

“Clases medias de la santidad”: cultura de la santidad, felicidad y conversión

José Granados García

PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II

ROMA

RESUMEN El artículo ahonda en el nexo entre santidad y conversión en la exhortación apostólica del papa Francisco *Gaudete et exsultate*. El análisis de la expresión “clases medias de la santidad” pone de relieve dos aspectos clave de la cuestión: la vertiente comunitaria-ecclesial de la santidad y el nexo entre felicidad (*beatitudo*) y santidad que puede vivirse en la Iglesia. La santidad se comprende, desde el primer aspecto, como “santidad ambiente” de la Iglesia, que conforma la interioridad del cristiano según la vida de Jesús y a través de los sacramentos. Que la Iglesia sea santa significa, a esta luz, que contiene una cultura de santidad, encarnada en sus modos comunitarios de obrar. El segundo aspecto (*sanctus = beatus*) ayuda a ilustrar mutuamente la santidad y la felicidad. Se enlaza así con la preocupación contemporánea sobre la felicidad, liberándola del emotivismo, y se presenta la santidad como plenitud de lo humano, desmintiendo su aparente inaccesibilidad. El pasaje de la vocación de Isaías (Is 6) acompaña la reflexión, mostrando cómo, sea en su dimensión ambiente, sea como búsqueda de plenitud personal, la santidad requiere siempre una conversión, de la que es signo eficaz el sacramento de la penitencia.

PALABRAS CLAVE Santidad, conversión, Iglesia, felicidad, sacramento, *Gaudete et exsultate*.

SUMMARY *This article delves into the link between holiness and conversion in the apostolic exhortation of Pope Francis Gaudete et exsultate. The analysis of the expression “middle classes of holiness” highlights two key aspects of the question: the community-ecclesial aspect of holiness and the link between happiness (beatitudo) and holiness that can be lived in the Church. Holiness is understood, from the first aspect, as the “holiness environment” of the Church, which shapes the interiority of the Christian according to the life of Jesus and through the sacraments. That the Church is holy means, in this light, that it contains a culture of holiness, embodied in its communal ways of working. The second aspect (sanctus = beatus) helps to mutually illustrate holiness and happiness. It is linked with the contemporary concern about happiness, freeing it from emotivism, and presents holiness as the fullness of the human, denying its apparent inaccessibility. The passage of the vocation of Isaiah (Is 6) accompanies the reflection, showing how, whether in its ambient dimension, or as a search for personal*

fulfillment, holiness always requires a conversion, of which the sacrament of penance is an effective sign.

KEYWORDS *Holiness, conversion, Church, happiness, sacrament, Gaudete et exsultate.*

“Santo, santo, santo” (Is 6,3). Las palabras escuchadas por Isaías contrastan con su sensación de ser indigno: “hombre de labios impuros, que habita en medio de gente de labios impuros” (Is 6,5). ¿No se indica así que la santidad exige siempre un camino de conversión? ¿Y que este camino no toca solo al individuo aislado, sino a todo un pueblo? Para explorar esta pregunta nos dirigimos a la exhortación apostólica del papa Francisco *Gaudete et exsultate*¹. Nuestro camino comenzará con una expresión que usa el pontífice, tomada del escritor francés Joseph Malègue: “las clases medias de la santidad” (GEx 7).

I. LAS “CLASES MEDIAS DE LA SANTIDAD”

Malègue plantea así la cuestión de las clases medias de la santidad²:

Si Dios es, en el corazón de lo real, el impulso fundamental, ¿por qué no estamos apasionados precisamente de Dios? ¿Por qué este deseo de Dios parece menos nuestro que nuestros apetitos terrestres? [...] ¿Por qué el gran impulso jerárquico que arrastra al Universo hacia arriba se quiebra precisamente al nivel de la conciencia humana? ¿Por qué hace falta tanto heroísmo para ser santo?³.

Precisamente las “clases media de la santidad” las forman aquellos que olvidan el puesto excelente de Dios y dan prioridad a lo terreno. “Según la ley de las clases medias, es por el lado de los asuntos terrenales por donde

1 FRANCISCO, *Exhortación apostólica Gaudete et exsultate* (= GEx) (19-III-2018).

2 Sigo el análisis de CH. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, vol. II: *La fe en Jesucristo* (Madrid 1971) 284-319.

3 Cf. *Ibid.*, 288.

estas clases medias enfocan ante todo los asuntos de Dios"⁴. A la clase media pertenece, por eso, el joven rico del Evangelio que rechazó la invitación de Jesús al seguimiento sin ambages.

Ahora bien, esta prioridad por lo terreno no procede solo, en la visión de Malègue, de una decisión individual, sino de estructuras sociales, de costumbres y convenciones, de leyes y de mercados, que ahogan la semilla del deseo de Dios. Es lo que él llama "determinismo de las causas segundas" que, creadas por Dios, se convierten en obstáculos que le sitúan en un segundo plano.

Por tanto, quien pertenece a la clase media de la santidad está llamado a salir de ella, como de un lugar inestable, del que se huye hacia arriba o hacia abajo. Pues llegará siempre un momento, para cada hombre, en el que "todas las oscuridades de la Escritura y todas sus claridades caigan al mismo tiempo, arrastrándose unas a otras hacia una u otra vertiente según el lado donde esté tu corazón"⁵. Por eso el título "clases medias de la santidad" se combina con el de "clases medias de la salvación", o sea, se trata de aquellos que están entre el infierno y el cielo. Comenzamos ya a ver por qué las clases medias nos hablan del nexo entre santidad y conversión.

¿Cómo sucede el paso de las clases medias a Dios? Un factor son las situaciones críticas (una enfermedad, un despido, un abandono) que derrumban los muros, obligando a que el corazón decida. Ahora bien, junto a este derrumbamiento, es necesario el encuentro con un testigo, un santo, que ilumine y atraiga a la imitación. Malègue imagina, a esta luz, qué habría ocurrido con el joven rico cuando, años después de haber encontrado a Cristo, contemplara la destrucción de Jerusalén y perdiera sus riquezas. ¿No se decidiría entonces, a la vista del testimonio apostólico, por seguir la llamada?⁶

Así, el juicio sobre la clase media no es del todo negativo, pues en ella se mantiene ese ambiente desde el que es posible a cada sujeto decidirse por Dios, como ocurre a numerosos personajes de Malègue. En las clases medias el santo no es un extraño, sino que puede ejercer un influjo comunitario benéfico. Quien vive en la clase media está preparado para el heroísmo de la fe, si llegara el momento.

4 Cf. *Ibid.*, 297.

5 Cf. *Ibid.*, 281.

6 Cf. *Ibid.*, 319.

Desde esta vertiente positiva aparecen dos modos de entender las “clases medias de la santidad”. A la clase media pertenecerían, por un lado, los que sin llegar a grandes alturas de santidad (sería ridículo canonizarles) ofrecen un testimonio cristiano “suficientemente bueno”, por usar la terminología del psicólogo Winicott cuando habla de aquello que se pide a una madre capaz de educar a sus hijos (“a Good enough mother”).

