SUMARIO

ESTUDIOS

- **En la trastienda de la generatividad.**
  Javier MARTÍN HOLGADO 283
- **Cumplir años o cumplirse.**
  Siempre me aguarda el mundo.
  José Mª FERNÁNDEZ-MARTOS, SJ 295
- **Oportunidades para madurar.**
  José Antonio GARCÍA-MONGE, SJ 307
- **Acompañar en las crisis de la vida.**
  Lola ARRIETA, CCV 321

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **La OIT contra el trabajo infantil:**
  media buena noticia.
  Fundación «ENTRECULTURAS-FE Y ALEGRÍA» 335

EL VATICANO II

- **4. Anotaciones sobre la recepción de**
  «Presbyterorum Ordinis» y «Optatam Totius».
  Juan MARTÍN VELASCO 337

LOS LIBROS

- **Recensiones** 351

PRESENTACIÓN

EN TORNO A LA MADUREZ

Cada etapa de la vida tiene sus momentos y requiere sus tiempos. Tiempos de estar, de ser, de crecer. Cuando descuidamos estos espacios y encuentros vitales, tenemos el peligro de alejarnos de nosotros mismos, de traicionarnos y acabar deshabitados.

Como ningún otro ciclo vital, la madurez nos desafía a cuidar y cuidarnos gratuita, realista y esperanzadamente. Nos invita a llegar a ser lo que estamos llamadas y llamados a ser. Es un tiempo de hacer balance, de despedirnos de proyectos y aspectos de nuestra vida que han comenzado a ser caducos y que requieren una renovación.

La madurez nos exige discernimiento y nos moviliza para seguir profundizando y dando densidad y sentido a lo que hacemos y vivimos. En este proceso, *Sal Terrae* ofrece a sus lectores cuatro reflexiones de personas que avanzan por los caminos de la madurez. Cada una de ellas escribe sobre aquel aspecto de ésta que, con dedicación y maestría, desarrollan en sí mismos y en los demás.

Javier Martín Holgado nos sitúa ante el gran desafío de la madurez, la *generatividad.* Una palabra poco corriente en nuestro lenguaje cotidiano, pero a menudo desarrollada por quienes van cumpliendo años y, desde un profundo deseo y compromiso, dedican parte de su vida a velar y ayudar a crecer a las generaciones siguientes.

José María Fernández-Martos, con la generatividad batalladora que le caracteriza, nos ayuda a vislumbrar los desajustes y estancamientos que podemos vivir en nuestro proceso de maduración de la fe. Un proceso cuyo punto de partida y de llegada es la capacidad de dar sentido a lo que nos acontece, con una mirada trascendente, abierta al misterio y con la convicción de que «el ser humano se prepara por dentro, pero Dios le pone la respuesta en los labios».

Pero madurar no sólo corresponde a una etapa evolutiva. Desde que nacemos, la vida nos sitúa ante encrucijadas y situaciones no buscadas, pero que son clave en nuestro proceso de maduración. *José Antonio García-Monge* nos ofrece, desde su experiencia como psicoterapeuta y como persona que ha saboreado la miel y la hiel de la madurez, distintas estrategias que nos pueden ayudar a hacer de nuestra vida una existencia con sentido y esperanza. Nos recuerda que la persona «desde una modesta pero real libertad puede asumir, manejar y dar futuro a su vida experienciada».

Completa este número el artículo de *Lola Arrieta* sobre cómo acompañar y acompañarnos a lo largo de estos momentos tan decisivos de la vida. El crecer nos lleva, invariablemente, a vivir una serie de crisis vitales. Cambiar no es fácil; dialogar con nuestros miedos, con nuestras limitaciones, con nuestra verdad, tampoco. Las crisis, señala Lola, implican un salto cualitativo. Hay que arriesgar, soltar y saltar siempre «a ciegas», pero apoyados en un porqué existencial. Detrás de toda crisis hay una historia que escuchar y una verdad que espera ser reconocida. «Los cambios que pueden generarse a partir de una crisis existencial son insospechados». Hemos de arriesgarnos y confiar.

ST 92 (2004) 283-293

ESTUDIOS

En la trastienda de la generatividad

Javier MARTÍN HOLGADO*

¿Quién deja los deberes sin hacer?

Antes todo era más sencillo, más predecible. Las fases del ciclo vital parecían bien delimitadas, con fronteras que señalaban con claridad las transiciones entre las distintas etapas del desarrollo: niñez, adolescencia, juventud, adultez... Los relojes biológico, psicológico y social funcionaban acompasadamente, en sincronía, indicándole puntualmente al viajero cuándo debía hacer el trasbordo a un nuevo reto evolutivo. En nuestros días, estas convergencias se han dislocado, y el mapa evolutivo parece haber sido víctima de un efecto «acordeón»: unas fases se acortan, otras se dilatan; y todas, en general, ven desdibujarse sus contornos. La niñez se agota casi en un suspiro: apenas hay tiempo para la inocencia o la ingenuidad, que quedan pronto abandonadas en el olvido del juguetero por el prepúber, que –aunque su cuerpo aún no se lo pida– se transmuta en un niño-adolescente que hace suyos maquillajes y poses antes reservados a tallas evolutivas más maduras. La aventura adolescente queda congelada en una pirueta imposible, en la que el vino –los descubrimientos, los goces– desaparece con prontitud, y, en cambio, el cáliz –afrontar tareas evolutivas más comprometidas (la apuesta por un sistema de valores y creencias, la configuración de la propia identidad, la búsqueda del norte profesional...)– se eterniza. Una postadolescencia difusa le come el terreno a la juventud, que tampoco encuentra con facilidad el dintel de entrada a la adultez (si entendemos por tal el logro de la independencia económica y la posibilidad

* Profesor de Psicología. Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

de formar un núcleo familiar propio); una adultez que, por cierto, puede verse imprevisiblemente acortada en alguna de sus facetas más relevantes (por ejemplo, una prejubilación que pone un rotundo punto final a una vida laboral activa). La tercera edad se amplía hasta tal punto que, por obligada mitosis, genera una cuarta edad...

En medio de este desbarajuste –que torna caducos y poco útiles los viejos mapas evolutivos–, la sociedad adulta muestra una especial y quejosa preocupación por los adolescentes y jóvenes, aparentemente instalados en una irritante indiferencia hacia las tareas de maduración personal. Mucho más condescendientes con nosotros mismos, los adultos no solemos pasar por el confesionario para examinar en qué medida estamos haciendo o dejando de hacer nuestros deberes evolutivos. Lo que nos toca es la generatividad; y, superando toda miopía defensiva, deberíamos tomar conciencia de que si nosotros no nos embarcamos en esta tarea, difícilmente podrán cumplir con la suya quienes vienen detrás.

Generatividad

Con toda probabilidad, el lector habrá asociado el término que nos ocupa con la figura de Erik Erikson, que, dentro de su modelo psicosocial del desarrollo, sitúa la generatividad como reto a afrontar durante los años de la adultez media, una vez que durante los estadios anteriores se ha alcanzado una identidad sólida (madurez adolescente) y se han establecido vínculos de intimidad profundos y duraderos (adultez joven). Básicamente, la generatividad vendría a consistir en el interés por velar por la generación siguiente, promoviendo su desarrollo y procurando auparla a condiciones vitales ventajosas. Aunque la generatividad no queda reducida al ámbito de la parentalidad (paternidad/maternidad), el tomar como referencia la preocupación y el cuidado del adulto hacia sus hijos nos permite desentrañar el concepto. Desde la ternura y el profundo afecto que experimentan por lo que es carne de su carne, los padres siempre desean lo mejor para sus hijos, tratando de asegurar en todo momento su bienestar físico y emocional. Nada se escatima si puede contribuir a su felicidad o les pertrecha más favorablemente para la aventura de la vida. Les damos lo mejor que tenemos de nosotros mismos, incluida la carta de navegación que hemos ido trazando en nuestro propio recorrido vital. La mirada de los hijos hace imposible la parálisis del conformismo: nos convoca a seguir mejorando,

creciendo nosotros mismos para aumentar y enriquecer el legado que les vamos entregando. Es un estímulo que, idealmente, viene a coincidir y a entretejerse con nuestro propio deseo de seguir aquilatándonos, perfilar más hondamente nuestra identidad, dar vida a nuestros proyectos y superar la calidad de nuestro trabajo, objetivos que ahora cobran un sentido añadido.

El adulto generativo despliega lo que podríamos denominar una parentalidad extensa, en la que la inquietud por orientar, beneficiar y promover no se circunscribe a los «suyos», sino que se amplía para dar cobijo a la siguiente generación como objetivo generativo.

Los estatus de generatividad

A diferencia de lo que ha ocurrido con la crisis que Erikson sitúa en la fase adolescente (identidad *versus* confusión de rol), la correspondiente a la adultez media (generatividad *versus* estancamiento) ha provocado comparativamente pocos estudios que intenten profundizar en sus claves, situación que comenzó a corregirse durante la pasada década. Bradley y Marcia[1] han propuesto un modelo que intenta recoger distintos estilos o modos en que los adultos se posicionan ante la crisis de generatividad-estancamiento. Más que atender tan sólo a las diferencias cuantitativas en generatividad, utilizan un enfoque categorial que le resultará familiar al lector. En efecto, se recordará que al estudiar la crisis de identidad *versus* confusión de rol de la adolescencia, Marcia[2] utilizó dos criterios (exploración y compromiso) para identificar el modo en que los adolescentes se situaban con respecto al proceso de configuración de la propia identidad. También se recordará que la combinación de aquellos dos criterios daba lugar a cuatro estatus de desarrollo de la identidad: preclusión, moratoria, identidad lograda y difusión de identidad. Pues bien, el mismo procedimiento se sigue en el estudio de la crisis de generatividad-estancamiento, utilizando ahora como criterios a combinar la «implicación» y la «inclusividad». La primera haría referencia al grado de inquietud o preocupación (cristalizada en con-

1. BRADLEY, C.L., (1997), «Generativity-stagnation: Development of a Status Model»: *Developmental Review* 17 (1997), 262-290; BRADLEY, C.L. y MARCIA, J.E., «Generativity-stagnation: A Five Category Model»: *Journal of Personality* 66 (1998), 39-64.
2. MARCIA, J.E., «Identity in Adolescence», en (J. Adelson [Ed.]) *Handbook of Adolescent Psychology,* Wiley, New York 1980, pp. 159-187.

ductas) que el adulto experimenta por cultivar el propio desarrollo y el de los demás, el sentimiento de responsabilidad por desarrollar y compartir habilidades y conocimientos, así como el grado de compromiso con los propios proyectos. La inclusividad, por su parte, tendría que ver con el alcance de la preocupación del adulto por orientar y cuidar la amplitud del círculo de personas y/o proyectos hacia los que dirige aquellas inquietudes.

