestra historia como amor. Jesús creyó que Dios es amor. De esta fe sacó su proyecto de advenimiento del reino para los pobres. Por lo cual, creyendo como Jesús creyó y en lo que él creyó, los cristianos tienen las coordenadas básicas de su vida espiritual, y el criterio para observar otras experiencias espirituales, místicas y ascéticas, de compromiso socio-político o litúrgicas. Esta fe de Jesús, su credo (*fides quae*: Dios como amor) y su modo de creer (*fides qua*: su confianza en su *Abba*) constituye, por esto, el criterio que tiene la Iglesia para criticar en ella misma tanto las experiencias espirituales personales deformes o alienantes como aquello que aleja a los cristianos de la posibilidad de discernir los signos de los tiempos, y sumarse a la liberación histórica de sujetos y colectividades oprimidas.

Hemos de imaginar, por tanto, que los conflictos que Jesús tuvo con algunos sectores del abigarrado ambiente religioso de la época, tuvieron relación directa con su vida espiritual y, por ende, el cristiano auténtico ha de incorporar de algún modo el conflicto interior de Jesús por amar como Dios ama (sin excluir a nadie) y por reivindicar a las víctimas como Él lo hace (encarando y desenmascarando a los opresores). Si en algún momento de su vida afirma: “He venido a arrojar un fuego sobre la tierra y ¡cuánto desearía que ya estuviera encendido” (*Lc* 12, 49), es que ardía su corazón y, en consecuencia, también sus seguidores han de ser defensores apasionados de los pobres y mártires si fuera necesario, como lo fue Jesús²³.

En todo caso, un seguimiento de este Cristo, el Jesús que cree en su Padre y obedece su voluntad de inaugurar el reino, solo puede ser tal en la medida que es pascual y trinitario. De Jesús los cristianos extraen el ejemplo de cómo creer correctamente. Del Espíritu del resucitado extraen la gracia para sintonizar con Jesús, el creyente por excelencia, para conocerlo íntimamente y para amar hasta el límite de sus posibilidades. Pues la obra del Espíritu es hacer pasar a los discípulos por la criba pascual que cura la búsqueda del mérito, tentación de vanagloria que ronda y acosa la vida espiritual de los cristianos.

2 LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA EN EL HORIZONTE DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

Un segundo despliegue de la espiritualidad cristiana en América Latina –el primero ha consistido en el paso de la búsqueda de la santidad al del seguimiento- ha consistido en la apertura de la experiencia personal de Dios a la de oír su voz en los acontecimientos históricos. El discernimiento de los signos de los tiempos en ellos es, en última instancia, una actividad espiritual. La Iglesia, mediante una praxis solidaria con los demás seres humanos que buscan su liberación, reconoce en los acontecimientos actuales la presencia y la actuación del Espíritu como una palabra que debe ser obedecida. Las experiencias

²¹ PAPA FRANCISCO. *Lumen fidei*, 19.

²² PAPA FRANCISCO. *Lumen fidei*, 19.

²³ Cf. SOBRINO, J. *Jesucristo liberador*. p. 336; BOFF, L. Reflexión sistemática sobre el martirio, p. 326.

espirituales personales de Dios no debieran desoírle a riesgo de depreciar su índole cristiana. Si en las diversas versiones de espiritualidad cristiana quedan restos de *fuga mundi*, ellas pueden ser purificadas mediante un *amor mundi*. Lo propio de la mística cristiana es el amor al prójimo y a la creación.

2.1 LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS: EMPALME ENTRE HISTORIA Y EXPERIENCIA ESPIRITUAL

La experiencia espiritual de los cristianos, su búsqueda de la santidad o seguimiento de Cristo en la actualidad debe ser ubicada en relación a las vidas de los demás seres humanos. Ella, además de implicar al prójimo-prójimo, es decir, a las personas que nos rodean o nos salen al paso en lo inmediato, prueba de fuego de la espiritualidad cristiana auténtica, debe guardar alguna relación con el pobre remoto, virtual, epocal que no siempre puede ser socorrido directamente pero cuya apelación debiera cualificar el cristianismo de las personas al nivel de su estilo de vida, de su modo de sentir y de mirar.