Esta lectura, sin embargo, puede completarse con otra, que mira a la vida común. Pues, al fin y al cabo, hablar de “clase media” es hablar de una sociedad, de sus costumbres y tradiciones, de sus modos típicos de relacionarse, de las virtudes que valora... Mientras en las clases altas y bajas prima lo individual, o porque se es muy poderoso o porque uno está dejado a sí mismo, en la clase media la persona se explica con prevalencia por las relaciones que la identifican y la sostienen.

Hemos visto que Malègue recoge este último punto, pero que subraya su lado negativo, meditando sobre las estructuras que contemporizan con el mundo e impiden saltar hacia Dios. Ahora bien, el mismo Malègue conoce también otro papel de la cultura y del ambiente, cuando describe la vida del joven Agustín Méridier, protagonista de su obra más importante. Aquí no se trata de las estructuras de la ciudad terrena, sino de las de una cultura cristiana y una naturaleza transparente hacia el Creador. La infancia de Méridier, de hecho, está impregnada por el sentimiento de una atmósfera (como la de los domingos en que se levanta escuchando las campanas) que hace fácil el acceso a Dios. La santidad se comunica ahora en la celebración litúrgica o en los usos de la familia o del pueblo. Según este punto de vista el acento se pone, no tanto en la santidad personal, sino en la santidad propia de la vida comunitaria.

Gaudete et exsultate ve estas “clases medias”, según hemos notado, como la santidad cotidiana que pasa desapercibida. Pero en la exhortación aparece también la idea del ambiente de santidad. De hecho, justo antes de mencionar esta “clase media”, se afirma la necesidad de pertenecer a un pueblo, de modo que “nadie se salva solo, como individuo aislado, sino que Dios nos atrae tomando en cuenta la compleja trama de relaciones interpersonales que se establecen en la comunidad humana” (GEx 6). Y más adelante, entre los cinco rasgos propios de la santidad moderna que el Papa subraya, se encuentra “En comunidad” (GEx 140-146), donde se menciona el ejemplo

de comunidades que han sido beatificadas como tales. La santidad, en estos casos, se ha mediado a partir de un ambiente compartido.

Se entiende así que Agustín Méridier afirmara que, para explorar el fenómeno religioso, no basta entrar en el alma de los santos, pues "las almas modestas contaban también; contaban también las clases medias de la santidad", donde se encuentran muchos que "no pierden nunca el sentimiento de la paternidad de Dios"⁷. De este modo, hablar de las "clases medias de la santidad" nos coloca en la confluencia de dos inquietudes contemporáneas, que nos van a introducir al nexo santidad – conversión⁸.

La *primera* es un modo de vivir la religiosidad que ha anulado las mediaciones sociales. En efecto, la forma contemporánea de acercarse a lo sagrado, propia de nuestra época de la autenticidad, se sitúa decididamente en contra de la existencia de clases medias en el fenómeno religioso. La cercanía entre una visión social ("clase media") y una visión religiosa era propia de otros tiempos, y ya no tiene vigencia. Charles Taylor ha descrito la edad anterior al 68 como *durkheimiana*, pues quería movilizar a los fieles a partir del influjo benéfico de la vida religiosa sobre el orden social, que es justo como Malègue describe a las clases medias⁹. Hoy, sin embargo, añade Taylor, impera la tendencia a disminuir el valor de las mediaciones personales en la experiencia religiosa (prácticas comunitarias, centradas en la liturgia; fórmulas comunitarias de fe; tradiciones de vida buena...) para concentrar todo en la expresividad del individuo.

En este contexto, las clases medias de lo santo nos invitan a mirar la santidad desde el ambiente generado por el cristianismo. Es un primer modo –un modo ambiental, podríamos decir– de emplazar la cuestión de la santidad. Desde aquí se plantea enseguida la pregunta por la conversión, pues el ambiente cristiano, situado en la ciudad del hombre, convive con ambientes nocivos para la humanidad y la fe.

La *segunda inquietud* se refiere, no tanto al ambiente, cuanto a la respuesta personal, a partir de esa tensión que atraviesa las clases medias: la tensión entre la entrega a Dios y la búsqueda de una plenitud humana al

7 Cf. *Ibid.*, 331.

8 Elijo esta visión más amplia para abordar la cuestión santidad y conversión en *Gaudete et Exsultate*, pues la exhortación no trata explícitamente del tema. Una indicación sí que la encontramos cuando se comenta "bienaventurados los que lloran" (GE 76): la nota 70 trae una antigua oración donde se piden lágrimas por los pecados.

9 Cf. CH. TAYLOR, *A Secular Age* (Cambridge, MS - London 2007) 442.

margen de Dios. Para explorar este punto nos puede ayudar la alianza que el cristianismo ha establecido entre santidad y felicidad (*beatitudo*). Como dice *Gaudete et exsultate*, en la fe cristiana “la palabra ‘feliz’ o ‘bienaventurado’, pasa a ser sinónimo de ‘santo’, porque expresa que la persona que es fiel a Dios y vive su Palabra alcanza, en la entrega de sí, la verdadera dicha” (GEx 64; cf. GEx 1). La pregunta por la felicidad, como veremos, en cuanto empuja continuamente al hombre más allá de sí, nos acercará también a entender esa conversión que se halla en el centro de la santidad.

II. LA IGLESIA, AMBIENTE DE SANTIDAD Y CONVERSIÓN

Las clases medias de la santidad son aquellas que viven en un ambiente cultural que promueve la vida cristiana. La santidad, aquí, no se refiere en primer lugar a la de cada persona, sino que es una santidad comunitaria, como un aire de familia, o como un terreno que, bien cultivado, da frutos. ¿En qué consiste esta “santidad-ambiente”?

1. LA “SANTIDAD-AMBIENTE” Y EL PRINCIPIO SACRAMENTAL

Es un rasgo de la antropología bíblica presentar al hombre, no como sujeto aislado, sino constituido a través de relaciones. Para narrar esta visión se ha forjado el concepto de personalidad corporativa¹⁰. Recordamos de nuevo la vocación de Isaías (Is 6) donde, ante la epifanía del Dios tres veces santo el profeta se siente, no solo pecador, sino perteneciente a estirpe de pecadores: “¡Ay de mí, estoy perdido! Yo, hombre de labios impuros, que habito en medio de gente de labios impuros, he visto con mis ojos al Rey, Señor del universo” (Is 6,5). Interesa la referencia a los labios y, desde ellos, al lenguaje, cuya impureza es la mentira.

El lenguaje es, de hecho, un signo de esta interdependencia humana. Y es que, por un lado, lo recibimos de otros que lo han formado y transmitido por generaciones. A la vez, por otro lado, el lenguaje no se queda solo fuera

10 Cf. H. W. ROBINSON, *Corporate Personality in Ancient Israel* (Philadelphia 1964).

del hombre, sino que constituye su intimidad, de forma que con el lenguaje interpretamos nuestra vida, ordenamos nuestros afectos, narramos quiénes somos y quiénes queremos ser. De este modo, por el lenguaje habitan dentro de nosotros quienes antes de nosotros hablaron nuestra lengua y dejaron en ella sus trazas. Si, en su vertiente negativa, heredamos una lengua mentirosa, existe otra vertiente: la palabra del profeta Isaías, santificada por el fuego de Dios, le hará capaz, tras muchos fracasos, de suscitar un tocón santo o resto, que será semilla de un pueblo santo (Is 6,12). Quien nace y se educa en un lenguaje santo, recibirá internamente la santidad, principio de vida que podrá hacer suyo.