La combinación de estos dos criterios da lugar a cinco estatus posibles (o estilos prototípicos) de resolución de la crisis de generatividad-estancamiento:

1) *Generativo.* Como puede suponerse por su denominación, éste constituiría el estatus óptimo. Correspondería a aquellos adultos fuertemente implicados en su propio crecimiento, en su trabajo y en apoyar y orientar el desarrollo de las personas jóvenes, desplegando además interés por temas sociales más amplios. Se trataría de personas tolerantes, de mentalidad abierta, que no excluirían de su quehacer generativo a quienes no coincidieran en su mismo ideario. Por último, apuntar que saben encontrar un punto de equilibrio entre el cuidar a los demás y el cuidar de sí mismos.

2) *Convencional.* También altamente implicados en los procesos de ayudar y guiar a los sujetos más jóvenes, pero, a diferencia de los adultos generativos, se caracterizarían por una baja inclusividad. Poseen visiones poco flexibles de «cómo deben ser las cosas», lo que les convierte en exigentes para consigo mismos y para con los demás. Desean orientar y estimular el desarrollo de las personas más jóvenes, pero proponen puertos poco dialogantes y reservan sus inquietudes a aquellos cuya conducta se ajusta a sus valores.

3) *Logrador.* Este estatus correspondería a adultos muy centrados en sí mismos, en su trabajo o en sus intereses personales. Pueden preocuparse por el desarrollo de las personas jóvenes, pero tan sólo en la medida en que éstas se embarquen en algún proyecto relevante para el propio adulto y éste halle provecho. No es de extrañar que a este estatus se le considere (al igual que al siguiente) como «pseudogenerativo».

4) *Vinculativo.* En contraste con lo que acabamos de ver, los adultos situados en este estatus viven «volcados» sobre los otros,

incluso orillando sus propios deseos o intereses. Impera en ellos la necesidad de sentirse necesitados, con el riesgo de que fomenten relaciones de dependencia o de que su inquietud por guiar y orientar desaparezca si no reciben muestras claras de reconocimiento.

5) *Estancado.* Respondería a adultos que se sitúan en los niveles más bajos tanto de implicación como de inclusividad. Absortos en sí mismos, cerrados a los demás (más bien rechazantes), no se comprometen tampoco en el propio crecimiento o en la realización de proyectos personales significativos.

Marcia[3] introduce algunas observaciones a este modelo de cinco estatus que merecen ser recogidas. En primer término, nos recuerda que –al igual que ocurría en la crisis de identidad *versus* confusión de rol– los estatus no son necesariamente definitivos. Un adulto pseudogenerativo puede desplazarse hacia un estatus de generatividad más transparente (por ejemplo, cayendo en la cuenta de que velar por el desarrollo de las personas más jóvenes puede ser más satisfactorio que la entrega egocéntrica a los propios proyectos). De otra parte, Marcia especula algunas posibles trayectorias evolutivas que no se detendrían en esta fase de la adultez media, sino que podrían extenderse a la última fase del desarrollo psicosocial (la octava, en la que se aborda la crisis de integridad *versus* desesperación). A título de ejemplo, el adolescente precluido (que no ha acometido la exploración conducente al esclarecimiento de la propia identidad y vive anclado en la identidad «dada» por sus progenitores y otros agentes de socialización) tendría muchas probabilidades de afrontar también de un modo superficial y poco comprometido –a pesar de las apariencias– el establecimiento de relaciones de intimidad durante la juventud (más bien, formaría relaciones «pseudoíntimas»), y durante la adultez posiblemente se ubicaría en un estatus convencional, ocupándose de favorecer y cuidar tan sólo a los que se ajustan a su sistema de valores no explorado. En la adultez tardía podría sentirse satisfecho con la vida que siempre ha llevado, mostrando poca valoración o aprobación de las vidas de otras personas con un sistema de valores y de elecciones distinto[4].

3. MARCIA, J.E., «Identity and Psychosocial Development in Adulthood»: *Identity: An International Journal of Theory and Research* 2/1 (2002), 7-28.
4. En esta misma línea, pero recogiendo las fases psicosociales preadolescentes,

Anatomía de la generatividad

Mientras que Bradley y Marcia abordan el estudio de la generatividad dentro de un marco estrictamente fiel al modelo eriksoniano, McAdams y Saint-Aubin[5] han desarrollado una perspectiva integradora de la generatividad en que amplían con otras fuentes las tesis de Erikson y ponen énfasis de la consideración del entorno sociocultural en que se mueve el adulto, un entorno que puede facilitar o socavar su tensión generativa. En su modelo, la generatividad estaría conformada por siete elementos. Los dos primeros harían referencia a las fuentes motivacionales de aquélla: (1) *la demanda cultural,* a través de la cual la sociedad requiere al adulto que asuma la responsabilidad de guiar y proveer a la siguiente generación; y (2) *el deseo que surge en el interior* del sujeto de transmitir un legado, un deseo que hundiría sus raíces en: (a) el anhelo de una inmortalidad simbólica (a través de la obra que se deja en herencia se supera en parte la propia finitud y se alcanza una cierta transcendencia), y (b) el deseo de ser necesitado por otros (derivado de la necesidad básica de relacionarse con otros, crear un vínculo, alcanzar la comunión con ellos).

Las dos fuentes motivacionales (la demanda cultural y el deseo interno) se entretejerían para fomentar una (3)[6] *preocupación o inquietud consciente* de velar por la próxima generación, que si se acompaña de (4) una *creencia en la bondad y el valor del ser humano* (la «creencia en la especie» de Erikson) y una confianza en el futuro, puede dar paso a un (5) *compromiso generativo,* un propósito o voluntad que puede cristalizar en (6) la *acción generativa,* traducida en el esfuerzo por crear (ser productivo, feraz), cuidar y conservar todo aquello considerado como valioso y beneficioso para la siguiente generación (desde el medio entorno hasta las tradiciones y

véase SLATER, Ch.L., «Generativity versus Stagnation: An Elaboration of Erikson's Adult Stage of Human Development»: *Journal of Adult Development* 10/1 (2003), 53-65.

5. MCADAMS, D.P. y DE SAINT-AUBIN, E., «A Theory of Generativity and its Assessment through Self-report, Behavioural Acts, and Narrative Themes in Autobiography»: *Journal of Personality and Social Psychology* 62 (1992), 1.003-1.015; DE SAINT-AUBIN, E. y MCADAMS, D.P., «The Relations of Generative Concern and Generative Action to Personality Traits, Satisfaction / Happiness with Life, and Ego Development»: *Journal of Adult Development* 2 (1995), 99-112.
6. Seguimos numerando los siete elementos del esquema de McAdams y St. Aubin.

rituales que vinculan a las generaciones) y, finalmente, ofrecer desinteresadamente lo creado o conservado.

El último elemento del esquema de generatividad propuesto por McAdams y Saint-Aubin es (7) *la narración* que la persona adulta –prosiguiendo la búsqueda de su identidad– construye hilando su pasado, su presente y su futuro y en la que ubica la justificación de sus esfuerzos generativos.

Precisamente los relatos o narraciones vitales han sido uno de los instrumentos utilizados por estos autores para ir desgranando las peculiaridades de las personas con elevada generatividad[7]. En los relatos vitales de éstos tiende a aparecer un conjunto de temas narrativos que los diferencian con claridad de los relatos elaborados por adultos de menor generatividad. En lo que los autores denominan *relato de compromiso* suele aparecer la siguiente constelación de elementos: el protagonista tiene una conciencia temprana de que (a) ha sido bendecido, favorecido o «elegido» de forma positiva, mientras que (b) otras personas no han sido acompañadas por la fortuna y atraviesan estados de necesidad o sufrimiento. A lo largo del tiempo, ha sido guiado por (c) una ideología personal clara, una firmeza moral; (d) su vida no ha estado exenta de dificultades, obstáculos y acontecimientos negativos, pero, o bien se han superado, o bien se han traducido en un resultado positivo; finalmente, (e) el protagonista muestra un claro compromiso prosocial, persiguiendo objetivos destinados a favorecer a otros o a la sociedad como un todo.

Generatividad y psicología positiva

La disección de la generatividad que se ha recogido en las líneas anteriores permite establecer claros nexos con los hallazgos de la psicología positiva, preocupada por desvelar las claves que acercan al ser humano a la realización de sus potencialidades y a la felicidad. En el adulto generativo podemos descubrir un buen ramillete de ellas. En primer lugar, parece que la generatividad está fuertemente vinculada al optimismo y la esperanza[8], pues, como señalan

7. McAdams, D.P., Diamond, A., de Saint-Aubin, E. y Mansfield, E., «Stories of Commitment: The Psychological Construction of Generative Lives»: *Journal of Personality and Social Psychology* 72/3 (1997), 678-694.
8. Zinder, C.R., «Hope Theory: Rainbows in the Mind»: *Psychological Inquiry* 13/4 (2002), 249-275.

McAdams y Saint-Aubin[9] haciéndose eco de Erikson, tan sólo quien tiene una visión confiada de la humanidad y su futuro hará la inversión vital necesaria para pasar de la mera inquietud generativa al compromiso y la conducta generativa (de otro modo, ¿para qué invertir, si no va a servir para nada?). En segundo lugar, si fuera cierto que el adulto generativo se siente de algún modo receptor afortunado de una situación de ventaja temprana (tal como se sugiere en los relatos de compromiso), cabría pensar que despliega una disposición de agradecimiento que no sólo le motivaría a una generatividad desprendida, sino que, al sentirse beneficiario de aquel «señalamiento», vería acrecentada su autoestima. Es más, las personas con una disposición de gratitud parecen experimentar niveles elevados de emociones positivas tales como la felicidad, la vitalidad, el optimismo y la esperanza, tal vez porque poseen una visión de la vida en la que todo lo que poseen es un regalo. Añadamos que la disposición que comentamos tiene asociaciones claras con rasgos como la empatía, la capacidad o voluntad de perdonar y la tendencia a ofrecer ayuda y apoyo a otros[10].