Por cierto, la pretensión de escuchar a Dios, de conversar con Él y de hacer su voluntad debe ser revisada de acuerdo a las exigencias de la cultura moderna. El cristianismo, y la espiritualidad en particular, no pueden saltarse la crítica de los maestros de la sospecha que nos recuerdan que somos seres entramados en la existencia unos con otros y que, para engañarlos a ellos, podemos engañarnos a nosotros mismos²⁴. Cualquier forma de religiosidad que ofrezca realización a las personas debe ser observada críticamente. Marx podría decir de ella que es “opio del pueblo”, que aliena a la gente, que a unas personas les hace asumir las injusticias virtuosamente, sin quejarse, y que a otras las desentiende de la suerte de los demás; Freud pudiera decir que ella es una “neurosis obsesiva” que, en vez de liberar a las personas de las causas psicológicas que las mantienen esclavas de sí mismas, refuerza esta opresión; Nietzsche agregaría seguramente que la religión es una operación de inversión de los valores ejecutada por los débiles para doblegar a los fuertes. Nadie puede dudar que estas sospechas tienen *fundamento in re*. El cristianismo ha podido incurrir en estos fallos y mucho más. Pero también es verdad que las ha superado en la medida que los cristianos han salido de sí mismos para encontrarse con ese Otro, Dios, que les es manifiesto en esos otros que, como ellos, también son hijos e hijas de Dios. En el último de los radios de la praxis, en el mundo de la vida, las experiencias espirituales singulares han de medirse con la historia que los seres humanos vamos haciendo unos con otros.

La existencia cristiana, como toda existencia humana, es histórica. La experiencia personal del Dios de los cristianos no es separable de los acontecimientos que nos involucran a todos los seres humanos. De aquí que los signos de los tiempos sean signos históricos-filosóficos-éticos antes que signos teológicos²⁵. Unas acciones son “signos” para las acciones de los demás. Ellas pueden tener para estos un “significado”. Ya que pertenecen al orden de la razón práctica, los “signos” pueden ser ejemplares, pueden orientar la praxis de otras personas. De aquí que los signos de los tiempos no consisten en catástrofes naturales o injusticias masivas mientras estas realidades colectivas no sean percibidas como una apelación a una acción positiva que salga al paso de estas calamidades. El colapso eco-social actual, por ejemplo, puede ser un signo de los tiempos en la medida que haya conciencia lúcida del fenómeno, una conciencia que se verifique en una praxis que interrumpa el curso de la tragedia.

²⁴ RICOEUR, P. *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 32-35.

²⁵ Cf. HÜNERMANN, P. El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio. Los signos de los tiempos como elementos esenciales de una teología histórica, p. 243 e 244.

En estos signos de los tiempos seculares _acontecimientos históricos, es decir, libres_ le es posible a los cristianos identificar una actuación de Dios. La experiencia cristiana de Dios, irreductiblemente personal y original al momento de transformar la realidad, tiene lugar en estrecha relación con testimonios de antecesores y contemporáneos. La praxis de los otros, globalmente considerada, puede llegar a constituir un signo del querer de Dios en el presente. Los signos de los tiempos son detectables allí donde hay personas que gracias a su pertenencia a una tradición hermenéutica cristiana que tiene más de dos mil años, se relacionan con los demás en virtud del mismo Espíritu que hizo libre a Jesús y que, por ello, pudo instalar en la historia una praxis de salvación con alcance universal.

La revelación cristiana es histórica²⁶. En los acontecimientos históricos es posible también hoy una revelación semejante a la que se dio en el pasado. El Espíritu Santo actúa y habla de parte de Dios del mismo modo histórico como lo hizo en Jesús y la Iglesia primitiva; y si esta praxis cristiana se convirtió en “palabra de Dios” escrita, ella no agotó lo que Dios puede seguir revelando, en continuidad y nunca en contra de ella²⁷. Pero, dado que la historia es una magnitud ambivalente, la revelación debe ser auscultada. La actuación de Dios en ella no es evidente. A Jesús no todos lo reconocieron como Hijo de Dios. La misma Escritura requiere ser interpretada. La historia es opaca, hay en ella de gracia y de pecado y, en todo caso, está en proceso de realización. Su sentido escatológico se ha revelado en Cristo, pero este solo será descifrado hacia el final de la historia por una praxis iluminada por su Espíritu.

A efecto de discernir en los acontecimientos históricos la acción del Espíritu de Cristo resucitado, la tradición de la Iglesia (*fides quae*) funge de criterio fundamental. La teología cuenta con *loci theologici propri* (“lugares teológicos propios”) para determinar qué es lo revelado y merece ser acatado porque viene de Dios: La Biblia, los padres, el magisterio de Papa, los grandes concilios, la liturgia, la vida de los santos, etc.²⁸ Pero también cuenta con *loci theologici alieni*: (“lugares teológicos ajenos”): la filosofía, el uso de la razón, las ciencias modernas y la historia misma de los seres humanos. Este conjunto de “lugares teológicos” permiten a la Iglesia articular fe y razón a lo largo de la historia, y señalar a los cristianos qué espera Dios de ellos, cómo conseguirlo y por dónde seguir²⁹. Pues la Iglesia, toda ella, los bautizados y sus autoridades, tiene la misión de escrutar los “signos de los tiempos” y sumarse a la praxis solidaria de los demás seres humanos. En palabras de Peter Hünemann:

“Solo mediante la praxis de la Iglesia –que hace suya en su praxis creyente el signo de los tiempos ‘declarado’- dicho signo adquiere su realidad plena. De representar una ‘señal o indicio’ pasa a ser un signo eficaz de la acción histórica de Dios. La actuación de Dios se hace presente solo en la praxis testimonial del hombre y de la mujer. Mediante la conservación y la realización del signo ‘declarado’ en la praxis eclesial, el signo es edificado y constituido como signo de la acción de Dios en el ámbito público, histórico. Está implícita en tal proceso la solidaridad de la Iglesia con cada uno de los hombres y mujeres que han iniciado esos movimientos en la historia, y con cada uno de los grupos que han sido especialmente afectados por esas carencias humanas”³⁰.