Esta santidad-ambiente, o santidad relacional, se une a la experiencia de la familia, desde la que se constituye el pueblo. La familia es, de hecho, lugar originario de transmisión del lenguaje. Nacer en una familia es heredar modos de hablar, gestos concretos, usos y tradiciones que formarán para siempre parte de nuestro nombre. Si esta red transmite los fallos y pecados de los progenitores, también es lugar en Israel de la relación con Dios, que santifica al hombre. Las palabras santas nos llegan por el contacto con los cuerpos santos de quienes nos generaron.

Así, en el relato de Isaías, la santidad se transmite desde Dios, por medio del profeta, hasta el tocón santo que será semilla, es decir, origen de un pueblo renovado. De hecho, tras este pasaje (Is 6) comienza el libro del Emmanuel, con la profecía de la Virgen que da a luz un niño (Is 7). La santidad que se transmitió a los labios de Isaías por el carbón ardiente, nos alcanza a todos por la Encarnación de la Palabra, que ha venido a traer fuego al mundo. Tenemos ahora la Palabra que, grabada en la carne, es capaz de pronunciar el Santo sin ruborizarse. Surge una santidad asociada a la carne de Cristo, que se fragua durante su vida terrena, hasta llegar a la figura cabal del Resucitado. ¿Cómo se nos transmite a nosotros?

San León Magno nos da la respuesta: "lo que de Nuestro Redentor era patente, ha pasado a los sacramentos"¹¹. Los sacramentos nos transmiten el orden de relaciones propio de la carne de Cristo, que es ya un orden santo, para que podamos vivir una vida santa, como la de Cristo. Así, cuando san Pablo se dirige a los cristianos de Roma y Corinto como los "convocados santos" tiene en mente la "convocación santa" del pueblo de Israel (cf. Ex 12,16;

11 Cf. LEÓN MAGNO, *Sermo LXXIV 2* (CCL 138A, lín.42): "Quod itaque redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transiuit".

Lv 23,2; Nm 28,25): son santos los que participan en la reunión litúrgica de la Iglesia, porque allí Cristo les reclama como cuerpo suyo, igual que Dios reclamaba a Israel como su Pueblo¹². Isaías, de hecho, se purifica por un rito quasi-sacramental, que incluye la brasa y la oración. Y el *Sanctus, Sanctus, Sanctus* pertenece desde los primeros tiempos a la liturgia cristiana, con lo que toma tintes eucarísticos. De hecho, al unir el *Sanctus* y el *Benedictus qui venit*, la liturgia ha seguido el paso de Isaías 6 a Isaías 7.

La santidad, pues, toma carne en Cristo y se transmite a los cristianos en la comida de su cuerpo. Notemos de nuevo la analogía fuerte con las relaciones familiares, también arraigadas en la carne. Igual que en la familia se nos transmite ya, por el mero hecho de ser engendrados y de compartir la carne, un modo de vivir, así sucede con los sacramentos. Cristo transforma nuestra situación originaria en el mundo, generándonos a un nuevo cuerpo, un cuerpo santo que permite la ofrenda santa¹³.

El modo en que la fe católica ha recogido esta santidad-ambiente se encuentra en la doctrina del carácter sacramental, que constituye la base de la santidad cristiana. En el caso del bautismo, denominado desde antiguo “sello”, se ha visto el nacimiento a una familia nueva, más arraigada en la carne que la misma familia de origen, pues Cristo instaaura con nosotros relaciones más profundas que Adán. El nexo con el orden familiar se confirma al usarse la imagen de Adán y Eva para interpretar la unión de Cristo y la Iglesia en el único cuerpo eucarístico. Los sacramentos, desde este punto de vista, no son solo medios de santificación que la Iglesia posee, sino los fundamentos arquitectónicos que la estructuran, la sostienen y la levantan al Dios santo. La santidad aparece, así, como atmósfera en la que introducirse para recibir la salud. Téngase en cuenta que este ambiente de santidad no es impersonal, al contrario: es tan personal como lo es el cuerpo humano y las relaciones a las que nos abre.

Si la santidad de cada fiel se arraiga en el carácter bautismal, que ordena sus relaciones corporales originarias, puede decirse que la Iglesia entera tiene también un carácter, el cual se le imprime en la Eucaristía. Es decir, el “carácter” de la Eucaristía es la constitución misma de la Iglesia como cuerpo

12 Cf. H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (Freiburg – Basel – Wien ¹1987) 31.

13 Sobre el nexo entre santidad de la Iglesia y sacramentos, cf. A. DIEZ MACHO, “Iglesia santa en la Sagrada Escritura”: *Scripta Theologica* 14 (1982) 733-756.

de Cristo. El ambiente eclesial se define, por tanto, desde las relaciones inauguradas por Jesús en la Eucaristía (gratitud al Padre, vida por los hermanos), relaciones dinámicas que contienen los ejes del relato de la vida de Jesús (del Padre al Padre para salvarnos).

Solo desde este sustrato es posible una llamada universal a la santidad que no se base sobre un heroísmo utópico de individualidades extraordinarias. El Concilio Vaticano II, de hecho, habla de la llamada universal a la santidad dentro de la constitución sobre la Iglesia (cap. V) y en primer lugar tras enumerar los siete sacramentos (LG 11). Tal "santidad-ambiente" es lo que permite hablar de la Iglesia santa, pero no de la Iglesia pecadora, sino más bien "compuesta por pecadores", como se hace en *Gaudete et exsultate* 15¹⁴.

Esta dimensión de "santidad-ambiente" de la Iglesia ha permanecido viva en la tradición al caracterizar como estados de perfección la vida religiosa (plenitud del bautismo) y el episcopado (plenitud del orden). Y es que el carácter de estos dos sacramentos, como forma de vivir las relaciones desde Cristo, llega a anticipar la plenitud escatológica de la santidad de Dios. Tal santidad-ambiente se descubre también, aunque no con la plenitud escatológica, en el matrimonio, al afirmarse que los esposos son "como consagrados" (cf. *Gaudium et Spes* 48: "veluti consecrantur"), en línea con la teoría del vínculo matrimonial como "quasi-carácter".

Este sustrato sacramental, en cuanto que se arraiga en la existencia de las personas, se extiende luego a todos los aspectos de la vida para ir formando una cultura sacramental. La práctica del bautismo de los niños se mueve en esta dirección: la santidad que reciben es mediada por las relaciones que les hacen miembros de una familia cristiana. A lo largo de los siglos la Iglesia ha ido extendiendo este tejido, creando modos de vivir el espacio y el tiempo, prácticas comunitarias, usos del lenguaje, ideas que fecundan la comprensión filosófica del hombre... Es el conjunto de la *paideia* cristiana, que dio forma a la vida interna de la Iglesia en la edad patristica, y llegó a inspirar la vida social durante el Medioevo¹⁵. Se instituye así un lugar donde la santidad, es

14 Se sigue así la tesis del CARDINAL JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, vol. II: *Structure interne et son unité catholique* (Paris 1951) 904-905: "L'Église, qui n'est pas sans pécheurs, est néanmoins sans péché".

