SUMARIO

ESTUDIOS

- **Pisar la tierra, caminar con otros y mirar al cielo. Una meditación cristiana para vivir descansadamente.**
  Juan Antonio GUERRERO ALVES, SJ 459
- **¡Corazón mío, qué abandonado te tengo!**
  Ana GARCÍA-MINA FREIRE 473
- **Sugerencias para descansar en medio del ocio.**
  Francisco José RUIZ PÉREZ, SJ 485
- **Perversiones del descanso cristiano.**
  Patxi ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, SJ 495

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **Es posible una educación para todos.**
  Luis ARANCIBIA (Fundación «ENTRECULTURAS») 507

EL VATICANO II

- **6. La Declaración sobre la libertad religiosa. La importancia excepcional de un documento menor.**
  Julio Luis MARTÍNEZ, SJ 511

LOS LIBROS

- **Recensiones** 527

PRESENTACIÓN

SUSTANTIVAR ADECUADAMENTE EL DESCANSO

El Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española define el término «complemento» como la *cosa, cualidad o circunstancia que se añade a otra para hacerla íntegra o perfecta.* Igualmente, indica que sustantivar significa, entre otras cosas, *considerar algo como sustancia,* es decir, *como lo más importante.* Y un tercer término al que conviene referirse –sin que quizá sea necesario recurrir a su significado en el diccionario mencionado– es descanso.

Los tres vocablos indicados forman, con diversos grados de importancia, el eje que sostiene este número de *Sal Terrae,* que se ofrece en una época en que muchos de sus lectores, especialmente los que viven en España, están a punto de comenzar su anhelado y merecido descanso veraniego. De hecho, es precisamente este último sustantivo el que ocupa el centro de gravedad del número.

No es tan evidente creer con convicción que todas las personas necesitamos un tiempo de descanso. Vivimos con tanta intensidad y con tantas prisas que quizás hemos perdido de vista el sentido y el valor del descanso. Vivimos a una velocidad tal que nos puede ocurrir también que, sin haber perdido de vista su sentido, sí hayamos descuidado e incluso minusvalorado su valor e importancia, es decir, su *sustancia.*

Se proponen a continuación cuatro artículos que quieren ayudar –en esto tomamos distancia de la anteriormente mencionada etimología de la palabra complemento– no tanto a expresar con total perfección o integridad qué es el descanso, sino más bien a intentar recuperar en lo posible el sentido y el valor del descanso.

¿Es lo mismo ocio que inactividad?; ¿son equivalentes vacación y fiesta? Estas preguntas son el punto de partida del artículo que abre el número, en el que *Juan Antonio Guerrero* describe algunos cansancios de la vida

moderna activa que amputan dimensiones esenciales del ser humano. Realizada esa descripción, y teniendo muy presente la tradición espiritual, presenta pistas y orientaciones para poder descansar de la vida de trabajo y del deterioro que la vida moderna nos produce.

El descanso es un tiempo adecuado e ideal para pararse y volver la vista atrás. Alejados de las personas con las que convivimos a diario, de los lugares en que habitualmente nos movemos, y de las actividades cotidianas que realizamos, los seres humanos podemos mirar con distancia, respeto y aceptación hacia nuestro pasado; hacia ese pasado en el que siguen presentes los sufrimientos y las heridas que todavía no hemos integrado y con las que todavía no convivimos en paz. *Ana García-Mina* ofrece una guía de viaje para llevar a cabo con sosiego dicha operación. Con ella pretende ayudar al lector a recorrer su historia, sus emociones, sus bloqueos, y a reconciliarse con ellos.

El descanso puede ser también una época más que adecuada para mirar sin miedo y sin sobresaltos al presente y al futuro; para tratar de identificar con mayor exactitud cuáles son los deseos y las mociones que –valga la redundancia– nos mueven en el presente y dirigen nuestra vida hacia el futuro. En medio de la paz que se puede encontrar en el descanso, las personas podemos encontrar aquellos elementos de nuestro ser que tratan de configurarnos en el futuro más próximo y más lejano, y aquellas posibilidades de nuestro existir que pueden ayudarnos a orientar nuestra vida en una u otra dirección y a elegir uno u otro tipo de vida. Partiendo de la distinción entre ocio y descanso, *Francisco José Ruiz Pérez* presenta unas propuestas para planificar las vacaciones desde el silencio, desde la emigración en sí mismo, «pues ni somos Prometeos ni queremos vivir alienados ni estamos solos»; propuestas que ofrecen orientaciones para lograr el desarrollo de valores humanos en el presente y en el futuro.

A pesar de que cada vez son más sutiles los mecanismos del mundo moderno para ocultar la realidad en que vivimos, no podemos dejar de tener en cuenta que el sentido y el valor del descanso ha sido alterado, ha sufrido un trastorno. Así, por ejemplo, en vez de ser una época para cultivar las relaciones, curar heridas, recuperar amistades..., el descanso es cada vez más un momento en que se producen mayores rupturas relacionales/matrimoniales, en que se produce un mayor enfriamiento de amistades. *Patxi Álvarez de los Mozos* intenta iluminar las perversiones del descanso cristiano, es decir, algunos de los desenfoques que suceden en la vida de las personas en tiempo de descanso. Sus reflexiones tratan de contribuir a «orientar mejor nuestros espacios de ocio y reposo y a encuadrar nuestros quehaceres».

ST 92 (2004) 459-472

ESTUDIOS

Pisar la tierra, caminar con otros y mirar al cielo. Una meditación cristiana para vivir descansadamente

Juan Antonio GUERRERO ALVES, SJ*

Las vacaciones están a la vuelta de la esquina. El descanso veraniego nos espera. Igual que llegamos al fin del día y nuestro cuerpo pide descanso, en nuestras sociedades se ha hecho normal interrumpir el curso con vacaciones y tener unas más largas al final. La vida es así. La vida en nuestras sociedades es así. Y está bien. O, al menos, puede estar bien.

Hay algo de desordenado en la vida laboral de nuestras sociedades que nos pide prestar atención a cómo descansamos. Las vacaciones pueden ser una oportunidad para rehacernos físicamente y como personas, una referencia de orden que mejore la vida laboral y nos acerque a una *vida buena;* pero también pueden acentuar el desorden con que trabajamos. El ir y venir de cansancio-descanso o trabajo-vacación puede ser un círculo vicioso o círculo virtuoso, una dinámica convergente hacia el equilibrio de una vida buena o una dinámica explosiva que nos va alejando del equilibrio de la vida buena.

En este artículo me propongo meditar sobre el sentido cristiano del descanso. No vale cualquier vacación para *vivir descansadamente* la vida cotidiana. Trataré de detectar algunos males a evitar y algún camino a recorrer que nos enriquezca humanamente y mejore nuestra vida activa. Descansar es un arte. *Vivir descansadamente,* un arte aún

* Miembro del Consejo de Redacción de *Sal Terrae.* Maestro de novicios.

más delicado. Descansar bien y reponer fuerzas, si queremos mejorar nuestra vida activa, no es algo meramente biológico. Pide la referencia de una vida buena hacia la que caminamos.

En primer lugar, me parece necesario explorar el sentido del trabajo y de lo que no es el trabajo; distinguir la inactividad del ocio y de las fiestas, para no dejarnos encerrar en un ir y venir del trabajo a las vacaciones, empobrecedor y sinsentido. En segundo lugar, describiré algunos cansancios típicos específicos de la vida activa de nuestras sociedades: el estrés del activismo, la saturación y una especie de cansancio abstracto, que no se quitan sólo tomando vacaciones y descansando. Cansancios que nos revelan que en nuestra vida activa tenemos amputadas ciertas dimensiones de lo humano. Por último, siguiendo nuestra tradición espiritual, acabaré proponiendo abrir la cúpula bajo la cual estamos viviendo, para mirar al cielo y poder tener un descanso reparador no sólo de la vida laboral, sino de nuestra humanidad, deteriorada por las nuevas condiciones de trabajo y de vida.

1. Abrir la cúpula, ver el cielo, recuperar la libertad: «no es lo mismo»

Nuestra concepción de las vacaciones es un poco chata y amputada. Confundimos vida activa con vida laboral[1], como si la vida fuera la vida laboral con sus correspondientes vacaciones; como si toda la actividad que realizamos la realizásemos para ganarnos la vida o para descansar de ello y volver a la tarea. Esto sería como vivir debajo de una cúpula sin cielo. Bajo la cúpula nos convertimos en meros animales laborantes y amputamos la realidad humana. Eliminamos la novedad y la trascendencia. El trabajo y las vacaciones irán perdiendo calidad progresivamente.

Todo esfuerzo precisa su descanso, y toda actividad un cese. No hay tensión que no exija su relajación, ni actividad continuada que no pida su recreo. Los griegos tenían una palabra para referirse al cese de actividad: *aergia.* Lo normal es la actividad, y el descanso tiene una función subordinada a aquélla. Si abusamos de la falta de actividad, nos convertimos en vagos o perezosos.

1. Esta idea es central en Hannah ARENDT, *The human condition,* Chicago University Press, Chicago 1989.

No es lo mismo ocio que inactividad

Aristóteles decía que «la felicidad radica en el ocio, pues trabajamos para tener ocio»[2]. Pero Aristóteles no nos dice que el sentido del trabajo seas el fin de semana, o lo bien que se pasa en vacaciones. Muchos trabajan para divertirse, para conseguir el dinero que les permita consumir lo que quieren y pasarlo bien. Si entendemos *con nuestras categorías* que el sentido del trabajo es el ocio, estaremos malentendiendo lo que nos dice Aristóteles. Nuestra actividad tiene un curso del que necesitamos *divertirnos,* separarnos, cambiando de actividad. La diversión es una necesidad humana e ingrediente necesario en la vida feliz. Pero uno se di-vierte de algo, se separa de un camino. La diversión no puede ser ni un estilo de vida ni el centro de una vida. Si valoramos la vida por la di-versión, vamos al absurdo. Es como despreciar el camino para andar por las cunetas.

Aristóteles dice algo distinto y que tiene sentido, porque presupone una comprensión de la actividad humana más amplia que la nuestra. Los griegos hacían una distinción que hoy prácticamente ignoramos. Ellos distinguían entre una vida esclava, cuya actividad y descanso giraba alrededor de las cosas necesarias y útiles, que no llegaba a ser plenamente humana porque le faltaba la libertad, y otra vida, la libre, cuya condición era el *ocio.* Pero ese *ocio* no era *aergia,* que ya existía en la vida esclava, sino *skholē.* El *ocio* de los griegos no es inactividad, pereza u holgazanería, sino un tiempo dedicado a actividades superiores, vinculadas al sentido de la vida. La vida ociosa, libre, se dedicaba a la vida contemplativa –vida del pensamiento y de la contemplación estética, que cristianizó en los monasterios medievales– o a la vida ciudadana. Ésta era la actividad libre por excelencia, la actividad superior de la vida activa que organiza con sentido la convivencia y la vida en común[3].

Los griegos tenían una forma de vida libre dedicada a las cosas superiores, y otra esclava, dedicada a las cosas necesarias y útiles. Nosotros tenemos las condiciones tecnológicas para tener vida libre

2. *Ética a Nicómaco,* 1.177b, 4.
3. Marx, cuya filosofía quizá sea la que más haya influido en el absolutismo del trabajo y en situarnos debajo de la cúpula, concibe aún el descanso de un modo que recuerda el ocio antiguo: «tiempo para la educación, para el desarrollo intelectual, para la realización de funciones sociales y para el trato social, para el libre juego de (...) las actividades físicas y mentales» (Citado por Michael WALZER, *Esferas de la justicia,* FCE, México 1997, p. 199).

para todos. Pero ésta no es sólo parar de trabajar y tener vacaciones en las que poder hacer lo que queramos; vida libre es realizar actividades superiores que nos enriquecen como personas. Si eliminamos ese *ocio* superior, si prescindimos de esa vida libre, pasamos a eso que hemos llamado «vivir debajo de la cúpula». Pasamos a vivir sólo para lo necesario y lo útil; del trabajo a casa, y de casa al trabajo; del curso a las vacaciones, y de las vacaciones al curso. Algo de eso nos está pasando. Vivimos demasiado apegados a lo útil y a lo necesario. Pero no todo lo que no es útil es inútil. La existencia humana no se agota en el ciclo producción-consumo-descanso. Como dice Pieper en su ya clásico trabajo sobre el ocio, «no sólo existe la utilidad, sino también la bendición»[4]. El *ocio,* en su sentido noble, impide que nos convirtamos en meros trabajadores o cosas. El *ocio* nos mantiene humanos. No basta simplemente con poder holgar; acceder al verdadero ocio es recuperar ámbitos de actuación gratuitos que no son mero trabajo y que mejoran la vida y la convivencia. La vida libre tiene vacaciones, pero tiene que ver mucho más con el modo en que vivimos nuestra actividad. Las vacaciones pueden ser un buen tiempo para retomar la vida con más libertad y para ejercitar actividades humanizantes.

No es lo mismo vacación que fiesta

Los romanos distinguían los días festivos de los *dies vacantes.* Aquéllos, con celebraciones, danzas, rituales y representaciones teatrales; éstos, días vacíos, sin festivales religiosos ni juegos públicos. Los judíos conmemoraban la salida de Egipto en el *sabbath.* Como pueblo libre, se distinguían por un día fijo de fiesta. La diferencia entre vacación y fiesta también ha sido eliminada por el proceso de homogeneización que acompaña a nuestra concepción del trabajo y del descanso. Para nosotros la fiesta cede paso y se difumina en vacación. En los momentos principales de fiesta, los templos quedan vacíos, porque son *vacaciones* de Navidad o de Semana Santa, o porque han dado el puente de Todos los Santos, de la Inmaculada o de San José. Lo mismo ocurre con las calles y los espacios públicos el primero de Mayo o el día de la Constitución, porque la gente hace *vacación,* ignorando la fiesta. Sin embargo, «el punto esencial del ocio es la celebración de la fiesta»[5]. La fiesta hace referencia a la celebración común de un sentido compartido. Cuando nos falta sentido, nos falta la fiesta, y viceversa.

4. Josef PIEPER, *El ocio y la vida intelectual,* Rialp, Madrid 2003, p. 38
5. *Ibid.,* 66

Para quienes sólo valoran lo necesario y lo útil, la fiesta sobra, el séptimo día es innecesario, pues todo lo importante ya está en los seis primeros. Una reflexión medieval sobre el número seis, que parece un número perfecto y que, sin embargo, en la Biblia representa lo incompleto, puede iluminar el sentido de la fiesta:

> «El número seis parece que contiene toda la perfección: está formado por todas sus partes y no las supera. Sus componentes son el uno, el dos y el tres (...) Por eso en la creación del mundo se conservó este número, para que no creas que hay algo superfluo o imperfecto en todas las criaturas. Pero el número siete se dedica al descanso de Dios; y ya dije que el descanso de Dios es su caridad (...) Esa mutua dilección entre el Padre y el Hijo es amor mutuo, abrazo entrañable, caridad dichosísima (...) A ese espíritu dulce, suave y jubiloso lo llamamos "Espíritu Santo"»[6].

El número seis parece perfecto, como perfecta parece la creación cuando ya está todo en ella. Pero el séptimo día es el de la apertura, en que se nos revela el sentido y la consistencia de todo lo demás. En todas las criaturas aparece un vestigio de la caridad divina, y por ello tienden a una especie de sábado o descanso, a «descansar en la tranquilidad del orden que él había asignado al universo»[7]. Ese orden es el amor, y sólo en él se encuentra el verdadero descanso. Si la perfección estuviera en lo útil, en el seis, viviríamos bajo la cúpula y nos perderíamos el Espíritu de Dios y el amor. Si desaparece la fiesta del domingo –y algo de eso va sucediendo poco a poco...–, fácilmente desaparecerá con ello la referencia a Dios de nuestra vida y actividad.

«"Celebrar una fiesta" significa vivir de un modo patente, no cotidiano, ratificando la aceptación del sentido fundamental del universo y la conformidad con él, la inclusión en él»[8]. El trabajo sin fiesta es inhumano. Sin fiesta no llegamos a ajustarnos bien a la existencia. Nos faltará la holgura existencial de la libertad y el sentido. Los cristianos tomaron el octavo día, que es a la vez el día primero de la semana, como día de fiesta para celebrar la resurrección del Señor. La feliz ambigüedad de que se superpongan el día octavo y el primero, el día de descanso y el día en que comienza la nueva creación, permite comprender

6. ELREDO DE RIEVAL, *El espejo de la caridad,* Monte Carmelo, Burgos 2001, pp. 60-61
7. *Ibid.,* p. 63.
8. Josef PIEPER, *op. cit.,* p. 48.

que para el cristiano todo el tiempo es sábado, descanso, a la vez que es colaboración con la creación. Ello nos hace atisbar la posibilidad de vivir la actividad descansadamente.

¿Recibir el mundo o fabricarlo?

Aristóteles pensaba que los cuerpos tendían al reposo, y que éste llegaba cuando aquéllos alcanzaban su lugar natural. San Agustín –«nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»– pensaba que sólo en Dios hallaríamos nuestro descanso. Para él, en cada alma hay un peso que la mueve a buscar el lugar natural de su reposo, y ese peso es el amor. La filosofía medieval, en continuidad con Agustín, encontrará en la caridad y en Dios el sábado del espíritu, el verdadero descanso a que apunta el ser natural y espiritual del hombre.

En la época moderna se produjo un giro copernicano. La vida contemplativa cedió su trono a la vida activa y, en lugar del reposo, el movimiento pasó a ser considerado el estado natural. Maquiavelo, el padre de la política moderna, ya veía las sociedades en movimiento y sugería vivir adaptándose continuamente a esos movimientos para no perder el poder y las posibilidades de triunfo. Hobbes ya concibe a las personas sin reposo posible.

Los clásicos vivían en un mundo que se les daba y que ellos recibían. Los modernos, a partir de Maquiavelo, le arrebataron el mundo al dador y se adueñaron de él para hacerlo a su modo. Aquéllos buscaban que todo alcanzara su reposo natural; éstos ya sólo podían concebirlo en movimiento.

Nuestra tradición espiritual nos enseña que para el codicioso no hay descanso. Según el abad de Rieval, cuando el corazón está habitado por el amor (*caritas*), las vicisitudes de la vida no nos alteran, sino que nos valemos de ellas para sacar provecho. Sin embargo, otras veces el corazón está habitado por la apetencia, por la codicia (*cupiditas*) y, si no ha habido ocasión de alterarse, cree que ese descanso es la suavidad de la presencia del Señor; pero cuando surge cualquier contrariedad, salta la bestia cruel del fondo del corazón. Así que, «si queremos experimentar la dulzura de este descanso, busquemos atentamente las causas y raíces de nuestro cansancio, no limitándonos sólo a lo exterior (...) sino penetrando con un deseo vehemente en el origen mismo de las enfermedades»[9].

9. ELREDO DE RIEVAL, *op. cit.,* p. 114.

Ignacio de Loyola, contemporáneo de Maquiavelo, es a la vez clásico y moderno. Vive en un mundo recibido de Dios –en eso es clásico–, pero que está por hacer y se esfuerza en construirlo –en eso es moderno–. La mística ignaciana tiene mucho de estrategia en un mundo en continuo cambio –en eso también es moderno–. Él fue un hombre ambicioso y de grandes deseos, pero comprendió que los grandes deseos había que ordenarlos, convirtiendo la *cupiditas* en *caritas,* y aquí se separa de los modernos. Además, su imagen de Dios tiene muy poco que ver con el reposo del motor inmóvil –en esto es moderno–. Él descubre a Dios trabajando en el mundo y ve al hombre como colaborador de Él en su creación.

Ignacio de Loyola mandó construir casas de descanso para los jesuitas, pues una actividad fuerte pide relajación. Como para cualquiera con sentido común, comprende que los ambientes tensos y demasiado esforzados no son deseables ni para la vida espiritual ni para el trabajo, y recomienda «recreación» y «relajación» en la actividad, ya sea corporal o pía.

Las palabras «reposo», «descanso» y sus variantes suele usarlas como sinónimas con otra función. Asume el trasfondo aristotélico-agustiniano de su tiempo y concibe un descanso o un reposo perpetuos, en Dios, después de la muerte. Pero ese reposo eterno puede ser pregustado aquí, en nuestra vida activa, en el quehacer cotidiano. *Vivir descansadamente* es hallar un descanso, una paz interior, una quietud, una consolación, una satisfacción en la vida y en la actividad, que tienen su raíz en la comunión con Dios, en el vivir haciendo su voluntad. La vida del contemplativo en la acción, a diferencia de la del introspectivo en el activismo, es una vida activa vivida «descansadamente»; es decir, en presencia de Dios, con el corazón puesto en él, haciendo sólo su voluntad, cumpliendo su envío como los ángeles. Vivir una vida activa descansadamente es vivir con los pies en la tierra y mirando al cielo, es decir, humildemente, sin querer ver desde arriba y sin cúpula, ante Dios.

Como se puede ver, cuando nos encerramos en la bina trabajo-vacación, bajo la cúpula nos falta *un tercero ausente.* No todo es trabajo-vacación. También está el sentido. Esto nos lo revelan los cansancios que no encuentran descanso debajo de la cúpula.

2. Tres cansancios típicos de nuestras sociedades que no se curan con vacaciones

El activismo

Tengo para mí que un cierto cansancio forma parte de la felicidad en una vida activa. El cansancio, no el estrés. Imagino con facilidad a San Francisco Javier cansado y feliz, pero no harto de todo. John Adams, uno de los padres de la revolución americana, decía que es «la acción y no el descanso lo que constituye nuestro placer»[10]. Sí, también imagino a los revolucionarios y a los hombres de acción con poco descanso, pero con fuerza y alegría. Sin embargo, en nuestro tiempo hay demasiada gente que llega a fin de curso cansada, con cierta amargura y desazón. No cansados y contentos, sino agotados y hartos.

Desde hace unos años, me viene con frecuencia a la memoria la imagen de la gente que trabajaba en el campo cuando yo era niño, que no tenía ni vacaciones ni estrés; simplemente, mantenía bien la vida y vivía. Como si la vida de contacto con la naturaleza fuera más equilibrada, con su ritmo natural, con sus esperas y sus momentos de excepción. También me vienen imágenes de artesanos y artistas que, poseídos por su idea, la realizaban y acababan dando lugar a algún objeto. Aunque ya no seguían los ritmos de la naturaleza, tampoco se cansaban como nosotros. Se cansaban y descansaban... y volvían a empezar. Era como si el mundo se sostuviera solo y no tuvieran que sostenerlo ellos.

Pero nosotros deseamos hacer más en menos tiempo y queremos hacer las cosas a nuestro modo. De un día queremos sacar dos. Pase que lo hagamos con las gallinas ponedoras, que les encendemos las luces por la noche para que pongan más huevos; pero ya es más discutible cuando nuestro sistema de trabajo hace de nosotros gallinas ponedoras. A unos, como a Chaplin en aquellas imágenes de *Tiempos modernos,* les aceleran las máquinas, y ellos tienen que acelerar su actividad hasta el ritmo inhumano que marcan las máquinas automáticas. Otros no necesitan que les aceleren desde fuera: parecen querer crear el mundo y sostenerlo. Y eso es agotador.