La indagación en la teología de los signos de los tiempos arroja un resultado de primera importancia para la renovación de la espiritualidad cristiana. Esta teología, en

²⁶ Cf. ELLACURÍA I. Historicidad de la salvación cristiana, p. 323-372.

²⁷ COSTADOAT, J. Dios habla hoy. En busca de un nuevo concepto de revelación, p. 171-202; COSTADOAT, J. Novedad de la Teología de la liberación en la concepción de la revelación, p. 27-45.

²⁸ Cf. HÜNNERMANN, P. Nuevos *loci theologici*. Un aporte para la renovación teológica de la teología, p. 263-291.

²⁹ SCHICKENDANTZ, C. Signos de los tiempos. Articulación entre principios teológicos y acontecimientos históricos, p. 48-49.

³⁰ HÜNNERMANN, P. El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio, p. 248-249.

cuanto inductiva, extrae de la experiencia histórica de los cristianos, como de su fuente primera, un nuevo conocimiento de Dios. Lo que en este artículo se ha querido subrayar, es que este conocimiento de Dios, de su palabra y, en definitiva, de su voluntad, debiera ampliar los cauces a la búsqueda de la santidad cuando son estrechos, individualistas o alienantes. Desde el momento que se cae en la cuenta que Dios tiene palabras que decir en las diversas épocas, y que estas palabras son liberadoras para colectivos humanos oprimidos, ningún cristiano puede desatenderlas. Pues, de otro lado, si esta habla de Dios solo es esclarecida mediante la praxis de la Iglesia, sería difícil de comprender que una determinada experiencia espiritual pudiera prescindir de lo que ella enseña como revelado en el presente.

2.2 LA ESPIRITUALIDAD COMO AMOR MUNDI

La mística cristiana consiste en el amor. Las expresiones extáticas, las iluminaciones, los arrobos, las visiones y audiciones de los místicos deben ser analizados con cuidado. Ellas pueden ser señales de una profunda unión con Dios para muchos sistemas de creencias, como pudo ser el de la mística griega. Para el cristianismo, en cambio, estas experiencias son secundarias. Alberto Hurtado da testimonio de haber “visto” a Cristo el día que se encontró con un pobre que, un día de lluvia y enfermo, le salió al paso pidiéndole ayuda para pagar un alojamiento³¹. Al día siguiente Hurtado reunió a un grupo de amigas y fundaron el Hogar de Cristo, una obra que comenzó por dar un hogar a los niños que no lo tenían. Este hombre llegó a ser santo porque la visión que tuvo de Cristo en este pobre lo condujo a auxiliar a los pobres y luchar por los derechos de los trabajadores. Hurtado fue un místico típicamente cristiano. Si a lo largo del siglo XX la Iglesia descubrió que el pobre no era simplemente un infeliz al que ayudar, sino una víctima de injusticias estructurales que debían ser removidas en su base, es porque en la mística cristiana siempre ha latido la posibilidad de un despliegue social y política: un *amor mundi*³². Este modo de entender el cristianismo radica en el Nuevo Testamento. En palabras de Jesús: “Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna” (*Jn* 3, 16).

Estas palabras, sin embargo, hay que tomarlas en un sentido programático. Los cristianos han de llegar a amar este mundo, habida cuenta de que no le pertenecen, pero que están en él. Dice también Jesús:

“Yo les he dado tu Palabra, y el mundo los ha odiado, porque no son del mundo, como yo no soy del mundo. No te pido (Padre) que los retires del mundo, sino que los guardes del Maligno. Ellos no son del mundo, como yo no soy del mundo. Santifícalos en la verdad: tu Palabra es verdad. Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo” (*Jn* 17, 15 -16).

Desde los orígenes del cristianismo la categoría de “mundo” connota una valoración positiva y una negativa. Ya en el Antiguo Testamento mundo equivale a lo creado por Dios y, por ende, merece ser amado y agradecido (cf. *Sal* 8, 1-9). Pero mundo también es, tanto

³¹ Cf. MAGNET, A. *Alberto Hurtado: una biografía*, p. 273.