15 El problema que se presenta en el Medioevo es, según A. C. MACINTYRE, *After virtue: a study in moral theory* (Notre Dame, IN 2007), "how to educate and civilize human nature in a culture in which human life was in danger of being torn apart by the conflict of too many ideals, too many ways of life" (165); "[in most times] it is not how to die as a martyr but how to relate to the forms of daily life that the Christian has to learn" (167).

decir, la vida de Jesús resumida en las bienaventuranzas, se hace tejido de la vida corriente. Es decir, no se trata de ocho locuras irrealizables, sino de la base del quehacer cotidiano.

Esta “santidad-ambiente” marca una diferencia entre la visión católica y la protestante. La Reforma protestante se ha presentado, por una parte, como un movimiento que universaliza la llamada cristiana. El rechazo de los votos religiosos por parte de Lutero puede leerse en este sentido: la llamada a la santidad no se limita a unos pocos, sino que compete a todo cristiano. Se ha hablado, por eso, de un retorno a la santidad de la vida ordinaria¹⁶. Ahora bien, en este juicio se olvida precisamente la dimensión encarnada, comunitaria, de la santidad. La virginidad, por ejemplo, se comprende ahora como elección individual. Y el matrimonio deja de ser sacramento, vocación común que edifica la Iglesia. Lutero podía hablar de la Iglesia santa, pero porque es santa en Cristo, es decir, no en su ramificación sacramental o “santidad-ambiente”, que Lutero negaba¹⁷. Puede decirse que se amplía o expande entre protestantes la llamada a la santidad, pero solo si santidad se entiende como encuentro individual con Dios, perdiéndose su perfil comunitario, es decir, el sustrato real de una santidad no-utópica.

A esta luz, la dificultad que tenemos hoy para comprender la santidad no parece deba situarse en el contraste entre gracia y libertad humana, sino más bien en el eje que va de la persona a su cuerpo relacional. Permanecer en el eje “gracia – actividad humana” (quietismo-pelagianismo) es quedar anclados en la relación individual hombre – Dios, perdiendo de vista la constitución encarnada y relacional de la persona. Así ha de leerse la denuncia que encontramos en *Gaudete et exsultate* acerca de las nuevas herejías pelagianas (GEx 47-62) y gnósticas (GEx 36-46). La Exhortación refiere, para una definición doctrinal precisa de estas tendencias, a la carta *Placuit Deo* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (cf. GEx 35, nota 33). En tal carta se afirma que la dificultad del neognosticismo es la búsqueda de una salvación meramente interior, que

16 Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, 79: “This now changes the centre of gravity of the religious life. The power of God doesn’t operate through various ‘sacramentals’, or locations of sacred power which we can draw on. These are seen to be something which we can control, and hence blasphemous. In one way, we can say that the sacred/profane distinction breaks down, insofar as it can be placed in person, time, space, gesture. This means that the sacred is suddenly broadened: for the saved, God is sanctifying us everywhere, hence also in ordinary life, our work, in marriage, and so on”.

17 Es la carencia que se observa en el interesante análisis de D. S. YEAGO, “Ecclesia Sancta, Ecclesia Peccatrix”: *Pro Ecclesia* 9 (2000) 331-354.

no atraviese la carne. Y esta misma visión individualista, donde el sujeto es fuente de su propia salvación, se descubre en la tentación neo-pelagiana. Es decir, se trata de dos modos de pensar que eliminan el aspecto "ambiente" (encarnado, relacional, histórico) de la santidad de la Iglesia.

Esta supresión moderna de la santidad-ambiente puede haber influido, de hecho, para entender la santidad como hazaña individual, que degeneraría hoy fácilmente en la santidad del "expresivismo" auténtico. No se capta entonces que existe una clase media de la santidad, es decir, que lo extraordinario del cristianismo es la capacidad para mediar la santidad en las relaciones estables que constituyen la Iglesia como aquel ambiente donde es fácil ser bueno. Ya en san Agustín la *Ciudad de Dios* no la constituye la unión invisible de hombres buenos, sino un modo nuevo de dar culto comunitario a Dios junto a las formas de relacionarse que allí se generan¹⁸. Precisamente *La Ciudad de Dios* nos recuerda que la "santidad-ambiente" de la Iglesia se da todavía en modo precario, entremezclada con otros ambientes en que viven también los cristianos. El cardenal Journet, mientras decía que la Iglesia no tiene pecado añadía, como paradójica, que la Iglesia sí puede arrepentirse y convertirse¹⁹. ¿Qué se quiere expresar con esto?

2. LA CONVERSIÓN COMO ESTRUCTURA BÁSICA DEL SER DE LA IGLESIA

Ya hemos dicho que *Gaudete et exsultate* habla de una Iglesia santa y con miembros pecadores (GEx 15), evitando así la simetría entre lo santo y lo pecador, y subrayando la santidad de la Iglesia como modo común de vida. La santidad de la Iglesia no solo es una afirmación sobre la presencia de miembros santos, sino sobre la arquitectura que promueve la santidad y, por tanto, también la conversión. De este modo, el hecho de que la Iglesia pueda tener en su seno hombres pecadores y, a pesar de todo, seguir siendo santa, hace resaltar esta santidad, pues muestra que su ambiente no solo edifica al hombre, sino que es capaz de reedificarlo cuando se derrumba.

18 Los primeros libros de *De civitate Dei* se refieren al culto, y culminan en el libro X, donde se analiza el culto eucarístico como distintivo de la Iglesia.

19 Cf. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, 906-909.

Es el sacramento de la penitencia el que mejor atestigua esta capacidad regenerativa del ambiente cristiano. Para verlo hay que acercarse al cuarto sacramento desde la misma lógica del carácter sacramental del bautismo y la confirmación y, por tanto, desde la santidad que este carácter imprime. Ciertamente, no hay carácter en la penitencia, pero esta presupone el carácter del bautizado. En efecto, hay sacramento de la penitencia porque el carácter bautismal contiene, no solo la capacidad de engendrar al cristiano, sino también la capacidad de regenerarlo cuando se aleja. Si el cristiano lleva en sí el genoma eclesial, es que lleva en sí el modo nuevo de relacionarse establecido por Cristo perdonador. Es esto lo que explica que los actos del penitente puedan ser asumidos en el sacramento, lo que no sucede con los actos preparatorios del catecúmeno. Se sigue de aquí que la *res et sacramentum* de la penitencia es la reincorporación en la forma relacional propia de Cristo y, por tanto, la reconciliación con la Iglesia²⁰.

El sacramento de la penitencia, en cuanto custodia en sí el modo de vida de Cristo, permite a la Iglesia no ser una comunidad en la que solo los perfectos tienen cabida. Pues aquellos que no alcanzan a seguir el modo de vida de Cristo, pueden ser incluidos en un camino de reconciliación, siempre que confiesen la necesidad de vivir según este modo de Cristo y se propongan caminar hacia él. Precisamente la reserva de la absolución penitencial a aquellos que se adaptan al modo de vida propio de los cristianos, asegura la santidad-ambiente de la Iglesia, que es el fundamento de la santidad de los fieles y de su posibilidad de conversión.