La vida laboral tiende a envolvernos en una dinámica absorbente, sobre-acelerada y totalitaria. Formas de descanso explosivas y compulsivas pueden aparecer como reacción a la presión a que nos someten las nuevas formas de trabajo y de medición de rendimientos. Es

10. Citado en Hannah ARENDT, *On revolution,* Penguin, London 1990, p.34.

sintomático de nuestra autopercepción que usemos demasiadas imágenes de cosas y de mecanismos para expresar el estado de desgaste en que llegamos al final de un curso. Llegamos «rayados» o «pasados de vueltas». Nos decimos que podemos aguantar un poco más deteriorándonos, fragmentándonos, deshaciéndonos, pues «ya llegará el descanso...», «ya llegarán las vacaciones para "cargar pilas"...»: lo importante ahora es «que las cosas salgan».

La saturación[11]

Otro cansancio propio de nuestra época tiene que ver con el exceso de estímulos y solicitaciones y la poca capacidad de filtro que mostramos. Así parece que queremos vivir más relaciones, más actividades y más experiencias de las que caben en una vida. Las nuevas tecnologías, el contestador automático, el teléfono móvil, el ordenador, el correo electrónico, los nuevos medios de transporte, las técnicas de *marketing,* la televisión, Internet... son magníficas ayudas para llevar adelante nuestros trabajos, pero también dan un enorme trabajo, impensable hace sólo veinte años. Ya no estamos referidos a un lugar; podemos vivir con la fantasía de la ubicuidad, estar en todas partes y localizables en cualquier lugar. Tal cantidad de estímulos día tras día acaba saturando. Acabamos con los poros relacionales obturados. Llegamos a las vacaciones deseando desaparecer... Pero si no hacemos algo, no es esperable a la vuelta que la situación haya cambiado. Este tipo de cansancio era poco habitual hace veinte años, y poco a poco se ha ido generalizando.

Nos imaginamos con una agenda vacía y limpia que llenamos de lo que queremos: creemos que tenemos *«nuestro tiempo».* Suponemos que las cuadrículas de días y horas de la agenda se van a ir llenando con *«lo que queremos hacer».* Sin embargo, año tras año vamos viendo que se llenan, que están apretadas y que se nos quedan sin hacer muchas cosas, quizá las que más queremos. Las cuadrículas de la agenda se van llenado. Son todas iguales, aunque las del domingo suelen ser menos y más pequeñas, y es más difícil escribir en ellas. Quedan algunas libres, y las rellenamos con pesar. Todo llegamos a apuntarlo en la agenda como *«otra cosa más»:* las fiestas familiares, los amigos, la liturgia o la despedida de los seres queridos se pueden convertir en tarea pesada y cansada a la que no podemos dedicar tanto tiempo como a contestar correos electrónicos, conseguir cuadrar los tabuladores

11. Vid. Kenneth J. GERGEN, *El yo saturado: dilemas de la identidad en el mundo contemporáneo,* Paidós, Barcelona 1992.

rebeldes del ordenador cuando maquetamos algo, ir a recoger el coche al taller... La agenda se llena de cosas que parecen tener el mismo peso, pero no lo tienen.

La saturación revela una mala relación con el otro y con lo otro. Es como estar colonizados por otros, consintiendo pero sin desearlo. Algo de este cansancio se quita descansando o, mejor dicho, yéndose, rompiendo, recuperando la agenda limpia. Uno se va de vacaciones sin móvil ni ordenador..., y algo restaura; pero a la vuelta le esperan en el correo y en los contestadores tareas no realizadas; sigue bajo el bombardeo de los mecanismos de la saturación. También hace falta otra cosa.

El cansancio abstracto

Algunos no sólo llegan a las vacaciones muy cansados, sino que viven durante el año igualmente cansados y quejosos. Y si uno mira de cerca su actividad, muchas veces no es excesiva; a menudo, es incluso más bien escasa. Éste es un tercer cansancio propio de nuestro tiempo y que no requiere haber realizado mucho trabajo para experimentarlo. Dice Bruckner que estamos «heridos graves de la vida gris». Ésta es otra faz del cansancio de nuestro tiempo: «los mil disgustos que soportamos no son un acontecimiento; sólo sirven para sumirnos en la condición moderna por excelencia, el cansancio. Un *cansancio abstracto* que no es consecuencia de esfuerzos particulares, porque surge del simple hecho de vivir; un cansancio que sería equivocado combatir a base de descanso, porque es hijo de la rutina»[12].

Este cansancio no depende de la cantidad de actividad, sino de otra cosa. Para Bruckner, lo que nos falta en nuestras existencias incoloras son «auténticas actividades, acontecimientos con peso y sentido, instantes como relámpagos que nos fulminen y nos saquen de quicio (...) Esto cansa y produce el tedio de lo irrelevante. Otras veces es simplemente la irrelevancia que tienen, debajo de la cúpula, tantas actividades que merecen la pena (quizá por aquí se explican muchos cansancios de religiosos y de gente de Iglesia).

Pero también hay que considerar que lo que vale la pena de la vida, lo grande, con peso y sentido, no sólo se realiza con grandes acciones. También se realiza con la perseverancia en los días oscuros y la atención a pequeños detalles necesarios para llegar a la meta. Las grandes realizaciones suelen exigir atravesar un desierto. Exigen fe y

12. Pascal BRUCKNER, *La euforia perpetua, sobre el deber de ser feliz,* Tusquets, Barcelona, 2001, pp. 84s.

esperanza. Hoy tenemos poca resistencia a esto: cuando nos hemos puesto en camino y hemos dejado atrás el lugar de salida y aún no vemos el de llegada, cuando estamos en medio del desierto de la vida, cuando comenzamos a desconfiar de que hayamos tomado el camino acertado, empezamos a ver cualquier otro camino distinto del nuestro como con más posibilidades de acierto. Y ahí también, después de varios días de duda, comenzamos a caminar sin fe ni esperanza y, aunque caminemos poco, nos cansamos mucho.

Este cansancio no es tan favorecido por las condiciones tecnológicas modernas; más bien lo favorecen las condiciones sociales y las valoraciones vigentes. Este cansancio problematiza el sentido de lo que hacemos y tiene que ver con la dificultad de ajustarnos a nuestra vida ante la posibilidad de tantas otras vidas posibles; con acoger nuestra actividad como propia y querida, vivir su sentido y tener la confianza de que es posible llevarla a término. Debajo de la cúpula no podemos encontrar el remedio que nos descansaría. Mientras tengamos sepultadas posibilidades de lo humano, no hallaremos descanso.

3. El descanso

Los tres cansancios descritos tienen algo de nuevo. Nuestros abuelos no los conocieron. Aunque las vacaciones ayuden, no desaparecen por el mero hecho de irse de vacaciones; pero hay que reconocer que los tres se apoyan en vicios antiguos del alma que se curan con el «descanso sabático».

> «El sábado espiritual consiste en el descanso del alma, la paz del corazón y la tranquilidad del espíritu. Este sábado se siente alguna vez en el amor a uno mismo; otras veces brota de la dulzura del amor fraterno y alcanza su plenitud en el amor de Dios»[13].

El medieval Elredo de Rieval distingue tres sábados, tres descansos que se refieren a tres amores: amarse a uno mismo, amar al prójimo y amar a Dios, respectivamente. Desde ahí nos propone un triple programa: recogerse en uno mismo; abrirse al exterior, es decir, descentrarse y salir de sí; y ser arrebatado sobre sí mismo[14], es decir, sobrecentrarse: adorar (Teilhard).

13. ELREDO DE RIEVAL, *op. cit.,* p. 175.
14. Vid. *ibid.,* p. 187.

El descanso del activismo

Una tarea de las vacaciones será evitar el desmadre que pide el cuerpo y romper con el estado de sobre-aceleración, recuperando un ritmo de vida más humano; recuperando a la persona y su capacidad de relación con otras personas, de relaciones gratuitas, quizá también el contacto con la naturaleza y sus ritmos.

Jugar a ser Dios y sostener el mundo es agotador. Ese cansancio no se quita descansando, sino poniéndonos en nuestro sitio. A veces arreglamos todos los cansancios con viajes, pero el viaje no siempre reconstruye, no siempre rehabilita. Dice Merton[15] que el viaje interior es más difícil que el viaje a la luna. Y es que se trata del más importante de los viajes. Para salir del vivir desparramados y de la alienación, lo primero que se necesita es el *recogimiento* para volver en sí. Regresar a pisar tierra (humus – humildad) y recuperar la relación con los otros, con el mundo y con Dios. La tarea principal es recuperar nuestro lugar de hombres, ni más ni menos, y desterrar el endiosamiento y las fantasías de omnipotencia. Otra tarea necesaria es recuperar los ritmos humanos. Aprender a no acelerar más la aceleración, sino a caminar despacio, a pasear.

> «Era un mercader de píldoras perfeccionadas que aplacaban la sed. Se tomaban durante una semana, y uno no tenía ya necesidad de beber.
>
> – ¿Por qué vendes eso? –le preguntó el principito
>
> – Es una gran economía de tiempo –le respondió el mercader–. Los expertos han hecho cálculos. Se ahorran cincuenta y tres minutos por semana.
>
> – ¿Y qué se hace durante esos cincuenta y tres minutos?
>
> – Se hace lo que uno quiera.
>
> – Ya –dijo el principito–, si tuviera cincuenta y tres minutos para gastar, caminaría despacio hacia una fuente».

El descanso de la saturación

Para este cansancio ayuda al principio la distancia. Volver a tener la agenda limpia. Pero si uno no cambia algo en su interior, la agenda volverá a llenarse en las mismas vacaciones. La agenda limpia es un primer paso, al que ha de seguir el *vaciamiento* de uno mismo para *elegir* y *ordenar,* que es la tarea principal. Esto significa aclarar las elecciones de la vida para ver las cuadrículas de la agenda con relieve. No só-

15. Thomas MERTON, *Sabiduría del desierto,* BAC, Madrid 1997.

lo saber lo que yo quiero, sino lo que Dios quiere de mí, para poder vivir respondiendo, que es ahí donde está el descanso y la vida descansada. Encontrar el propio lugar y una misión es imprescindible para relativizar lo demás. Necesitamos una ascesis para la vida, necesitamos aprender a decir sí y a decir no, para dejarnos llenar sólo por Aquel que descansa y no cansa. También ayuda dedicar tiempo a la pareja, la compañía de buenos amigos o alguna actividad que anime a ejercitar el salir de sí y el amor para restaurar sanamente la relacionalidad herida.

El descanso del cansancio abstracto

Este cansancio es el que peor se combate yéndose de vacaciones. La tentación de este cansancio es que nos lleva a querer hacer siempre otra cosa, a buscar hacer algo grande, la aventura, sensaciones nuevas. Este cansancio abstracto resulta muy parecido a lo que en la tradición espiritual se llamaba *acedia,* ese «tedio o ansiedad del corazón» afín a la tristeza[16]. Cuando la acedia se apodera de un alma, «engendra en ella el horror por el lugar», «desdén o desprecio por los hermanos», nos invita a irnos, a salir, a cambiar de lugar, a maldecir el lugar que nos toca vivir y magnificar los lejanos. Bajo los efectos de la acedia, la felicidad está siempre en otra parte. Para Kierkegaard la acedia consiste en que uno «desesperadamente no quiere ser el mismo»[17]. Para Pieper, lo opuesto a la acedia es «la afirmación y aceptación alegre que el hombre hace de su propio ser, del mundo en su conjunto y de Dios, es decir, el amor»[18].

Celebrar las fiestas que nos vinculan al sentido de lo que queremos vivir puede ser un buen remedio para reavivar la experiencia del sentido de lo que hacemos; pero, sobre todo, hay una tarea de aceptación propia y de la existencia como nos ha sido dada, con sus ritmos, sus silencios, sus pausas... La acedia se combate con caridad, con trabajo manual moderado, no dejándose derribar por el sueño ni escapar del lugar, ni siquiera con apariencias piadosas; «la experiencia prueba que uno no escapa de la tentación de la acedia huyendo, sino que hay que vencerla, resistiendo».

16. Juan CASIANO, *Instituciones cenobíticas,* Monte Casino, Zamora 2000, pp. 219ss.
17. Citado en Josef PIEPER, *op. cit.,* p.41.
18. *Ibid.,* p. 43

Y un poco de melancolía

Aspiramos aquí al descanso de allá. Experimentamos que nos falta algo. Buscamos entrar en el descanso de Dios[19]. Pero el descanso no llega... La misma palabra de Dios nos invita a buscar su rostro y a observar su ley *sin descanso*[20]. Hay personas a las que la injusticia no les permite alcanzar la condición de tales; la vida de hijos de Dios no llega; el Reino no viene, y a veces parece que se aleja. Esto tampoco nos permite entrar completamente en el descanso de Dios. No podemos descansar hasta que rompa la aurora de su justicia[21].

Lo que buscamos desde el fondo del corazón no lo encontramos completamente realizado en esta tierra ni en esta vida. Hay algo del descanso en el amor que no acaba de llegar y que da una pizca de melancolía al descanso. Una melancolía buena, una insatisfacción especialmente viva, causada por nuestro corazón finito que desea lo infinito. Hay algo del deseo del corazón, algo en nuestra aspiración al descanso, que no tiene solución en este mundo[22]; algo que sólo se colma allá.

19. Vid. Hb 3,18ss.
20. Vid. Sal 105,4 y 119,44.
21. Vid. Is 62,1.
22. Vid. Romano GUARDINI, *De la mélancolie,* Seuil, Paris, 1952.

ST 92 (2004) 473-484

¡Corazón mío, qué abandonado te tengo!

Ana García-Mina Freire*

Si dejáramos hablar a nuestro corazón, ¿qué nos diría? ¿Se quejaría del trato que le damos? ¿Nos agradecería nuestra escucha y comprensión? ¿Se resentiría de nuestro ritmo de vida?

Si dejaras hablar a tu corazón, ¿qué te pediría? ¿Más descanso? ¿Menos exigencias? ¿Más respeto? ¿Un abrazo?

Si tu corazón hablase, ¿estaría de acuerdo con la manera que tienes de invertir tu vida? ¿Se sentiría orgulloso de ti?

Y si se sincerara, ¿de qué aspectos del pasado te hablaría? ¿De qué heridas se dolería? ¿De qué pesares necesitaría que lo liberaras?

Si estas preguntas te ayudan a ponerte en contacto contigo mismo, no continúes leyendo: déjate llevar por ellas y escucha con cariño a tu corazón. El propósito del artículo está cumplido. Y si, llevado por tu reflexión, sientes que el encuentro contigo mismo se transforma en un monólogo cargado de reproches, exigencias y temas pendientes, es mejor que no sigas, no te hagas daño, te estás metiendo en un callejón sin salida.

Vivir en paz con una, con uno mismo, es una de las experiencias psicológicas y espirituales más complejas y difíciles. No se consigue por imperativo moral ni es una cuestión de voluntarismo. Son muchas las personas que con ahínco e interés intentan, sin éxito, perdonarse y pasar página a historias del pasado. Intentan olvidar, mirar con optimismo el futuro, no hacer caso de sus «neuras», tranquilizarse; pero cuando hacen silencio o cuando más están disfrutando de su vida, nuevamente aparece el recuerdo, el sentimiento de culpabilidad, esa amarga experiencia... ¿Por qué?; ¿por qué nos enredamos en el pasado?; ¿por qué seguimos recriminándonos?; ¿es que no es posible que podamos de verdad perdonarnos y perdonar?

---

* Miembro del Consejo de Redacción de la revista *Sal Terrae*. Doctora en Psicología, Profesora en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

Sin reconciliación es imposible vivir; a lo sumo, sobrevivimos esclavizados por nuestra historia, por nuestras exigencias, por el resentimiento... Pero no nos engañemos: esto no es vida; es un «sin vivir».

Por muchas vacaciones que tengamos, hay cansancios que sólo se alivian en el encuentro con uno mismo, y descansos que sólo se logran cuando nos reconciliamos con lo que somos y vivimos. La llave de nuestra felicidad, de nuestro descanso, reside en cada uno de nosotros; pero ¿cómo acertar a encontrarla?

A modo de guía de viaje, te propongo para estas vacaciones este destino: tú misma, tú mismo; un circuito: tu historia, tus emociones, tus bloqueos; y unas recomendaciones: una guía para sumergirnos en la experiencia de la reconciliación.

La reconciliación, una postura existencial

«Sólo quien ha tenido la experiencia del perdón
puede realmente perdonar».
(Georges Soares-Prabhu).

Según el Diccionario de la Real Academia Española, reconciliarse significa, en su primera acepción, «volver a las amistades, o atraer y acordar los ánimos desunidos»[1]. En latín, este término hace referencia a «reintegrarse, reincorporarse», y en alemán la palabra que se emplea añade unas interesantes matizaciones: implica «reparar, desagraviar, satisfacer, calmar, apaciguar, tranquilizar, besar»[2].

Más que un acto reflexivo o un comportamiento, vivir reconciliados es un talante, una manera de estar y de ser con uno mismo, ante la vida y con los demás. Su aprendizaje no es cosa de un día; y como todo aquello que ha sido fundamental en nuestra vida, es una experiencia dada, recibida, y una tarea que hemos de desarrollar.

Cada uno tiene una historia sobre este aprendizaje existencial. Hacer memoria de ésta es importante, ya que en ese espacio de nuestra biografía tenemos grabadas las primeras huellas de nuestra valía y del lenguaje del perdón. A través de la mirada de nuestros mayores, de sus gestos, de su capacidad para acoger nuestra limitación y abrazar nuestras equivocaciones, cada uno ha ido aprendiendo si es querible, si

1. *Diccionario de la Real Academia Española,* 2001[22], p. 1.916.
2. Anselm GRÜN, *La penitencia. Celebración de la reconciliación,* San Pablo, Madrid 2002, p. 10.

su persona inspira ternura, si el perdón tiene un precio, si tiene que hipotecarse por sus errores, y si sus ideales son horizontes a los que tender o yugos que sufrir.

Este aprendizaje, con mayor o peor fortuna, nos inició en el proceso de la reconciliación; un proceso que a partir de entonces ha quedado en nuestras manos y se verá muy condicionado por el juicio evaluativo que hagamos de nosotros mismos.

La telaraña de la desvalorización

«De todos los juicios a que nos sometemos,
ninguno es tan importante como el nuestro propio»
(Nathaniel Branden).

Llevar rigurosa contabilidad de las equivocaciones propias y/o ajenas, recriminarse una y otra vez por lo que ocurrió, instalarse en el victimismo y/o en el rencor, vaciarse con un activismo estéril, convertir la entrega en una compraventa, utilizar a los otros como sucursales de nuestro yo, exigir en vez de pedir, buscar a cualquier precio la aprobación social, vivir bajo la tiranía de los «deberías»... son síntomas de que nuestro sentimiento de valía se ve amenazado o seriamente afectado. Y cuando éste se tambalea, el proceso de reconciliación entra en un terreno pantanoso.

Si bien es cuando más nos necesitamos cuando menos disponibles estamos. Por una parte, nuestra relación con nosotros mismos deja de tener la calidad requerida para que realmente nos escuchemos; y por otra, en vez de actuar desde el ser, nos situamos en el tener, buscando en los otros, en el prestigio social, en la ambición, la valoración que no encontramos dentro.

Cuando la desvalorización puebla nuestro interior, el proceso de reconciliación se convierte en un viaje a ninguna parte. Progresivamente nos vamos deshabitando. Dejamos de escucharnos; y si lo hacemos, acabamos como un elefante en una cacharrería, deteriorándonos en una permanente pelea con nosotros mismos. Nuestros ratos de silencio, de interiorización o de oración los convertimos en un campo de batalla. Nuestra memoria se vuelve implacable, nuestra crítica destructiva, y nuestra culpabilidad insana. Nos bombardeamos con reproches caducos, con exigencias imposibles, con recuerdos dolorosos. Nuestro cuerpo se resiente, y aparecen las somatizaciones; nuestra gente se queja de tener que soportar nuestro mal humor... Nuestra vida

se empobrece, va perdiendo calidez y calidad, y cada vez nos hacemos más daño ¿Cómo frenar este proceso auto-destructivo? ¿Qué actitudes, qué comportamientos podemos desarrollar para vivir la experiencia de la reconciliación?

La infraestructura psíquica de la reconciliación

«He aquí mi secreto. Es muy sencillo.
Consiste en que no se ve bien sino con el corazón,
pues lo esencial es invisible a los ojos»
(Antoine de Saint-Exupéry).

La reconciliación es un proceso que nos acompaña a lo largo de toda la vida. Si le hiciéramos un «scanner» existencial, nos encontraríamos, por una parte, con que se asienta en una serie de actitudes y destrezas que comprometen todo nuestro ser[3]; y, por otra, veríamos que para lograr este proceso tenemos que recorrer una serie de etapas.

A la hora de hacer un diagnóstico sobre las dificultades que tenemos para reconciliarnos, tendríamos que tener en cuenta estos dos aspectos. Hay personas que no logran vivir en paz consigo mismas porque tienen que sanear o mejorar alguna de las destrezas que participan en este proceso; otras, en cambio, no tienen problemas en su infraestructura, sino en cómo hacen este viaje a su interior. Tienen los billetes, las ganas, la maleta..., pero se equivocan de tren, calculan mal el tiempo, inician el proceso por el final, van más rápido de lo que pueden, se saltan alguna de las etapas...

Hagámonos un chequeo, comencemos por revisar si estamos bien equipados para este viaje.

«Sólo el amor conoce la verdad»[4]

Sin amor es imposible vivir la experiencia de la reconciliación. Sólo conocemos en verdad lo que amamos. Lo esencial de cada uno, nos recuerda el zorro del Principito, únicamente podemos captarlo con la sabiduría del corazón. Una sabiduría hecha de amor gratuito, no conta-

3. Al elegir el término *destreza* quiero subrayar que se trata de un conjunto de actitudes y comportamientos que se pueden enseñar, aprender y mejorar.
4. José Antonio GARCÍA-MONGE, *Treinta palabras para la madurez,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, p. 21.

ble; que no se mueve por los méritos o por nuestras acciones, sino por nuestra dignidad y valor existencial.

El proceso de la reconciliación exige en cada uno de sus pasos un continuado ejercicio de amar. Ésta es la llave que nos permite entrar en lo más auténtico de nuestro ser, la luz que nos ayuda a percibir con realismo nuestras encrucijadas y heridas, el bálsamo que necesitamos para cicatrizarlas. Porque el amor se hace presencia en la medida en que nos respetamos y somos capaces de aceptar lo que somos y vivimos.

La aceptación como base de la reconciliación

«Aceptar» es un concepto que suele generar equívocos. Muchos, erróneamente, lo consideran sinónimo de aprobar, resignarse, conformarse, tirar la toalla o gustar. ¡Ojalá que todo lo que aceptásemos nos gustara!

Aceptar significa respetar la verdad de los hechos, la realidad de los acontecimientos sin enjuiciar. Supone asumir la existencia de lo que nos pasa, vivimos, sentimos, pensamos, hacemos... sin establecer juicios de valor. Implica ser fieles a la realidad y acogerla sin distorsionarla, camuflarla, disfrazarla... El amor hecho aceptación nos capacita para contactar con nuestra verdad y asumirla. Es una actitud que, lejos de potenciar el «pasotismo», nos moviliza para el cambio.

Ser lúcidamente conscientes

El proceso de la reconciliación no sólo necesita de una calidez afectiva; también se fundamenta en una consciencia lúcida y certera. Siguiendo el refrán según el cual *«ojos que no ven, corazón que no siente»,* José Antonio García nos invita a darle la vuelta: *«corazón que no siente, ojos que no ven»*[5]. Cuando nuestro corazón se colapsa o está amordazado, nuestros ojos pierden visión.