En buena medida, la presencia de las emociones positivas que hemos mencionado estaría también relacionada con las estrategias con que el adulto generativo afronta las situaciones y acontecimientos vitales negativos. En efecto, parece que una de sus cualidades más llamativas es la capacidad de buscar el lado positivo de los acontecimientos adversos, construyendo «secuencias redentoras» en las que una escena vital inicialmente perjudicial termina abocando a un resultado posterior positivo (frente a las «secuencias de contaminación» de los adultos menos generativos, según las cuales las experiencias buenas acababan por dar lugar a desenlaces negativos). Este tipo de afrontamiento (que podríamos denominar «hallazgo del beneficio»[11]) podría encuadrarse, en realidad, dentro de una estrategia de afrontamiento positivo más general: la búsqueda de significa-

9. McAdams, D.P. y de Saint-Aubin, E., «A Theory of Generativity and its Assessment through Self-report, Behavioural Acts, and Narrative Themes in Autobiography»: *Journal of Personality and Social Psychology* 62 (1992), 1.007
10. McCullough, M.E., Emmons, R.A. y Tsang, J.A., «The Grateful Disposition: A Conceptual and Empirical Topography»: *Journal of Personality and Social Psychology* 82/1 (2002), 112-127.
11. Affleck, G. y Tennen, H., «Construing Benefits from Adversity: Adaptational Significance and Dispositional Underpinnings»: *Journal of Personality* 64 (1996), 899-922

do, que permite integrar y asimilar las experiencias negativas otorgándoles un sentido en el propio curso vital[12].

Centrémonos ahora en el bienestar psicológico. Grossbaum y Bates[13] hallaron que la inquietud o preocupación generativa[14] estaba asociada a las seis dimensiones de bienestar psicológico comprendidas en la medida que utilizaron[15]: autoaceptación, relaciones positivas con los demás, autonomía, control del entorno, propósito en la vida y crecimiento personal. Las «secuencias de redención» a las que aludimos anteriormente también mostraron asociaciones con algunas de estas dimensiones; en concreto, control del entorno, crecimiento personal, autoaceptación y relación positiva con otros. En este trabajo no aparecieron, sin embargo, vinculaciones claras entre conducta generativa y bienestar psicológico, cuestión que quizá podría explicarse por el tipo de medida a que se recurrió para evaluar el grado de conducta generativa[16], y que no resultaría –utilizada de forma aislada– la más adecuada. Recordemos que conductas de corte aparentemente generativo (cuidar de un hijo, mantener una charla con un joven, participar en una cuestación, etc.) pueden llevarse a cabo sin que exista un sustrato de inquietud o compromiso generativo. En cualquier caso, resultaría sumamente sorprendente que, convergiendo en los adultos generativos las características de autonomía, conectividad social, competencia y productividad y sentido de la vida –a menudo propuestas como necesidades humanas básicas cuya satisfacción conduce a la felicidad, aunque ésta sea más de tipo eudemónico que hedónico[17]–, la expresión activa de

12. TAYLOR, S.E., «Adjustment to Threatening Events: A Theory of Cognitive Adaptation»: *American Psychologist*, 38 (1983), 1.161-1.173.
13. GROSSBAUM, M.F. y BATES, G.W., «Correlates of Psychological Well-being at Midlife: The Role of Generativity, Agency and Comunion, and Narrative Themes»: *International Journal of Behavioral Development* 26/2 (2002), 120-127.
14. Evaluada mediante la Escala de Generatividad de Loyola. Cf. MCADAMS, D.P. y DE SAINT-AUBIN, E., «A Theory of Generativity...».
15. Las Escalas de Bienestar Psicológico de Ryff: RYFF, C.D., «Happiness is everything – or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being«: *Journal of Personality and Social Psychology* 57 (1989), 1.069-1.081.
16. El Listado de Conducta Generativa; también de MCADAMS, D.P. y DE SAINT-AUBIN, E., «A Theory of Generativity...».
17. RYAN, R.M. y DECI, E.L., «On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-being»: *Annual Review of Psychology* 52 (2001), 141-166; KING, L.A. y NAPA, C.K., «What makes a life good?»: *Journal of Personality and Social Psychology* 75/1 (1998), 156-165.

generatividad no se acompañara de una experiencia de bienestar psicológico.

En un último apunte, querría señalar las posibles relaciones entre generatividad y sabiduría[18]. Aunque es habitual remitir la sabiduría a la adultez tardía y a crisis de integridad, es lógico pensar que esta sabiduría (como conocimiento hondo de la condición humana y de los medios y fines de una vida buena) se va abriendo paso durante las décadas previas, esto es, durante los años centrales de la vida, que coinciden con la crisis de generatividad-estancamiento. No sería muy descabellado mantener la hipótesis de que, a medida que se gana en sabiduría, la generatividad se torna más rica y puede desempeñar mejor su vocación de acompañar y guiar a las generaciones más jóvenes. Basta con sobrevolar las dimensiones que se reúnen en la sabiduría para hacerse una idea de su posible impacto en el compromiso y la tarea generativos: experiencia, capacidad de regulación emocional, conocimiento y autoaceptación, apertura y flexibilidad en las respuestas ante la vida y, finalmente, humor[19].

La generatividad y el momento sociocultural

Después de hacer este recorrido por las mieles de la generatividad, llega el momento de fijarnos en algunas de las limitaciones que deberíamos superar para convertirnos en adultos decididamente más generativos. No hace mucho tiempo, se hacía una vital revisión de los males que aquejan a la generatividad[20]. Mis comentarios intentan complementar y, en su momento, abundar en los que con tanta maestría (y generatividad) se hicieron.

Sin salirnos de la teoría de Erikson, deberíamos recordar que la resolución exitosa y saludable de la crisis de creatividad-estancamiento tan sólo es posible cuando se tiene una identidad propia bien anclada. Unamos inmediatamente a ello la necesidad de contar para los adentros con un sentido en la vida. Pues bien, no parece que nos encontremos en la situación sociocultural más propicia para acceder

18. BALTES, P.B. y STAUDINGER, U.M., «Wisdom: A Metahuristic (Pragmatic) to Orchestrate Mind and Virtue toward Excellence»: *American Psychologist* 55/1 (2000), 122-136.
19. WEBSTER, J.D., «An Exploratory Analysis of a Self-assessed Wisdom Scale»: *Journal of Adult Development*, 10/1 (2003), 13-22.
20. FERNÁNDEZ-MARTOS, J.M., «La viuda de Sarepta y el ocaso de nuestra generatividad»: *Sal Terrae* 90 (2002), 21-36.

con facilidad a estos logros. Poco puede dar de generatividad el sí-mismo postmoderno, a la vez vacío y saturado[21], sometido por añadidura a la tiranía de una malentendida autorrealización[22] que devora para sí todo tiempo y todo recurso. ¿Será esta presión cultural un semillero de estatus pseudogenerativos o estancados?[23]

Con este panorama, cualquier retroceso en generatividad es una pérdida más que lamentable. Marcia y Bradley, en su trabajo de 1998 citado anteriormente, se sorprendieron del escaso número de adultos verdaderamente generativos que encontraron en su muestra. Sí, posiblemente haya pocos, y existe cierto riesgo de que vayan quedando menos. Viene esto a cuento de que no es infrecuente detectar en las conversaciones entre adultos la fatiga y el desánimo derivados de sus inútiles esfuerzos por intentar ser generativos con unos adolescentes que «no se dejan». Va extendiéndose –marea gris– un cierto aire enrarecido de derrotas anticipadas. El optimismo y la esperanza flaquean o languidecen claramente, y tan sólo se reaniman en el trabajo con aquellos otros adolescentes que nos buscan (nos hacen sentirnos necesitados) y nos atienden. Ciertamente, necesitamos este respiro, ser inclusivos con respecto a nosotros mismos y «cuidarnos»; pero tendremos que estar ojo avizor para no caer en la tentación de reducir la amplitud de nuestra inclusividad a quienes dan contento a nuestro compromiso generativo y abandonar al resto a su suerte. La formación de su identidad no es un asunto ajeno a nuestra generatividad[24], antes al contrario, ¿no se trataba precisamente de eso?

En fin, como señala Snarey[25], más vale que vayamos cayendo en la cuenta de que la generatividad es el tema central que encara hoy la humanidad.

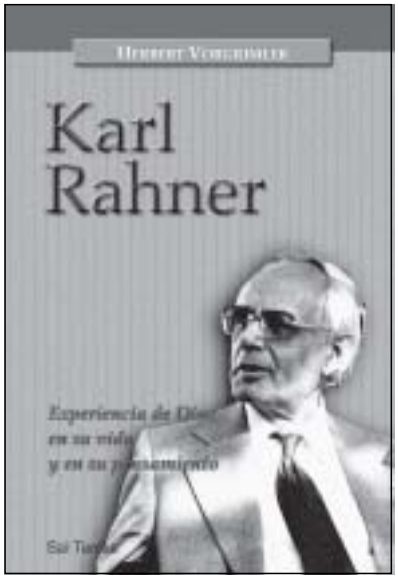
---

21. CUSHMAN, P., «Why the Self is Empty: Toward a Historically Situated Psychology»: *American Psychologist* 45 (1990), 599-611; GERGEN, K.J., *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life,* Harper Collins, New York 1991.
22. SCHWARTZ, B., «Self-determination: The Tyranny of Freedom»: *American Psychologist* 55/1 (2000), 79-88.
23. Acerca de cómo han repercutido los cambios sociales sobre la generatividad, véase KOTRE, J., *Outliving the Self: How We Live on the Future Generations,* Norton, New York 1996.
24. PRATT, M.W., DANSO, H.A., ARNOLD, M.L., NORRIS, J.E. y FILYER, R., «Adult Generativity and the Socialization of Adolescents: Relations to Mothers' and Fathers' Parenting Beliefs, Styles, and Practices»: *Journal of Personality* 69/1 (2001), 89-119.
25. SNAREY, J., *How Fathers Care for the Next Generation,* Harvard University Press, Cambridge, Ma. 1993.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD



La teología (católica) actual resultaría impensable sin la aportación determinante de Karl Rahner. A pesar de ello, su inmensa obra teológica no puede resumirse diciendo que es sólo trascendental o tratando de reducirla a un simple «giro antropológico». Superando esas visiones reductoras, Herbert Vorgrimler ha logrado exponer las numerosas facetas de la vida del teólogo alemán, poniendo de relieve los motivos básicos y los temas centrales de su teología.

Para ello ha querido que sea el propio Rahner quien hable, logrando así ponernos en contacto directo con el estilo inconfundible del gran teólogo y ofrecernos una excelente introducción a su teología. Más aún, el hecho de que este libro exponga muchos temas discutidos de gran importancia hace que pueda presentarse también como fuente de conocimiento incluso para quienes son especialistas en teología.