Queda otro aspecto que, desde la “santidad-ambiente” de la Iglesia, nos recuerda la necesidad de conversión. No se trata solo de que existan pecadores en el seno de la Iglesia, sino de que el ambiente de Ella está en contacto con ambientes contrarios al modo de vida de Cristo. San Agustín ha descrito esta distancia desde la óptica de las dos ciudades. El de Hipona, aun reconociendo bienes propios a la ciudad terrena, la supone centrada en el bien individual de cada hombre (o de los hombres unidos entre sí), excluyendo a Dios y, por

20 Para un estudio más detallado de esta cuestión remito a J. GRANADOS, “*Ego te absolvo*: Alcance de una fórmula performativa, de interés para el debate sobre ‘*Amoris Laetitia*’”: *Revista Española de Teología* 78 (2018) 283-308.

tanto, nociva para el bien humano real²¹. "Vivir para lo creado bueno, tras abandonar al Creador bueno, eso no es bueno"²².

Esta distancia ha podido disimularse en una época donde la sociedad misma podía decirse cristiana. El Hiponate no previó la presencia social del cristianismo hasta dar forma a la ciudad humana. Hoy, tras la descristianización de Occidente, cobra vigencia nueva la perspectiva de Agustín en *La ciudad de Dios*²³. Las formas sociales contemporáneas se corresponden de hecho con la descripción agustiniana de la ciudad del hombre, agravada por la pérdida de la noción misma de un bien común.

Esto es especialmente importante en nuestra sociedad postmoderna que algunos caracterizan como de-culturizada, en cuanto ha eliminado los símbolos y tradiciones propios de toda cultura²⁴. Una cultura que niega, por ejemplo, como un elemento constitutivo suyo, la diferencia hombre-mujer abierta a la generación de la vida, es una cultura que ha eliminado toda posible apertura a lo santo, no solo en sus ideas, sino en su presencia corporal más honda.

La santidad de la Iglesia se muestra entonces en su capacidad de llamar a la conversión, generando una cultura que ponga al centro los significados creaturales raíces en la vida humana²⁵. En suma, desde el punto de vista del ambiente eclesial, la conversión se refiere, no solo a los pecados individuales, sino a las formas de vida propias de la ciudad del hombre, en la que participan también los cristianos. Solo contando con este esfuerzo es posible que florezca la santidad personal.

21 Cf. *De civ. Dei* XIV 3: "vivendum secundum se ipsum, hoc est secundum hominem, factus est homo similis diabolo, quia et ipse secundum se ipsum vivere voluit, quando in veritate non stetit"; *ibid.* XIV, 4,1: "homo ita factus estrectus, ut non secundum se ipsum, sed secundum eum a quo factus est, viveret [...] de Deo potest bene esse homini, quem delinquendo deserit; non de se ipso, secundum quem vivendo delinquit".

22 Cf. *De civ. Dei* XIV 5,1.

23 Cf. R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht* (Stuttgart 2007) 243.

24 Me aparto de la opinión de L. BOEVE, "Conversion and Cognitive Dissonance: Evaluating the Theological-Ecclesial Program of Joseph Ratzinger/Benedict XVI": *Horizons* 40 (2013) 242-254. Según este autor, el programa del pontificado de Benedicto XVI se basó en la búsqueda de la conversión que la Iglesia está llamada a anunciar al mundo. Boeve piensa que esa conversión tiene que tomar una forma dialógica, en que la Iglesia escucha al mundo moderno y, desde ahí, entiende también su necesidad de convertirse. Para convertir el mundo a Dios, dice Boeve, hay que convertir la Iglesia al mundo de Dios. Lo que se olvida en este análisis es el dato de fe de la santidad de la Iglesia, que se refiere en primer lugar a su "santidad-ambiente", por lo que ella no está en condición de igualdad con el ambiente del mundo.

25 Estoy de acuerdo, en este punto concreto, con lo que concluye O. ROY, *L'Europe, est-elle chrétienne?* (Paris 2019) 192-193: "Il faut reprendre la question des valeurs, 'reculturer' et resocializer les systèmes de normes, les réinscrire dans la société".

III. LA IGLESIA, LUGAR DONDE COINCIDEN FELICIDAD Y SANTIDAD

La pregunta por la “santidad-ambiente” de la Iglesia es fundamento para que crezca la santidad de cada fiel. En cuanto el ambiente de la Iglesia es ambiente sacramental, genera personas santas, gracias a su orden mismo, de modo análogo a como el diseño de una vivienda puede generar comunión entre sus habitantes. Porque este ambiente no es estructura impersonal, sino cuerpo personal, su existencia implica que siempre hay –desde Cristo y María– quien responda a la llamada de la gracia. Pero esto no sucede de modo automático, sino al contrario, pues el fruto de este ambiente o terreno fértil es la respuesta libre en el amor. De otro modo, no se trataría de un ambiente sacramental, donde crece la libertad del hombre desde la red de relaciones en la que vive, sino que estaríamos ante un sacramentalismo automático que obvia la respuesta humana.

Se plantea así de nuevo el problema de las clases medias de la santidad. ¿No da la impresión de que son pocos los que siguen la vía de la santidad, incluso dentro del ambiente eclesial? Un modo de responder a tal pregunta consiste en partir del nexo entre santidad y felicidad que *Gaudete et exsultate* pone de relieve en su exégesis de las bienaventuranzas (cf. GEx, cap. III). La dificultad contemporánea para entender la felicidad nos alerta sobre modos erróneos de concebir qué es ser santo. Como antídoto, un análisis de la felicidad nos mostrará cómo plenitud humana y entrega a Dios van de la mano; y al mismo tiempo nos hará ver, desde las paradojas mismas del concepto de felicidad, por qué es preciso hablar de conversión.

1. *SANCTUS = BEATUS*

La felicidad está hoy de moda. Se la considera el máximo bien de la vida y el fin de toda la política. Eso sí, sigue en pie el antiguo problema de definirla, escogiendo entre las 288 opciones que enumeraba Varrón. Hoy la felicidad se suele identificar con la satisfacción personal en los distintos aspectos de la vida. Uno es feliz cuando es capaz de cumplir sus expectativas. La vida común se justifica a sí misma en cuanto ayuda a conseguir tal meta.

Ciertamente, esta idea de felicidad como auto-contentamiento muestra pronto su fragilidad. Plantea el problema de aquellos que tienen medidas de

felicidad demasiado bajas. Están satisfechos con su propia vida, pero solo porque no saben qué potencialidades les quedan ocultas. Así sucede con los altos resultados de los daneses en las encuestas que miden la felicidad, que mostraron su real valía al descubrirse lo poco que estos esperaban de la vida²⁶.

Este caso suscita lo que se han llamado antinomias de la felicidad. Parece, en efecto, que para ser feliz se necesita la seguridad de que esa felicidad depende de uno mismo, pero por otro lado precisamente la autoposesión de la felicidad parece anular su grandeza y su atractivo. La historia de las teorías sobre la felicidad oscila así entre la búsqueda de una felicidad moderada, que se contenta con poco, tal vez incluso bastando la ausencia de dolores; y la búsqueda de una felicidad plena, que intenta conseguir un éxtasis y prolongarlo²⁷. ¿A qué se debe esta oscilación?