No es nada fácil llegar a ser conscientes de lo que somos. Como expresa José Antonio García-Monge, el problema no está tanto en que no abramos los ojos, sino en lo amaestrada que tenemos nuestra consciencia. *«Viendo, estamos evitando ver; captando, procuramos no enterarnos; oyendo, no escuchamos»*[6].

La imagen que tenemos de nosotros mismos, nuestros ideales y exigencias, la imagen que queremos dar... condiciona nuestra manera de percibir y puede llevarnos a interpretar la realidad erróneamente.

5. José Antonio GARCÍA, «Más que perversos, ignorantes. Una escuela del corazón»: *Sal Terrae* 88/6 (2000), pp. 465-477.
6. José Antonio GARCÍA-MONGE, *op. cit.,* pp. 19-20

Emociones que no encajan con lo que deberíamos sentir, experiencias que cuestionan nuestras decisiones, personas que amenazan los cuentos con los que nos adormecemos...: todo aquello que desmiente nuestro tinglado psicológico puede acabar negado.

Una percepción realista y racional

Para reconciliarnos no sólo hemos de vivir despiertos; hemos de ser realistas, y esto conlleva saber renunciar. Renunciar a nuestro deseo de omnipotencia, a creer que podemos ser perfectos, que todo está bajo nuestro control y que el mundo, las personas, nosotros mismos, somos justos, sensatos e impecables. Muchas viejas heridas siguen sin cicatrizar por nuestro afán de ser diosecillos, por ese tozudo perfeccionismo, por no querer ver con realismo que nuestra humanidad está hecha de capacidad, recursos, posibilidades..., así como de una humilde fragilidad y limitación. Nuestra madurez no reside tanto en el éxito o en saber acertar, cuanto en nuestra capacidad para asumir y aprender de lo errado y saber encajar los fracasos en una vida que no se reduce a ellos.

Necesitamos tener como aliado un pensamiento realista y racional. Hemos de tener cuidado con todas esas ideas irracionales que deforman y condicionan nuestro vivir. Lucien Auger, siguiendo a Ellis, nos recuerda algunas: cuidado con creer que nuestra felicidad depende de que todos nos amen y nos aprueben; cuidado con creer que podemos resolverlo todo con eficacia y perfección; cuidado con creer que si las cosas no salen como esperábamos, es un drama nacional imposible de soportar, que no somos capaces de asumir las conflictos y hacerlos frente. ¡Cuidado, cuidado con nuestra mente!: a veces tiene una forma muy dañina de interpretar y valorar nuestra felicidad[7].

Una escucha empática

Para reconciliarnos necesitamos comprendernos, necesitamos hacernos cargo de nuestras heridas, reproches, culpabilidades, bloqueos, «neuras»... A través de éstas podemos llegar a nuestra verdad y liberarnos de historias que seguimos sin digerir y que nos cuesta integrar. Y para esta labor se hace imprescindible una gran dosis de empatía, que no significa que nos caigamos bien o que nos veamos simpáticos.

7. Para aquellas personas que deseen seguir profundizando sobre lo irracionales que podemos volvernos, recomiendo los libros de Lucien AUGER, *Ayudarse a sí mismo,* Sal Terrae, Santander 1987; *Ayudarse a sí mismo aún más,* Sal Terrae, Santander 1992; igualmente, el trabajo de Matthew MCKAY y Patrick FANNING, *Autoestima: evaluación y mejora,* Martínez Roca, Barcelona 1991.

Ser empático implica tanto una actitud de escucha y respeto como la habilidad de ponernos en el lugar de esa parte de nosotros mismos que no aceptamos o de esa persona que rechazamos. Supone dejar a un lado nuestros juicios de valor e intentar captar el mundo interior del otro, su situación, sus sentimientos, pensamientos, carencias... Ver la realidad desde su perspectiva. Hay veces que seguimos peleados con lo que fuimos, o con esa persona que nos hirió porque nos negamos a comprender. ¡Cómo cambiarían las cosas si hiciésemos lo que este proverbio indio invoca!: *«Oh, gran espíritu, no permitas que opine del caminar ajeno mientras no haya caminado muchas leguas con sus mocasines».* Sin empatía no hay encuentro, y se hace muy difícil la reconciliación.

Expresión y alimento de nuestra libertad

Vivir en paz con nosotros mismos no se consigue por mucho que nos lo impongamos. Es un proceso que nace de nuestra libertad. Del deseo profundo de vivir liberados de nuestro orgullo herido, de situaciones que justifican mi victimismo o rencor, de personas que me hicieron daño o que perdí.

Cada vez que perdonamos o nos perdonamos estamos ejerciendo nuestra libertad. Impedimos que nuestro pasado, nuestro egocentrismo y omnipotencia deje de decidir por nosotros. Dejamos de dar poder a los otros y nos damos el derecho a empezar de nuevo. Cada vez que decidimos pasar página, asumiendo lo que somos, lo que es la vida, lo que es vivir, crecemos en libertad.

Una mirada paciente, perseverante, esperanzada

> «Usted es tan joven, está tan antes de todo comienzo, que yo querría rogarle lo mejor que sepa, mi querido señor, que tenga paciencia con todo lo que no está resuelto en su corazón y que intente amar *las preguntas mismas,* como cuartos cerrados y libros escritos en un idioma extraño. No busque ahora las respuestas, que no se le pueden dar, porque usted no podría vivirlas. Y se trata de vivirlo todo. *Viva* usted ahora las preguntas. Quizá luego, poco a poco, sin darse cuenta, vivirá un día lejano entrando en la respuesta»[8].

8. Rainer-Maria RILKE, *Cartas a un joven poeta,* Alianza Editorial, Madrid 1980, p. 47.

El proceso de reconciliación es incompatible con las prisas, con la eficacia a cualquier precio, con ese obstinado deseo de que los cambios sucedan repentinamente.

Identificar y desinfectar viejas heridas, escuchar e integrar nuestra limitación y vulnerabilidad, renunciar al perfeccionismo tanto propio como ajeno, permitirnos que determinadas personas dejen de formar parte de nuestra identidad, responsabilizarnos de nuestros éxitos y fracasos, tomar las riendas de nuestra vida... requiere su tiempo y maduración. En este proceso tenemos necesidad de toda nuestra paciencia y perseverancia, de ese mirar contemplativo hecho de saber esperar. «Ama las preguntas, vive día a día y confía en tu escucha; respeta tu proceso, aprende a esperar confiadamente, y un día, sin darte cuenta, estarás entrando en la respuesta». Por mucho que nos empeñemos, hay veces que necesitamos que la vida nos dé datos para poder vislumbrar nuestros bloqueos e integrar lo vivido.

Una soledad habitada

¡Qué razón tiene Pascal cuando nos señala lo difícil que nos resulta a los humanos quedarnos tranquilamente en nuestra habitación...! Y, sin embargo, ¡qué necesario es para poder vivir en paz...!

El proceso de la reconciliación, tanto con uno mismo como con los demás, pasa necesariamente por un encuentro con y en nuestra soledad. Es una experiencia en la que nadie nos puede sustituir. Por mucho que otros nos perdonen, quien decide en último término sentirse perdonado es uno mismo. Sin embargo, esto no invalida la importancia de los demás en este proceso.

Pese a nuestra mejor disposición, no siempre tenemos en nuestra mano realizar este proceso con éxito. En ocasiones, nos quedamos bloqueados en alguna de las etapas del camino. El miedo al cambio, el dolor de las heridas, el resentimiento largo tiempo contenido, nuestros «deberías»... nos confunden, nos alejan de nosotros mismos, nos pierden. En estos momentos se hace especialmente oportuna la presencia de otros que nos ayuden a encontrarnos y hacer nuestro interior transitable.

Sólo un tú, expresa Buber, descubre verdaderamente quién es uno; ahora, es importante que sepamos elegir esos *tús;* no todos tienen la capacidad de mirarnos con realismo, lucidez y respeto. Necesitamos personas a nuestro lado, personas que nos ayuden a poner nombre a esa verdad negada o silenciada, que nos permitan tomar distancia de nuestros propios enredos y nos ayuden a dar sentido a lo que vivimos. Personas que, a través de su aceptación, nos dignifiquen.

El proceso de la reconciliación

«El camino más largo empieza con un primer paso»
(Proverbio).

La reconciliación no es una experiencia que se pueda improvisar. Como todo proceso, requiere de una serie de pasos. Veamos brevemente en qué consisten, qué exigen de nosotros y cómo nos ayudan a cambiar.

Elige el momento oportuno

Como todo encuentro, el proceso de reconciliación requiere unas condiciones físicas y ambientales. Un lugar agradable, un cierto silencio ambiental y, sobre todo, que tú quieras estar un rato contigo mismo.

Cuenta Tagore de un hombre que vivía desasosegado y angustiado por causa de los negocios. De modo que se fue a ver al Maestro, el cual, tras escucharle pacientemente, le dijo: «Del mismo modo que el pez perece en la tierra, fuera del agua, así perecerás tú si te dejas enredar por el mundo. El pez necesita volver al agua, y tú necesitas volver a la soledad». El hombre de negocios no salía de su asombro y le preguntó. «¿Crees que debo renunciar a mis negocios y entrar un monasterio?». «Nada de eso», respondió el Maestro; «sigue con tus negocios; pero no olvides entrar en tu corazón».

1er Paso: toma contacto contigo misma, contigo mismo y déjate sentir

No hay un sólo camino para llegar a nuestra verdad. Yo te propongo que, en principio, te dejes guiar por el que te marca el mundo de las emociones.

La afectividad es una de la dimensiones más nucleares del ser humano; es la reacción visceral de nuestro yo, lo más genuino de nosotros mismos. Si queremos saber cómo nos afecta la vida, no sólo hemos de atender a nuestros pensamientos, sino que además hemos de escuchar nuestro sentir emocional.

Las emociones nos informan sobre cómo estamos digiriendo nuestra vida, nos ofrecen el significado y valor que para nosotros tiene lo que nos pasa. Las emociones no tienen una connotación moral. El que yo sienta rabia o alegría no me hace buena o mala persona; es lo que yo haga con ellas, las actitudes y comportamientos que adopte, lo que es susceptible de valoración. Aunque no hagamos caso de lo que sen-

timos, las emociones condicionan nuestras decisiones silenciosamente. Escucharlas nos puede devolver nuestra libertad.

2º Paso: pon nombre a tus emociones, identifícalas, descríbelas con palabras

Para ser conscientes de lo que nos pasa hemos de poner nombre a lo que sentimos. No es lo mismo una herida que sabe a tristeza o a rabia, ni una persona que nos provoca miedo o vergüenza.

Ve probando con distintas palabras, no te precipites. Cuando una de ellas se acerque a tu experiencia sentida, notarás cómo algo cambia en tu interior. Lo cual no significa que te dejen de afectar las cosas, ni que de repente te sientas mejor; pero el hecho de ir identificando cómo te sientes te irá dando un mayor control sobre lo que te pasa, e irás tomando una cierta distancia para poder analizarte y conectar con aquello que te bloquea. La experiencia necesita ser nombrada para hacerse consciente.

3er Paso: dialoga con tus emociones, haz memoria de lo vivido

Una vez que hayas reconocido tu emoción, dialoga con ella, permite que tu memoria se vaya liberando del pasado. Para ello es importante que dejes que vayan emergiendo en tu consciencia aquellas situaciones y personas implicadas en la emoción que vives. Date cuenta a que época de tu vida te trasladas, qué es lo que tu memoria necesita recordar: la tristeza de una pérdida, la rabia de un agravio, la venganza de una injusticia, el dolor de una decepción, la vergüenza de un hecho inconfesable, el amor no correspondido, una culpabilidad que sabe a castigo, la amargura de un resentimiento largo tiempo mantenido, un profundo desamparo por no ser significativo, el miedo a vivir...

Sé consciente de cómo interpretabas entonces esa situación: ¿qué pensabas?, ¿cómo valorabas lo ocurrido? Intenta empáticamente comprender quién eras tú entonces; qué necesidades tenías; quiénes eran los otros para ti; cuál era tu intención; si tu manera de ver las cosas era realista o estaba condicionada por una autoexigencia inflexible e irracional. Percibe cómo te vivías, qué sentías; observa si hubo aspectos de ti misma, de ti mismo, que silenciaras...

Del mismo modo, intenta comprender empáticamente a las personas implicadas en la situación que no logras integrar. ¿Quiénes eran en ese momento? ¿Desde dónde actuaban? ¿Qué carencias y necesidades tenían? Intenta ponerte en su lugar y mirar lo que ocurrió desde su

perspectiva. Es muy probable que al hacerlo te surjan sentimientos contradictorios; escúchalos y date cuenta con qué parte de ti mismo estás conectando.

Muy probablemente, conforme vayas profundizando en tu interior, verás que tus emociones se transforman. Habrá algunas que irán difuminándose; otras, sin embargo, se harán más nítidas, más genuinas y clarificadoras de esa parte de ti que te pide que la escuches y la atiendas.

Si lo que estás intentando integrar corresponde a viejas heridas, a sentimientos enquistados o a una insana culpabilidad, es importante que te preguntes en qué medida estás contribuyendo a mantener o alimentar esa situación. Hay veces que seguimos recordando ese trato injusto que tanto nos duele para legitimar nuestro deseo de venganza o la falta de responsabilidad que tenemos con nuestra vida. Otras, seguimos sin asumir nuestra equivocación porque con ello vamos saldando la deuda contraída con nuestro narcisismo herido o con las expectativas de nuestros mayores. Aunque te parezca que esto es muy enrevesado, sin embargo es algo muy humano. Con frecuencia nos aferramos al pasado porque éste, a pesar del sufrimiento que nos genera, satisface necesidades muy básicas: la necesidad de seguridad, de cariño, de pertenencia, de valoración...

Por último, antes de dar el siguiente paso, pregúntate qué está en tu mano hacer para aliviar tu dolor, para reparar tu error o cicatrizar tu herida. ¿Qué puedes hacer por esa parte de ti misma, de ti mismo, que está dañada, asustada, enfadada, avergonzada, triste...? A lo mejor, dejar tu tristeza implica asumir la soledad de tu pérdida; o despedirte de tu resentimiento tal vez suponga aceptar que los otros no son perfectos; o dejar de culpabilizarte quizá requiera que renuncies a la aprobación de los demás. Date cuenta de qué necesitas para liberarte del peso de tu pasado y sentirte en paz contigo mismo.

Y una vez que vayas siendo consciente de tus bloqueos, de lo que necesitas para salir de esa situación, imagina por un momento que lo has conseguido, que tu pasado deja de pesarte, que te liberas de aquello que te está haciendo sufrir ¿Cómo cambiaría tu vida?; ¿qué aspectos de ti mismo, de ti misma, recuperarías?; ¿cuál sería tu talante vital?

4º Paso: ejerce tu libertad desde un actitud de perdón

Llegamos al final del camino, y hemos de decidir si queremos seguir peleados con nuestra historia. Es cierto que el pasado no podemos cambiarlo, ni tampoco a las personas y situaciones implicadas en aquello que nos cuesta digerir; pero, como dice Sartre, *«uno es lo que hace*

con lo que uno es»; y llegado este momento, una de las mejores cosas que podemos hacer por nosotros y por los demás es perdonar.

En su origen griego, perdonar significa «despedirse, dejar libre, absolver»; en latín se refiere a «cancelar, liberarse, arrojar de sí, deshacer algo»[9]. Perdonar tiene mucho de *aceptar* lo que fuimos, lo que fue, lo que los otros son. Tiene mucho de *fidelidad* a lo real, a lo más auténtico de nuestro ser, a la dignidad humana. Tiene mucho de *renuncia* a nuestras frustraciones, a nuestro deseo de ser «supermanes» y a ese desgastante resentimiento que hace nuestra vida menos transitable.

Perdonar supone dar sentido a lo vivido y saber decir adiós. Decidir que somos más de lo que nuestra historia ha ido escribiendo en nuestra biografía existencial. Cuando nos perdonamos, nos vamos descentrando de nosotros mismos, tenemos una mirada *alter-céntrica* donde los otros tienen cobijo, escucha, sentido.

Sitúate en aquella situación del pasado que quieres cerrar. Imagínate despidiéndote de todo lo que ésta te ha provocado. Mírate con cariño, acoge esa parte de ti dañada, dolida, silenciada, no querida... Renuncia a que los otros sigan teniendo poder sobre ti y deja de alimentar tu resentimiento, tu pasividad, tu sentimiento de culpa.

Si ves que al querer perdonarte o perdonar a otros siguen surgiendo en ti los «peros», no te fuerces; vuelve a las etapas anteriores, escúchate y comprende qué es lo que te quieres decir. Tal vez has ido demasiado rápido, tal vez no pueda todavía cicatrizar tu herida... Si ves que te estás perdiendo, pide a alguna persona que te acompañe en este proceso de interiorización y unificación personal. Si te ayuda, ponte en presencia de Dios Padre y deja que se haga fecundo su amor gratuito, fiel, profundamente alegre y compasivo.

> «Entonces se puso en camino hacia la casa de su padre; su padre lo vio de lejos y se enterneció; salió corriendo, se le echó al cuello y lo cubrió de besos. El hijo empezó: "Padre, he ofendido a Dios y te he ofendido a ti; ya no merezco llamarme hijo tuyo". Pero el padre les mandó a los criados: "Sacad enseguida el mejor traje y vestidlo; ponedle un anillo en el dedo y sandalias en los pies; traed el ternero cebado y matadlo; celebremos un banquete, porque este hijo mío se había muerto y ha vuelto a vivir; se había perdido y ha sido encontrado"» (Lc 15,20-24).

> «Aunque nuestro corazón nos condene, Dios es más grande que nuestro corazón y conoce todas las cosas» (1 Jn 3,20).

9. Anselm GRÜN, *Si aceptas perdonarte, perdonarás,* Narcea, Madrid 2001, p. 9.

ST 92 (2004) 485-494

Sugerencias para descansar en medio del ocio

Francisco José Ruiz Pérez, SJ*

Tómese unas vacaciones: he aquí uno de esos imperativos indiscutidos que corren actualmente entre nosotros. No hace falta buscar demasiado para hallar razones que lo expliquen: el desgaste físico y psicológico que impone el ritmo de vida de la sociedad postindustrial convierte las vacaciones en una medida casi de primeros auxilios[1]. Y admitido el imperativo sin más con toda naturalidad, echamos miradas furtivas al calendario y pasamos entonces raudos a la tarea de concretar los *dónde*s y los *cuándos* de esas vacaciones. Las opciones se disparan en esos pormenores, especialmente para los privilegiados que tienen ante sí la expectativa de un ocio prolongado. Está ahí el verano casero junto a la familia en el pueblo. Está ahí también el verano aventurero en paralelos más sofisticados: esos que la maquinaria turística se encarga de hilar en forma de periplos y agendas vacacionales de todos los kilometrajes posibles. De un modo u otro, tenemos la sensación de zambullirnos en una estampida, y una estampida incuestionable.

En este artículo se parte de que las vacaciones son algo más que una prescripción higiénica de salud física y mental. Tienen vocación de *descanso,* y por eso es necesario explotar una de sus virtudes mejores: permiten sintonías profundas con uno mismo y con el hondón de las circunstancias habituales que constituyen nuestro escenario cotidiano.

---

* Profesor de Teología. Granada.

1. Occidente hace tiempo que desea revisar su estilo de vida. La advertencia de que tiene que hacerse un examen es, por citar uno entre otros datos de la vida cotidiana, el abultado catálogo de cuadros psicopatológicos de *stress* cada vez más frecuentes. La salud mental está amenazada por una plaga derivada de un concepto extenuante de efectividad, optimización de medios, competitividad y consumo. No es raro, por tanto, que abunde la literatura de *autoayuda,* de enorme efecto editorial, con objeto de paliar las consecuencias nocivas del ritmo *anti*vital del mundo rico (cf., por ejemplo, la avalancha de títulos anunciados en Internet: www.uolsinectis.com.ar/biblioteca/especiales/ autoayuda/bibliografia.htm).

Vacar es, en parte, filosofar. Y, al menos en el sentido que le queremos dar, algo más que filosofar. De ahí que los tiempos de vacar, cualquiera que sea su trecho, son ocasión para recuperar no sólo el resuello en medio del trajín, sino el hálito de la vida[2].

Vayan por delante tres propuestas para afrontar las vacaciones. En nuestra perspectiva, son propuestas *para descansar en medio del ocio.* No forman una tabla exhaustiva ni representan un ensayo de animación sociocultural. Tan sólo promueven una predisposición personal a una experiencia, como la de las vacaciones, que puede ser decisiva para redescubrir el valor de la rutina en que nos sumergiremos después del estío.

1. Distinguir entre el ocio y el descanso

La experiencia dice que sólo con los *dóndes* y los *cuándos* no se asegura que las vacaciones sean buenas, es decir, que reviertan en aquello a lo que aspiran en el fondo: el *descanso.* En esto funciona un principio, viejo en su inspiración. Lo formulamos tomándonos la libertad de asumir una distinción de términos totalmente discutible: *el ocio no es idéntico al descanso* ni conduce necesariamente a él. El ocio, en la acepción que manejamos, habla de interrupción de la actividad diaria o de distracción con respecto a lo que suele ocuparnos. Es un tiempo distendido, sin el nervio del quehacer concreto, sin etiqueta, sin determinación; es puro *pasa*-tiempo. El *descanso,* por el contrario, aun teniendo en ocasiones la apariencia de lo ocioso, está cargado con una nota cualitativamente distinta: es tiempo tintado de paz, de recuperación. El *descanso* se asemeja mucho a una cierta resurrección. No es un simple avituallamiento, sino una regeneración en la que se recompone la interioridad. El ocio alivia, el *descanso* cura. El ocio entretiene, el *descanso* inspira. El ocio prefiere las superficialidades, el *descanso* exige tocar las profundidades.

Si el ocio se preocupa por los *dóndes* y los *cuándos,* el *descanso* se centra en los *cómos* y los atiende con más esmero. Igual da que sea la playa o el monte, una casa de turismo rural o un «camping». Igual da que sea un «tijeretazo» para un fin de semana o un «puente» largo. La

.2. Un tratamiento más riguroso de este tema, así como una introducción a una bibliografía especializada, se pueden encontrar en el interesante artículo de M. CUENCA CABEZA, «El Ocio como "re-creación" humana», en *Razón y Fe* 237 (1998) 165-179.

pregunta clave que nace en la búsqueda del *descanso* es: ¿*cómo* voy a afrontar las vacaciones de modo que se produzca en ellas algo más que un desfogue pasajero? Eso requiere cuestionarse ineludiblemente por el sentido que le queremos dar al verano que se nos viene. En realidad, un poco nos la jugamos antes de decidir el mejor día para sortear las *operaciones salida* y mucho antes de preparar equipajes. Porque puede que las vacaciones se conviertan en reverberaciones del cansancio del que se huía. Así es, de hecho. La práctica da que, en el colmo de las contradicciones, no es inusual oír hablar del *stress vacacional* y del *síndrome de Stendahl* de los turistas afanosos de novedades, con mil cámaras en ristre... Se verifica así otra vez, incluso en el espacio aparentemente tranquilo de las vacaciones, lo que es extensible a toda realidad modelada por lo humano: los paraísos adámicos los podemos mudar en sus antípodas..., y los ocios se nos vuelven ¡extenuantes!

Andamos mal en esto de enfilar el ocio hacia el *descanso.* En parte, todo radica en el alborear de la edad de oro del *tiempo libre* y las dificultades que está entrañando. En las sociedades opulentas se asiste a ello desde hace años: los horarios laborales disminuyen, la mecanización de muchos procesos productivos se acelera, los costes de tiempo en el transporte se achican. La promesa del sistema vigente de producción no cede un ápice en su tendencia a ganar terreno para el ocio. La reducción de la jornada laboral a las 35 horas semanales en los países ricos ya no es precisamente un horizonte impensable. En fin, hasta ahora jamás habíamos podido cruzarnos de brazos tanto tiempo sin poner en peligro la propia supervivencia...