³² Sintonizo con la idea de *amor mundi* de Hannah Arendt, pero no necesariamente la sigo. Por cierto su concepto de *amor mundi* es complejo (cf. FERNÁNDEZ LÓPEZ, D. El concepto de amor en Hannah Arendt, *Foro interno*, p. 101-122. J.B. Metz recuerda la índole social de la mística cristiana: La fe cristiana es, a no dudarla, una fe buscadora de justicia. Ciertamente, los cristianos deben ser místicos, pero no exclusivamente en el sentido de una experiencia individual espiritual, sino en el de una experiencia de solidaridad espiritual. Han de ser «místicos de ojos abiertos». La suya no es una mística natural sin rostro. Antes bien, es una mística buscadora de rostros, que se adelanta en ir al encuentro de los que sufren, en ver el rostro de los desdichados y de las víctimas. Está sometida, en primera instancia, a la autoridad de los que sufren” (METZ, J. B. *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*, p. 23.

en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, esta misma realidad creada afectada por la corrupción. Sostiene San Pablo: “Gracia a vosotros y paz de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo, que se entregó a sí mismo por nuestros pecados, para librarnos de este mundo perverso, según la voluntad de nuestro Dios y Padre, a quien sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén” (*Gal* 1, 3-5).

En la vida monástica sucesiva se replicarán las actitudes bíblicas ante el mundo. Por una parte, el mundo será visto como obra de Dios y, al mismo tiempo, se recomendará una separación o una *fuga mundi*, para mejor orientar la vida según la esperanza del mundo venidero. El mundo actual ha de considerárselo pasajero. “Toda la historia de la Iglesia, y aquella de la vida religiosa en general, serán contraseñadas de esta especie de dialéctica de actitudes hacia el mundo y sus valores: aprecio y reserva”³³.

El monaquismo marcó la espiritualidad cristiana con el sello de la desconfianza hacia el mundo. En Oriente, en particular, los cristianos debían “despedirse” del mundo. Pero la separación del mundo que el monaquismo cultivó no fue total. En el medioevo *la fuga mundi* no será concebida sin relaciones de intercambio con el mundo, sea en el plano de los hechos, por ejemplo, en el de la actitud hacia la cultura y la sociedad; sea en el de las ideas, ya que el “desprecio” del mundo, que caracterizó a autores como san Bernardo, debió considerarse más bien un rechazo a la corrupción de los tiempos que una afirmación metafísica. En todo caso, la vida religiosa, y la espiritualidad cristiana en general que ha dependido o se ha inspirado en la tradición monástica ha establecido una relación de distancia con el mundo como si de su lado estuviera lo sagrado y del lado del mundo lo profano, y ha practicado esta diferencia con separaciones, desprecios, retraimientos y aislamientos.

En la historia del cristianismo el Vaticano II simboliza un hito en la comprensión cristiana del mundo. Este es ahora considerado por su relación con la Iglesia y con el reino escatológico; y, por otra parte, se lo concibe en clave cristológica y pneumatológica. En Cristo se ha anticipado el sentido del mundo y la Iglesia, en virtud del Espíritu que guio a Jesús en su gesta histórica, procura hacer del mundo el reino de Dios. Es así que el Vaticano II se alejó en dirección diametralmente opuesta a las posturas condenatorias del anti-modernismo. En cambio, salió al encuentro del mundo moderno en términos dialogantes y valorando su autonomía:

Cada día es mayor el número de hombres y mujeres que, sea cual fuere el grupo o la nación a que pertenecen, son conscientes de ser ellos los creadores y promotores de la cultura de su comunidad. Crece más y más, en todo el mundo, el sentido de la autonomía y, al mismo tiempo, el de la responsabilidad, lo cual es de capital importancia para la madurez espiritual y moral del género humano. Esto aparece aún más claro, si se piensa en la unificación del mundo y en la tarea que se nos ha impuesto de construir un mundo mejor sobre la verdad y sobre la justicia. De este modo somos testigos del nacimiento de un nuevo humanismo, en el que el hombre queda delimitado, ante todo, por su responsabilidad hacia sus hermanos y hacia la historia (*GS* 55)³⁴.

Este tipo de textos – son varios en el Concilio – ha dado pie para criticar al Vaticano II de ingenuidad frente al pecado y la corrupción del mundo. El tema puede quedar abierto. Pero lo que resulta muy novedoso es que, en palabras de Juan Noemi, “ante la autoafirmación del mundo moderno, el Concilio responde con la fe en un Dios que no se

³³ LECLERCQ, J. Mondo, p. 57.

³⁴ Pablo VI afirma: “Que lo sepa el mundo: la Iglesia lo mira con profunda comprensión, con verdadera admiración, sinceramente dispuesta no a conquistarlo, sino a servirlo; no a despreciarlo, sino a valorizarlo; no a condenarlo, sino a confortarlo y salvarlo” (Discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II).

postula como ‘alternativa’, sino como ‘sentido’ verdadero de este mundo”³⁵. Del mundo no se huye ni se lo condena por pecaminoso. Se acogen sus adelantos, las mejoras de la vida de las personas, el aporte de la ciencia y de la técnica (GS 44). Pero todo este progreso debe ser auscultado ya que – a cincuenta años de acontecimiento conciliar – sabemos que es también la causa exacta del descalabro ecológico en curso. Pues ha de reconocerse que en la modernidad especialmente, la historia progresa cuando no involucre.