Como ha mostrado Robert Spaemann, el ir y volver continuo entre estos términos (que podríamos llamar cinismo y fanatismo) es resultado de la pérdida de conceptos comunitarios claves, que permiten entender la identidad personal como una identidad compartida. En realidad, una visión de la felicidad como contentamiento del individuo está unida a la filosofía cartesiana del *Cogito*, que halla en el pensamiento la experiencia más originaria de identidad²⁸. Las antinomias se resuelven solo desde la identidad relacional de la persona, que lejos de oponer plenitud personal y salida de sí, las iguala. Para quien parte de una vida personal abierta al mundo y al encuentro con los otros, es claro que la felicidad o vida plena depende también de tal apertura. Ocurre que la felicidad se consigue según las mismas líneas que nos abren al encuentro interpersonal. Es necesario, por eso, describir estas líneas.

Se encuentra, en primer lugar, la relación de la felicidad con el ambiente interpersonal. No puede confundirse la felicidad con un estado subjetivo de plenitud que podría darse en alguien dormido. Por eso se ha podido definir al hombre feliz como "aquel con el cual estaría dispuesto a cambiarme"²⁹. Ahora bien, ¿es posible realizar este intercambio? Ciertamente no, pero sí que puedo hacerme semejante el otro a través de la amistad. De hecho, no es posible ser

26 Cf. A. C. MACINTYRE, *Ética en los conflictos de la modernidad* (Madrid 2017) 328-332.

27 Cf. R. SPAEMANN, *Philosophische essays* (Stuttgart 1994) 98.

28 Cf. *Id.*, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik* (Stuttgart 2017) 133: "Der Begriff der Zufriedenheit als Ersatz für Glück ist klar und distinkt. Er ist das praktische Pendant des *cogito*".

29 Cf. SPAEMANN, *Philosophische Essays*, 93, refiriéndose a R.M. Hare.

feliz sin amigos, lo que supone un argumento clásico contra el hedonismo, pues tener amigos es estar dispuesto a renunciar a muchos placeres.

Añadamos que el acceso a esta comunión de vida se nos abre desde nuestra condición encarnada, que nos sitúa en el mundo y nos relaciona con los otros. Y precisamente tal condición encarnada hace surgir la pregunta por un sustrato común de humanidad, que hemos recibido previamente. Esto indica que la felicidad nos reenvía a la memoria de un origen bueno que nos precede. Es un pensamiento clave de las *Confesiones* de san Agustín, donde se muestra que no buscaríamos la felicidad si no la conociéramos ya de algún modo³⁰.

Tal referencia a la memoria nos revela de nuevo que la felicidad se abre más allá del propio sentir a través de la estructura temporal de la vida. Pensemos en cómo el gozo no puede valorarse en el instante aislado, sino siempre en unión a los tiempos anteriores de expectación y a los posteriores de recuerdo. Solo la totalidad de una biografía nos muestra cuáles han sido los momentos verdaderamente felices. Por eso la felicidad solo es definitiva al llegar esta a su fin, como enseña el Eclesiástico: “no proclames feliz a nadie hasta que no esté muerto” (cf. Si 11,28). Esta necesidad de narrar la felicidad implica, de nuevo, que la felicidad solo existe comunitariamente, pues nadie puede escribir su propia narración en modo aislado.

Se explica desde aquí que, siguiendo a Aristóteles, la felicidad requiera del ambiente de la *polis*, como terreno adecuado para que madure el hombre feliz. Aristóteles, en efecto, trata de la felicidad en su *Ética*, pero también en su *Política*. En las prácticas comunes, en los relatos y en las tradiciones de la *polis* se pueden adquirir las excelencias de vida humana que llamamos virtudes, y que son como los vectores de la felicidad. Así, la *polis* produce una “felicidad-ambiente”, parecida a lo que hemos descrito como “santidad-ambiente” de la Iglesia.

La felicidad se abre, por tanto, al espacio común de los hombres, que comparten cuerpo y tiempo. Este espacio común es el espacio de lo real, en cuanto distinto del sueño. En este sentido, es también el espacio de la verdad. Tal referencia a la verdad la expresa san Agustín definiendo la felicidad, no

30 Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* X, 21, 30 (CCL 27, 171).

solo como "que poseas todo lo que quieres", sino como "que poseas todo lo que quieres y que nada quieras mal"³¹; o, también, como *gaudium de veritate*³².

Tenemos, pues, en resumen, que la felicidad nace de la apertura de la vida más allá de uno mismo, a partir de una existencia en amistad donde se comparte morada y relato, y que se abre, desde el recuerdo de un don originario y de una verdad trascendente, hacia una plenitud no programable. ¿Cómo llega a concebir la fe, a partir de aquí, la unión de santidad y felicidad?

La cercanía de ambos términos es un caso paradigmático del vínculo entre la fe y la experiencia humana. Lo que permite unir felicidad y santidad es esa falla que atraviesa la felicidad y que abre al individuo más allá de sí refiriéndole a la comunidad y al relato total de su vida. Pues a través de esta falla resuena en el hombre la llamada del Dios santo que a la vez le supera y le llama a sí. Por un lado, si *la felicidad es santa*, entonces es claro que tiene que referirse al otro, pues lo santo es lo "otro" divino. Por otro lado, si *la santidad es feliz*, entonces está claro que no es solo fascinación ante la alteridad tremenda de Dios, sino plenitud de lo humano.

¿Cómo se originó la unión de ambos conceptos? Esta se percibe ya en Israel, desde el nexo entre la santidad del culto, y la ley de vida que de allí deriva y que lleva consigo el decálogo. Pues si la liturgia media un encuentro personal con el Dios de la alianza, de la liturgia deriva la posibilidad de esa vida plena (feliz) que la alianza promete.

Esta unidad de la liturgia con la felicidad se acentúa en el Nuevo Testamento, en cuanto que allí la liturgia se identifica con la acción de Jesús, en la cual culmina el relato de su vida. La santidad ahora coincide con una vida concreta, pues la ofrenda es el cuerpo que Cristo recibe del Padre, entrega en la Cruz y recobrará por don paterno en Pascua. La unión cabal de lo santo y lo feliz deriva, pues, de la Encarnación, cuando el Hijo del Dios santo se hace hombre feliz y nos permite participar en su misma vida. La felicidad es "*gaudium de veritate, quae est Christus*"³³.

31 Cf. *Id.*, *De Trinitate* XIII 6,9 (CCL 50, lin.37-38): "Beatus igitur non est nisi qui et habet omnia quae uult *et nihil uult male*".

32 Cf. *Id.*, *Confessiones* X 23 (CCL 27, lin 10-12): "Beata qui ppeuita est gaudium de ueritate. Hoc est enim gaudium de te, qui ueritas es, deus, inluminatio mea, salus faciei meae, deus meus. Hancuitam beatam omnes uolunt, hancuitam, quae sola beata est, omnes uolunt, gaudium de ueritate omnes uolunt".

33 Cf. SCOTO ERIUGENA, *De diuisione naturae*, V (CC CM 165,989): "Hincapertissime conficitur, nihilaliudappetendum, nisigaudium de ueritate, quae est Christus; et nihilaliudfugendum, nisi eiusabsentiam, quae estunaacsola causa totius aeternae tristitiaae."