Sin embargo, en absoluto está resuelto cómo hay que plantarse ante una cultura como la que nace de todo esto. De entrada, mientras buscamos una manera de definirnos distinta de la de reconocernos tan sólo en el trabajo y la de identificarnos con nuestra actividad, angustiosamente sentimos cierto *horror vacui* ante el no tener que hacer nada. El tiempo libre se transforma, sorprendentemente, en una trampa en la que se siente acosado el *homo laborans* de antaño, que no desea o no sabe cómo convertirse en *homo ludens.* Y estamos desconcertados ante las horas muertas.

Probablemente por eso, se está produciendo un fenómeno que en parte soluciona lo anterior, pero que en parte también atenta contra el *descanso.* Se trata de que el ocio es hoy objeto de industria y, por consiguiente, de mercado[3]. Jamás antes hubo un abanico tan inmenso de

3. Y, por cierto, muy pingüe a la vista de la evolución que tendrá, en el ámbito es-

posibilidades de entretenimiento. Pero jamás antes se hizo tampoco del ocio que entretiene una excusa directa para la *evasión.* No es que juguemos en el tiempo; es que *salimos* de él. El ocio ha pasado a ser el reino al que nos evadimos compulsivamente. Nuestra cultura parece tiranizar excesivamente al individuo en la planificación y realización del trabajo, de manera que éste deja de ser para muchos un ámbito de autenticidad. Donde se recupera la identidad es, justamente, en la *evasión.* Las vacaciones de fin de semana o anuales adoptan el aspecto de un cierto paroxismo de alienados del trabajo, de libertos temporales de la dictadura vigente en tantos mundos profesionales. La realidad habitual es vista, así, sólo como un largo camino inhóspito, hecho sobre ascuas, hasta que, finalmente, llega el oasis del fin de semana, del *puente* o del verano playero. Nos desalojamos de nosotros mismos, visitamos mundos virtuales, viajamos hacia versiones de un más allá que nos ahorre un trozo de presencia en nuestro más acá exigente.

Este ocio evasivo tiene efectos narcotizantes. Niega provisionalmente el principio de realidad, el del crudo panorama que se abre a la vuelta de las vacaciones. Es curioso ver cómo recurrimos frecuentemente al lenguaje de la máquina para expresar lo que buscamos en el ocio así vivido: en él se trata de *desconectar,* de *desenchufar,* de *hacer una parada,* de *cargar las pilas...* Sutilmente, expresamos de este modo cómo nos percibimos en nuestra realidad cotidiana y hasta qué punto estamos soportando niveles intolerables de saturación (exceso de trabajo, exceso de citas, exceso de movimiento, exceso de información...). En esa clave, estar ocioso es un estado de inactividad, casi de *standby,* concebido pobremente como un preámbulo táctico para retomar con más ahínco la acción...

En definitiva, ante las vacaciones y previamente a ellas, la primera propuesta de este artículo es que hemos de asumir y aprender la distinción entre el ocio y el *descanso.* Eso permitirá planificarlas de un

---

pañol, la red industrial del ocio (firmas discográficas, cinematográficas y radiofónicas, televisiones de todo formato, editoriales, prensa, deporte, parques temáticos, etc.). En efecto, «la industria española de ocio, entretenimiento y medios experimentará un crecimiento anual del 4,8% entre 2003 y 2007, según el *Entertainment and Media Outlook,* elaborado por PricewaterhouseCoopers. El informe señala que el mercado nacional del ocio y entretenimiento ascenderá a finales de este año a 18.571 millones de euros, y prevé un crecimiento importante para los ejercicios 2004, 2005 y 2006, del 4,9%, 5,6% y 5,9%, respectivamente» (cf. la nota de prensa de PricewaterhouseCoopers ofrecida el 18-2-2004 en
www.pwcglobal.com/es/esp/ins-sol/survey-rep/EMO2003-2007_np.pdf).

modo distinto. ¿De modo que un verano para *no pensar,* para *desaparecer*, para *romper con todo...*? No está mal. Pero aceptémoslo: no siempre es la mejor idea... Si queremos *descansar,* entonces tenemos que replantearnos estrategias contra los ocios invadidos por el consumismo puramente distractivo, porque el *descanso* no es una desconexión, sino una *conexión con lo que es el impulso fundamental de nuestra vida cotidiana.* O de alguna manera nos detenemos junto a la fuente que es origen de todo nuestro hacer, o seguiremos exhaustos cuando se nos haya acabado lo distractivo. La evasión, una vez que sobrepasa determinados niveles, se transforma en escape. Y el escape no conduce a ningún sitio; tan sólo promete tranquilidades perecederas. Por esa razón, quizás habría que tener una cierta prevención contra unas vacaciones carentes de otro argumento que la evasión sin más. El *descanso* así lo exige. Quien *descansa* no tiene por qué evadirse: se pueden mirar las cosas desde la distancia, sin darse el lujo de ignorarlas. La lejanía del contexto cotidiano y los desplazamientos hacia lo recóndito no eliminan nuestra vecindad inmediata con nuestras propias preocupaciones. Y son ellas, justamente, las que tienen que *descansar...*

2. A la búsqueda de los oteros

Quizá lo sabremos a ciencia cierta más adelante, cuando nuestra civilización de comienzos del milenio adquiera solera. Pero, por lo que parece, entre nosotros está creciendo e instalándose una nueva manera de vivir el *tiempo.* Nuestro reloj vital es radicalmente distinto del de generaciones pasadas. En dos sentidos:

a) *Tiene la apariencia no de reloj, sino de cronómetro.* Mide segundos, tramos temporales cortos, brevedades, inmediateces. Nuestro reloj vital es fabricación directa de la tiranía cultural del *ahora.* Que el presente es un dogma, lo demuestra la mercadotecnia y el modo en que ésta ha colocado en su escudo de armas el lema del *Just now.* El efecto es que pasado y futuro se mueven con dificultad a la hora de conformar nuestros talantes. Sospechamos de la tradición por principio y, a la vez, sentimos vértigo ante los medios y los largos plazos. Se embute en el saco del presente toda vivencia. Nuestra cultura se ha vuelto jovial, no esconde su admiración secreta por lo joven como una forma de perennidad, una cristalización del tiempo que se quiere preservar a toda costa. Las tendencias del consumo –por

ejemplo, el nivel exorbitante que ha adquirido el endeudamiento familiar– esbozan un nuevo concepto de fruición: el del placer fugaz. Se deja así en orfandad el pasado y el futuro, percibidos como excesivamente preocupantes. Ante eso, no hay otra: el tiempo psicológico contemporáneo prefiere ser fiel amigo de las intensidades inmediatas.

b) *Es cronómetro sin freno.* La mecanización del día a día impide que los tiempos se quiebren, se rompan, entren en espontaneidad e improvisación. Los relojes no informan, sino que dictaminan. Y lo hacen de manera tan implacable que se puede afirmar que vivimos actualmente alienaciones derivadas de nuestra comprensión activista del mundo y de la vida. En imagen: el espacio vital urbano puede estar lleno de jardines, pero éstos nunca serán saboreados desde las vías rápidas y unidireccionales que son nuestros vaivenes habituales entre el hogar y el trabajo.

Al final, lo que deseamos hondamente es el *corte.* La parada del cronómetro. El ocio se traduce en una especie de *break* abrupto, de salto fuera del tiempo y de su fluido endiabladamente imparable. Anhelamos la desactivación de todos nuestros automatismos.

Sin embargo, volvamos a lo mismo: el *descanso* no está precisamente en eso, en la interrupción forzada del frenesí o de la monotonía. Los tiempos apresurados de hoy necesitan *ralentizaciones,* no incursiones en una intemporalidad irreal como las que ofrece la industria turística. Esas ralentizaciones podrían tener el formato de *oteros,* puntos especialmente cuidados de observación desde los que *la vida sea percibida en lo que de hecho está afectándonos.*

Nuestra biografía personal no se nos presenta precisamente como un camino prefigurado en sus detalles. Los horizontes que para ella nos vamos formulando nunca son diáfanos; están desvaídos muchas veces por efecto de las circunstancias; se aclaran y se oscurecen en función de unos ritmos que escapan a nuestro control. Nunca nos podremos librar de la incertidumbre. Al carecer de planos con rutas preestablecidas, la gran preocupación que se nos viene encima es por nuestra orientación: *por dónde ir y cómo ir.* Si nada está definitivamente cerrado, de manera que nuestras biografías permanecen –casi estructuralmente– abiertas, entonces es vital preguntarnos *qué es lo que vamos elaborando de ellas.* Eso exige oteros, miradores esporádicos desde los que sea posible vislumbrar el modo en que hemos hecho camino hasta ese momento. Desde un otero es fácil reconocer qué fue un atajo y qué

fue un retroceso, qué fue un rodeo y qué fue una vereda bien encarada, qué conducía más directamente al destino que nos habíamos fijado y qué supuso una pérdida inservible de energías. Además de esto, lo más interesante de los oteros es que permiten también planear el camino futuro. Desde tan arriba se logra ver con mayor nitidez posibles rutas, ahora delineadas con la experiencia caminante de kilómetros atrás. Los oteros ayudan a hacer retrospectiva y a hacer prospectiva. Desde ellos se hila el pasado y el futuro.

Las vacaciones permiten mejor que la vida cotidiana dejar espacio para subir a algún mirador interior. En él nos despegamos del presente y de su urgencia tirana. Y en ese despegue permitimos que las experiencias manifiesten sus significados, hasta ese momento secuestrados por la inmediatez de los acontecimientos. El reto que aquí se abre es el del silencio y el de la construcción de espacios para la soledad. El auténtico *descanso* requiere de ambos. Hay que palpar serenamente la interioridad, porque justamente en ella palpita el músculo de nuestra actividad hacia fuera. Precisamos paradas, pero paradas *con argumento interior.* Han de ser algo así como un retraimiento contemplativo, una *re-flexión* hacia la raíz de nuestras motivaciones. La vida necesita ponderación, evaluación, cribado, fundamentación. De otro modo, la vida pierde densidad y, sobre todo, desparrama su propia belleza. Nuestros haceres se degradan en ajetreos sin sentido, y nuestros sentires en mensajes fugaces sin anclaje en el amor. Y es precisa una relativización amable de lo que se vive[4]. Quizá nos encontramos en una situación parecida a la que tan magistralmente describía Saint-Exupéry y que hoy se cita por doquier: «Si quieres construir un barco, no llames a los hombres con el tambor para repartirles las herramientas, cortar la leña y distribuir las tareas de construcción, sino llámalos para enseñarles primero a tener ilusión y deseo por el mar inmenso y sin fronteras».

Acabamos así con la segunda propuesta para la planificación de las vacaciones. El tiempo de verano puede ser esa ocasión de oro para subirnos a un otero en algún momento y realizar esa mirada contempla-

4. Es sólo una apreciación, pero me parece que el tono vitalista actual de nuestra cultura parte de que se vive más cuando se vive *intensamente.* De ahí que la satisfacción personal se mida habitualmente como *acumulación de experiencias.* Tanto mejor cuanto *más experimento.* Pero la experiencia en sí no es discernida, no es catada en su significado. Se la atomiza. El sujeto hoy se ve incapacitado para leerla y valorarla. Carece de tiempo. O carece del ritmo vital para proceder a esa valoración de su propia experiencia. A la postre, se acaba desconociendo peligrosamente lo que se vive.

tiva que nos permita captarnos en nuestros *para-qués* y en nuestros *hacia-dóndes.* Ello exige una cierta ascesis, justamente la precisa como para contrarrestar con éxito la inercia de los ocios vacíos y triviales que se encadenan en el verano... En los oteros nos personalizamos, rescatamos identidad, contrarrestamos el anonimato en que nos secuestra el ocio consumista. En los oteros tenemos la ocasión de ver la realidad sin instrumentalizarla, gratuitamente. La aventura humana corre mucho por los vericuetos de la gratuidad de *no hacer nada inmediato.* Porque es precisamente en el ámbito de lo que no sirve para nada donde se penetra en el hondón de las cosas. Y sólo en lo gratuito se *descansa...*

3. El ejercicio del contraste

Alguien lo dijo una vez: somos compulsivos cruzadores de fronteras. Desde siempre. Y más ahora, cuando estamos al rebufo de la revolución de las comunicaciones. Al ocio le ha llegado bastante de ese aire. En efecto, mucho ha sucedido desde que el turismo emergiera en el siglo XIX como un nuevo concepto de ocio, hasta convertirse en el fenómeno de movimientos de masas que es hoy. Pero, en cualquier caso, perdura y está en vigor algo de sus primeros arranques. Y es que, por muy sedentaria que prefiramos la vida, en nosotros continúa activa una porción no pequeña de nomadismo y de espíritu explorador. Por dentro nos habita un impulso a hurgar en lo diferente y a ensanchar el mundo conocido. Posiblemente es así por efecto de nuestra inveterada curiosidad. Es ella la que nos lleva de la mano para pisar afanosamente arenas vírgenes o para cruzar ríos nunca navegados, suponiendo que se calmará ante el dominio y el espectáculo de lo nuevo.

Pero es plausible otra razón. Lo queramos o no, *descansamos* en la medida en que ampliamos nuestro mundo próximo. Lo local, lo repetitivamente particular, lo exclusivamente autóctono, nos agota. Las miras cortas y los horizontes estrechos embotan el gusto por las mismas cosas cotidianas. Nuestras *guaridas* –sean culturales, sociales, profesionales o políticas–, tan deseadas por la seguridad que proporcionan, pueden transformarse en celdas o en pozos sin fondo de los que no podemos salir.

¿Intolerancia a lo repetitivo? ¿Huida de esa realidad insobornable que es la que imponen las circunstancias del día a día? ¿Pánico al aburrimiento? Sin duda que todo intervendrá en esa inquietud que no nos permite estar serenos demasiado tiempo en el mismo lugar... Pero creo

que también se esconde algo decisivo en esa necesidad de cambiar de hábitat, al menos por un tiempo suficientemente significativo.

El *descanso* verdadero tiene que ver con un cierto ejercicio de *universalización.* Con la amplitud de miras. Por su propia dinámica reiterativa y consabida, y por las limitaciones humanas innegables, la cotidianeidad envicia nuestro juicio, merma nuestra visión objetiva, apaga el goce vital. Los aires se nos vuelven enrarecidos y casi irrespirables allí donde todo permanece dentro del ciclo infinito del *siempre así* y el *siempre aquí.* Como, por otro lado, nuestras circunstancias inmediatas están entrecruzadas con problemas, éstos adquieren proporciones y tonalidades irreales, entran en espirales de hartazgo. Acabamos siendo legisladores de nuestras propias leyes, reos de nuestros propios prejuicios, esclavos de nuestras cosmovisiones provincianas. Al final sucede siempre que *lo nuestro conocido* termina por ser absolutizado tanto en positivo como en negativo (¿o no es verdad que lo propio lo acabamos valorando como *lo mejor* o *lo más duro*?).

Descansamos cuando descubrimos mundos nuevos y los contrastamos. El espíritu humano no es exclusivamente sedentario: es más en la medida en que se mueve. Precisamos acceder a otras situaciones, a otras maneras de concebir la vida, y experimentar entonces las verdaderas proporciones de nuestras cuitas y de nuestros sueños. Necesitamos conocer referencias, puntos de vista diferentes. Nuestra identidad no parece que se construya sólo por medio del dominio de nuestro propio mundo, ni que salga más fortalecida si se constriñe meramente a lo de uno. Se desarrolla también cuando encajamos lo distinto. En la confrontación de los mundos se establecen síntesis. Quizá porque ahí atisbamos mejor hasta qué punto es plural la realidad que vivimos y hasta qué punto hay que relativizar lo propio.

Nuestra tercera propuesta no va por animar a emprender viajes de fantasía. Entre otras cosas, porque ni siquiera el viaje más lejano asegura el contraste. Sabido es que hay un turismo de masas en el que se preserva a los turistas del contacto directo con el medio que visitan y con los anfitriones. Se vive en la burbuja de la propia cultura en el extranjero: el mismo idioma, las mismas comidas, los mismos horarios..., todo componiendo los escenarios paradisíacos artificiales que se prometen en los catálogos de ofertas de las agencias de viajes. En el fondo, *no se ha salido de casa...* El problema es que así se dilapida la oportunidad de tener referencias contrastantes. Y cuando se pierden las referencias contrastantes, entonces se pierde también la capacidad de ser cuestionado.

El verano, posiblemente más que otros momentos del año, suele facilitar un cambio de contexto, un *viaje.* En verano *se hacen maletas* y se abandona por momentos las calles y las caras consabidas del resto del curso. Léase esto también con toda la carga metafórica. *Viajar* se puede hacer de muchos modos, incluso sin dar un solo paso. La propuesta que nos atrevemos a hacer es que en las vacaciones se pueda visitar otro mundo, otra constelación de preocupaciones, otra galaxia de intereses, otro horizonte de ilusiones. Eso puede traducirse en meterse más a fondo en la vida familiar y en su entramado concreto (¡cuánto recompone asumir de nuevo lo sencillo...!). O en conocer realidades humanas que nada tienen que ver con nuestros ámbitos profesionales (muchas pastorales universitarias siguen incentivando el enorme impulso que supone para el estudiante el contacto comprometido con el mundo de la pobreza rural o de la marginación durante sus vacaciones). O en adentrarse, a través de la lectura y del conocimiento *ad hoc,* en historias, personas, profesiones, saberes por nosotros nunca visitados (la charla con un pescador, ocupado con sus redes en el espigón del puerto, en un paseo de la tarde, puede ser la ocasión para conocer el universo del mar y comprobar así lo minúsculo de nuestra parcela habitada del mundo...).

Incursionarse en mundos distintos del propio es algo aparentemente agotador. No se puede esperar otra cosa de los contrastes llamados a *re*-situarnos y a provocar que nos desplacemos un poco fuera de nosotros mismos. Pero eso sólo es a corto plazo. A la larga, el contraste genera *descanso,* porque la paz tiene mucho de vivencia de universalidad y de conciencia de creaturidad.

4. Conclusión

Evitar lo puramente ocioso. Someternos al silencio y mirar contemplativamente lo que vamos viviendo. Convertirnos en emigrantes de nosotros mismos: estas propuestas para planificar las vacaciones respiran la convicción común de que el verano puede ser un escalón para *descansar* y, precisamente por ese motivo, un paso hacia la recuperación de humanidad. Porque ni somos *Prometeos* ni queremos vivir *alienados* ni estamos *solos.* Y si nuestro mundo parece estar abocado a imaginar una nueva manera de construir la convivencia internacional, para acertar en tamaña empresa posiblemente no hemos de hacer muchas cosas, sino que hemos de estar *descansados...*

¡Buenas vacaciones!

ST 92 (2004) 495-505

Perversiones del descanso cristiano

Patxi ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, SJ*

Recuerdo que en los tiempos de universidad teníamos un compañero en clase que al miércoles lo llamaba siempre «antevíspera de viernes», como si toda la semana estuviera orientada hacia el fin de semana, el espacio vital del descanso, del ocio, de la libertad. Han pasado algunos años, y aquella tendencia de mirarlo todo en función del descanso se ha afianzado en nuestra sociedad. Muchos estudiantes disfrutan de una tarde libre más a la semana; los puentes consiguen vaciar nuestras ciudades, en un éxodo masivo de coches y equipajes; y entre los trabajadores, el mismo viernes a partir del mediodía parece que todo se paralizara: el teléfono permanece en silencio y los correos electrónicos quedan sin ser contestados, a la espera de recibir respuesta, precipitadamente y con cierta culpabilidad, el lunes por la mañana. ¡Pobre del que enferme en fin de semana o en agosto! Vivimos cada día más en una sociedad del ocio, que mira el descanso como el sentido último del trabajo y lugar privilegiado de realización personal.

Por contraste, recuerdo los domingos en Camboya, donde tuve ocasión de vivir algún tiempo. Las calles bullían de gente desde el alba, todos los comercios permanecían abiertos, el caos circulatorio era aún mayor que durante la semana, y nadie imaginaba que aquel día pudiera tener nada de especial, salvo para los occidentales, que no tenían modo de comprender que el domingo fuera una jornada más en la vida de la gente. ¿Es que allí no descansan? Sí, pero consiguen hacerlo sin montajes tan aparatosos como los nuestros. Probablemente no trabajan del mismo modo, no permiten que la tarea diaria los esclavice, disfrutan en buena medida con lo que hacen y se toman algún que otro respiro en lo cotidiano. Para nosotros, de cultura más pelagiana, que se esfuerza antes por el avance –en consonancia con el progreso–, que por la profundidad –más propia del tiempo circular oriental–, esa sabiduría nos resulta complicada de incorporar. Trabajamos compulsivamen-

* De la Fundación «Alboan». Bilbao.

te y nos entregamos al descanso de la misma manera. Posiblemente, trabajo y descanso constituyan un binomio inseparable: dime cómo trabajas y te diré cómo descansas. Y las perversiones de uno despiertan las del otro.

En este artículo intentamos iluminar algunos de los desenfoques que se producen en nuestra vida en tiempo de descanso. Reflexionar sobre ellos tal vez nos ayude a orientar mejor nuestros espacios de ocio y reposo; ojalá también contribuya a encuadrar nuestros quehaceres. Pero antes de introducirnos en estas consideraciones, debemos detenernos brevemente en describir un marco en el que ubicar adecuadamente el valor del descanso.

El lugar del descanso

> «Dios dio por terminada su obra el séptimo día, y en este día descansó de toda su obra. Dios bendijo el día séptimo y lo santificó, porque en él había descansado de toda la obra de su actividad creadora»[1].

En el título de estas páginas indicamos ya que el descanso puede pervertirse, es decir, perturbar su sentido, distorsionarse. En el texto del Génesis encontramos una primera orientación para soslayar este peligro. Dios, después de haberlo creado todo paso a paso, después de haber disfrutado con cada una de las cosas hechas –*«y vio Dios que era bueno»,* como la expresión que proporciona ritmo a todo el pasaje de la creación– y haber creado al ser humano a su imagen y semejanza, descansa. Los seres humanos estaríamos desplegando ese séptimo día en que Dios nos invita a ser co-creadores suyos.

El séptimo día es tiempo en el que Dios deja a las cosas que sean, como diferentes de él, autónomas y consistentes, y disfruta con ellas. Es también tiempo para el desarrollo de los seres humanos, para construir fraternidad, familia, hogar. Así lo entendieron los judíos, quienes probablemente hayan sido capaces de mantener su identidad como pueblo durante tantos siglos de diáspora y persecución gracias a su meticuloso respeto del sábado. Y es también tiempo sagrado, tiempo privilegiado para dirigir nuestra mirada hacia Dios, para comprender desde él el sentido de las cosas.

1. Gn 2,2–3. Hay una bonita reflexión sobre el domingo como día de alegría, descanso y solidaridad, en JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Dies Domini,* 1998, especialmente los nn. 55-73.

Tal vez sean éstos, pues, los tres ejes que estructuran el sentido último del descanso:

- Tiempo para dejar a las cosas que sean y gozar con ellas, para permitir también que lo humano nuestro se desvele y resplandezca. Un espacio para cultivar activamente la pasividad.
- Tiempo para los demás, para disfrutar de las relaciones humanas, para celebrar y acrecentar la unión fraterna, para saborear alegrías y tristezas ajenas.
- Tiempo para Dios, para asomarnos al misterio que late en lo profundo de la vida y rendirnos ante él, para descalzarnos ante lo sagrado y contemplar.