368 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 35,00 €**

ST 92 (2004) 295-306

Cumplir años o cumplirse. Siempre me aguarda el mundo

José María FERNÁNDEZ-MARTOS, SJ*

«Tenemos la edad que nos sentimos dentro»
(James Joyce, *Retrato del artista adolescente*)

«Enséñanos a llevar buena cuenta de nuestros años para que adquiramos un corazón sensato» (Sal 90, 12). El hombre, ser temporal, no siempre se lleva bien con el tiempo. El animal que somos ajusta mejor los ojos a la luz, los pulmones al aire, los pies a la tierra, que nuestro ser más espiritual a su entorno. El familiar e inadvertido equilibrio animal que somos puede ser perfecto aun en persona inmadura. Impuntuales a la cita del tiempo que nos emplaza, podemos vivir ajustados somáticamente. La psicología estudia cronopatías o distonías entre tiempo cronológico y psicológico. El sentido común recoge desajustes entre edad y madurez, sea para el «repelente niño Vicente», para el joven que «ya va siendo hora de que asiente su cabeza», o para el que intenta «coger su último tren» o el «viejo verde», ridículo aventurero a deshora.

Si desarrollarse se asemeja al avance de las distintas alas de un ejército –lo motórico, lo intelectivo, lo afectivo, lo social, lo sensitivo...–, tales alas no siempre van a la par. Alguien crece en lo intelectivo, se atasca en lo afectivo o descuida lo motórico. En este artículo me voy a limitar a dar algunas pautas para autosituarse, o ayudar a situar a otros, dentro del proceso de crecimiento religioso. Me sorprende encontrarme con gentes inermes ante el hecho religioso, ya maduras en años, pero con el traje de marinero de la primera comunión, o sacerdotes que riñen desde el púlpito a fieles que avanzaron más que él en una fe personal y comprensiva de la pobreza humana y la grandeza divina[1].

---

* Profesor de Psicología. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

1. Cf. José Mª FERNÁNDEZ-MARTOS, «Jeremías "casi" aprendió a orar en el dolor»: *Sal Terrae* 80/2 (Febrero 1992), pp. 115-133.

1. Elementos esenciales de toda fe

Según Fowler, la elaboración de la fe es un proceso dinámico de construcción y compromiso por el que anclamos confianza y lealtad, dependencia y seguridad, *en un centro o en varios centros de valor* y en *imágenes y realidades de poder.* En esa fe encontramos coherencia para nuestras vidas a través de la pertenencia y la alianza y la apertura para compartir vida con otros que participan de esos valores y apoyan sus vidas en algunos *relatos fundamentales.*

Los *centros de valor* (amor, familia, trabajo, mundo) orientan las decisiones y piden compromiso. Las *imágenes y realidades de poder* (protección divina, mediaciones que me la acercan) disminuyen la natural indefensión del ser humano, amenazado de tantas maneras. Los *relatos fundamentales* interpretan la vida desde una historia sagrada en la que se expresa la relación de Dios con el hombre, y viceversa (relatos de creación, de alianza, de salvación, de juicio, etc.).

La persona que madura en la fe profundiza en estos tres elementos constitutivos de su creencia, tanto en lo humano como en lo espiritual. El desarrollo religioso se relaciona con la capacidad para «dar sentido» a lo que nos ocurre dentro de la cambiante reconstrucción de esquemas de interpretación que la realidad impone. Si el hijo de unos amigos tiene un accidente grave de moto y queda parapléjico, podemos preguntar: «¿Cómo es que Dios permite esto?». ¿Mala suerte? ¿Imprudencia de jóvenes? ¿Dios rige el mundo, aunque de manera misteriosa? ¿Una fe fuerte lleva a aceptar la vida y el mundo tal como es: conflictos, injusticia, enfermedad y muerte? Es decir, la vida lleva a repensar la relación con Dios y con sus mediaciones (instituciones, sacramentos, credos, etc.), y si esta reflexión no se da, la fe infantil se va mostrando insuficiente.

¿Cumplimos años al par que enriquecemos estos ejes básicos?

Presento un esquema de desarrollo del sentimiento religioso teniendo en cuenta los datos de la edad y los posibles atascos o «fijaciones» en el esperable avance. Veamos las principales *etapas del desarrollo del sentimiento religioso.*

2. Religiosidad mágica

La *primera etapa* es llamada *«mágica»* por Fritz K. Oser. Corresponde a los tres primeros años de vida. En ellos, el psiquismo infantil se vive como fusionado con sus padres, para bien o para mal. Hacia los 36 meses, el «yo» adquiere una mayor autodefinición con

respecto a los demás. Esta etapa, todavía prelingüística y preconceptual, se correspondería con la fe *indiferenciada* de Fowler. En ella, según Eric Erikson, se juega el poso de *confianza* o *desconfianza* básicas de nuestro psiquismo, tomadas del cariño y protección (o lo contrario) por parte de los padres con que cuente el niño. De la calidad de las relaciones con sus padres, el niño va a saberse deseado o no, valioso o lo contrario, protegido o a la intemperie. Esto se reflejará en un sentimiento de *orden cósmico* o de *caos,* según que los suministradores fundamentales acudan oportunamente o no a las necesidades del niño. En esta modalidad inicial de la creencia, los padres lo son todo o casi todo para el niño, en pura *indefensión e impotencia,* no sólo para conseguir alimentos o vestidos necesarios para vivir, sino para interpretar las realidades más sencillas y cotidianas (perro, lluvia, dolor, etc.). Dicho de otra manera, lo que de él sea depende enteramente de unas voluntades externas «gigantescas y todopoderosas» ante las que poco puede hacer.

Estas experiencias primeras se graban en la mente infantil con gran fuerza. Si Kafka escribe *El proceso* o *El castillo,* no es por azar. En esas obras revive la figura de su padre –juez o conde, da igual–, «hombre gigantesco, última instancia, [que] podía venir a mí casi sin motivo alguno, sacarme de la cama en plena noche y llevarme a la terraza; o sea, que yo no era absolutamente nada para él»[2].

Ese hombre/mujer gigante de nuestra infancia se aloja en el fondo de nuestra urdimbre afectiva, prometiendo alianzas o desamparos. Una persona adulta que quede estancada en estas vivencias arcaicas desarrollará su inteligencia y su cuerpo, pero en lo religioso arrastrará un sentimiento de indefensión o de confianza infantil y milagrera expuesta a los avatares de la vida. Ante un Dios así, el hombre sólo puede ser mera reacción e impotencia ante los quereres divinos. En las religiones primitivas estos dioses podían pedir sacrificar hasta a los propios hijos, y sólo los iniciados y sacerdotes pueden relacionarse con Él. Los demás sólo pueden auscultar la voluntad divina –con temor y temblor– y acatar el destino.

Así plasma esta ingenuidad primera José Mª Valverde:

«La tierra era una alegre manzana de merienda
un balón de colores no esperado.
Los pájaros cantaban porque yo estaba oyéndoles,
los árboles nacían cuando abría los ojos»[3].

2. Franz KAFKA, *Carta al padre,* Lumen, Barcelona, 1974, p. 13.
3. José Mª VALVERDE, En *Hombre de Dios,* 1945.

3. Religiosidad mercantil: *Do ut des*

La *segunda etapa* sería, según Oser, la de la *religiosidad mercantil,* que va de los tres a los seis años. Los padres siguen siendo para el niño inmensos, pero él descubre estrategias para hacerlos benévolos. Si cumplo lo que les gusta, me darán un dulce, un paseo o una coca-cola. Lo bueno es lo que consigue lo que pretendo. Estamos en la orientación moral *instrumental* de Kohlberg, donde la religión y sus prácticas me garantizan el cariño y las ventajas de unos padres complacidos. Dios es externo y todopoderoso, pero influenciable con votos, acciones, promesas. Es la etapa que Kohlberg llama de «buen chico». Bueno es lo que es aprobado y gusta a los otros. Falta interiorización y prevalece el conformismo a las expectativas adultas.

Fowler aloja en esta edad la *fe intuitivo-proyectiva.* Aquí el niño domina ya el lenguaje y aumenta la capacidad representativa, pero su «animismo» puede engendrar potentes fantasías cargadas de miedo o de terror. Ahora el niño es muy receptivo a todo lo que es imitación y, de ahí, muy a las palabras, gestos y rituales de los adultos en el ámbito de la fe. Esta brecha hacia lo misterioso, lo sorprendente y lo divino permite la entrada connatural de la fe

Los adultos estancados aquí se adaptan a «lo que se ha de hacer» (ritos, misas, cumplimientos), pero no encuentran el paso a una religión y una ética apoyadas en una relación personal con Dios. Dan excesivo peso al cumplimiento de normas litúrgicas o éticas. Cuando caen en una incongruencia moral incorregible, abandonan la religión o viven con escrúpulos obsesivos. Es la etapa de la inteligencia intuitiva y, por tanto, del pensamiento egocéntrico –no egoísta– que confunde su propia perspectiva con la de la verdad en sí, y que degenera en rigidez subjetiva difícil de desmontar.

«Mientras el heredero es menor de edad, en nada se diferencia del esclavo, pues, aunque es dueño de todo, lo tienen bajo tutores y curadores hasta la fecha fijada por su padre. Igual nosotros, cuando éramos menores, estábamos esclavizados por lo elemental del mundo» (Gal 4,1-3).

4. Religiosidad concreta: ¿Aquí o en el Garizin?[4]

En la *tercera etapa* –entre los siete y los doce años– entramos en la *fe mítico-literal* de Fowler. El niño ya es capaz de cuestionarse sus representaciones de fe recibidas de los adultos y de plantear inquie-

4. Jn 4,21.

tudes con respecto a la justicia, la honradez, la salvación, etc. Se sentirá más satisfecho con las respuestas si percibe coherencia en sus padres o mayores. La reversibilidad recién adquirida (capacidad de pensar hacia atrás y hacia delante; por ejemplo: el azúcar se disuelve, pero, aunque yo no la vea, está ahí) y la estrenada capacidad de ponerse en el punto de vista de los demás le permiten cuestionarse sus propias interpretaciones. Esta nueva posibilidad de ver en perspectiva brinda la oportunidad de romper el egocentrismo anterior.

Quien se estanca en esta edad, según Piaget, de la «inteligencia concreta» sacraliza las reglas en los juegos entre amigos y no puede dejar paso a la interpretación y a lo relativo, con peligro de fundamentalismo religioso atado a la literalidad de los textos o de los ritos, con estancamientos de sinagoga. Pablo se enfada: *«¡Circuncisión o no circuncisión, qué más da! Lo que importa es una nueva humanidad. Paz y misericordia para todo el que sigue esta norma»* (Gal 6,15-16)

5. Religiosidad sobreautónoma o sobrefusionada: Dios al servicio del Yo[5]

Es en la *cuarta etapa* –se presenta la adolescencia: 12 a 17 años– en la que el sujeto tiene que almenar sus fronteras frente a los padres para marcar su autonomía. Es el proceso de *individuación,* por el que se diferencia progresivamente de su contexto relacional, presente o pasado. Se debate entre la dependencia, a la que su insuficiencia económica, laboral y psicológica le fuerza, y sus deseos de marcar un territorio propio que le diferencie de lo meramente recibido. Es un «yo» rabiosamente afirmado o *sobreindividuado* (Minuchin), con un débil «nosotros» para pactar y compartir.