En América Latina en particular, desde mucho antes del Vaticano II, ha reinado el pesimismo. Aun cuando en los últimos quince años la superación de la pobreza ha sido notable³⁶, en estos mismos años se han agudizado problemas sociales antiguos y han surgido otros nuevos. Latinoamérica experimenta en la actualidad brotes de violencia inaudita en México a causa del narcotráfico; acelerados procesos de miseria y migración en Venezuela; corrupción en prácticamente todos los países; y sigue siendo la región con más desastres naturales del planeta. En las últimas cinco décadas también son de recordar la guerra en Colombia y El Salvador, Sendero Luminoso en Perú y dictaduras militares en numerosos países. La modernidad latinoamericana, por otra parte, ha sido muy debatida. Sin haber llegado a ser verdaderamente moderno, el continente ha sufrido experimentos de modernizaciones nefastas.

De aquí que, al igual que en otras regiones pobres del mundo, surge la pregunta: ¿cómo puede decirse que Dios ama a este mundo, del que unos pocos se apropian mediante procesos de explotación, marginación y exclusión de las mayorías? Desde los comienzos de la Teología de la liberación sus teólogos han tenido una visión triste de la realidad del mundo³⁷. Estos han impulsado un *amor mundi*, pero a partir de una experiencia de *horror mundi*³⁸. Los teólogos de la liberación han preferido hablar de una *mysterium liberationis*³⁹ en vez de *mysterium salutis*, en relación estricta a un irreductible *mysterium iniquitatis*⁴⁰. Gustavo Gutiérrez estableció el punto de arranque de su teología en estos términos:

¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como *amor* en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta? ¿Cómo reconocer el don gratuito de su *amor* y de su justicia desde el sufrimiento del inocente?⁴¹

Creer que Dios es amor es, en sentido estricto, un asunto de fe. Cualquiera podría decir que no los ama. Que Dios ame a los pobres es un postulado de la fe escatológica que se beneficia de la concepción histórica de una revelación/salvación verificada mediante una praxis espiritual-social. Esta teología se desarrolló al alero de una Iglesia que apostó a la posibilidad de superar la acusación de alienación religiosa. La Iglesia latinoamericana instó a los católicos a compromisos socio-políticos liberadores.

Entre los teólogos latinoamericanos, sin embargo, Pedro Trigo no ha aceptado cualquiera de estos compromisos. Ha deplorado la “lucha de clases” cuando se ha pretendido identificársela con una “lucha de los dioses” (una “teomaquia” originaria)⁴². Lo último para Trigo no es el conflicto sino la acción del Creador que conduce el mundo a la reconciliación. Para el teólogo venezolano los cristianos han de combatir contra estas fuerzas demoniacas porque creen que Dios doblegará la historia de acuerdo a la intención que tuvo al crear el mundo. Lo definitivo no es el triunfo de unos sobre otros,

³⁵ NOEMI, J. *El mundo, creación y promesa de Dios*.

³⁶ COSTADOAT, J. *Realidad social y opción por los pobres en América Latina y el Caribe*, p. 213-225.

³⁷ GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación: perspectivas*, p. 22-23.

³⁸ Jon Sobrino tras los pasos de Ignacio Ellacuría, ha hablado de “pueblo crucificado” (SOBRINO, J. *Jesucristo liberador*).

³⁹ Cf ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (Org.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*.

⁴⁰ SOBRINO, J. *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, p. 157.

⁴¹ GUTIÉRREZ, G. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, p. 17-18.

⁴² TRIGO, P. *Creación e historia en el proceso de la liberación*, p. 92.

sino la derrota del mal. Concluye el jesuita: “el proceso de liberación tiene que aspirar fervientemente a consumarse en proceso de reconciliación [y la teología de la liberación en teología de la reconciliación]”⁴³.

El mundo no ha sido siempre bueno para los pobres en América Latina. Ellos perfectamente pueden creer que Dios no es amor. Esto obstante, suelen creer en él. Lo horroroso que puede serles el mundo en el que viven no los derrota fácilmente. Su “conato agónico”⁴⁴, su lucha por la vida hace incluso las veces de prueba del amor de Dios. Esta lucha, cuando actualiza la praxis del mártir del reino Jesús de Nazaret, cuando se nutre de la esperanza en la resurrección que triunfa sobre la muerte, cuando ella misma es *amor mundi*, puede constituir la fragua de la espiritualidad cristiana auténtica.