De tal modo que el descanso cristiano, como las demás dimensiones de nuestra vida, encuentra su ubicación adecuada desde nuestra condición de hijas e hijos de este Dios y seguidores de Jesús. Hay quien entiende que el descanso es el momento de hacer lo que nos viene en gana. Para los cristianos es más bien la ocasión de dar su auténtico relieve a lo que somos nosotros, a lo que son los demás y a lo que es la primacía de Dios[2]. Por tanto, tiempo para ser.

Vamos a detenernos en las tres posibles vertientes de perversión del descanso, cuando distorsionamos su armonía como espacio dedicado al valor de las cosas y de nuestras personas, a la dignidad de los otros y a la primacía de Dios. Pero antes, conviene introducir una *advertencia* importante: no voy a referirme a contenidos concretos de nuestro descanso que en sí mismos puedan considerarse perversos, sino a aquellos modos de descansar que están más expuestos a distorsión y donde *es más necesario el discernimiento,* algo a lo que haremos alusión más adelante. Es a estos modos de ocio particularmente comprometidos a los que nos referiremos en los próximos tres apartados.

2. Desde una perspectiva agnóstica, pero convencidamente humanista, Erich Fromm alaba el valor del Shabat judío, cuya meta no sería otra que «*ser,* esto es, expresar nuestros poderes esenciales: rezar, estudiar, comer, beber, cantar, hacer el amor»: E. FROMM, *¿Tener o ser?,* Fondo de Cultura Económica, Madrid 1990, p.62.

Cuidar de las cosas y cuidar de mí

> «Venid a mí los que estáis cansados y agobiados, y yo os aliviaré...» (Mt 11,28).
>
> «Muy de madrugada, se levantó, salió y se fue a un lugar solitario, y allí estuvo rezando» (Mc 1,35).

Las jornadas de Jesús en el Evangelio de Marcos parecen especialmente agotadoras: le presentan muchos enfermos para que los toque y los cure, son muchas las personas que acuden para escucharlo, lo reclaman de todas partes, se le resisten los espíritus inmundos... No cabe duda de que al finalizar el día Jesús debía de estar rendido. Sabía por experiencia de cansancios y agobios, pero del mismo modo sabía hacerse huecos para reparar las fuerzas, para volver a contactar con el sentido de su vida y su misión, para ser él mismo. Por eso, cuando le piden sus discípulos que continúe en Cafarnaún porque allí tiene mucho éxito y las cosas le van muy bien –y también a sus discípulos: por eso tienen tanto interés en que se quede–, él sabe, a pesar de ello, que debe abandonar aquel lugar y marchar a los pueblos vecinos (Mc 1,36-39). Es la lucidez que proporciona una mirada profunda, reparada en una paz buscada. Para Jesús, el descanso, entre otras cosas, es un momento de restauración y rehabilitación personal que le permite zambullirse de nuevo en lo cotidiano con mayor energía. Tal vez por ello nunca pierde el norte, siempre está preparado, listo, dispuesto a dar lo mejor de sí y a responder en la dirección adecuada.

Creo que en nuestro tiempo, por el contrario, ansiamos evadirnos de la realidad. Tenemos una necesidad compulsiva de huir de lo cotidiano. Sentimos que la vida concreta, con sus límites y sus demandas, nos constriñe y hastía, y buscamos otros espacios de realización. Es entonces cuando el descanso se nos antoja el paraíso perdido, y acudimos a él ávidos de experiencias:

– Gastamos nuestras fuerzas en viajes y diversiones que nos devuelven de nuevo extenuados. ¡Cuántos de nosotros no necesitamos varios días de trabajo, de vida normalizada, para recuperarnos de las vacaciones...! Los viajes al extranjero, los destinos exóticos, la exposición a otras culturas y gastronomías son los nuevos emblemas del éxito social, y los buscamos afanosamente. Muchas veces los maquillamos con el deseo de adquirir cultura y salir de nuestro provincianismo. Por desgracia, la pátina que adquirimos suele ser muy superficial, pues el conocimien-

to del otro supone éxodo y paciencia, algo que no nos gusta frecuentar. Nos bastan las fotografías y los recuerdos como sucedáneos de la realidad. Vivimos el sueño de lo foráneo como expresión de lo auténtico, tal vez porque nos encontramos a nosotros mismos bastante artificiosos.

Los más jóvenes, aún con menos medios económicos que los adultos, están igualmente expuestos a esta tentación de la huida. Y si no, no hay más que ver los fines de semana de muchos de ellos, que transcurren durante la noche, en un espacio urbano en el que construyen sus propias normas y que corre paralelo al de la vida diaria. Pero ¿cuál de los dos espacios resulta más real para ellos?; ¿por cuál de los dos se desviven?; ¿y cuál de los dos es finalmente más decisivo en nuestra existencia?

– Otro modo de descanso que corre el riesgo de pervertirse es el del cuidado del propio cuerpo, que muchas veces ponemos al servicio de la propia imagen. ¿Se puede uno ir de vacaciones y no volver bien bronceado y con algunos «michelines» menos? ¿O simplemente con un aspecto más joven? Y existe el riesgo de machacar nuestro cuerpo, de esclavizarlo, de someterlo a sesiones de sol insanas, o carreras y ejercicios en el gimnasio poco saludables, poco acordes con las canas que tal vez ya peinamos. Volvemos como narcisos por un tiempo escaso, pues el día a día termina por devolvernos nuestro verdadero rostro, y el espejo nuestro auténtico perfil. ¿No haríamos mejor en gustarnos un poco más tal como somos, sin aspirar a caricaturas de nosotros mismos?

– También ponemos a prueba una insaciabilidad compulsiva que aspira a experimentarlo todo, a poder decir: «yo también lo hice» o «yo también estuve allí». Nuestra cultura, bastante centrada, por cierto, en la etapa oral, nos empuja a saborearlo todo: nuevas experiencias, sensaciones, consumos... Como si fuéramos más completos cuanto más conociéramos. No sería malo aplicar aquí la máxima de san Ignacio de Loyola, probablemente muy querida por todos los/las contemplativas de la historia: «No el mucho saber harta y satisface el ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente» (EE, n.2). En este sentido, a veces da la impresión de que queremos sacar el máximo partido a nuestro descanso, y, si no, no nos quedamos satisfechos, saciados. Pero ¿no es precisamente la búsqueda del máximo ren-

dimiento el objetivo prioritario que nos exigen en nuestro trabajo? ¿A qué viene extenderlo también a nuestro descanso?

Tal vez la contemplación del modo de descansar de Jesús nos ayude a orientar adecuadamente el nuestro:

– Puede ser, efectivamente, un tiempo para reparar nuestras fuerzas, para reposar y recuperar nuestro ritmo vital. Dormir, pasear, leer plácidamente, escuchar, dejar a las cosas que sean, practicar una saludable pasividad. Tal vez para ello necesitemos aprender a perder el tiempo en actividades no productivas, pero sobre las que se apoya toda biografía que valga la pena construir.
– Puede ser también un tiempo para contactar con nuestro propio cuerpo, para dejar que nos hable de sus tensiones, de sus miedos, de sus heridas y sufrimientos, de sus alegrías, de su armonía o de su ruptura interna... Cuidarlo como calladamente nos sugiere. Probablemente para ello necesitemos paciencia y silencio. Descansar así ¿no será, hasta cierto, punto un arte?
– Por último, como Jesús haría al final del día, el descanso es un momento privilegiado para dejar posar los acontecimientos, para repasar rostros, encuentros, decisiones, actitudes... una ocasión para el agradecimiento de lo vivido, para la reconciliación con lo no deseado, pero que forma parte inseparable de mí; para recordar –volver a pasar por el corazón– lo vivido. Podemos recuperar la armonía y alcanzar una mayor profundidad en nuestra vida, una mayor sabiduría; pero para ello deberemos hacer como María, que «conservaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón».

En este sentido, la dimensión de cuidado de uno mismo que contiene el descanso puede adquirir rasgos muy diferentes, según cómo me organice. Y, finalmente, se descubre la bondad y el perjuicio por aquello que alcanzo: las perversiones me llevarán a una vida más disgregada, más dispersa. Regreso más obstáculo. Y una orientación adecuada me ayudará a integrar más mi vida, a construir más historia personal, más sujeto, más itinerario. Retorno mejor instrumento. Ésa es una de las mayores contribuciones que podemos hacer en el seguimiento. Cuando yo crezco, el Reino también lo hace.

Cuidar de los demás

> «Jesús... fue a Betania, donde estaba Lázaro... Allí le ofrecieron una cena. Marta servía, y Lázaro era uno de los comensales...» (Jn 12,1-8).

No es lo mismo comer que cenar. No se comparte lo mismo, ni surge la misma complicidad. Las cenas son más propias de amigos. Jesús era amigo de Marta, Lázaro y María. Entre ellos circulaba una corriente de cariño, de respeto, de cuidado, de amistad... Y Jesús buscaba aquellos momentos de compartir con sus amigos, que seguramente lo llenaban de alegría. Jesús –que no lo sabía todo– hubo de descubrir buena parte de lo que era en el contacto con la gente; por eso incluso se atrevía a preguntar a sus discípulos: «¿Quién dice la gente que soy yo?» (Mc 8,27). Jesús tenía amigos ante los que se mostraba tal como era, abiertamente, que lo querían por lo que era y no tanto por lo que dijera o hiciera –que también–. Ellos eran el espejo en el que él veía reflejada su propia imagen y que luego, en el silencio de la oración, pondría delante del Padre para su contraste o confirmación.

Estar entre amigos es otra dimensión del descanso. La solemos practicar mucho, pero también corre el riesgo de pervertirse:

– A veces buscamos sin sosiego nuestra propia realización, entendida como la obligación de estar «felices», de pasarlo bien. Parece que es de eso precisamente de lo que trata el descanso, de regresar satisfecho y contento. Pero esto es algo que yo no me puedo asegurar cuando me deslizo por el mundo de las relaciones interpersonales, pues en ellas ya no tengo todos los papeles, pierdo unas cuantas de las riendas de lo que me sucede, que dejo en manos de los demás. Habitualmente, estar con los demás es una enorme suerte, y disfruto con la gente, pero no siempre... y entonces, ¿qué es lo que privilegio: mi bienestar o el de los otros? Y esto tiene consecuencias en muchos ámbitos. ¿No es cierto que son las vacaciones los momentos en que se producen más discusiones, más sentimientos de incomprensión, mayor sensación de soledad e incluso deseo de huida? ¿No tiene que ver con el modo en que vivimos el descanso como espacio en el que vale todo –mejor, casi todo– con tal de encontrarme bien y «realizarme»? Si no entiendo que la realización tiene una dimensión esencial de renuncia, y que ésta también puede vivirse en los espacios de descanso, porque el crecimiento hu-

mano no cuenta con tiempos estancos, entonces estoy abocado a hacer sufrir mucho a otra gente que vive junto a mí.

– En otras ocasiones entiendo que mis vacaciones son un paréntesis para todo tipo de deberes. «¡Es un tiempo para mí!», y me olvido de lo que ocurre con los últimos. Es decir, en algunos momentos entiendo que el descanso es también una ocasión para la tregua en la solidaridad. Pero la solidaridad es un modo de vivir, no una tarea para tiempos de gloria; es un talante, no un conjunto de quehaceres. Se inserta en lo cotidiano, sin posibilidad de rupturas en el tiempo. «¿Cuándo te vimos hambriento o sediento, enfermo y desnudo o en la cárcel...?» No podremos entonces responder como excusa que estábamos de vacaciones, aunque esta contestación parecería cobrar en nuestra sociedad cada día una mayor legitimidad.

– También me puedo preguntar qué lugares frecuento en mi tiempo libre, a qué gente busco conocer. Pues muchas veces nos las arreglamos para conocer lo mejor de todos los sitios –lo más «turístico»–, logrando sortear lo más real. Como dice Jon Sobrino, lo más real es la multitud de gentes abandonadas de la tierra, que curiosamente no logran asomarse a mi estrecho mundo protegido y amurallado en residencias, playas y lugares de esparcimiento y ocio. ¿El descanso como voluntad de elusión o como ejercicio del principio de realidad? No cabe duda de que, si siempre me las apaño para soslayar realidades, mi persona se empequeñece y mi corazón se achica, me hago más incapaz de comprender y más intransigente en mi juicio.

– También puedo utilizar las vacaciones para alardear, para imaginarme yo y hacer ver a los demás que soy el que no soy. Es el deseo de lucirme, siquiera sea por unos días, aparentando que estoy por encima de los demás. ¡Cuántas conversaciones no se suceden en este tiempo para pavonearme de mi trabajo, mis éxitos, los reconocimientos de la gente a mi alrededor y de mis amistades! Y, por desgracia, sucede más con los cercanos, con cuñadas y suegros y primos y... Nos hacemos así distantes y despreciados. No ganamos nada, salvo el consuelo instantáneo de creernos que algo de esto pueda ser cierto.

Creo que el tiempo de descanso, en relación a los otros, si bien puede caer en la perversión, puede ser más bien una ocasión para la subversión de valores:

- Frente al utilitarismo de las relaciones, un espacio para disfrutar con las personas, para reír, jugar e interesarme por ellas, sin mirar el reloj, sin temor a perder el tiempo, porque, vivido así, sólo es ganancia. Algo de eso que probablemente sabía hacer muy bien Jesús y que pondría en juego con sus amigos, en aquellos lugares, como Betania, a los que acudía.
- ¿No será también tiempo para estar más atento a las necesidades de los que me rodean, para preguntarme cómo se encuentran, para com-placerles, hacer que se sientan bien? En ese sentido, mi descanso puede ser también descanso para otros; una alegría para mí, pero también para los que me rodean. Si en lo laboral vivo primordialmente en función del trabajo, en lo vacacional puedo vivir en función de los demás. Tiempo para el servicio.
- Es también un momento para cultivar la sencillez, para hablar con todos sin los roles sociales que me constriñen en el ámbito profesional desde la humildad universal de lo humano. Tiempo para acercarme sin barreras, para caminar en zapatillas, como por casa, que es el mejor modo de que otros también se sientan igual.

Así, el descanso puede ser comprendido como un momento en que cultivo sin estridencias los valores de la gratuidad: el disfrute junto a otros de lo pequeño, el servicio mutuo y la natural sencillez; valores subversivos en el sentido más amplio de la palabra, pues sobre ellos pueden edificarse nuevos modos de relación, opuestos a los que priman en nuestra sociedad del individualismo, la competitividad y la búsqueda del éxito.

Cuidar de Dios y lo suyo. Dejarse querer por él

> «¡Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis! Porque os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que veis vosotros, y no lo vieron, y oír lo que oís vosotros, y no lo oyeron» (Lc 10,24).

Jesús había enviado a setenta y dos discípulos, de dos en dos, a todos los pueblos y lugares adonde pensaba ir él (Lc 10,1). A su regreso ponen en común todo lo que les ha sucedido (v. 17). Jesús comprende que han alcanzado a penetrar en la vida de la gente desde la perspectiva de Dios, con sus ojos, su corazón y su deseo de liberar (v. 21). Han aprovechado este momento de envío para rendir culto a la presencia sanadora de Dios en las gentes de la historia. Y aquello lo llena de alegría (v. 24).

Alabar a Dios, es decir, asombrarse agradecidamente de su presencia y de su acción, es otra dimensión del descanso cristiano que también corre el riesgo de pervertirse:

– Con frecuencia podemos tomarnos las vacaciones y olvidarnos totalmente de Dios, porque lo vivimos fundamentalmente como obligación. Puede llegar a ocurrirme que me alegre ocultamente de encontrarme un domingo en un lugar sin culto, porque, si no puedo asistir, mi deber se esfuma. Olvido dedicarle un espacio al finalizar el día, o al comenzarlo, pues, simplemente, eso forma parte de las tareas del tiempo laboral y no del vacacional, que carece de ellas.
– Creo que otro aspecto de perversión del cuidado de Dios aparece en nuestra manera de vivir las fiestas. Puedo quemarme en ellas, aspirar a sobrepasar los límites, romper con supuestos tabúes y permitirme licencias... Fiesta como sinónimo de exceso socialmente aceptado. Un exceso que gana terreno en las fiestas veraniegas y en muchos de los fines de semana y que se configura incluso como un modo de introducir rupturas en el tiempo social estructurado. ¿Será que nuestro estilo de vida nos oprime tanto?

Y, frente a ello, la necesidad de conversión, de volver el rostro hacia Dios:

– Dedicándole tiempo, espacio, lugar en mi existencia para estar gratuitamente con él, para disfrutar de su presencia en mi vida, para respirarlo y gozarlo. El descanso puede favorecer de modo especial el cultivo de la mirada profunda sobre la vida, que nos permite descubrir en ella sus aspectos esenciales, tantas veces ocultos, el tinte de amor que cobra la realidad cuando nos asomamos a ella en sintonía con lo divino.
– Descanso para celebrar con pasión lo sagrado de nuestra existencia: la amistad, la entrega y el sacrificio, los recuerdos alegres o tristes del pasado, los encuentros, el misterio de la vida, al que nos acercamos desde los símbolos que convocamos en nuestras fiestas.
– Tiempo para contemplar la naturaleza, para dejarse deslumbrar por sus excesos, por su armonía y su suavidad, para permitir que su sabiduría y sus milagros nos invadan, para penetrar en el misterio de amor que encierra. Eso puede ser un bálsamo en

medio de nuestras urbanizaciones, tantas veces hedonistas, aislantes, autosuficientes, contaminadas e inaccesibles.

De este modo, el descanso también puede constituir un tiempo privilegiado para tratar con el Señor, para alegrarnos con su presencia, para hacerle hueco en una vida que muchas veces tiene demasiadas ocupaciones y a la que le falta reposo y quietud para gozar del sentido de las cosas y los acontecimientos.

El descanso, un espacio abierto al discernimiento

Una palabra tan sólo para situar adecuadamente algunas de los comentarios vertidos hasta aquí. Tratar de las supuestas «perversiones» puede interpretarse en clave de demonización de determinadas realidades. Y, sin embargo, bastantes de los modos de descanso que hemos situado en la órbita de lo desorientado pueden vivirse para crecimiento de la persona y bien de los que nos rodean. ¿O acaso nuestros viajes, nuestro tiempo de playa, nuestro espacio personal de lectura, nuestras visitas a lugares turísticos... no pueden ayudarnos a crecer e incluso son necesarios en no pocas ocasiones de la vida? Pues sí. No hemos hablado aquí de cosas buenas y malas, sino en general de cosas buenas, pero que corren mayor o menor peligro de no vivirse bien. En ese sentido, éste es un espacio abierto al discernimiento.

El criterio del que deberé valerme es el del seguimiento del derrotero. Deberé preguntarme después del descanso qué me ha aportado lo vivido; si me ha ayudado a mí a dignificarme como persona, y a los demás a encontrarse mejor. O si, honestamente, no ha sido así. Eso me facilitará para otras veces la búsqueda de *mi* mejor modo de descansar. Porque no hay recetas válidas para todos, sino que cada cual debe buscar lo que más le favorece.

Y, en esta misma línea, el hecho de que nuestro crecimiento sea procesual me obliga a no conformarme siempre con los mismos modos ni con las mismas soluciones, sino a discernir y elegir lo mejor en cada momento. No podemos descansar de la misma manera cuando tenemos 16 años que cuando tenemos 40 y responsabilidades de familia, o cuando tenemos 70, y nuestro cuerpo no da para los trotes de antaño. En cada circunstancia de la vida estamos emplazados a buscar los modos de eludir las posibles perversiones del descanso, para hacer de él ocasión de subversión de valores y conversión a Dios, la manera adecuada de cristianizarlo, vivirlo a la manera de Cristo.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

¿Por qué se produjo el *big-bang*? ¿Pone en entredicho la física cuántica nuestros supuestos acerca de la realidad? ¿Es la evolución el modo que Dios eligió para crear? ¿Estamos determinados por nuestros genes? ¿Puede actuar Dios en un mundo sometido a leyes? Durante siglos, los científicos, los teólogos y el público en general han compartido estas y otras preguntas parecidas en torno a las consecuencias de los descubrimientos científicos para la fe religiosa.

Y eso sigue sucediendo hoy, en los comienzos de este nuevo milenio. El físico nuclear y teólogo Ian Barbour ofrece una introducción clara y actual a los problemas, ideas y respuestas esenciales al respecto. En un lenguaje sencillo y directo, Barbour analiza fascinantes temas que arrojan luz sobre el encuentro crítico de la dimensión espiritual y la dimensión cuantitativa de la vida.

264 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 18,50 €**

ST 92 (2004) 507-509

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

Es posible una educación para todos

Luis ARANCIBIA TAPIA*

Durante este curso 2003-2004, más de 100 millones de niños y, sobre todo, niñas no podrán asistir a la escuela. Se pierden una educación, se quedan sin las oportunidades que ofrece el acceso a una formación de calidad. Quizá se trate de un dato conocido, pero es imprescindible recordárnoslo de vez en cuando. En nuestro mundo de inmensas contradicciones y brutales contrastes, se producen este tipo de paradojas: mientras la tecnología se desarrolla a una enorme velocidad y, por ejemplo, podemos enviar dos naves espaciales a Marte, en nuestro propio planeta hay 1.000 millones de personas que jamás han realizado una llamada telefónica.

Dos datos nos ayudan a completar el diagnóstico: la falta de acceso a la educación se concentra especialmente en las mujeres (65%); y esto resulta especialmente grave en el continente africano, donde hay países como Níger en los que apenas uno de cada tres niños va a la escuela. Si el problema más urgente de la educación en nuestro mundo es la falta de acceso a la misma, su baja calidad en tantísimos lugares es quizás el problema más importante. Nos referimos a problemas vinculados a la falta de preparación, reconocimiento y motivación de los maestros; la inadecuación de los currículos al contexto cultural local; la falta de medios materiales mínimos... O cuestiones tan básicas como la desnutrición infantil, que impide un adecuado proceso formativo mínimo.

---

* Director adjunto de «Entreculturas». Portavoz de la Campaña Mundial por la Educación en España. Madrid.

Estos problemas se dan en un momento en el que, paradójicamente, existe un consenso muy amplio sobre el derecho a la educación y la importancia que ésta tiene en los procesos de desarrollo social, político y económico. Este reconocimiento universal de la importancia de garantizar una educación de calidad para todos tuvo su expresión más clara en los compromisos que se asumieron en el Foro Mundial sobre Educación, celebrado en Dakar en el año 2000. Se trata de unos acuerdos de mínimos, de unos compromisos básicos para garantizar el cumplimiento en su versión más básica del derecho a la educación. Dakar fija ocho grandes logros que debemos alcanzar antes de 2015 y que pueden resumirse en uno: todas las personas, sin ninguna distinción de género, accederán al menos a una educación básica de calidad.

A raíz de este Foro cristalizó la creación de la Campaña Mundial por la Educación, una gran coalición internacional muy plural de organizaciones de la sociedad civil, presente en casi setenta países. El objetivo es sencillo: que no se olviden esos compromisos y que la educación sea una prioridad en este siglo XXI. Participamos muchas instituciones que compartimos la convicción de que la educación es la herramienta más valiosa para lograr las transformaciones sociales necesarias para que la justicia sea una realidad. Durante el mes de abril, en 105 países se han realizado acciones de sensibilización política; es el acto simultáneo de estas características más importante realizado hasta la fecha. En España, tres ONG –«Ayuda en Acción», «Intermón-Oxfam» y «Entreculturas»– hemos organizado decenas de actos en los que niños y niñas de nuestro país han recordado a nuestros gobernantes el compromiso asumido de acabar con la pobreza y de promover la educación en nuestro mundo.