La autonomía no lo es todo, pues el adolescente también desea la *fusión* o indiferenciación dentro de las relaciones (pandilla o familia), que le ahorre las angustias de la falta de seguridad en sí mismo. Aquí se daría una *subindividuación* o «fusión relacional», fomentada en familias demasiado obsesionadas por la inclusión de todos sus miembros y por la cercanía, sin espacio para la distancia y la diferencia. El adolescente crecido aquí experimenta dificultad en poner fronteras a lo «suyo» dentro del «entorno». Bowen llama a esta familia «masa indiferenciada».

5. «El adolescente pone a Dios al servicio de la realización de su yo ideal», dice A. VERGOTE en *Psicología religiosa,* Taurus, Madrid 1969, p. 371.

El hombre que se estanca en esta etapa del lado de la *sobreindividuación* –creyente o no– cree que se basta a sí mismo, que es el solo responsable de su destino y mundo. Dios debe relegarse al mundo de la quimera, de lo privado, o a la sacristía, pues es visto como rival. Vale una ética civil –el voto de la mayoría– que decide lo que es bueno, etc. El que, del otro polo, se estanque en la *subindividuación* fomenta religiosidades de fusión en las que Dios me incluye y arropa amorosamente sin plantearme las cuestiones desde la autonomía que Él mismo quiere al crearnos libres: «Hermanos, no somos hijos de la esclava, sino de la mujer libre. Para que seamos libres nos liberó el Mesías» (Gal 4,31; 5,1). Llegar a esta aspiración paulina sería lo que Stierlin califica de *individuación relacional,* en la que la autodelimitación se lleva a cabo con los otros. Dios es aliado –no rival– que me ayuda a la autodelimitación.

6. Religiosidad sintético-convencional, o de la realización personal

Aquí la persona (18-25 años) descubre su propia *identidad* (Erikson). Las nuevas habilidades cognitivas –adquisición de inteligencia abstracta– posibilitan el inicio de la representación del «Yo» a través de las representaciones que otras personas significativas tienen de él: «no soy sólo como yo me veo, sino que me ayuda saber lo que tú ves de mí». «No puedo prescindir del último de los hombres para oír a Dios, y no puedo prescindir de Dios para oír al último de los hombres», dice Jacques Sommet. Esta liberación de la confinación del Yo en las experiencias propias abre la posibilidad de reflexionar acerca del significado de la propia historia. Hasta ahora el joven «era» su propia historia; ahora puede «tener» su historia, distanciándose de sí mismo para ir integrando los distintos yo –sexual, social, religioso, político– que compiten y colisionan. Este «tener» la propia historia significa preguntarse por su sentido.

Si quedan en la pura autorrealización, aunque ayunen y «deseen tener cerca de Dios», si no atienden a la suerte del oprimido, preso o hambriento..., no aciertan con el ayuno que Dios quiere, ni su luz brilla como la aurora[6].

La limitación de esta etapa es que depende demasiado de los demás. Es una vivencia co-figurativa o con-formante, en la que el Yo depende demasiado de la autoridad y el apoyo de los demás. Gran

6. Cf. Is 58.

número de adultos no pasan de este estadio, aunque sigan añadiendo años. Una religiosidad o irreligiosidad apoyada en este estadio es muy llevada por modas, opiniones, plausibilidades sociales. Tanto cuanto se llegue a una verdadera identidad personal, se aleja este peligro. En esta etapa es especialmente importante dar con buenos compañeros de camino y buenos consejeros: *«Observa quién es inteligente, y madruga para visitarlo, que tus pies desgasten sus umbrales»* (Eclo 6,36)

Es etapa importante: *«acuérdate de tu Hacedor durante tu juventud, antes de que lleguen los días aciagos y alcances los años en que dirás: "No les saco gusto"... Ese día temblarán los guardianes de casa»* (Ecl 12,1); *«En la juventud no has hecho acopio; ¿cómo quieres encontrar en la vejez?»* (Eclo 25,3)

7. Religiosidad individual-reflexiva: del Dios nombrado al Dios confesado

No suele empezar antes de los 20, y es más posible pasados los 30. Es el paso hacia el predominio de la autorreflexión, al diálogo con las representaciones e identidades fragmentadas de mí, con los ecos de lo que oigo sobre mí, pero con los datos de mí a los que únicamente yo tengo acceso. En clave religiosa, me siento autónomo, pero quiero auscultar el plan de Dios sobre mí. Para ello se me pide reflexionar sobre un conjunto de valores y opiniones que me son vehiculados por los distintos saberes inmanentes. Dios me es mediado por la inmanencia, la historia y las cosas en las que hay que descifrar el plan de Dios con la ayuda de mi razón y comprometerme con él desde mi libertad iluminada por Él y por las tradiciones de la Iglesia o tradición a las que pertenezco. La autoridad que antes regía desde el exterior debe ahora manar del seno de propio yo. La pertenencia a la comunidad –entendida hondamente– es más escogida o ratificada que puramente recibida o transmitida. Los libros de la sabiduría subrayan la importancia de esta reflexión personal: *«Quien cultiva su campo se saciará de pan»* (Prov 12,10); *«El hombre se prepara por dentro, pero Dios le pone la respuesta en los labios»* (Prov 16,1).

Faltos de pensamiento, tomamos noticia de todo por el camino más rápido –el visual, normalmente– para olvidarlo inmediatamente. Dejamos yermas –las autopistas no pueden ser yermas– nuestras potencialidades de pensar: «la creciente falta de pensamiento reside... en un proceso que consume la médula misma del hombre con-

temporáneo: *su huida ante el pensar*»[7]. Etty Hillesum, en cambio, se adentra en la reflexión personal religiosa. «Llegar a ser capaz de disponer de las fuerzas más profundas que hay en mí» (31, 12, 41) o «debo recogerme en lo profundo para dar forma a lo que hago» (29, 3, 42).

Hoy estamos sobrados de pensar calculador y mendigos de reflexión meditativa. Esta reflexión meditativa requiere salirse del tiempo que discurre, para poderlo discurrir. Es difícil una actitud que diga sí y no, al tiempo que nos cerca. Heidegger llama a esta actitud, *serenidad* (Gelassenheit), que nos permite abrirnos al misterio de las cosas que nos rodean y nos arraiga en un nuevo suelo. Esta Serenidad para con las cosas y esta apertura al misterio no acaece fortuitamente por mero acumular años. Cumplir no es cumplirse a sí mismo. Sólo un pensar esmerado y vigoroso lo regala.

8. Religiosidad conjuntiva: del Dios confesado al Dios que me rebasa

Hacia los 35 años o más, brota una fe en la que se revisan las representaciones del Yo y del mundo. Dante abre la *Divina Comedia:* «En medio del camino de la vida, habiendo perdido la recta senda, me encontré en un bosque oscuro». Curiosamente atrayentes, las paradojas y los contrarios encuentran su síntesis. Me detengo, por ser luminosa y necesaria su aclaración. Según Oser, tenemos ahora la tarea de relacionar *siete dimensiones bipolares o paradójicas* para construir un *juicio religioso* sobre cualquier situación vital:

Primera: Libertad versus Dependencia. Todos nos preguntamos hasta qué punto permite Dios que hagamos lo que queramos o no. El juicio religioso va pasando de la dependencia a la libertad con respecto a la voluntad de Dios. En etapas más primitivas esta dependencia se ve como inmediata, y la libertad, por tanto, como dada directamente por Dios. Conforme progresamos, se ven ambos tipos de experiencia como mutuamente dependientes y mutuamente determinados: la libertad se consigue por medio de experiencias de dependencia, y somos dependientes porque sabemos que es precisamente la unión con Dios la que nos libera. Su voluntad se relaciona con la libre voluntad del hombre. Es la *decisión anticipadora* –deci-

7. Martin HEIDEGGER, *Serenidad,* Ed. del Serbal, Barcelona 1988, p. 18.

dir ser para siempre de una manera– de Heidegger en favor de la autenticidad en la entraña de lo temporal.

Jesús se dedicó libremente a las cosas del Padre, más allá de la perplejidad y el dolor de sus padres. La religión auténtica escoge y se empeña: *«Cuando iba llegando el **tiempo** de que se lo llevaran, decidió irrevocablemente ir a Jerusalén»* (Lc, 9,51). Esa decisión acelera el paso y sorprende: *«Jesús les llevaba la delantera, y ellos no salían de su asombro»* (Mc 10,32).

Segunda: Trascendencia versus Inmanencia, que al principio se ven como mutuamente excluyentes: ¿interviene Dios directamente o no?; ¿dentro o fuera del mundo? En etapas más desarrolladas, la trascendencia es experimentada como emergiendo indirectamente a través de las buenas acciones de una persona (estilo, escucha, interpretación y compromiso con el bienestar de los demás), de tal manera que la inmanencia se convierte en una prioridad necesaria para la trascendencia, y viceversa.

Un vaso de agua fresca, un gorrión del campo, un sembrador, uno que pide aporreando la puerta, o la caída de una torre, son más, mucho más, si el ojo está sano. *«A mí me lo hicisteis»* (Mt 25,40).

Tercera: Esperanza versus Absurdo. El niño no se cuestiona si el mundo es absurdo o con sentido, pero después sí. En la *religiosidad conjuntiva* los dos se entienden mutuamente: una esperanza que supera el absurdo, pero el absurdo es una condición necesaria (aunque no suficiente) para que la esperanza sea verdadera esperanza.

Justo cuando todo nos empuja a sentirnos abatidos y agitados, podemos acompañarlo como granos de trigo que mueren para dar fruto que manifiesta la gloria del Padre (Jn 12,24.27-28). Job, tras sufrir, dirá: *«Te conocía sólo de oídas; ahora te han visto mis ojos»* (Job 42,5).

Cuarta: Transparencia versus Opacidad. En etapas inferiores Dios muestra lo que le gusta, y el individuo lee con facilidad los signos de su voluntad. Con el desarrollo, un hecho revela la voluntad de Dios o permanece indescifrable. El creyente vive una tensión entre lo que parece signo (transparencia) que emana de lo que parece esencialmente misterioso (opacidad). Vemos, pero «a través de un cristal» de opacidad y misterio.

Lo real no es diáfana claridad: *«¿Cómo es que no sabéis interpretar el tiempo presente?»* (Lc 12,56). El *¿por qué me has abandonado?* del Hijo al Padre es total opacidad cuando amanecía para

todos. El mendigo es encrucijada de *krónos* (miserable despedida) o de *kairós* (acogida del Otro).