Bien vale recordar también aquí que en el postconcilio latinoamericano la vida religiosa, especialmente la femenina, se embarcó en un *amor mundi* sin precedentes en la historia de la Iglesia. Algunas familias religiosas han continuado en los esquemas clásicos de la clausura, de la oración contra el mal del mundo y de la caridad con los pobres. Lo que ha sido impresionante, sin embargo, es la *fuga* de los religiosos y religiosas de los sectores acomodados de las ciudades latinoamericanas y la *ida* a los barrios más pobres del continente, fundando allí comunidades de base en las cuales se ha leído la Biblia y participado a su escala en las luchas sociales y políticas. A esta gente poco le ha importado ser santa. Pero es ella la que ha sido hostigada e incluso martirizada a causa de Cristo.

¿Cómo ha de entenderse hoy la santidad y el seguimiento de Cristo en América Latina? Desde el momento que la experiencia espiritual cristiana se ubique en el cuadrante mayor de la atención a los signos de los tiempos y contribuya a la obra de amor de Dios por su mundo, el primer desafío que tiene por delante es salvar el planeta de la catástrofe socio-ambiental que lo amenaza. Este es el reto mayor, ya que esta vez se trata de un peligro para toda la humanidad. No conviene ahora extenderse en este tema, pero el éxito de la evangelización futura dependerá estrictamente de cristianos y cristianas que den la vida por amar este mundo como si fuera creación de Dios.

CONCLUSIONES

1. La experiencia de Dios tiene un aspecto personal y uno social. Nunca ha podido haber una vida cristiana que excluya al amor al prójimo, porque carecería de lo esencial. La búsqueda de la santidad a lo largo de la historia de la Iglesia ha podido ser más o menos cristiana en la medida que ha integrado a los demás. En el prójimo los cristianos encuentran a Cristo y se unen con Dios. Tan importante es el otro para la mística cristiana que aquella búsqueda de la santidad que usara a los pobres como medios en el camino de la perfección, habría que descartarla por inauténtica.

2. En la Iglesia Latinoamericana post conciliar, dada la asunción que el Vaticano II hizo de la historia como lugar de manifestación de Dios, se ha dado una ampliación de la búsqueda de la santidad. La espiritualidad en América latina se ha historizado en dos aspectos. Primero, se ha articulado como seguimiento de Cristo. Este se ha nutrido de la recuperación de la persona histórica de Jesús. El seguimiento de Cristo, como nuevo paradigma de la vida espiritual, ha ofrecido a los cristianos participar en la misión de Jesús de anunciar el reino de Dios e, incluso, de morir por el reino como lo hizo él mismo. Este redescubrimiento, a la vez, ha permitido rescatar la interioridad de Jesús, su subjetividad, su libertad, su fe, en una palabra, su vida espiritual, todo lo cual ha llevado a recomprender

⁴³ TRIGO, P. *Creación e historia en el proceso de la liberación*, p. 122.

⁴⁴ GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación: perspectivas*; cf. TRIGO, P. *Relaciones humanizadoras. Un imaginario alternativo*, p. 52.

la espiritualidad de los cristianos en clave de discernimiento de la voluntad del Padre de Jesús. El seguimiento de Cristo, antes que nada, se verifica como una vocación siempre personal, es decir, original y dinámica; no consiste, como ha podido darse en el paradigma de la búsqueda de la santidad, en adecuarse al patrón abstracto de la perfección.

Segundo, la espiritualidad en Latinoamérica se ha desplegado con una todavía mayor amplitud. En la medida que los cristianos y cristianas del continente han participado en la interpretación eclesial de los signos de los tiempos han podido enriquecer su experiencia personal de Dios. Si Dios habla en la historia, si la Iglesia, histórica ella misma, ausculta esta voz de Dios en los acontecimientos y descubre en ellos un llamado a una praxis colectiva de liberación, la espiritualidad que acoga esta apelación se enriquecerá, crecerá en pertinencia y podrá conjurar más fácilmente la tentación narcisista de la búsqueda una perfección individual.

3. Al Vaticano II debe atribuirse, además, la cancelación de dos separaciones propias del paradigma de espiritualidad a-histórico. Si Dios es el creador tanto de las personas como del mundo en su conjunto y solo Él conduce la creación a su plenitud escatológica, el Concilio estableció que no se puede considerar privilegiados en el orden de la gracia a una categoría seres humanos respecto de otros. El Vaticano II declaró que todos los bautizados son igualmente llamados por Dios a la santidad.

Por otra parte, el Concilio, precisamente por concebir a los seres humanos y a la Iglesia como realidades histórico-escatológicas, terminó con la idea de dos mundos: uno, el mundo pasajero y, otro, el mundo del más allá, el definitivo y verdaderamente valioso. La Iglesia en América Latina, al discernir los signos de los tiempos, descubrió que la miseria del continente no podía ser voluntad de un Dios que ama a los pobres. En vez de proponer una suerte de *fuga mundi*, esta Iglesia hizo un enérgico llamado a amar y liberar al mundo, comenzando por los últimos.