¿Es posible lograr este compromiso en los plazos fijados? Sin duda alguna, es una tarea compleja, pero que está a nuestro alcance lograr. Para ello se requiere, sobre todo, un compromiso y una voluntad decidida por parte de todos. Los datos muestran con claridad que la pobreza es evitable y que, cuando se prioriza y se dispone de medios, se producen resultados incluso espectaculares. Por ejemplo, las tasas de analfabetismo han pasado del 76 al 62% de la población mundial en la última década; y ello a pesar de que los recursos destinados han sido muy insuficientes. Un ejemplo concreto de que es posible revertir esta situación con las medidas adecuadas lo recoge el último informe de desarrollo humano, publicado por el PNUD: la docena de países pobres que se han beneficiado de programas de reducción de deuda externa en los últimos años han incrementado sus presupuestos en salud y educa-

ción en 1.500 millones de dólares anuales, más o menos la misma cantidad condonada. Son países con tasas de analfabetismo por encima del 50%, que ahora podrán destinar recursos a educación, en vez de devolvérnoslos a los países más desarrollados.

Lograr estos compromisos es posible, pero es una tarea de todos que requiere voluntad política y esfuerzos compartidos. En términos económicos, los organismos internacionales calculan que son necesarios 8.000 millones de euros anuales adicionales para lograr educación de calidad para todos. ¿Cómo pueden obtenerse estos recursos? Por un lado, está la responsabilidad de los gobiernos nacionales de los países más empobrecidos, que deben hacer de la educación una prioridad en sus políticas y a los que pedimos que, como compromiso concreto, destinen al menos el 3% de su Producto Interior Bruto a gasto educativo (ello supondría, como mínimo, unos recursos adicionales por valor de 4.200 millones de euros). Por otro lado, los gobiernos de los países más desarrollados tienen el deber de apoyar y complementar los esfuerzos locales, destinando el famoso 0,7% de su riqueza a ayuda al desarrollo, y canalizar al menos el 10% de esa cantidad (hasta alcanzar al menos 3.800 millones de euros) a programas educativos, haciendo de la educación uno de los destinos prioritarios de los fondos de ayuda. A su vez, las instituciones financieras internacionales tienen la responsabilidad de facilitar recursos económicos y de incentivar la inversión pública en educación, en lugar de promover constantes recortes del gasto social, como hacen en muchos países.

Estamos, sin embargo, ante un problema demasiado importante como para dejarlo exclusivamente en manos de los políticos. Sólo lograremos que todos los niños y niñas de nuestro mundo puedan acceder a educación de calidad si mantenemos un compromiso personal constante con esta causa, que es la causa de un mundo más justo para todos. Sólo el ejercicio de una ciudadanía activa, capaz de poner encima de la mesa estas cuestiones, será capaz de lograr que todos los que poseen algún tipo de poder se comprometan de manera real con una educación para todos. Sólo una práctica cotidiana que tenga la solidaridad y la justicia como criterios de actuación personal y colectiva, creará el humus cultural en el que puedan desarrollarse las reformas estructurales que nuestro mundo necesita. Lograr el acceso a la educación para todos es una responsabilidad compartida, también nuestra.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Es administrador de un gran convento... y a la vez uno de los más conocidos y creativos autores espirituales de nuestro tiempo. Sus libros se venden en todo el mundo por centenares de miles. Allí donde se presenta, atrae a verdaderas multitudes... Pero se niega a ser considerado un «guru» y no se deja arredrar por las críticas de ciertos círculos conservadores que le acusan de conceder una excesiva importancia a la psicología.

¿Quién es este monje, que se doctoró en teología con una tesis sobre Karl Rahner, que estudió ciencias empresariales y que, sin embargo, es capaz de llegar al corazón de la gente con palabras de una asombrosa sencillez? ¿Cómo vive? ¿Qué le hace tan diferente? ¿Cuáles son sus raíces? ¿En qué consiste su personal "arte de vivir"? ¿Cuáles son las fuentes de las que bebe y qué es lo que realmente tiene importancia en su vida?

208 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 10,00 €**

ST 92 (2004) 511-525

EL VATICANO II

6. La Declaración sobre la libertad religiosa

La importancia excepcional de un documento menor

Julio Luis MARTÍNEZ, SJ*

La víspera de la Inmaculada de 1965, el Concilio proclamaba solemnemente la Constitución *Gaudium et Spes* (GS) y hacía lo propio con otro documento de menor rango y extensión: la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis Humanae* (DH). Como si nacer el mismo día marcase su suerte común, ambos estaban hechos para ser leídos conjuntamente y complementarse doctrinalmente[1]. Juntos, en buena armonía, actualizaban con renovada pureza la auténtica doctrina tradicional con respecto a la relación Iglesia-Estado, para abrir el paso a la candente y poliédrica cuestión de las relaciones de la Iglesia con la sociedad. Si DH conseguía por fin desplazar la noción de *Estado confesional,* GS situaba la cuestión de la relación Iglesia-Estado dentro del marco más amplio de una declaración teológica sobre la Iglesia en el mundo: «El efecto de DH fue despolitizar la relación de la Iglesia con el Estado. El efecto de la legitimación del ministerio social de GS ha sido involucrar a la Iglesia en la arena política más profundamente, puesto que la protección de la dignidad humana y la promoción de los

* Profesor de Teología Moral en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

1. «En *Gaudium et Spes* y *Dignitatis Humanae* la Iglesia buscó definir su relación con el mundo. Esta definición deriva de la naturaleza misma (*Wesen*) de la Iglesia, y no meramente de la presión de circunstancias externas»: K. RAHNER, «The Lasting Significance of Vatican II»: *Theological Digest* 28 (1980) 222.

derechos humanos tienen lugar, de hecho, en un contexto político»[2]. Este marco se convertía en horizonte de otros nuevos esfuerzos de sistematización que quedaban y quedan aún por hacerse bajo la misma inspiración que animó el fructífero desarrollo doctrinal del Concilio.

El espinoso camino hasta aprobar la declaración

El camino hasta DH no resultó fácil; en realidad, fue de lo más tortuoso, pero mereció la pena, a juzgar por sus importantes frutos. En noviembre de 1963, durante la *segunda sesión conciliar,* fue presentado a los padres conciliares el primer esquema sobre el documento de libertad religiosa por parte de la Comisión de Ecumenismo del Secretariado para Promover la Unidad de los Cristianos. En la *intersesión* (1963-1964) se redacta una declaración con el título «La libertad religiosa, o el derecho de la persona humana y de las comunidades en materia religiosa». En este texto se encuentran ya fundamentalmente los principios doctrinales que integrarán el contenido de la declaración, tal como será promulgada.

En la *tercera sesión* (septiembre de 1964) se presenta en el aula el texto preparado por la Comisión. Durante seis días se discute y examina, apareciendo en las diversas intervenciones las divergencias de fondo. Se pasa a una reelaboración por parte de una Comisión que suscita muchas reservas en un nutrido grupo de Padres conciliares y que da origen a una protesta formal ante el Papa. El grupo contrario a esta Declaración impide que pase a votación. Es el que se conoce periodísticamente como «jueves negro» (19 de noviembre de 1964), en el que se bloquea el trabajo sobre libertad religiosa.

En la *intersesión* (1964-1965) se reelabora el texto por una Comisión mixta, y en la *cuarta sesión,* el 15 de septiembre de 1965, se presenta, por tercera vez en el Aula para un nuevo examen y discusión. Hay más de sesenta intervenciones: de ellas, unas cuarenta favorables, y unas veinte contrarias. La principal razón alegada por estas últimas era que se ponía al mismo nivel la exigencia de verdad y el error y no se reconocía el deber del Estado de dar culto a Dios (confesionalidad del Estado). El 21 de septiembre de 1965 se vota el texto, que, de un

2. J.B. HEHIR, «Church-State and Church-World: The Ecclesiological Implications»: *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 41 (1986) 58.

total de 2.222 votantes, obtiene 1.997 votos a favor y 224 en contra. Tras una última reelaboración, y después de otras votaciones intermedias, es el 7 de diciembre de 1965 cuando el Papa ordena expresamente que se someta a la última y definitiva votación. En ella el resultado es de 2.308 votos a favor y 70 en contra.

Tras nueve borradores hasta llegar a DH, tres debates públicos en el Aula, en los cuales se pronunciaron ciento veinte discursos, más de dos mil *modi* (correcciones sugeridas) y más de seiscientas intervenciones escritas recibidas, una cosa parece fuera de toda duda: se trata de un documento largamente pensado y donde la improvisación no tuvo presencia alguna. No fue fruto ni de una coyuntura cuasi-fortuita ni, mucho menos, de la improvisación. Había una clara conciencia sobre lo que implicaba para la Iglesia promulgar esta declaración. Y los que decidieron no ignoraban que, al aceptar como oficial la doctrina de DH, estaban dando un giro de noventa grados a tesis fundamentales del derecho público eclesiástico y de la misma eclesiología[3].

DH quedó como uno de los signos más importantes y valiosos de la puesta al día que Juan XXIII deseaba y urgía para la Iglesia cuando convocó el Concilio. Como dijo Pablo VI en su discurso de clausura del Concilio, aunque por el formato de declaración DH pareciese un texto menor, era uno de los textos más importantes del Concilio. Desde luego, uno de los que comportaron cambios más claros y contundentes[4].

3. Señalo varios estudios interesantes sobre la declaración conciliar: J.C. MURRAY, «La declaración sobre la libertad religiosa»: *Concilium* 15 (1966) 6-19; C. CORRAL y otros, *Vaticano II. La libertad religiosa. Texto y análisis,* Razón y Fe, Madrid 1966; J. HAMER – Y. CONGAR (dirs.), *La libertad religiosa. Declaración «Dignitatis humanae personae»,* Taurus, Madrid, 1969; J.M. DÍAZ MORENO, «La libertad religiosa. Consideraciones desde la Declaración Conciliar y la Declaración de Derechos Humanos», en (C. Corral [ed.]) *Libertad religiosa hoy en España,* Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1992; V. GÓMEZ MIER, *De la tolerancia a la libertad religiosa,* PS Editorial, Madrid 1997.
4. Un ejemplo preclaro de esto lo tenemos en la España de Franco, donde coexistieron confesionalidad católica del Estado y tolerancia del culto privado hasta que fue promulgada la declaración DH. La doctrina conciliar hizo necesario que el Estado español revisara su legislación, y en particular el párrafo segundo del artículo 6 del Fuero. Una nueva redacción que aceptaba la libertad religiosa sustituyó a la de la confesionalidad tolerante: *«El Estado asumirá la protección de la LR, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica, que, a la vez, salvaguarde la moral y el orden público».* Este precepto tuvo desarrollo en la Ley reguladora del ejercicio de libertad religiosa, promulgada el 28 de junio de 1967.

Ejemplo inigualable de desarrollo de doctrina y de conciencia histórica

Difícilmente se puede sostener que la declaración conciliar sobre la libertad religiosa sea un hito en la historia moral, política o intelectual de la humanidad. El principio de la libertad religiosa había sido reconocido en la ley constitucional mucho antes del Vaticano II. Más honesto sería admitir que la Iglesia llegó tarde a reconocer la validez de ese principio. Pero lo que no se puede negar es que el documento constituye un acontecimiento significativo en la historia de la Iglesia. Fue el documento más controvertido de todo el Concilio, sobre todo porque suscitó con agudo énfasis el tema que latió continuamente bajo la superficie de los debates conciliares: el desarrollo de la doctrina. Alguno de los expertos conciliares ha llegado a decir que no fue precisamente el nuevo contenido dado a la libertad religiosa lo que en realidad hizo que quienes se opusieron a la declaración actuasen con la vehemencia que lo hicieron, sino que la oposición férrea iba dirigida realmente contra el *desarrollo de la doctrina* que con tales cambios se consagraba. Tal desarrollo de la doctrina se entiende desde la visión de la verdad propia de la *conciencia histórica,* la cual, frente al clasicismo, «aun manteniendo la naturaleza objetiva de la verdad, se interesa por la posesión de ésta, por las afirmaciones del hombre sobre ella, por el conocimiento contenido en estas afirmaciones, por las condiciones –circunstanciales y subjetivas– del conocimiento y de la afirmación, y, por tanto, por la historicidad de la verdad y por el progreso en la captación y penetración de lo que es verdadero»[5].

En efecto, el texto mismo de la declaración sanciona literalmente la validez del desarrollo doctrinal: «El Sagrado Concilio pretende *desarrollar la doctrina* de los últimos Pontífices sobre los derechos inviolables de la persona humana y sobre el ordenamiento jurídico de la sociedad» (DH, 1).

Los dos bandos de la contienda

Los debates sobre la libertad religiosa forman parte de los más enconados que se produjeron durante el Concilio. Conocidas eran, ya antes del comienzo de la magna asamblea, las dos posturas que se habían ido

5. J.C. MURRAY, «La declaración sobre la libertad religiosa»: *Concilium* 15 (1966) 5-19, en p. 13.

perfilando en la década de los cincuenta y que, en el desarrollo de las sesiones, no tuvieron más remedio que enfrentarse abiertamente.

Una era la corriente que no admitía el cambio doctrinal. Estaba liderada por el poderoso Cardenal Alfredo Ottaviani, a cuyo cargo estaba la Comisión teológica *De Ecclesia.* Esta postura se enmarcaba en la tradición de lo que en el siglo XIX se denominó doctrina de la *tesis-hipótesis*[6], como desarrollo de la sustancia de la doctrina medieval[7]. Consistía esta doctrina en lo siguiente: como *tesis,* el Estado tenía el derecho y el deber de suprimir la expresión pública de las religiones no verdaderas, aunque *en la práctica* la tolerancia de éstas era aceptable cuando el reconocimiento legal y constitucional de la fe verdadera como única no era posible. Si la *tesis* era el conjunto de los principios inalterables de la fe, la *hipótesis* consistía en la adaptación, por *modus vivendi* y como mal menor, a las circunstancias de hecho. Hay dos principios que subyacen a esta doctrina: uno es el principio de que el error no tiene derechos; otro, el de que el gobierno tiene el deber de reprimir el error cuando sea posible, y puede tolerarlo si es necesario[8].

Frente a la postura que no quería tocar la doctrina vigente, se alzó la corriente renovadora, organizada en torno al liderazgo del Cardenal Agustín Bea, que desde los primeros compases de la magna reunión eclesial se granjeó el beneplácito de la mayoría de los padres conciliares. Su orientación decidida apostaba por propiciar el cambio doctrinal, superando la doctrina de la *tesis-hipótesis,* apoyándose en la

---

6. El nombre de doctrina de la *tesis-hipótesis* fue acuñado en la segunda mitad del XIX por el liberal Dupanloup, obispo de Orleans, que murió en 1878, año en que León XIII fue elegido Papa. Cf. J. LORTZ, *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la historia del presente. II,* Cristiandad, Madrid 1982, 417.
7. Principio fundamental en la tradición católica es que la fe depende de la voluntad, por lo cual los increyentes –los que nunca han recibido la fe– no han de ser de ninguna manera forzados a adherirse a ella: *STh* II^{a}-II^{ae}, q. 10, a. 8. León XIII traza la distinción entre la fe que profesa la persona en su fuero interno y el culto público, y, en consonancia con ella, la reverencia hacia la conciencia individual y la genuina naturaleza de la religión como acto de fe, sin perder nunca de vista que sólo la verdadera religión puede recibir los honores reservados a la verdad objetiva.
8. Hay que tener en cuenta dos cláusulas que modulan estos principios: 1) puesto que lo sagrado, aunque esté en el error, es la conciencia personal, se podrá impedir a los grupos religiosos su expresión pública, pero no la profesión privada de sus creencias a los individuos; 2) como en algunos países no se le reconocía a la Iglesia católica su carácter de única verdadera, si ésta quería existir en diversos contextos socio-políticos no había otra opción que adaptarse a las circunstancias.

Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio eclesial. Aspiraba a sacar cosas nuevas, coherentes con las antiguas, para encontrar la respuesta del Espíritu a los nuevos signos de los tiempos, en conformidad con la verdad y la justicia. Como de todos es conocido, fue esta posición la que, no sin dificultades, se impuso en el Concilio y configuró, no sin hacer algunas concesiones, la doctrina la declaración DH.

El contenido de la libertad religiosa

Al titularse la declaración «El derecho de las personas y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa», el Concilio quiere dejar bien claro que no trata de la libertad ni en sentido psicológico (presupuesto esencial de cualquier tipo de libertad y de todo acto auténticamente responsable y humano), ni tampoco se refiere a la libertad en sentido moral, en tanto que deber moral de buscar la verdad, es decir, la verdadera religión, sino que se trata de una *libertad político-jurídica.* Es derecho radical de la persona humana dar culto a Dios según el dictamen de la propia conciencia, y es deber del Estado reconocer, proteger y armonizar el ejercicio de ese derecho.

El *objeto* de esta libertad, en cuanto derecho de la persona, es, ante todo y sobre todo, la *inmunidad de coacción,* cuyo alcance tiene una doble dirección: a) no ser forzados a actuar, en materia religiosa, en contra del dictamen de la propia conciencia; b) no ser impedidos, cuando actúan en el plano religioso, a hacerlo según el dictamen de la propia conciencia.

Entendida, pues, la libertad religiosa como «derecho negativo» (no ser forzados y no ser impedidos), se presenta como un presupuesto necesario para poder ejercer el derecho propiamente dicho, es decir, la posibilidad de dar culto a Dios «según el dictamen de la propia conciencia, en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos» (DH, 3). En esta línea hay que anotar que la libertad religiosa no se hace depender de los contenidos de las varias y posibles opciones religiosas que se puedan profesar, sino que el contenido es el derecho a esas posibles opciones. Es decir, el derecho permanece, aunque «objetivamente» la opción religiosa que se asuma sea un error en el plano objetivo. La persona tiene derecho a equivocarse, precisamente por su propia naturaleza de ser libre. El derecho surge de la fuente misma del personalismo. *Es la persona la que es sujeto de este derecho, no la verdad o el error.* Éste es un paso trascendental que

marca la visión católica sobre la libertad religiosa en DH, completando el camino emprendido por Juan XXIII en *Pacem in terris.*

Conviene no olvidar que el Concilio declara abiertamente que la única verdadera religión subsiste en la Iglesia católica, añadiendo la obligación moral que todas las personas tienen de buscar esta verdad. Pero, siendo consecuente con el principio fundamental del personalismo jurídico, hace una de las afirmaciones más valientes y definitivas sobre el problema que entraña la obligación moral de buscar la verdad y el derecho radical de la persona a no padecer ningún tipo de coacción en esa búsqueda, incluso cuando renuncia a «la obligación de buscar la verdad y adherirse a ella» (DH, 2). Los únicos límites para el ejercicio libre los marca el respeto del justo orden público, sobre el que más adelante volveremos.

El fundamento del derecho a la libertad religiosa: Dignidad vs. Conciencia

El fundamento de toda esta nueva concepción del derecho de la persona humana «a la libertad religiosa no es otro que la *dignidad de la persona humana,* tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural». Poner en la dignidad la base de la libertad religiosa, lejos de ser una simple fórmula retórica, contenía una enorme carga ideológica, puesto que significaba soslayar la dificultad de fundarla en la conciencia individual, es decir, en el principio ético y filosófico de que las personas tienen el derecho y el deber de seguir los dictados de sus conciencias. Y también marcaba la senda del personalismo para instaurar la lógica de que la persona (y no la verdad) es el auténtico sujeto de derecho.

En la elaboración de argumentos a favor de la libertad religiosa, tal como la defendía el grupo en torno al Cardenal Bea, fue crucial el concurso del teólogo norteamericano John Courtney Murray, SJ, quien en 1964 recibió la llamada a la máxima reunión eclesial como teólogo asesor del Cardenal Spellman, arzobispo de Nueva York. A buen seguro que aquella convocatoria disgustó mucho al Cardenal Ottaviani, con quien Murray había tenido algunos sonoros desencuentros, de resultas de los cuales se le prohibió escribir y hablar en público sobre la materia por la que diez años después se requería su presencia en Roma.

La aportación primera y directa de Murray fue desechar la argumentación centrada sobre la conciencia, aduciendo tanto el relativismo

e indiferencia respecto a la verdad como el individualismo de la ideología laicista en que podía acabar desembocando. A cambio, propuso el tratamiento de la libertad religiosa como concepto formalmente jurídico, con fundamento en la dignidad humana. Así neutralizaba los peligros de subjetivismo que tanto preocupaban a algunos padres conciliares, y no sólo a los más temerosos y contrarios al giro doctrinal. Esta inflexión en la argumentación se produjo en el tercer documento de la comisión, el *textus re-emendatus,* en cuya elaboración Murray desempeñó un papel crucial.

Así las cosas, la Comisión optó por poner la fuerza en la dignidad humana como fundamento y en darle carácter central al argumento de índole jurídico-política. ¿Quiere decir esto que los argumentos de índole metafísica o teológica están ausentes en la declaración? Será la pregunta que respondamos en el apartado siguiente, teniendo en cuenta la diferencia de criterios entre franceses y norteamericanos a la hora de fundamentar el derecho del que aquí hablamos. Por cierto, es una disputa mucho menos conocida que la librada entre los bandos de Ottaviani y de Bea, pero mucho más interesante para seguir pensando hoy sobre la libertad religiosa.

Las diferencias entre la escuela francesa y la escuela americana

En un espléndido estudio reciente[9] se han distinguido tres modos de razonar e interpretar el texto conciliar respecto de los fundamentos de la libertad religiosa. Por un lado, la «escuela francesa», cuyo énfasis en argumentos de tipo metafísico y teológico no se ve suficientemente reflejado en el texto aprobado por el Concilio. Por otro, la «escuela americana» y su preocupación práctica por afirmar el derecho jurídico-político. Entre ambas, como vía conciliadora, la interpretación de Pietro Pavan (1903-1994), con su acento en la necesidad de apreciar el conjunto del texto de la declaración como «totalidad unificada», adoptando el principio de la dignidad de la persona humana como la clave de bóveda de toda la construcción.

9. Sobre este punto hay un excelente estudio de H. RICO, *John Paul II and the Legacy of Dignitatis Humanae,* Georgetown University Press, Washington, DC 2002. Con la exposición de ese debate franco-americano, Herminio Rico hace una aportación de primera magnitud para los especialistas, y lo logra con tal claridad y brillantez que no dudo en pensar que puede resultar interesante para cualquier lector no experto en la materia.

Dentro de la escuela francesa tenemos, como exponente más representativo, la crítica al texto conciliar realizada por el francés Philippe-I. André-Vincent y su «fundamentación ontológica en el orden de la verdad», el cual demanda una argumentación última más allá del mero orden socio-político y la consideración de la libertad, no como inmunidad, sino como espontaneidad, reclamando así un mayor papel para la Revelación divina. Una de las conclusiones del citado estudio de H. Rico dice que Juan Pablo II ha auspiciado durante su largo pontificado una línea de reconstrucción de la doctrina de DH que da preferencia al tipo de argumentación teológica, más en sintonía con el trabajo de André-Vincent que con el de Murray[10].