Quinta: Fe (confianza) versus miedo (desconfianza). Al principio la fe no deja espacio para el miedo; ni el miedo deja lugar para la fe. Ahora, sin embargo, una fe fuerte y una confianza profundamente sentida vienen de haber experimentado miedo al haber pasado por vicisitudes o por noches oscuras del alma. En lo hondo se siente el mensaje de «¡confía en el Señor!», mientras que la experiencia es de soledad frente a la enfermedad, el sufrimiento o la muerte.

Siempre hay travesías en la vida de fuertes vientos y olas encrespadas, en las que Dios duerme *«como soldado aturdido por el vino»* (S 78,65). Cuesta creer que volverá a decirnos: *«Soy yo, no tengáis miedo»* (Jn 6,20) cuando ya nos hundíamos con Pedro.

Sexta: Santo versus Profano. En etapas inferiores se vive un polo o el otro. En las intermedias se ven los dos polos como muy separados, sintiendo, por ejemplo, que debemos abandonar toda idea de lo santo cuando nos enfrentamos con el mundo. Más allá de los 35 ó 40, lo santo se experimenta en el corazón de lo profano, y viceversa.

El culto auténtico es *«en espíritu y en verdad»* (Jn 4,24). Cornelio, capitán de la dominadora y odiada compañía itálica, también está llamado a compartir con Pedro las abundancias del Espíritu (Hch 10,47).

Séptima: Eternidad versus Transitoriedad. Como en las polaridades anteriores, lo eterno y lo transitorio se van mezclando. La eternidad se encuentra alojada en el seno de los instantes y de las menudencias que pasan. La religiosidad profunda busca *coordinar estos extremos.* «El más elevado ejercicio mental que puede hacer un hombre sobre la tierra consiste en superar la contradicción entre lo eterno y lo histórico», escribió Eugenio d'Ors[8].

Nosotros, como Jerusalén, no distinguimos, porque *«para vosotros cualquier tiempo es bueno»* (Lc 19,42; Jn 7,6). San Pablo nos enseña a dar calidad de eterno a todo instante, rescatándolo de la transitoriedad *«comprendiendo lo que el Señor quiere»* (Ef 5,15-17). En el amor que se alarga más allá de la esperanza y de la fe, hasta hincarse en el «a Mí me lo hicisteis» de lo eterno (cf. 1 Cor 13,13 y Mt 25).

8. Eugenio D'Ors, *La filosofía del hombre que trabaja y juega,* Prodhufi, Madrid 1995, p. 169.

9. Religiosidad mística o universal: el Dios pasión innegociable

Es el horizonte último de madurez y plenitud religiosa: Dios está en mí y en todo lo que existe. La chispa del Maestro Eckart brilla dentro de mí. Él es el absoluto e incondicional en torno al cual construyo mi vida y mi mundo de valores. Dios es el verdadero protagonista de mi historia. Él me trabaja, y yo trabajo en Él. Enteramente mío, soy todo suyo; mi corazón, como el del Rey, «es una acequia en manos de Dios; la dirige a donde quiere» (Pro 21,1). Etty Hillesum lo expresa así: «Es como si algo en mí se hubiera conectado a una adoración continua. Ese algo reza en mí hasta cuando río o bromeo. ¡Me habita una inmensa confianza!»[9].

Ahora se pierde interés en el desarrollo del propio Yo y su suerte particular. Uno se siente como parte, eco, del ser de la comunidad. Se cuida lo que Erikson llama el sentimiento de *integridad:* «seguridad acumulada del yo con respecto al orden y el significado. Es un amor postnarcisista del yo humano –no el sí-mismo como una experiencia que transmite un cierto orden del mundo y sentido espiritual, por mucho que se haya debido pagar por ella... Aunque percibe la diversidad de los diversos estilos de vida que han otorgado significado al esfuerzo humano, el poseedor de integridad está siempre listo para defender la dignidad de su propio estilo de vida contra toda amenaza física y económica»[10]. Es el «honor patrimonio del alma» de Calderón. El detalle y lo pequeño se cuida: «para quien lo pequeño no es nada, no es grande», diría Ortega.

Eleazar es para mí la figura más clara de integridad en la Biblia. A los que le amenazan con la muerte si no ofrece un sacrificio a los dioses, les arenga: *«¡Enviadme al sepulcro!. No es digno de mí ese engaño. Van a creer muchos que Eleazar, a los noventa años, ha apostatado; y si miento por un poco de vida que me queda, se van a extraviar por mi mal ejemplo. Eso sería manchar e infamar mi vejez (...) Si muero como un valiente, me mostraré digno de mis años y legaré a los jóvenes un noble ejemplo, para que aprendan a arrostrar voluntariamente una muerte noble por amor a nuestra santa y venerable Ley»* (1 Mac 6,28).

9. (15, 7, 42).
10. E. Erikson, *Infancia y Sociedad,* Hormé, Buenos Aires 1970³, p. 241.

10. Concluyendo: Cumplirse, cumpliendo años

«¿Dónde extraviarse, dónde?
Mi centro es este punto:
Cualquiera. ¡Tan plenario
Siempre me aguarda el mundo!»
(Jorge Guillén, *Cántico*)

¿Dónde extraviarse, dónde?, pregunta el poeta. De mil maneras, nos distraemos y no acompasamos años y vida: «mi centro es este punto». Acumular años no coincide con cumplirlos en verdad. Pocos años, pueden ser muchos, si son cumplidos en verdad: *«El justo, aunque muera prematuramente, tendrá descanso; vejez venerable no son los muchos días, ni se mide por el número de años; canas del hombre son la prudencia, y edad avanzada, una vida sin tacha. Maduró en pocos años, cumplió mucho tiempo... se dio prisa en salir de la maldad»* (Sab 4,7-9.13).

Para ello hay que saber medirlos, y eso es un ***don:*** *«Señor, dame a conocer mi fin y cuál es la medida de mis años. Me concediste un palmo de vida, mis días son nada ante ti; el hombre no dura más que un soplo, el hombre se pasea como un fantasma, por un soplo se afana, y atesora sin saber para quién»* (Sal 39,6-7).

Crecer en años, desde lo religioso, es avanzar en el amor, incluyendo en él a la generación no nacida: *«Hasta que todos alcancemos... la* ***edad adulta;*** *el desarrollo que corresponde al complemento del Mesías (o la mayoría de edad de la plenitud de Cristo). Así ya no seremos niños zarandeados y a la deriva por cualquier ventolera de doctrina, a merced de individuos tramposos, consumados en las estratagemas del error. En vez de eso, siendo* ***auténticos en el amor,*** *crezcamos en todo aspecto hacia aquel que es la cabeza, Cristo»* (Ef 4,13-15).

Crecer así es nuestra tarea: «Dotado de inteligencia y de libertad, el hombre es responsable de su crecimiento, lo mismo que de su salvación. Ayudado, y a veces estorbado (...), él es el artífice principal de su éxito o de su fracaso», escribió Pablo VI[11].

11. *Populorum Progressio* 15; *Evangelium Vitae* 2/1060.

ST 92 (2004) 307-320

Oportunidades para madurar

José Antonio García-Monge, SJ*

¿En qué consiste la maduración? Madurar es una palabra antigua y nueva, una realidad que acompaña al ser humano, como llamada, reto, tarea... frecuentemente desoída. Asociamos la maduración a autoconocimiento, responsabilidad, consciencia; a saber lo que se quiere y si lo que se quiere nos construye, nos permite crecer en verdad o, por el contrario, dificulta nuestro crecimiento como mujeres o como hombres, destruyendo dimensiones humanas de nuestro proyecto vital. La maduración es un proceso, más que una meta. Procedemos maduramente a través de etapas, descritas en otros artículos de este número. La antigua definición de Freud –la madurez como equivalente a la inserción en la realidad a través del trabajo y del amor– sigue iluminándonos, con determinados matices y con otras dimensiones que pueden completar esta visión. Maslow relacionó maduración con autorrealización. Nos jugamos la madurez en el adecuado manejo de pensamientos, emociones y conductas, además de la capacidad de lectura, significado y sentido que otorgamos a los acontecimientos.

El concepto de madurez es polivalente. Como escribo en mi libro *Treinta palabras para la madurez* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2003), se puede hablar de madurez corporal (cuerpo, salud, energía vital); de madurez intelectual (el C.I., desarrollo de capacidades mentales, lecturas, resolución de problemas, análisis de la realidad etc.); de madurez afectiva (expresión de sentimientos, comunicación afectiva, inteligencia emocional); de madurez sexual (identidad sexual, disfrute, expresión, lenguaje y comunicación de la mujer y el hombre sexuados); de madurez espiritual (sabiduría de la vida, ética, valores, honestidad); de madurez social (adaptación creativa, habilidades para manejarse en grupo, apertura a los otros, flexibilidad, capacidad de escucha, pertenencia); de madurez laboral (habilidades, destrezas en el trabajo profesional, competencia, responsabili-

* Psicólogo. Profesor en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

dad); de madurez de creencias (sentido de la vida, trascendencia, cosmovisión); de madurez en el autoconocimiento (esfuerzo e interés por conocerse, comprenderse, integrarse); de madurez sociopolítica (participación, compromiso, talante democrático, solidaridad en dimensiones comunitarias, ciudadanas, etc.)... Aunque, según esta visión que ofrezco, se puede ser maduro en algunos aspectos y no en otros, la auténtica madurez actúa como por vasos comunicantes e interpela para crear en la persona total un equilibrio saludable e integrador.

Las diferentes culturas pueden acarrear, y de hecho acarrean, distintos modelos de madurez, aunque podemos detectar denominadores comunes a lo verdaderamente humano.

Educación, personas significativas, situaciones vitales... orientarán nuestro proceso de maduración, que, en nuestra autobiografía, nos hará pasar por los acontecimientos de una o de otra manera. El hombre y la mujer que llevan el timón de su propia existencia rumbo a la vida vivirán las distintas situaciones en diferentes claves que pueden ser oportunidad para madurar o que dificultarán el proceso. Como variables en la manera de vivir lo que acontece gratuitamente intervendrán el autoconcepto (¿quién soy yo y quién quiero ser?), las connotaciones emocionales, las relaciones con los otros y el propio sentido de la vida. Es importante ver qué antropología y, en muchas ocasiones, qué teología de la vida tenemos y vivimos de manera implícita o explícita.

Vida, experiencia y existencia

En mi colaboración al libro *Cartas a un joven psicólogo* (María Dolores Avia [dir.], Psicología, Alianza Editorial, Madrid 2000) y, en una perspectiva cristiana, en *Unificación personal y experiencia cristiana. Vivir y orar con la sabiduría del corazón* (Sal Terrae, Santander 2001) explico esquemáticamente algo que tiene mucho que ver con el tema que me ocupa en estas líneas y favorece la comprensión de lo que quiero transmitir.