El itinerario de nuestra Iglesia, en particular la de Medellín hasta ahora, permite concluir que este *amor mundi* debiera cualificar la experiencia personal de Dios y la espiritualidad cristiana en general.

REFERENCIAS

ADAM, Karl. *Jesucristo*. Barcelona: Herder, 1957.

BALTHASAR, Hans Urs von. *La Foi du Christ. Cinq approches christologiques*. Paris: Aubier, 1968.

BOFF, Leonardo. Reflexión sistemática sobre el martirio. *Concilium, Petrópolis*, n.183, p. 325-334. 1983.

CONGREGAZIONE PER LA DOTRINA DELLA FEDE. Elenco di proposizioni erronee pericolosi rilevati nei volumi *Jesucristo liberador* e *Fe en Jesucristo* di P. Jon Sobrino S.J.. Inédito, Luglio 2004.

CONCÍLIO VATICANO II. Constitución Dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia (21.11.1964). Disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acceso en: 10 febr. 2019. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190625795.003.0003>

CONCÍLIO VATICANO II. Constitución Pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (07.12.1965). Disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html. Acceso en : 10 febr. 2019. <https://doi.org/10.7770/actasteol-v19n1-art963>

COSTADOAT, Jorge. *Seguimiento de Cristo*, 2016. Disponible en: <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1411>. Acceso en : 08 febr. 2019.

- COSTADOAT, Jorge. La “mística social” del Padre Hurtado. In: *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2010, p. 247-268. <https://doi.org/10.4067/s0049-34492011000200012>
- COSTADOAT, Jorge. Novedad de la Teología de la liberación en la concepción de la revelación. *Revista Teología*, Buenos Aires, v. 54, n. 124, p. 27-45. 2017. <https://doi.org/10.4067/s0049-34492004000100003>
- COSTADOAT, Jorge. Realidad social y opción por los pobres en América Latina y el Caribe. *Sal Terrae*, Santander, Espanha, n. 105, p. 213-25. 2017.
- COSTADOAT, Jorge. Dios habla hoy. En busca de un nuevo concepto de revelación. *Franciscanum*, v. 60, n. 169, p. 171-202. 2018. <https://doi.org/10.21500/01201468.3696>
- DOM COLUMBA MARMION, *Jesucristo en sus misterios: conferencias espirituales*. Santiago: Difusión chilena, 1943.
- DURRWELL, F.-X. *La resurrección de Jesús misterio de salvación*. Barcelona: Herder, 1967.
- ELLACURÍA, Ignacio. Historicidad de la salvación cristiana. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. (ed.). *Mysterium liberationis*, v. 1, Madrid: Trotta, 1990. p. 323-372. <https://doi.org/10.1163/157254395x00063a>
- EIXIMENIS, Francesc. *Vida de Jesucristo* (siglo XIV-XV).
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, Daniel. El concepto de amor en Hannah Arendt. *Foro interno*. Anuario de Teoría Política, [S.l.], v. 16, p. 101-122. 2016. https://doi.org/10.5209/rev_foin.2015.v16.53893
- FERNÁNDEZ, Samuel, *La búsqueda de Dios*. Conferencias, artículos y discursos pastorales del Padre Alberto Hurtado S.J. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2005. <https://doi.org/10.4067/s0049-34492003000100001>
- PAPA FRANCISCO, Carta Encíclica *Lumen Fidei* sobre la fe (29.06.2013). Disponible en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html. Acceso en: 06 febr. 2019. <https://doi.org/10.5840/mayeutica2013398714>
- PAPA FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato si* sobre el cuidado de la casa común (24.05.2015). Disponible en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acceso en: 06 febr. 2019. <https://doi.org/10.22201/fder.24488933e.2016.265.59512>
- PAPA FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Gaudete et Exsultate* sobre el llamado a la santidad en el mundo actual (19.03.2018). Disponible en : http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html. Acceso en: 10 genn. 2019. <https://doi.org/10.23925/2177-952x.2018v12i22p43-53>
- GESTEIRA, Manuel. La fe-fidelidad de Jesús, clave central de la cristología. In: URÍBARRI, Gabino (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2003. p. 93-135.
- GRANDMAISON, Léonce. *Jésus Christ: sa personne, son message, ses preuves*. Paris: Beauchesne, 1930.
- GUARDINI, Romano. *El Señor. Sobre el Dios vivo*. Madrid: Sapientia, 1957.
- GUILLET, Jacques. *La foi du Jésus-Christ*. Paris: Desclée, 1980.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- HONINGS, H. Fuga. In: *Diccionario de espiritualidad*. Barcelona: Herder, 1983. p. 155-156.
- HÜNERMANN, Peter. Nuevos *loci theologici*. Un aporte para la renovación teológica de la teología. In: HÜNERMANN, Peter. *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2014. p. 263-291. <https://doi.org/10.1177/0040563915605266i>