El pragmatismo norteamericano centró sus energías en torno al argumento jurídico-político: la libertad en materia religiosa como inmunidad frente a la coacción de los poderes públicos, según la máxima «tanta libertad como sea posible, sólo la coacción necesaria». Este tipo de argumentación era, para la escuela americana representada por Murray, decisiva en el texto de DH aprobado por el Concilio, mientras que los argumentos de corte metafísico y teológico no pasaban de ser complementarios; no porque fueran falsos, pero sí por ser francamente insuficientes y poco operativos. Veamos los razonamientos del neoyorquino.

El primer argumento metafísico afirma que «todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre, y, por tanto, enaltecidos con una responsabilidad personal, tienen la obligación moral de buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión. Están obligados, asimismo, a adherirse a la verdad conocida y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad» (DH, 2). Murray explicó la inclusión de este argumento porque algunos obispos temían las consecuencias derivables de la «separación entre el orden de la verdad y el orden jurídico». El jesuita se permite dudar que sea correcto situar el fundamento ontológico de la libertad religiosa en la relación natural y moral de la persona con la verdad. Más bien, esta obligación sólo se puede realizar de forma adecuada si se asegura la libertad de deliberación y asentimiento mediante la «inmunidad de coacción externa», con lo cual estamos ya ante un tipo de argumentación político-jurídica.

10. Esto supondría tomar distancia con respecto a la vía argumentativa político-jurídica patrocinada por Murray y su talante más confiado en las posibilidades de diálogo de la Iglesia con el mundo para buscar la verdad.

El segundo argumento exige que, poniendo la fe religiosa en los actos internos, voluntarios y libres, en virtud de la naturaleza social de los seres humanos, las creencias puedan expresarse en la comunidad (DH, 4). A juicio de Murray, ese tipo de argumento es correcto como formulación genérica de principio, pero deja de abordar adecuadamente los límites legítimos que pueden existir para restringir la expresión de convicciones religiosas. Lo que en términos jurídico-políticos señala DH como «justo orden público».

Así pues, a diferencia del argumento metafísico, el argumento jurídico-político, crucial para los norteamericanos, invoca la regulación jurídico-política de un derecho civil que ha de tratarse en ese marco jurídico-político concreto, más que en el teológico, ontológico y moral. Esto quiere decir que se torna decisiva la pregunta por los límites de los poderes públicos para la regulación de la conducta humana externa que se cataloga como religiosa. Hoy esta pregunta cobra, desgraciadamente, renovada actualidad cuando vemos que, desde los poderes públicos, se dice que hay que «controlar las actividades religiosas».

La distinción entre el orden sagrado y el secular: «Duo sunt»

La distinción entre dos ordenes –sagrado y secular– dentro de la sociedad es añeja. Se remonta a los tiempos del papa Gelasio († 496) y su *«Duo sunt»*[11], y atraviesa una historia jalonada de hitos que la van perfilando: Gregorio VII († 1085) afirmando la «libertad de la Iglesia»; Juan de París, en el siglo XIII; Roberto Bellarmino, en el XVI; Gregorio XVI, en el XIX; hasta llegar a León XIII, a partir del cual se originan dos líneas de pensamiento: la estática, que entra en una vía muerta, y la del desarrollo doctrinal, que, pasando por Pío XII y Juan XXIII, llega al Concilio Vaticano II.

DH vino a constituir la respuesta actualizada a nuestro tiempo de la «diarquía gelasiana», en tanto que fruto del desarrollo doctrinal dentro de la Tradición. En esa historia, muchos y variopintos intentos (dentro y fuera de la Iglesia) han pretendido frustrar el crecimiento de ese principio de distinción[12].

11. «Hay dos principios, Emperador Augusto, por los cuales principalmente se rige el mundo: la autoridad sagrada de los pontífices y la potestad real».
12. J.C. MURRAY, *We Hold These Truths,* Sheed & Ward, Kansas City 1960, 197-217. El rechazo de la tesis gelasiana ha sido el denominador común de todos los profetas de la modernidad: desde Marsilio de Padua, pasando por Hobbes,

La distinción entre los dos órdenes de autoridad dentro de la sociedad dicta que la Iglesia no es competente en las tareas de legislar, juzgar o gobernar los asuntos seculares, sino que su misión es contribuir al bien común a través de las mediaciones que le da la sociedad civil. Asimismo, la diarquía también previene a los poderes públicos de desempeñar función o competencia alguna en el ámbito del «cuidado de las almas» en un sentido amplio: los poderes públicos no pueden construir ventanas para ver dentro de las conciencias. De este modo, la responsabilidad del cuidado público con respecto a la religión se circunscribe al cuidado público de la institución de la libertad religiosa.

La diarquía gelasiana se actualiza igualmente a través de la distinción entre sociedad y Estado, que viene a ser el desarrollo político secular de la distinción cristiana entre ambos ordenes. Los fines del Estado son *in genere* fines *sociales,* pero no son coextensivos con los de la sociedad. No compete a aquél la protección y promoción de todo elemento del bien común; sólo le competen directamente los fines requeridos por el orden público. Veamos.

La decisiva distinción del argumento jurídico entre bien común y orden público

En el sostenimiento del argumento jurídico-político a favor de la libertad religiosa, se hizo clave el concepto de orden público como parte del bien común. Era necesario neutralizar la apelación al papel del Estado como responsable del bien común del conjunto de la sociedad, y ello se consiguió señalando que sólo con respecto a un limitado sector del bien común se puede contemplar el uso de coacción legal legítima. La religión y la unidad religiosa son sin duda elementos del bien común del pueblo, pero de ahí no se sigue que hayan de protegerse o promoverse por medios coercitivos.

Si el bien común corresponde al conjunto de la sociedad civil, a aquella parte del bien común que cae dentro de la competencia del Estado se le llama *orden público*[13]: el nivel mínimo de cohesión social

---

los jacobinos, los marxistas, los secularistas liberales o las distintas formas de totalitarismo.

13. El orden público incluye tres bienes que deben ser promovidos por el poder propio del Estado: la *paz pública,* el bien más elevado; la *moralidad pública,* determinada por las normas comúnmente aceptadas entre la gente; la *justicia,* que asegura a cada uno que se le dé lo que le es debido.

necesario para que la sociedad en toda su diversidad pueda tender hacia la construcción del bien común. El bien común consiste en el completo rango de condiciones que facilitan la realización humana, mientras que el orden público atañe a un grupo de condiciones restringidas, las necesarias e imprescindibles para la coexistencia de las personas en una sociedad.

La expresión social de la religión –que *per se* es pública– ha de tener lugar dentro de «los justos límites del orden público» (DH, 7). Lo cual significa que bajo la directa responsabilidad del Estado queda, no la experiencia religiosa[14], sino la garantía de que se respeten los requerimientos del orden público justo. Desde luego, la comprensión de la libertad religiosa propia del Concilio pone fuera de juego determinadas concepciones, pero no por ser religiosas, sino por ser perturbadoras de la vida social en un grado intolerable. No está de más insistir en que, desde los principios doctrinales de DH, están más que justificadas tanto las reservas ante la visión liberal privatizadora de la religión como la condena sin paliativos de cualquier forma que, aprovechando la libertad religiosa, quiera faltar al respeto por el valor irrenunciable de la libertad de conciencia de las personas y busque destruir las condiciones básicas de la convivencia social dentro de un marco de legítimo pluralismo.

La necesidad de elaborar teológicamente el derecho a la libertad religiosa

Hoy nos cuesta creerlo, pero la afirmación de que la libertad religiosa hunde sus raíces en la divina revelación fue uno de los motivos de discordia entre la posición inmovilista de Ottaviani y la aperturista de Bea. Mientras que el primero no quería mezclar la libertad religiosa con la revelación, el segundo no aceptaba renunciar a iluminar la experiencia humana («signos de los tiempos» que claman por la libertad: DH 1) con la luz del evangelio (divina revelación). Al final, salió fe-

14. Se refiere no sólo a la «expresión externa de los actos internos de religiosidad» (DH, 3) o a la dimensión cúltica de la fe religiosa, sino a la promoción de actividades e «instituciones en las cuales los individuos se juntan con el propósito de ordenar sus propias vidas de acuerdo con sus principios religiosos» (DH, 4), aportando el valor especial de sus doctrinas en lo concerniente a la organización de la sociedad y a la inspiración de la actividad humana.

lizmente victoriosa la propuesta de cambio doctrinal, conjugando la vía de la razón y la de la revelación.

Como buen teólogo, Murray era muy consciente de que la significación jurídica y política de la libertad religiosa abordaba dimensiones indispensables pero insuficientes, si no se veían acompañadas de la teológica. Era tan consciente que incluso escribió, unos meses después de la clausura del Concilio, un artículo en el que enunciaba varios aspectos teológicos en que la libertad religiosa se tendría que profundizar: 1) el concepto de libertad cristiana –la libertad del Pueblo de Dios– como participación en la libertad del Espíritu Santo, el principal agente de la historia de la salvación, por el cual los hijos son llevados al Padre a través del Hijo encarnado; 2) el concepto de la libertad de la Iglesia en su ministerio, como una participación en la libertad del mismo Cristo; 3) el concepto de fe cristiana como respuesta libre del hombre a la llamada divina, que tiene su origen en la iniciativa eterna y graciosa del Padre, que se realiza por medio de Cristo y es escuchada por el hombre en su corazón, donde el Espíritu habla lo que el mismo ha oído (Jn 16,13-15); 4) el concepto jurídico de la libertad religiosa como un derecho humano y civil fundado en la dignidad de la persona humana, creada a imagen de Dios y partícipe, por tanto, como por derecho de nacimiento, en la libertad del mismo Dios.

Ahora bien, esta insuficiencia teológica de DH, denunciada por la escuela francesa y reconocida por el más destacado pensador de la escuela norteamericana, no disminuía entonces, y tampoco hoy, el valor de la declaración conciliar. Al contrario, la parquedad teológica y los modestos objetivos de la declaración quedaban plenamente justificados por razones de sentido práctico y prudencial. Más aún: las disputas de tipo teológico y metafísico habrían sido contraproducentes, porque se trataba de ir a lo práctico e inaplazable, es decir, a afirmar el derecho en su sentido político-jurídico.

Visto de ese modo, el Concilio hizo lo que tenía que hacer, porque había razones decisivas para que no intentara presentar una teología completa de la libertad. Por un lado, DH era el único documento conciliar dirigido al mundo en general, por lo que no habría sido adecuado comenzar por doctrinas que sólo pueden ser conocidas por revelación y ser aceptadas por la fe; además, lo que el mundo necesitaba conocer era la postura de la Iglesia sobre la libertad religiosa como derecho humano y civil. Por otro, la libertad cristiana, como don del Espíritu Santo, no es propiedad exclusiva de los miembros de la Iglesia visible, de igual modo que tampoco está la acción del Espíritu confi-

nada a los límites de la misma. Por fin, había importantes motivos de prudencia pastoral para no entrar en más honduras teológicas, porque la Iglesia sí estaba preparada para afirmar la libertad cristiana frente a todos los poderes de la tierra, pero no para abordar el tema de la libertad dentro de la Iglesia.

Tratar de profundizar teológicamente la libertad religiosa nos remite de nuevo al debate conciliar entre la escuela norteamericana y la francesa sobre los fundamentos de la libertad religiosa. Ese debate no sólo revela una cara menos conocida que está en el trasfondo de la declaración, sino que aporta también interesantes vías para situar mejor la reflexión postconciliar sobre la materia, en particular el pensamiento de Juan Pablo II y su empeño en ahondar el significado teológico de la libertad religiosa. Tal orientación metodológica de Juan Pablo II, ya esbozada en su participación en GS y reforzada de forma considerable en sus encíclicas morales, no ha sido incompatible con el hecho de considerar la citada libertad como «primer derecho humano», modelo y referencia de todos los demás derechos humanos fundamentales.

Asimismo, resulta francamente interesante ver cómo dos términos –verdad y libertad– esenciales en DH, también lo son en las principales encíclicas de Juan Pablo II. En los escritos del Pontífice (sobre todo en *Evangelium vitae* y *Veritatis splendor*) se realza el valor de la verdad objetiva haciendo a la libertad depender de ella[15], para evitar la decadencia de las sociedades contemporáneas fascinadas por la libertad individual y el subjetivismo de la conciencia creadora de valores y normas. Asociado a ello está la «nueva evangelización» para vencer al secularismo, el reforzamiento de la autoridad del magisterio en la formación moral, o la insistencia en la armonía entre leyes civiles y leyes morales (el orden moral objetivo vinculante) para luchar en favor de una cultura de la vida y en contra una cultura de la muerte.

Creo que nos jugamos mucho en conjugar certeramente verdad, libertad y diálogo, y por ello no debemos permitirnos el lujo de olvidar DH, leída junto a GS. Ambos siguen siendo documentos muy valiosos en el empeño de buscar caminos concretos por los que se haga efectiva la comunicación evangélica de la Iglesia con el mundo. Ambos continúan dando muchas pistas para el compromiso de trabajar por las

15. En el estudio de H. Rico se dice que la diferencia fundamental entre DH y las encíclicas morales de Juan Pablo II está en que éste hace depender la libertad de la verdad, mientras que en la declaración conciliar la verdad y la libertad no se contraponen ni se hacen depender como en los documentos del Papa.

condiciones que hacen posible experiencias de verdadero intercambio y encuentro entre cosmovisiones filosóficas, morales y religiosas, sin abdicar del deber moral de denunciar, cuando sea necesario, los prejuicios, las discriminaciones arbitrarias y las tendencias totalitarias. También ayudan a alimentar la voluntad de ofrecer la verdad de la que la Iglesia es servidora, a través de una paciente persuasión, que confía en el largo plazo y en el poder de la verdad a la que sirve, así como en la fuerza de la llamada interior en cada persona para buscar la verdad y entregarse a ella.

Para pensar estos y otros caminos sigue siendo de enorme ayuda un documento conciliar menor que verdaderamente supuso un cambio de un enorme calado en la Iglesia y que hoy sigue impresionando a todo el que se acerca a él.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Leer un cuento es saludable. Leer un cuento a otra persona es más saludable aún: genera bienestar, contribuye al equilibrio emocional, provoca relajación y, en muchas ocasiones, invita a mirarse a sí mismo dejándose interpelar por su provocación ética. Estas páginas son una selección de cuentos cuyos autores no son siempre conocidos. Circulan por el mundo como regalos, como medios para provocar la reflexión personal y el trabajo en grupo, para contribuir a generar salud en el *corazón* y en las relaciones.

El cuento, con su particular melodía, nos habla siempre de cosas importantes para la vida, nos busca y nos encuentra allí donde nuestro ser se abre a valores genuinamente nobles y saludables. Y JOSÉ CARLOS BERMEJO, religioso camilo y doctor en teología pastoral sanitaria, conoce centenares de cuentos y sabe contarlos como nadie.

152 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 6,50 €**

ST 92 (2004) 527-539

LOS LIBROS

Recensiones

LAVIGNE, Jean-Claude – BERTEN, Ignace, *Naciones y Patrias. Ecos bíblicos,* San Esteban. Salamanca 2003, 122 pp.

El libro parte del conflicto existente en nuestros días entre la globalización, en todos sus aspectos socioeconómicos, y los fenómenos nacionalistas que se dan como respuesta a la misma. La presente obra pretenden contribuir al debate entre universalismo y nacionalismo con un estudio de cómo recoge la Biblia esta cuestión.

Así, se realiza un estudio por separado de diferentes bloques de escritos, esto es, Pentateuco, Históricos, Profetas, Sabiduría, Macabeos y Nuevo Testamento, analizando en cada uno de ellos cómo aparece el concepto de nación, así como la relación de Israel con el resto de pueblos vecinos y los criterios de pertenencia a una nación concreta y de las relaciones que cabe tener con el resto de naciones.

Ciertamente no se trata de un estudio en profundidad del tema, sino más bien de una exégesis de los textos en relación al tema de estudio. Casi no hay referencias bibliográficas, siendo casi todo pensamiento propio de los autores, si bien no se echa en falta validez argumentativa a las afirmaciones que se realizan.

La lectura es fácil y amena, ayudando a la síntesis de ideas tanto el resumen al final de cada bloque de escritos como una compilación de conclusiones al final del estudio, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Acaban los autores haciendo una síntesis crítica de la cuestión, estableciendo una serie de conclusiones en torno a la unidad de la humanidad, pertenencia e identidad, la identidad religiosa, los nacionalismos, y una reflexión sobre la evangelización. Finalmente, se hace una presentación, tras el índice, del grupo «Espaces», al que pertenecen los autores.

Cabría señalar, no obstante, que los criterios sobre los conceptos de nación y patria utilizados por los autores pueden no ser válidos para todos los lectores. Siendo los autores franceses, identifican estado

con nación, lo que condiciona su definición tanto de nacionalismo como de patriotismo. Dicha identificación Estado-nación no es válida en todos los Estados (en la Constitución se define España como un Estado plurinacional); incluso el concepto «país» no tiene el mismo significado para un catalán que para un castellano. Indicamos esto para que se tenga claro el punto de partida de los autores a la hora de sus conclusiones, más que para negar validez al estudio.

Fr. Bartolomé Vela Lara, TOR

CATALÁ, Toni, *Vida Religiosa «a la apostólica». Hombres y mujeres que quisieron seguir al Señor con mayor libertad,* Sal Terrae, Santander 2004, 176 pp.

Abundan los libros que explican muy bien cómo tendrían que ser las cosas o las personas, o la Vida Religiosa, y que nos dejan muy claro «lo que nos debería pasar». Y no está mal que existan, pensarán algunos, para no perder el norte «en estos tiempos de confusión y libertinaje». A otros, lo que de verdad nos ayuda es que, antes que eso, alguien hable de «lo que nos pasa», y en eso es maestro Toni Catalá, que no en vano ha dedicado muchísima parte de su tiempo en acompañar Ejercicios, retiros y cursos a religiosos/as y no habla de memoria ni se dedica a elaborar bellas teorías.

A la hora de ofrecer su reflexión, el resultado es un libro auténtico, fresco y «coloquial» (en el sentido de que provoca deseos de preguntar, asentir, discutir, seguir dialogando con él...), que en mi caso y, por lo que voy oyendo, en el de mucha gente, se lee asintiendo unas veces, sorprendiéndose o frunciendo el ceño otras ante sus afirmaciones, críticas y propuestas, y, desde luego, no quedándose indiferente nunca.

La introducción aborda directamente las preguntas que hoy nos hacemos en la VR sobre lo que nos está pasando: insatisfacción, sensación de pérdida de energías, inadecuación entre las teorías y las realizaciones, desconcierto a la hora de saber por dónde tirar...

El libro está dirigido a la VR apostólica, en especial a la que está a vueltas con la Espiritualidad Ignaciana, que posee unos rasgos y retos comunes. Uno de esos rasgos, a juicio del autor, es el de que seguimos anclados en las secuelas del modelo de perfección (resultan muy oportunas y esclarecedoras las citas de las *Lecciones de teología espiritual* de J. de Guibert, de 1953...). En cuanto a los retos, el más urgente es para él el de ir adquiriendo un talante de discernimiento.

Las reflexiones de Toni pinchan y escuecen, quizá porque están dando en el blanco de «lo que nos pasa». A lo largo de tres capítulos

–«¿Qué nos ha pasado con la "vuelta las fuentes"?»; «Vida religiosa apostólica y espiritualidad ignaciana»; «Seguimiento en pobreza, castidad y obediencia»– van apareciendo cuestiones de particular interés:

- el problema de la idealización de los orígenes, imaginándolos como un tiempo privilegiado limpio de toda ambigüedad y conflicto, aunque lo que ellos nos ofrecen no es un «ideal» actualizable, sino un regalo, el carisma fundante, pero que para sobrevivir se vio obligado en la mayoría de los casos a «enjaularse» en estructuras monásticas que configuraron los estilos de vida. Son prácticas que no cambian mágicamente, y de lo que se trata es de mirar lúcidamente nuestras tradiciones, ver lo que está pasando y cómo nos volvemos a resituar en fidelidad al carisma y a nuestro momento actual;
- la diferencia entre «formación» y «probación». Lo primero puede hacerse detrás de una mesa de estudio o en una capilla, pero «probación» significa confrontarse con Dios y con la realidad, medir fuerzas, experimentar, ponerse a... Y eso sólo puede hacerse en nuestras calles «llenas de gente sin rumbo, incomunicados, agobiados y afligidos, que no llaman a nuestras casas»;
- la llamada de atención sobre los peligros que hoy puede enmascarar la insistencia en la «interioridad» y en la oración: para Ignacio de Loyola lo «interior» se expresa en la abnegación, en el des-vivirse, des-centrarse y morir a uno mismo;
- las reflexiones en torno a las creencias compartidas y prácticas de iniciación a la VR;
- la liberación de la vida de votos como «sacrificio»...

Este libro, muy diferente de la literatura tópica sobre VR, ofrece un «ámbito de respiro y alivio» y provoca el deseo de crecer en la experiencia honda de un Dios experimentado como Misericordia.

Dolores Aleixandre

QUINZÁ LLEÓ, Xavier, *Pasión y radicalidad. Postmodernidad y cristianismo,* San Pablo, Madrid 2004.

Se trata de un libro que «pone en diálogo» a la Vida Consagrada con la cultura de la postmodernidad para mostrar así la urgencia de que la Vida Religiosa genere una cultura propia anclada en el momento histórico presente. Para ello, el autor propone recrear «la pasión y la radicalidad» volviendo a los auténticos «nutrientes» que alimentan la vida de cada consagrado y cada consagrada y lo sitúan en actitud de seguir la invitación del Maestro a ponerse al servicio de todos/as. La tesis central del libro incide en la idea de que esta necesaria búsqueda

de identidad no la realice la Vida Consagrada tan sólo desde ella misma, sino manteniendo como actitud esencial el «dejarse evangelizar por la postmodernidad» y descubrir ahí las pautas para que dicha búsqueda se viva con autenticidad y en fidelidad al Espíritu.

Para abordar el tema, el autor comienza con una amplia introducción en la que plantea qué significa «recrear una cultura de la pasión y la radicalidad» y apunta cuáles son las oportunidades que ofrece la modernidad tardía para que se realice en ella. Tras ello, divide el libro en cuatro partes:

En la primera parte –«El contexto cultural de la postmodernidad»– señala algunos rasgos culturales postmodernos, haciendo especial hincapié en el modo en que la perplejidad del tiempo actual y el nihilismo que recorre nuestros días inciden en la experiencia creyente. Desde ahí plantea la cuestión sobre cuál es la mirada de la postmodernidad a la vida consagrada y la importancia que tiene el que ésta se recree desde un cruce de miradas: la de Dios y la de la cultura en la que está inserta.

La segunda parte –«Una nueva cultura para la Vida Consagrada»– trata de presentar cómo la postmodernidad ofrece a la vida religiosa una oportunidad para generar una nueva cultura que se apoye en tres aspectos que alimentan el vivir cotidiano de los/as consagrados/as: una espiritualidad provocadora de identidad y pertenencia, mantener viva la «memoria» y el sentido de fidelidad.

En la tercera parte –«Nutrientes para la Vida Consagrada»– analiza ampliamente los tres «nutrientes» centrales de esta vida: las raíces de la pertenencia a Dios, la cultura de la vida en común y la conciencia de ser envíados/as a una misión.

Finalmente, la cuarta parte –«Testigos del gusto por el Dios de la vida»– pretende describir la mirada que los hombres y mujeres consagrados/as pueden proyectar sobre nuestra cultura. De dicha mirada dependerá la elocuencia o no del testimonio que se pretende transmitir, convirtiéndolo en una experiencia sapiencial y subversiva desde la conciencia de estar llamados/as esencialmente a transparentar el «gusto» por el Dios de la vida.