El acontecimiento se nos da en la *vida;* pero, además del nivel vida existen otras dimensiones de lo humano que la connotan poderosamente. Son la *experiencia* y la *existencia.* Eso que llamamos vida («¿qué vida llevas?»; «¿cómo te va la vida?»...) es lo que late en nuestro pulso, nos rodea en nuestras circunstancias, nos zarandea con dolores y pequeños goces; es la vida que estructura nuestras

relaciones interpersonales, que tanto tienen que ver con lo intrapersonal. Es la vida –con mayúscula o con minúscula–, que podemos controlar sólo en parte: finita, azarosa, limitada, dependiente de situaciones diversas (socio-económicas, de sistemas familiares, de salud, de trabajos o paros forzosos, de amores y desamores, de soledades y compañías, de encuentros y desencuentros...). Querríamos o queremos cambiar la vida, y en muchos aspectos podemos hacerlo, con nuestros propios recursos, ayudas, etc. Pero estamos pensando en acontecimientos no buscados como oportunidades de madurar. Acontecimientos vitales que muchas veces no podemos cambiar. Nos los encontramos o nos encuentran desprevenidos, o a veces, sin valer de mucho, prevenidos.

Además de los datos de la vida que pasan por dentro y por fuera de nosotros, la mujer y el hombre tienen *experiencia* de esa vida. Esta experiencia no la decide, sin más, la vida, sino nuestro contacto personal con ella: la manera de «tocarla» y vivenciarla. La peculiar interpretación personalísima que podemos darle.

La filosofía personalista acuñó una palabra importante para matizar la experiencia. Más que experimentar, que nos trae un eco de las ciencias naturales, empirismo y laboratorio, hablando de lo humano llamó a esa dimensión esencial *experienciar.* Asumir la experiencia vital con la impronta que la persona le otorga, con la huella de nuestro ser. Verificar la huella existencial en la que se conjugan, además de los datos de la vida, la autobiografía del ser humano concreto que la protagoniza, su guión vitalmente argumental, parte consciente y parte inconsciente, su peculiar lectura de los acontecimientos desde aprendizajes tempranos, su capacidad de integración, su sabor...

Esta experiencia limita en su base con la vida y, por su estatura humana, con la *existencia.* Dependiendo de muchas variables, y desde una modesta pero real libertad, el hombre y la mujer pueden manejar, interpretar, asumir emocionalmente, ordenar cognitivamente su experiencia. Aquí la dimensión creyente, que hunde sus raíces en la vida y, a la vez, la trasciende, tiene una PALABRA que decir o escuchar. Desde la experiencia asumida, la mujer y el hombre pueden decidir, elegir su existencia. Es decir, su manera personal de vivir integrada e integradoramente su vida experienciada. El modo de transitar por su vida real, tal como les habla su experiencia y con las posibilidades que esa experiencia les abre o cierra. Un acto libre y arriesgado que va a estructurar flexiblemente, a veces con

mucha inseguridad, con la que hay que aprender a convivir, va a decidir mi manera de existir en mi vida, de vivir ese acontecimiento, de ahondar en mi manera de experienciar, modificando lo modificable sana y cuerdamente. Nos jugamos aquí nuestra madurez, nuestra manera auténtica de ser proyecto vital, más o menos realizado o *in fieri.* Saber existir en mi vida es saberme mucho mayor, en la capacidad de reaccionar y de dar sentido, que los condicionantes que la apresan. Tal vez sin poder sentirme libre de ellos, pero sí sabiéndome capaz de otorgarles un horizonte redimensionador. En este acontecimiento, ¿qué persona soy y quién quiero ser? Entre estas dos preguntas trazamos nuestro proyecto, y lo habitamos con nuestra existencia, que no es pura y mera consecuencia dictada por la vida. Cada acontecimiento es una pregunta abierta, aunque en ocasiones muchas personas la perciban como cerrada, que espera nuestra respuesta realista y profunda, reto y posibilidad de un crecimiento personal. La capacidad de lectura de los acontecimientos la extraemos de diferentes dimensiones nuestras. Urdimbre afectiva, sistema de creencias, valores, personas significativas, trascendencia con implicación histórica, etc. La tarea consiste en aprender a experienciar sana y profundamente y a conjugar esa experiencia entrelazándola con el hilo conductor de lo que elegimos como forma y esencia del existir en nuestra personal historia. Nos madura o puede madurarnos nuestra experiencia vital, dependiendo de referentes significativos que, cognitiva y emocionalmente, nos permitan responder de manera auténticamente nuestra a los interrogantes vitales.

Creatividad

Existen acontecimientos, enfermedades, situaciones familiares, laborales, etc., ante los que podemos limitarnos (además de lo que nos limitan) a ser pasivos espectadores sin aparente capacidad de maniobra. El dolor nos puede inmovilizar psicológicamente, además de físicamente. Nuestra inteligencia puede sufrir un secuestro emocional que nos incapacite para buscar recursos y manejar adecuadamente la situación. Bergson afirmaba que Dios nos creó creadores. Esto significa que poseemos una capacidad creativa, variable en diferentes personas, que puede abrir caminos aparentemente cerrados por la vida. Ser conscientes de nuestra creatividad es una herramienta de maduración que, empleada adecuadamente, nos permite crecer y crecernos, no orgullosamente, sino con realismo, a la vez

humilde y animoso. Si creemos en nosotros mismos, podremos crearnos en los condicionantes de la vida, no soñando, sino despertando nuestra creatividad. La respuesta madurante no la sugería el acontecimiento; se la damos y nos la damos en el acontecimiento, que tal vez nos hablaba de muerte, y creamos una palabra de vida. Ser creativos supone autoconocimiento, autoestima y confianza básica. Somos más grandes que nosotros mismos y poseemos recursos no actualizados que pueden ser estimulados por situaciones vitales, tal vez no buscadas ni queridas, pero que nos permiten sacar fuerzas de flaqueza.

Esto en una lectura humanista de la vida. Si nos abrimos a una lectura o relectura creyente en el Dios de Jesús, nuestras posibilidades se motivan, y el misterio de la Gracia acontece en nuestra experiencia de pobreza. Cuando Pablo escribe: «Sabemos que, con los que aman a Dios, con los que él ha llamado siguiendo su propósito, él coopera en todo para su bien» (Rm 8,28), no podemos entenderlo, y el misterio de un Dios Amor, Padre y Libre, nos remite a una ignorancia desconcertante, pero que en la intuición cordial de la Fe acarrea una confianza que propicia creatividad personal, a la vez que un abandono sereno y madurante.

Siempre me ha llamado la atención ver cómo brotan hierbas o florecillas en las hendiduras de una roca o entre las piedras de sillería de una pared o muralla. El agua viva, cuando ve obstaculizado su curso, busca cauces, en ocasiones impensables, en el avance de su fuerza. Esa energía de la vida, en sus diferentes niveles, se da en el hombre, con testimonios no reservados a grandes héroes sino, frecuentemente, a gentes sencillas, dotadas de una creatividad que es mucho más que el instinto de supervivencia. Las siete inteligencias de las que escribe Howard Gardner nos abren espacios de creatividad que están latentes en los niños. Además de la capacidad de adaptación al medio, imaginar, intuir, explorar es abrir caminos a la maduración creativa.

La ansiedad, tan extendida y temida, que nos oscurece nuestra lectura de los acontecimientos, puede ser también, y así lo prueba la Psicología científica, fuente de creatividad. Oscar Wilde decía: «La ansiedad es insoportable. Sólo espero que dure siempre».

Una dificultad frecuente en la que perdemos ocasiones para madurar consiste en luchar contra la vida empeñándonos en cambiar lo que no puede ser modificado. En lugar de desarrollar la creatividad, nos «peleamos» con las circunstancias y gastamos nuestra ener-

gía en ello. Aceptar con sano realismo, asumir los datos, permite encauzar nuestra creatividad para ver los acontecimientos desde otras perspectivas. Dejarnos «fluir» es permitir a nuestra atención buscar aspectos nuevos, lecturas diferentes que den paso a nuestro crecimiento personal. Los estudios neurológicos de personas en estado de flujo muestran que el cerebro, en verdad, gasta menos energía que cuando luchamos con un problema (cf. D. Goleman, *El espíritu creativo,* Vergara, Buenos Aires 2000).

Ante lo que la vida nos presenta como problemas, nos falla el verdadero planteamiento; y, sobre todo, cegados por la dificultad, no consideramos nuestros recursos para madurar en su resolución. Nos disminuimos con mensajes como «no voy a ser capaz», «eso me desborda»... O buscando culpables fuera, sin atender a nuestra creatividad y a nuestra posibilidad de respuestas maduras, que puede que no «solucionen» el problema, pero sí nos descubren aspectos inéditos de nosotros mismos y, en ocasiones, una inesperada solidaridad de los demás.

Respuestas a estímulos y «modelos» de madurez

No podemos controlarlo todo, no somos omnipotentes, aunque a veces algunas personas no hayan renunciado a la pretendida omnipotencia infantil. Ante los acontecimientos, se ponen en cuestión nuestro proyecto vital, nuestra madurez y, en ocasiones, nuestra fe. Ante un estímulo aversivo, nuestra primera respuesta puede no ser la más madura. En determinadas circunstancias de la vida, tal vez tendremos que elaborar un *duelo* que nos permita convivir con una pérdida, un dolor, una frustración, una contrariedad... Sacar y expresar nuestros sentimientos, tambaleos, rabia, impotencia, negación de la realidad, sin escapismos alienantes o represiones inmaduras. Después, y en el curso de ese duelo, explorar nuestras respuestas, las que *elegimos* desde nuestros recursos personales, sociales, y sana y profundamente espirituales.

Este proceso nos llevará a hacernos conscientes de nuestro *mapa* de la vida, de nuestra vida. Es decir, de nuestros pensamientos de «cómo deben ser las cosas». Este mapa será correcto si está ajustado a la realidad en todas sus dimensiones. Será maduro si corresponde a nuestra edad y visión honda de la realidad humana. Frecuentemente, mapa y realidad no se ajustan. Tenemos mapas obsoletos, fantasiosos, hechos más del «pensamiento desde el deseo» que

de nuestro contacto con la realidad (con toda la realidad, no sólo con una parte de ella). Es lo que en Psicología denominamos «mapa» y «territorio». Un mapa es bueno si nos orienta por el verdadero territorio. Es inmaduro si pretendemos caminar, con su guía, sin que el mapa, por infantil o inadecuado, nos indique los verdaderos y múltiples caminos de la vida. Caminar por Madrid con un mapa del siglo XVII nos confundiría, pues no encontraríamos reflejada la mayor parte de la ciudad. Esto nos ocurre cuando, ante un acontecimiento que nos descoloca, echamos mano de un mapa cognitivo o afectivo que es incapaz de ayudarnos a buscar senderos de madurez personal y dirigir nuestros pasos interiores o exteriores en dirección equivocada. *Regresamos* a posturas inmaduras que nos confunden y no damos, en nuestras respuestas existenciales, la talla que una trabajada madurez aconsejaría. Poner al día nuestro mapa es crecer, madurar, a veces estimulados por acontecimientos que aparentemente nos empujan a todo lo contrario.