Volviendo al texto de Isaías 6 podemos detenernos en el asombro y respeto ante la epifanía del tres veces santo. ¿Cómo puede ser esta santidad precisamente la vocación del hombre? La fe cristiana responde: tal cosa es posible a la luz de la Encarnación, es decir, de una lectura de Isaías como Quinto Evangelio, que comprende el nexo entre Is 6 (“Santo, Santo, Santo”) e Is 7 (el Emmanuel). La asociación de lo santo y lo feliz madura, por tanto, en el humus litúrgico descrito por el profeta, que pasa a formar parte de la liturgia eucarística, donde el *Sanctus* se asocia al *Benedictus*³⁴.

Será san Agustín el primero que recoja los rasgos centrales del concepto de felicidad y vea su plenitud en Jesús. La clave es que ahora el camino para la felicidad se hace posible a través de Cristo, meta que se ha hecho camino para nosotros, enseñándonos las bienaventuranzas³⁵. Siguiendo la definición de “vida feliz” antes citada, aquella persona con la que todos estarían dispuestos a cambiarse es la persona de Cristo, que nos permite precisamente asimilar su vida.

Esto sucede por una participación sacramental que nos hace parte de su misma familia y, a través de sus relatos, nos comunica su plenitud o *telos*. Es lógico, entonces, que la *polis* donde la felicidad es posible sea precisamente la ciudad de Dios³⁶, en cuanto que se edifica sobre el culto eucarístico³⁷.

De este modo se determina el *telos* o perfección de la vida humana, que resulta ser el descanso perfecto en Dios³⁸. De hecho, san Agustín discute sobre la felicidad dentro de su tratado sobre *La Trinidad*, y precisamente pensando en cómo el hombre, uniéndose a Dios a través de Cristo, refleja la imagen divina (*De Trinitate*, libro XIII)³⁹.

Tolle a me Christum, nullum bonum mihi remanebit, nullum tormentum meteret; eiussiquidem priuatio et absentia totius rationabilis creaturae tormentum est, et nulli maliud, opinor”.

34 Sobre su origen, cf. J. Dav, “The Origins of the Anaphoral Benedictus”: *The Journal of Theological Studies* 60 (2009) 193-211, quien propone la hipótesis de un origen hierosolimitano en el quinto siglo, a partir de la procesión del domingo de Ramos.

35 Cf. SAN AGUSTÍN, *De sermone Domini in monte* I 3,10 (CCL 35, lín. 149-187).

36 Cf. *Id.*, *De civ. Dei* XIX.

37 Cf. *Id.*, *De civ. Dei* X 6 (CCL 47,279).

38 Cf. *Id.*, *Confessiones* I 1 (CCL 27, lín. 6).

39 Cf. *Id.*, *De Trinitate* XIII 20,25 (CCL 50, lín.8-11): “volunttamen etiam immortales esse si possint, sed non credendo quod possint non ita uiuunt ut possint. Necessaria est ergo fides ut beatitudinem consequamur omnibus humanae naturae bonis, id est et animi et corporis”. Sobre la felicidad en san Agustín, cf. R. HOUTE, *Béatitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l’homme dans la philosophie ancienne* (Paris 1962).

El Medioevo prolongará esta línea, detallando cómo el fin último del hombre, centrado en Cristo, da forma nueva a las virtudes clásicas, que son capacitaciones para la vida feliz. La caridad, entendida como amistad con Dios, se convierte en centro generativo de las virtudes. Se ofrece así un marco para definir la santidad como "perfección de la caridad" (cf. *Lumen Gentium* 39-40), y para mostrar (desde la asunción de las virtudes) cómo esta santidad "suscita un nivel de vida más humano" (*Lumen Gentium* 40)⁴⁰.

En suma, a través del concepto de felicidad se puede acercar el discurso sobre la santidad al modo de vida propio del hombre, usando así un lenguaje accesible a las clases medias de la santidad. Equiparar santidad y felicidad es posible desde una transformación de ambos conceptos. Así, del concepto de felicidad se eliminan los tintes emotivistas. La felicidad es posible porque existe una plenitud humana, que a su vez se edifica sobre un modo compartido de vida que nos precede y que recibimos dentro de una tradición comunitaria. Todo lo cual sitúa la felicidad dentro de un proceso de salida de sí, sea hacia la memoria de una pertenencia originaria, sea hacia la capacidad de una transformación por el amor. Por su parte, la santidad aparece aquí como la santidad del Dios que, siendo comunión de personas, es capaz de asimilarnos a sí. Precisamente esta desproporción entre la santidad de Dios y la plenitud humana, supone que en el centro del concepto de santidad como felicidad se instaure la perspectiva de la conversión.

2. LA CONVERSIÓN, ESTRUCTURA BÁSICA DE LA SANTIDAD CRISTIANA COMO *BEATITUDO*

Como hemos visto, la fe cristiana ha podido operar la conjunción entre felicidad (*beatitudo*) y santidad desde la falla que abre la felicidad más allá del individuo. Como decíamos, es un punto esencial en la sociedad de hoy, para superar el planteamiento emotivista de la felicidad, que coincide con la autoexpresión de las propias preferencias. Al contrario, toda búsqueda de

40 La cercanía de caridad y santidad se observa ya en santo Tomás. Pues para el Aquinatela santidad desborda el ámbito del culto, en cuanto que a ella pertenece referir a Dios todos los actos de la vida; cf. II-IIae, q.81, a.8, corp.: "sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam et suos actos applicat Deo"; sobre la virtud de la religión como necesaria para la felicidad, cf. R. HÜTTER, "Happiness and Religion: Why the Virtue of Religion is Indispensable for Attaining the Final End. A Re-lecture of Thomas Aquinas with an Eye to His Contemporary Relevance": *Nova et Vetera* 14 (2016) 15-60.

la felicidad va acompañada de una conversión en la que nos alejamos del aislamiento propio de quien sueña y nos despertamos a la realidad, es decir, al mundo común.

Desde este punto de vista, Isaías necesitaba el fuego sobre los labios, no solo por pecador, sino por mero hombre. La conversión significa aquí abandonar la propia medida y adoptar la generosa del Dios sobreabundante. Así lo muestra santo Tomás al declarar el orden que siguen los premios de las bienaventuranzas, de menos a más. Pues, tras heredar la tierra (primera bienaventuranza); tras poseerla en paz y orden (segunda); tras disfrutarla además con salud y consuelo (tercera); tras, no solo poseerla, sino que en ella seamos saciados (cuarta) e, incluso, que en ella abundemos (quinta), viene la misericordia (sexta), que es el don de Dios más allá de nuestra medida, y que precede a la posibilidad, no simplemente de poseer el reino sino de ver al rey (séptima) y ser llamados sus hijos (octava)⁴¹.

Si se habla aquí ya de conversión, como apertura de la medida humana a la divina, es porque la negación de este paso es un ingrediente central del pecado. Como hemos visto, san Agustín señaló aquí la clave de la “ciudad del hombre”, que pone en el centro el bien humano sin contar con su apertura hacia Dios.

De ahí que la conversión se aúne al ejercicio de la penitencia, que nos aleja del pecado con esperanza del perdón. Y esto, no como un momento aislado entre los actos del cristiano, sino como dimensión irrenunciable de su entera vida. En el apartado anterior la penitencia apareció como elemento arquitectónico o ambiente de la Iglesia, en relación con el carácter bautismal. Ahora consideraremos la penitencia como acción de cada cristiano, edificada sobre este suelo eclesial.