Cada parte está dividida en varios capítulos, al final de los cuales el autor ofrece una breve reseña bibliográfica desde la que ha enfocado el tema y que puede servir también para profundizar en él.

Se trata de un libro dirigido a la Vida Consagrada actual. Desde él, se ofrece una invitación para recrear un diálogo abierto, fluido y enriquecedor con la postmodernidad. Se destaca el modo en que X. Quinzá aborda los temas centrales de la vida religiosa y los presenta a la vez con sencillez y profundidad, en un lenguaje actualizado y apuntando hacia un alto talante humano y evangélico. El/la lector/a conectará fácilmente con las cuestiones que en él se abordan y podrá en-

contrar además pautas para una mayor profundización en la difícil cuestión de recrear una cultura propia de la consagración en la postmodernidad, y no desde fuera o al margen de ella.

Se recomienda su lectura por el interés de los temas tratados y por el modo en que están entretejidos los hilos que configuran la cultura actual con los de una vida consagrada que debe tomar un rostro concreto en ella. Así mismo, en su reflexión, el autor apunta hacia importantes aspectos que es necesario incorporar de forma vital para hacer realidad una cultura propia de la vida religiosa desde sus raíces de pasión y radicalidad incardinadas de manera existencial en los tiempos de esta modernidad tardía que son los nuestros.

Ana Rodríguez Láiz

DANIÉLOU, Jean, *Dios y nosotros,* Cristiandad (Clásicos del siglo XX) Madrid 2003, 241 pp.

La postmodernidad consagra el instante como medida del tiempo, reduciendo al olvido cuestiones significativas recientes. También en teología, y contra esto, nace esta biblioteca, con una labor previa de contextualización de autor y obra.

Así, *Dios y nosotros* apareció en Francia en 1956 y se gestó en el *Centre Richelieu* y en el *Cercle Saint Jean-Baptiste,* en el cual se encargaba de la formación. Aunque no puede situarse al margen de sus estudios parisinos, de una amplia lista de intelectuales del momento, ni de Henri De Lubac.

Dividido en seis partes, presenta temáticamente lo que Dios ha hablado de sí mismo, para poder reconocer su Palabra en el mundo. El recorrido aborda desde la dimensión simbólica del cosmos hasta la mística, y desde la voluntad divina de proximidad universal hasta la presencia cada vez más íntima de Dios a la persona. No es un progreso histórico, sino la continua acción de Dios en el mundo.

La creación es el primer eje. Analiza las religiones, reconociéndolas como partícipes de un conocimiento incipiente de Dios, derivado del contacto con lo creado y la realidad que lo sustenta. Configurándose de diversos modos, en todas ellas, la historia de salvación expresa su continuidad en ritos comunes, que en la religión bíblica poseen un nuevo sentido. Al final hace una crítica del politeísmo, el panteísmo y el dualismo, a partir del monoteísmo. El conocimiento racional de Dios se aborda en segundo lugar: el Dios verdadero no puede ser totalmente ininteligible, al tiempo que abre la razón al límite del misterio, puesto que Dios es «Totalmente Otro» (persona, no sólo trascendente, en tanto que nos conoce y ama).

¿Qué supone la revelación? El tercer capítulo arranca de «El Dios

de la fe», que se ha dado a conocer a sí mismo en la «historia de las obras de Dios» (que no sería la de las obras de los hombres), incognoscible sin fe. Revelación es el acontecimiento de la Palabra de Dios en el mundo, cuya máxima presencia es Jesucristo; y fe no es sólo re-conocimiento de límites de la razón, sino don entregado (vida de Dios en el ser humano): alianza, verdad, roca, justicia, amor, santidad... El capítulo cuarto aborda la plenitud de la revelación en «El Dios de Jesucristo», la Trinidad. Un esbozo tanto de las misiones divinas como de las relaciones trinitarias, conjugando datos bíblicos y testimonios patrísticos. En el centro entiende al Padre como principio y Padre en la revelación de Jesús, y del Espíritu en el AT; la promesa de la efusión universal del Espíritu comienza a manifestarse en la Encarnación y se derrama en plenitud en la historia de los hombres.

Dios habla, siendo el Hijo su Palabra definitiva. Por eso se pregunta por el papel de la Tradición en la Iglesia, en diálogo con el teólogo Cullmann. De fondo, un interrogante: ¿cómo actualizar para nosotros el testimonio que Dios quiso dar a los apóstoles? Pregunta capital para cuestiones concretas de vida eclesial y de su lugar en el mundo. Un capítulo final abre a la experiencia como lugar teológico, con un fundamento sacramental de raíz bautismal. En última instancia, todo está en función de la familiaridad con Dios (hijos en el Hijo) y del primado de la caridad (escatología).

José Fernando Juan

JOHNSON, Elisabeth A., *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús,* Sal Terrae, Santander 2003, 168 pp.

Siendo la cristología el campo primario en la teología de Johnson, era de esperar la traducción de su obra *Consider Jesus: Waves of Renewal in Christology,* que ahora llega a nuestras manos en español con el título *La cristología, hoy: Olas de renovación en el acceso a Jesús*. En esta obra, la autora, desde una impresionante capacidad de síntesis, muestra su conocimiento de las fuentes bíblicas y patrísticas; su comprensión sistemática de los mejores pensadores de la cristología contemporánea, tanto protestantes como católicos; y su comprensión analítica del desarrollo de la cristología desde mediados del siglo pasado hasta hoy.

La reflexión de Johnson sobre la figura de Cristo tiene como punto de partida la pregunta fundamental desde donde arranca todo quehacer cristológico: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mc 8,27), una pregunta que no se agota en la respuesta dada por Pedro, sino que se repite a lo largo de los siglos y pide la contestación de cada generación de creyentes y de cada discípulo (p.

17). Afirma la autora que cuando esta cuestión cristológica es contestada desde distintas experiencias y desde diferentes épocas y situaciones histórico-culturales, esta pregunta recibe una respuesta capaz de despertar dimensiones nuevas y nuevos alcances de la figura de Jesús para los hombres y mujeres de hoy.

Johnson parte de la constatación de que actualmente nos encontramos en período de fermento cristológico. Esto se expresa en que, al igual que las comunidades del Nuevo Testamento, hoy tenemos una pluralidad de cristologías. Permaneciendo unidos en la confesión de una misma fe, han ido surgiendo diferentes maneras de formular el significado y la identidad de Cristo. A juicio de Johnson, nos encontrarnos en una etapa importante dentro del desarrollo cristológico. Al señalar cuáles han sido los jalones más importantes dentro de ese desarrollo, Johnson procura apuntar a la búsqueda de una cristología que sea capaz de responder a las necesidades del presente.

La cristología católica contemporánea ha empezado su proceso de renovación a partir de mediados del siglo XX. En *La cristología, hoy,* Johnson, utilizando la sugerente metáfora de las olas, señala cinco olas o movimientos de renovación que han ido configurando formas distintas de aproximación y reinterpretación de la figura de Jesús.

La primera ola de renovación de la cristología la ubica Johnson en torno a 1951, y va a consistir en la recuperación de la auténtica humanidad de Jesús, suscitada por la memoria de los 1.500 años de la declaración del dogma cristológico en el Concilio de Calcedonia (cap. 2). Esta recuperación de la verdadera humanidad de Jesús traerá consigo la pregunta por el conocimiento que él tenía de las cosas y, sobre todo, de sí mismo; es decir, el problema tan debatido de la autoconciencia de Jesús (cap. 3).

La segunda ola de renovación la sitúa la autora a raíz del descubrimiento crítico del Jesús histórico, un período de reflexión que no empieza por el dogma calcedoniano, sino por los relatos bíblicos y el testimonio sobre Jesús, lo cual derivará en una cristología de acento práctico y narrativo. Esta ola de renovación recupera el ministerio histórico de Jesús como una dimensión intrínsecamente importante para la cristología (cap. 4).

La tercera ola estará marcada por el descubrimiento de Cristo como el liberador, interpretación que surge a partir de la irrupción de los pobres y la incorporación de la lucha por la justicia como parte de la misión de la Iglesia, elemento destacado sobre todo en la teología latinoamericana de la liberación. Es aquí donde Johnson aborda los dos tipos fundamentales de enfoques cristológicos: la cristología desde arriba y la cristología desde abajo. Johnson señala que en ambos tipos de cristologías el imperativo moral es el mismo: la acción en favor de la justicia y la par-

ticipación en la transformación del mundo (caps. 5-6).

La cuarta ola vendrá con el movimiento de la teología feminista que empieza a articular su pensamiento, después de mucho tiempo en que las mujeres habían sido excluidas del debate sobre Jesús. En este apartado, Johnson se detiene a hacer un análisis del sexismo, con sus estructuras patriarcales y su pensamiento androcéntrico que excluye y oprime a las mujeres. Desde el análisis feminista, la autora hace una crítica a la cristología tradicional e indica el camino hacia la cristología feminista de la liberación, que ha descubierto a Jesús como liberador, no en sentido general con respecto a los pobres, sino en sentido específico con relación a las mujeres (cap. 7).

Finalmente, la autora señala una quinta ola de renovación que surge en el contexto de la transformación del mundo hacia una visión global, en el que todos los seres vivos se ven afectados por las acciones de todos (p. 28). Esta última ola viene de la pregunta por el significado de la universalidad de Cristo, no ya sólo para los seres humanos pertenecientes a diferentes religiones, sino también para todas las creaturas de la tierra y para todo el universo, en el contexto del actual sufrimiento del mundo y del creciente deterioro ecológico (caps. 8-9).

Todas estas olas interactúan juntas y están contribuyendo a una reconfiguración del paisaje cristológico. Esta pluralidad de enfoques y lecturas lleva a afirmar que el vivir la fe en Jesús en situaciones nuevas y a la luz de experiencias nuevas lanza necesariamente a una nueva interpretación del significado de Cristo para la vida de los creyentes, dando lugar a diversas expresiones del único misterio de Cristo.

Podemos decir que con esta obra Johnson logra acercarnos a la figura de Jesús desde algunas de las cuestiones cruciales que se le plantean hoy día a la cristología. Se trata de un libro escrito de forma amena y esperanzada, que logra acercarnos a algunos de los enfoques teológicos recientes sobre la persona de Jesús y que, a la vez, despierta el deseo de permanecer siempre abiertos para acoger, como don del Espíritu, las nuevas olas que puedan acercarse a nuestra playa.

Geraldina Céspedes, OP

GRÜN, Anselm, *El libro del deseo,* Sal Terrae, Santander 2004, 224 pp.

«En nuestros deseos alienta el alma. Y sólo quien tiene un gran corazón vive sano. Por eso, Anselm Grün nos anima a establecer contacto con el deseo y a confiar en él. Su mensaje es: escucha la voz de tu corazón, sigue la inspiración de tus sueños, libérate de las servidumbres y no pierdas de vista tu estrella: de este modo se transformará

tu vida». Con estas palabras de la contraportada, la editorial presenta acertadamente esta nueva publicación que quiere enseñar a mirar de forma distinta, positiva, los anhelos y deseos que pueblan nuestras búsquedas, alientos y desalientos.

La amplia bibliografía de Anselm Grün y la difusión alcanzada no hace necesarias las presentaciones. Este benedictino, que comparte sus responsabilidades en el monasterio con la formación y el acompañamiento de personas y grupos, nos tiene acostumbrados a sugerentes títulos y sabias meditaciones sobre la vida espiritual.

Esta obra consta de un prólogo y cinco grandes apartados, titulados «El lenguaje del alma», «Cómo somos y cómo podríamos ser», «Afectados en lo más íntimo», «Más grande que nuestro corazón» y «Lo más bello para el final». Cada uno de estos capítulos se compone de un número variado de reflexiones que, más o menos directamente, responden al epígrafe con que se encabeza el apartado.

En este caso, Grün no hace un ensayo acerca del tema ni desarrolla una tesis sistemática sobre cómo entiende y valora el sentido del deseo en la vida humana. Más bien nos ofrece una aproximación caleidoscópica en torno a la fuerza y el protagonismo del deseo en la vida humana. Protagonismo que adquiere multitud de formas y expresiones. Protagonismo que hace del ser humano un ser en constante dinamismo y apertura, tendente a, caminando hacia, o, lo que se le aproxima, y dicho desde el arraigo de la experiencia teologal: un ser en esperanza. En cierto modo, somos según lo que deseamos.

Resuelto como a pinceladas, el libro –desigual– resulta de fácil lectura, sugerente y susceptible de ser aprovechado de múltiples formas. Como es frecuente en obras de este tipo, compuestas por diversidad de relatos, evocaciones, anécdotas, comentarios, etc., si bien mantiene la unidad en el tema, no así en el género literario, ni en el estilo, ni en la originalidad del mensaje transmitido, oscilando entre sugerencias de gran interés, otras que resultan reiterativas y algunas que, más tópicas, recorren caminos trillados.

Con respecto a aspectos externos, se echa de menos un índice completo. Por otra parte, resulta un tanto brusco el paso, sin solución de continuidad, desde la última página del texto escrito a la contraportada.

Todo lo dicho no obsta para afirmar la calidad de la obra, y la invitación que hace una y otra vez a escuchar y dejar espacio a todo eso que, más o menos conscientemente, anhela nuestro corazón. Concluimos con palabras del Autor: *«el deseo es el principio de toda transformación... trabaja sin hacer ruido, seria, reflexivamente... La transformación acontece en el encuentro, en el amor... Ese prodigio no es obra nuestra, Dios lo realiza en nosotros»* (pp. 102s).

Mª Ángeles Gómez-Limón Rodríguez

LEWIS, Hedwig, *En camino con Dios,* Mensajero, Bilbao 2003, 340 pp.

El «camino con Dios» se dirige, en primer lugar, a los jóvenes, pero también a todos aquellos que buscan la felicidad y la voluntad de Dios. La felicidad no es para H. Lewis algo tras lo que haya que correr, sino que hay que descubrirla. Para ello son necesarias una visión positiva y una vida interior, que suponen una relación honda con Dios.

Lewis sabe conectar con algo que todo el mundo busca: la felicidad; y pone de relieve algo que ya destacaba V. Frankl: la felicidad es un efecto, es la consecuencia de un sentido a la vida. La felicidad viene por sí misma; por eso no se pude buscar de una manera directa: con ello se cae en lo que Frankl llamaba la «neurosis noógena», refiriéndose al vacío existencial que se provoca debido a la falta de vida espiritual. Expresión de esta enfermedad social es el hastío y el aburrimiento que se produce en capas de nuestra sociedad.

Este libro de H. Lewis nos ayuda a llenar ese vacío espiritual. No se trata, por tanto, de un tratado sobre la felicidad, sino que está escrito para ser practicado o, dicho de otra manera, para que nos sea más fácil rezar.

Contiene trece temas distribuidos en tres grandes partes: la primera se titula «La fuente de la felicidad», es la presencia amorosa de Dios que hay que descubrir: es entonces cuando seremos conscientes de su cuidado y desearemos responderle con el testimonio. En la segunda, «Ingredientes para la felicidad», el autor expone de manera optimista que hay que conocerse, estimarse y aceptarse, y para conseguir tal objetivo son necesarias actitudes positivas, sabiendo vivir el presente con un buen funcionamiento de las emociones y con constancia. Es preciso cultivar un espíritu indomable que no se esconda de los retos y, por último, una gran magnanimidad a la hora de perdonar, consolar y sanar.

El tercer capítulo, «Nuestro negocio de la felicidad», nos hace conscientes de que elegir no es fácil y de que es necesario comprometerse para encontrar al Señor en los demás.

Lewis nos lleva a reclamar al Dios que hay dentro de nosotros, tenemos que confiar en la profundidad de su presencia y vivir a partir de ella.

Un libro para saborear una y otra vez, volviendo sobre sus páginas para descubrir siempre algún nuevo destello.

Juan Pedro Alcaraz

HUBAUT, Michel, *Dios te llama por tu nombre. Vocación y misión,* Mensajero, Bilbao 2004, 180 pp.

«Para Dios, crear es llamar a cada uno de nosotros por su nombre. Y el hombre no es plenamente él mismo... más que respondiendo libremente a esta llamada. Uno de los mayores sufrimientos del hombre es tener que vivir sin encontrar un sentido a su vida..., tener la impresión de que... no sirve para nada, que nadie le necesita. Encontrar nuestra *vocación* es encontrar la felicidad y la paz» (p. 9). Estas palabras, extractadas del primer capítulo del libro, reflejan la orientación e intenciones de la obra: mostrar a través de relatos vocacionales de distintos personajes bíblicos y temas anejos cómo Dios llama por el nombre y da una misión.

Su autor, Michel Hubaut, es franciscano, teólogo, conferenciante. Dedicado a la animación de vida espiritual de grupos y personas, es conocido también por sus variadas publicaciones, tanto en temas de interés general como propias de la espiritualidad franciscana, muchas de ellas traducidas al castellano.

«Dios te llama por tu nombre» está organizado en diecisiete capítulos breves, cada uno de ellos dedicado, bien a un relato vocacional o un conjunto de ellos, bien a profundizar textos bíblicos o aspectos relacionados con el tema vocacional. Entre los títulos de los capítulos encontramos: *¿Dónde estás, Adán?; Ve, yo te envío* (Moisés y profetas); *Un pueblo-testigo* (vocación profética del pueblo); *La llamada de Dios adquiere rostro humano* (Jesucristo); *Venid, que ya está preparado; «Ponte detrás de mí»; Toda vida es vocación; La santidad es nuestra identidad;* etc.

A través de los distintos apartados, el autor va presentando la relación Dios-persona como una relación configurada según el modelo llamada-respuesta de amor, relación en la que Dios toma la iniciativa y el ser humano –en los múltiples ejemplos ofrecidos– encuentra en la respuesta la fuente de su libertad y el sentido más profundo de su vida. Este diálogo no se realiza sin dificultad y, a veces, toma el cariz de un verdadero combate (Jacob...) en el que, a pesar de todo y respetando máximamente nuestra libertad, Dios es el más fuerte. A partir de ello, prosigue M. Hubaut desde sus relatos, se confía a la persona llamada una misión, un anuncio, un testimonio, un dar razón de «lo visto y oído»: asidos y urgidos por Cristo para ser «pescadores de hombres».

Esta obra parece estar destinada a un público amplio. Preferentemente, cristianos y cristianas de nuestras comunidades con interés por el tema y que, sin ser «expertos», tengan ya una cierta familiaridad con los aspectos que se van tratando. A partir de esto, consideramos que varios son sus aciertos: pequeño formato, número de páginas

no excesivo, brevedad de sus capítulos y sub-apartados, narración sencilla, inclusión en el texto de las citas bíblicas o de documentos eclesiales que se van mencionando. Todo esto facilita su lectura y ayuda al objetivo del autor. A veces da la impresión de querer tratar muchos temas en poco espacio, lo que hace que se aborden aspectos de calado en tan sólo unos párrafos; por otra parte, debido a las opciones y la perspectiva elegida por el autor, se echa en falta cierta fundamentación antropológica del tema vocacional, su radicación en la estructura personal del ser humano, temas como discernimiento y proceso y otros afines. Sin embargo, es un libro de interés, que puede ayudar en la tarea pastoral de animación vocacional.

Mª Angeles Gómez-Limón Rodríguez

JIMÉNEZ RÍOS, Francisco J., *La sexualidad. Una urgencia educativa,* San Pablo, Madrid 2004, 198 pp.

Si pidiéramos a diferentes personas que nos definieran qué es la sexualidad, es muy probable que nos encontráramos con una enorme variedad de respuestas. En los medios de comunicación, la sexualidad se afronta desde innumerables puntos de vista. Es un término manipulado con múltiples intereses, usado con sentido parcial y profundamente devaluado. Eso sin contar con todos aquellos que hacen de la sexualidad un negocio, en muchos casos ilegal aunque admitido por la sociedad. Pero todo esto no lo hace menos importante; al contrario, como deja bien claro el título del libro que nos ocupa, es verdaderamente urgente aclarar qué es la sexualidad y qué valor debemos darle en nuestra educación o en la de aquellos que están a nuestro cargo.

La sexualidad es algo connatural a toda persona: somos seres sexuados; por tanto, todos y cada uno de nosotros deberíamos estar interesados en formar este aspecto de nuestra persona. Todos tenemos la capacidad y la necesidad de amar y ser amados, de comunicarnos, de descubrir y crecer, de gozar..., en fin, de vivir plenamente.

Este libro trata la sexualidad de un modo claro y actual, evitando los tópicos y las respuestas directas y sencillas, con la intención de provocar en el lector la reflexión y el interés por seguir buscando y completando esa tan necesaria educación sexual. No pretende ser un tratado sobre la sexualidad, sino que, desde una panorámica inicial de los problemas –y son muchos– que rodean al término sexualidad, dedica una segunda parte a dar pinceladas sobre distintos aspectos que invitan a la búsqueda de soluciones personales, sin caer en el simplismo o en

el tópico, que sobre sexualidad hay millones, y algunos de lo más peligrosos. Termina el libro con propuestas educativas, recursos para la educación sexual y enlaces con organismos especializados.

El objetivo de la educación sexual es permitir la maduración integral de las personas en el aspecto biológico, psicológico, social y espiritual, haciendo personas buenas que actúen basándose en valores y que sean capaces de humanizar la sociedad en la que viven. Pienso que este objetivo es una invitación que nos alcanza a todos nosotros, en la medida en que somos personas en formación, durante toda nuestra vida, y educadores, directa o indirectamente, cuando nos relacionamos con otros.

Ana Mª Menéndez

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

ESPERANZA, «la Espe», trabaja en la limpieza de un hospital. Sencilla y lista como ella sola, percibe todo lo que ocurre a su alrededor y posee esa sabiduría que da la vida a quien la vive intensamente, y se reserva un tiempo para contemplarla y escuchar mucho por dentro y por fuera. MARI PATXI AYERRA no trabaja en ningún hospital, pero los frecuenta por necesidad y por solidaridad, se dedica al arte y al privilegio de cuidar, y en estas cartas nos ofrece un pequeño *Tratado sobre la Humanización de la Salud... y de la Vida* que nos vendría bien asimilar y repasar cada día.

El interlocutor de Mari Patxi-Esperanza es DIOS, que también se llama Esperanza. Así que es normal que lo tengan por amigo incondicional y sea a Él a quien le cuenten sus cuitas, sus luchas, sus decaimientos, sus hallazgos, sus propósitos... y que Él las ayude a verlo todo con esa mirada, ese corazón y esas disposiciones activas que la «mística de ojos abiertos» es capaz de engendrar.

152 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 6,00 €**

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

«Si tengo una autoestima positiva, seré capaz de aceptarme, podré decirme «sí» y tendré sentimientos buenos, cordiales y cálidos con respecto a mí mismo. Confiaré en mí y me fiaré de mí. Una autoestima positiva equivale a confiar en uno mismo. Y éste es el presupuesto para poder entrar también en una relación buena y sostenible con otras personas y, en definitiva, con Dios. Llegado a este punto, no tengo por qué esconderme. Me dirijo a la otra persona con la conciencia y la íntima certeza de que, siendo como soy valioso y digno de amor, puedo enriquecerla con mi presencia».

Eres digno de amor. / Acéptate. Ama y déjate amar. / Considera tu crisis como una oportunidad. / Trata bien a tu cuerpo. / Vive el aquí y ahora. / Vive en el ahora y en la eternidad. / Sé imperfecto. No te temas...: Éstas son algunas de las reflexiones en las que se condensa y se expresa la rica experiencia personal del autor. Ellas te ayudarán a tomar las riendas de tu vida y a confiar en ti mismo... y en tu alma.

152 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 9,00 €**