- HÜNERMANN, Peter. El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio. Los signos de los tiempos como elementos esenciales de una teología histórica. In: HÜNERMANN, Peter. *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2014. p. 217-261. <https://doi.org/10.1177/0040563915605266i>
- JEREMIAS, Joaquim. *Abba*. El mensaje central del Nuevo Testamento. Salamanca: Sígueme, 1966.
- LEBRETON, Jules. *Le vérité sur Jésus de Nazareth*. Paris : Gabriel Beauchesne, 1935.
- LECLERCQ, J. Mondo, In: ROCCA, Giancarlo (ed.). *Dizionario degli istituti di perfezione*, v. 6, Roma: Paoline, 1974. p. 53-67. <https://doi.org/10.2307/3166141>
- LIMÓN, Javier Jiménez. Sufrimiento, muerte, cruz y martirio. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. (ed.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1990. p. 477- 494.
- LOIS, Julio. Cristología en la teología de la liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. (eds.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1990. p. 223-251. <https://doi.org/10.4067/s0049-34492004000100003>
- LUDOLFO DE SAJONIA, *Vita Christi* (siglo XIV).
- MAGNET, Alejandro. *Alberto Hurtado: una biografía*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2018.
- MEIER, John P. Jesús. In: *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*. Nuevo Testamento. Navarra: Verbo Divino, 2004. p. 1078-96.
- METZ, Johann Baptist. *Por una mística de ojos abiertos*. Cuando irrumpe la espiritualidad. Barcelona: Herder, 2013.
- NOEMI, Juan. *El mundo, creación y promesa de Dios*. Santiago: San Pablo, 1996.
- PAGLIA, Vincenzo. *Storia della povertà. La rivoluzione della carità dalle radici del cristianesimo alla Chiesa di Papa Francesco*. Milano: Rizzoli, 2014.
- PALMA, Luis de la. *Historia de la pasión, sacada de los cuatro evangelios*, Madrid 1911.
- PAPINI, Giovanni. *Historia de Cristo*. Mundo moderno. Buenos Aires, 1945.
- PAULO VI. *Discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II (29.09.1963)*. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.htm. Acceso en: 15 febr. 2019. <https://doi.org/10.4067/s0049-34492013000200003>
- PLUS, Raúl. *Cristo en nuestros próximos*. Buenos Aires: Excelsa, 1944.
- PSEUDO BUENAVENTURA, *Meditationes de Vita Christi* (siglo XIII-XIV).
- RAHNER, Karl. *Considérations dogmatiques sur la psychologie du Christ*. Exégèse et dogmatique. Paris: DDB, 1966. p. 185-210.
- RICCIOTTI, Giuseppe. *Vita di Gesù Cristo*, 1941.
- RICOEUR, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1999.
- ROBINSON, John A. T. *Jesus and his coming: the emergence of a doctrine*. Londres: SCM, 1957.
- SCHICKENDANTZ, Carlos. Signos de los tiempos. Articulación entre principios teológicos y acontecimientos históricos. In: AZCUY, Virginia R.; GARCÍA, Diego; SCHICKENDANTZ, Carlos (eds.). *Lugares e interpelaciones de Dios*. Discernir los signos de los tiempos. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2017. p. 33-69. <https://doi.org/10.17771/pucrio.ateo.32803>
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- SESBOÛÉ, Bernard. Science et conscience du Jésus prépaschal. In: SESBOÛÉ, Bernard. *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale*. Paris: Cerf, 1996. p. 141-175.

SESBOÜÉ, Bernard. Redención y salvación en Jesucristo. *In: GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario; GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio et alii. Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental. Salamanca: Secretariado trinitario, 1997. p. 113-132.*

SOBRINO, Jon. Cristología sistemática. Jesucristo, el mediador absoluto del reino de Dios. *In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. (ed.). *Mysterium libertionis*. Madrid: Trotta, 1990. p. 575-599.*

SOBRINO, Jon, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret. Madrid: Trotta, 1991.*

SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología. San Salvador, 1982.*

SOBRINO, Jon. *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* Santander: Sal Terrae, 1992.

TRIGO, Pedro. *Creación e historia en el proceso de la liberación. Madrid: Paulinas, 1998.*

TRIGO, Pedro. *Relaciones humanizadoras. Un imaginario alternativo. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2013. <https://doi.org/10.1177/0040563915620187f>*

Recibido: 15/07/2019

Aceito: 16/09/2019

Publicado: 29/12/2019

Endereço:

Jorge Costadoat

Centro Teológico Manuel Larraín. Pontificia Universidad Católica de Chile.

Cienfuegos 17, Santiago de Chile