De este modo la penitencia puede entenderse en sentido positivo, es decir, en la perspectiva de la felicidad o vida plena de la persona. La penitencia mira precisamente al abandono del horizonte emotivista, donde la felicidad es identificada con la propia auto-expresión auténtica. Este horizonte emotivista pretende que el sacerdote asuma en la confesión la figura del terapeuta, tratando de que la persona conserve la conciencia tranquila ante los desajustes que la vida fragmentada y utilitarista de la sociedad contemporánea crea en cada

41 Cf. SANTO TOMÁS, S.Th. I-IIae, q.69, a.4; el pasaje se inspira en San Agustín, *De sermone Domini in monte* I 3,10 (CCL 35, lín. 149-187).

uno⁴². La pastoral se entiende entonces como una ayuda para que la persona se encuentre bien, y no para que la persona se haga buena obrando el bien.

Por el contrario, poner la penitencia al servicio de las clases medias de la santidad es entenderla como potenciación de los vectores de felicidad que son las virtudes. Esto se recoge en la doctrina medieval sobre las bienaventuranzas. Todas ellas son actos de las virtudes y dones del Espíritu y, como tales, conducentes a la felicidad o plenitud del hombre. Las tres primeras, en la división tomista, pretenden precisamente que el hombre se aleje de bienes que aparentemente dan esa plenitud, y a los que el Santo se refiere como *beatitudo voluptuosa*⁴³. Las bienaventuranzas piden, por tanto, una primera conversión que nos aleje del pecado y nos oriente hacia Dios.

A este respecto es interesante que la tradición teológica haya hablado, junto al sacramento de la penitencia, de la virtud de la penitencia. Considerar la penitencia una virtud la pone directamente en relación con la felicidad. Según santo Tomás, la ley de la conversión (*metanoia*, penitencia) es la primera que Cristo da a los hombres al predicarles la Buena Nueva: "¡Convertíos y creed!"⁴⁴. El Aquinate defiende que, como toda ley, esta también quiere promover la virtud y, de este modo, ayudar a la felicidad. De aquí se concluye que la penitencia se cuenta entre las primeras virtudes cristianas, en cuanto supone el abandono del pecado, para recentrar la vida en la relación con Dios y restablecer la justicia.

La virtud de la penitencia se explica a la luz de los pasos dados por el fiel en el sacramento: confesión, contrición, satisfacción, unidos a la presencia de Cristo en la absolución por medio del sacerdote. De este modo aparecen los ingredientes de la felicidad, releídos desde la Encarnación, y como alejamiento del pecado. En efecto, el corazón de todo es la contrición, que lleva en sí el dinamismo de la caridad. Se verifica aquí la fuerza centrífuga de la felicidad, que mueve más allá del círculo cerrado del interés propio, pulverizando (*con-tritio*) el centro de gravedad en el yo y poniendo en el centro una amistad. Esto se articula en el relato de la confesión, que empieza con la acción de gracias por los beneficios recibidos de Dios (*confessio laudis*).

42 Cf. P. RIEFF, *The triumph of the therapeutic: Uses of faith after Freud* (Chicago 1987).

43 Cf. SANTO TOMÁS, S.Th. I-IIae, q.69, a.3.

44 Cf. *Ibid.*, III 85, a.1, *sed contra*.

Es un relato que, unido a las palabras de la absolución, se asocia al relato perdonador de Cristo, capaz de reorientar la vida a su *telos* en Dios.

Es una novedad cristiana, pues Aristóteles no conocía la virtud de la penitencia. Esta virtud expresa la misma dependencia con respecto a la fuente que la gratitud y la humildad, pero ahora como dependencia de quien no solo ha sido generado, sino regenerado. Por eso con la santidad aumenta la necesidad de ser transformado y a la vez la conciencia de la propia indignidad. La conversión de san Pablo consistió en poder decir: de los pecadores, yo el primero (1 Tim 1,15).

La felicidad, como concepto reflexivo, necesita conocerse a sí misma. Ser feliz significa también saberse feliz. Por eso hace falta un santo para reconocer la santidad. En cuanto la vida feliz está en continua lucha para serlo, esta percepción de la felicidad solo se da en momentos privilegiados. Son momentos en los que se descubre el relato entero de la vida como un relato pleno porque se orienta a su *telos* definitivo en la unión con Dios. En la vida cristiana estos momentos se encuentran, en modo singular, al celebrar los sacramentos. Son lugares y tiempos en los que nos sabemos felices, pues reconocemos la totalidad de nuestra vida dentro del camino de Cristo, que lleva al Padre. Esto se aplica también a la confesión. Ahora la felicidad se descubre, al tiempo que se ve también la miseria de nuestro camino. De este modo la miseria no se percibe como obstáculo, sino como motivo de que se acreciente nuestra dicha. Hasta el más miserable encontrará, por tanto, materiales con los que edificar su felicidad.

IV. CONCLUSIÓN

Hemos partido de la frase “clases medias de la santidad” para ahondar en el nexo santidad – conversión. La cosa se ha revelado fecunda desde dos puntos de vista. Primero, desde la “santidad-ambiente” de la Iglesia, donde se contiene un modo santo de vida común, basado en los sacramentos. Segundo, desde el nexo santidad-felicidad. Tal nexo permite, por una parte, descubrir la plenitud humana como adopción de una medida más alta de la plenitud personal, mediada por las relaciones y relatos comunitarios, y en comunión

creciente con Dios. Y consiente, además, presentar una visión encarnada de la santidad, que se edifica de encuentro en encuentro, de día en día.

Se ofrece así una respuesta a la pregunta de Malègue: "¿por qué hace falta tanto heroísmo para ser santo?" Digamos, en primer lugar, que hay una santidad ambiente de la Iglesia, la santidad de un terreno que asegura el nacimiento de frutos santos: la santidad es lo natural desde la naturaleza nueva del cristiano arraigado en Cristo por los sacramentos, y por eso se equipara con la plenitud feliz del hombre. De este modo, en segundo lugar, el dinamismo de la santidad se realiza a través de relaciones y relatos, con lo que la santidad no es esfuerzo aislado ímprobo de un héroe excepcional. Finalmente, dado que la santidad-felicidad contiene una falla interna que llama a la conversión continua, la santidad se alcanza, no por ausencia de pecado, sino por resurgir continuo del pecador. Esto sucede tanto desde la santidad-ambiente que continuamente regenera, propia de un "pueblo de perdonados" (GEx 82), como desde las virtudes propias del santo, que incluyen la virtud de la penitencia. Así los mismos pecados pueden servir de material para que madure el árbol, dentro de un relato compartido que tiene en cuenta la totalidad del tiempo y que valora todo desde el fruto final. Tal es la fecundidad del campo de la Iglesia, que es, según san Cipriano, huerto cerrado, pozo de agua viva, jardín de frutos sabrosos⁴⁵.

45 Cf. CIPRIANO, *Epist. ad Pompeium* 74,11 (CSEL 3/2,808-809); *De ecclesiae catholicae unitate* 8 (CSEL 3/1, 217).