El acontecimiento como oportunidad, como reto

Lo que nos acontece, dolorosa o gozosamente, puede generar una crisis que desafíe a nuestra capacidad de crecimiento. Es muy difícil ver esto a primera vista. No nos gustan las crisis; y, sin embargo, pueden acarrear un crecimiento que de otra manera no se habría producido. Puertas que se cierran y, si sabemos verlo, otras que se abren. Tolerar la frustración no consiste en «resignarse», sino en saber y sentir que somos mayores que lo que nos frustra. Lo cual no significa que no duela o no escueza, sino que nuestra fortaleza interior, puesta a prueba, es capaz de seguir en pie en y después de la frustración Supone una visión de la vida no obsesionada ni «encaprichada» con el principio de placer inmediato. La demora en la gratificación y la capacidad de asumirla y esperar es para la psicología signo indicador de nuestra madurez procesual. No se trata de impasibilidad o heroicidad, sino de humanidad madura, a la que el azar o la mala voluntad de los hombres pone a prueba. No estamos pensando en masoquismos o victimaciones. Dios no quiere sacrificios humanos.

Estamos confiando en que nuestra opción por la vida, nuestra biofilia, sigue su curso dando sentido a lo sentido.

La experiencia de tantas gentes nos habla de personas que, ante situaciones dolorosas, muy dolorosas, nos asombran con actitudes y

conductas de positividad, a veces inexplicable para muchos. Una enfermedad, una muerte, el «hundimiento» de una situación social o laboral..., misteriosamente despiertan capacidades personales y descubren caminos de maduración integral hasta entonces olvidados. Nos toca ver, escuchar, admirar, aprender.

Personalmente, he acompañado en tantas situaciones como las que describo que, aunque no considero haber aprendido lo que debía o podía, he admirado y valorado respuestas vitales de madurez no sospechada por mí en esas personas. He dado gracias, no por el acontecimiento (no llego a tanto), pero sí por la respuesta de esas personas, que me han mostrado aspectos y dimensiones de la vida que «sabía» sin considerar su realidad personal y su posibilidad como signo de profunda madurez.

El descubrimiento de *valores* que se precipita con ocasión de situaciones inéditas en la subjetividad llama por su nombre a mujeres y hombres que pueden negarse a escuchar o responder con adhesión confiada a esos valores madurantes. Estos testimonios nos muestran una hondura personal desconocida, actualizada en esas experiencias.

Saber elegir

Ante los acontecimientos de la vida existen muchas posturas diferentes, pero sólo algunas madurantes: negación de la realidad, sublimación, respuestas puramente emocionales o totalmente racionales, culpabilizantes o culpabilizadoras, enmudecidas o comunicadoras...

Se puede responder, y de hecho se responde frecuentemente, de una manera *compulsiva:* nuestra reacción no brota de una libertad que percibe y decide, sino de un impulso no controlado, a veces, prácticamente no consciente del todo. Frente a ese tipo de lecturas y respuestas, casi instintivas, la libertad humana, por la que pasa la maduración, tiene una tarea: saber elegir. Ser conscientes de lo que pasa y de quiénes somos y, desde ahí, elegir la respuesta personal que queremos darnos y dar, la postura y actitud que queremos configurar y adoptar. A veces puede ser contracultural, distinta de lo que los otros piensan y comunican, pero es *nuestra* respuesta personal. Comprendida o incomprendida, se trata, no de una compulsión reactiva, sino de la elección en la que comprometemos nuestro sistema de creencias, nuestra confianza básica, nuestra Fe.

No se trata de responder «de memoria» al dictado de una teología o una antropología determinadas, sino de elegir lo más coherente con el acontecimiento y desde el lugar desde donde lo afrontamos.

Esta actitud conlleva la madurez de saber decir «adiós» y «hola». Saber despedirse de ideas, emociones, situaciones..., sin aferrarse a ellas, en el fluir de los acontecimientos y de la historia, y abrirse a un «hola» que estrena la realidad por la que elegimos aprender a vivir. No es fácil evitar apegos, pero es el camino, en ocasiones muy difícil, para poder pronunciar existencialmente el «adiós» y el «hola». De sedentarios nos convertimos en nómadas del sentido, buscadores de una realidad totalizante que no está hecha de la suma de los acontecimientos, sino que los abarca todos y los trasciende. El todo es más que la suma de las partes.

Bueno, malo...: ¿quién sabe?

Un cuento de Tony De Mello ilumina una realidad, a veces nada fácil de entender. Trata de un anciano labrador a quien se le escapa un caballo que constituía casi toda su riqueza. El pueblo comenta: «¡Qué mala suerte...!». Su respuesta: «¿Mala suerte? ¿Buena suerte? ¿Quién sabe?». Al cabo de una semana, el caballo regresa al corral trayendo consigo una manada de caballos salvajes. Los vecinos le felicitan: «¡Qué buena suerte!». Su respuesta invariable: «¿Buena suerte? ¿Mala suerte? ¿Quién sabe?». Al intentar domar a uno de esos caballos, el hijo del labrador cae y se rompe una pierna. «¡Qué mala suerte!», dicen los vecinos. Y el labrador a lo suyo: «¿Mala suerte? ¿Buena suerte? ¿Quién sabe?». Pero la rotura de la pierna le evita ser reclutado para ir a la guerra. «¿Buena suerte? ¿Mala suerte? ¿Quién sabe?»... Este sencillo relato, nos hace pensar en el devenir de la vida, ante el que podemos tener respuestas y juicios inmediatos, pero en una oculta sabiduría, no siempre disponible, nuestra ignorancia es a veces lo más sabio que tenemos.

Esta actitud no nos exime de asumir responsabilidades, de ser honestos con lo que pensamos y sentimos; pero nos remite, como al Job del Antiguo Testamento, a una postura de humilde ignorancia. Podemos, como Job, «pelearnos» con Dios. A Él no le enfadará nuestra natural rebeldía; pero la constatación de nuestro limitado saber nos sitúa en la condición humana.

Esto no justifica oscurantismos, ni rechazo de la ciencia, ni sumisiones inmaduras, pero sí relativiza lo relativizable y nos in-

dica, una vez más, que somos mayores de lo que hoy sabemos o pensamos.

El paso por el dolor

El dolor es un dato de la vida. Puede ser físico, psíquico, social, moral, espiritual. Revela madurez el no buscarlo ni para nosotros ni para nadie. En nuestra cultura somos fóbicos al dolor. Lo evitamos o queremos evitar a toda costa, sin pensar que a menudo lo trasladamos de lugar, o lo anestesiamos temporalmente, sin enterarnos qué nos dice el dolor de nuestro sistema de vida enfermo. Queremos erradicarlo, y eso está bien; pero pretendemos hacerlo sin dialogar con él y sin saber qué es lo que, en definitiva, habría que cambiar verdaderamente. El problema del dolor (y muchos acontecimientos lo producen) es que lo convertimos en *sufrimiento.* Nuestra mente elabora insanamente el dolor, lo exagera desmesuradamente o lo afronta de tal manera que no sólo no convivimos con un dolor, sino que nuestra persona y vida se ponen en cuestión y se ven afectadas por un sufrimiento más corrosivo y agobiante que el dolor originario. Hay muchas maneras de convertir el dolor en sufrimiento. Dándole poder para destruir mucho más de lo que ese dolor puede hacer por su misma naturaleza y vivencia en nuestro organismo y subjetividad. Hipostatizándolo, es decir, atribuyéndolo a la mala voluntad de dioses y demiurgos como algo personal contra nosotros, contra mí. Es verdad que el dolor puede tener, y de hecho lo tiene en muchas situaciones, su origen en la injusticia y la mala voluntad de los hombres. Reconocer que el dolor es el dolor, en la dimensión que sea, saber dialogar con él para eliminarlo sanamente, tiene que ver con la madurez y el sistema de creencias. Que el dolor ayuda a madurar, lo oímos muchas veces. En realidad, lo que ayuda a madurar es nuestra manera de manejar el dolor que ocasionalmente puede tocar nuestras vidas. Madurar es sabernos y, a ser posible, sentirnos más grandes que nuestro dolor. Nuestra salud existe y convive con la enfermedad; nuestra vida, amenazada por la muerte, sigue siendo vida (asustada, encogida, valerosa, abierta, ofrecida...). El dolor puede dificultar nuestra capacidad de amar (la enfermedad puede volvernos egocéntricos); pero la madurez consiste en amar en todo y a pesar de todo (sin plenitudes escatológicas ni idealismos perfeccionistas). El dolor puede acaparar nuestra atención, pero el amor, aun desde el dolor, puede «des-centrarnos» maduramente, no cur-

vándonos sobre nosotros mismos, sino abriéndonos a los otros, al totalmente OTRO.

El paso del yo al nosotros

Para algunos psicólogos (Künkel) la madurez consiste en el paso del yo al nosotros. Evolutivamente, este paso se va propiciando con la edad y la consistencia personal y relacional. Los acontecimientos pueden sorprendernos muy encerrados en nuestro pequeño yo. Si los manejamos inadecuadamente, pueden encadenarnos al yo. La oportunidad para madurar acontece cuando la situación, aun no querida ni buscada, nos estimula a pasar del yo al nosotros. Es verdad que el nosotros, esas personas que nos habitan por dentro en el radio de acción de nuestra afectividad más profunda, puede dolernos más que nuestro propio yo: unas veces por causa y motivo del amor; otras, porque eran sucursales de nuestro yo, identificaciones de nuestro yo no maduramente relacionales. El amor lúcido y dotado de un dinamismo universalizante que pasa por lo concreto va generando un nosotros abierto que nos puede ayudar a madurar trascendiendo nuestro yo y mirando por encima de nuestras «fronteras». En la actualidad los grupos de autoayuda no se reducen tan sólo a «saber» que a otros les pasa lo mismo, sino que proporcionan una profunda empatía al ver la vida con los ojos del otro y vivirla con nuestro corazón. Compartir no sólo amplía; también madura.

Cuidado con los fundamentalismos

Cuando los acontecimientos son leídos con una mentalidad cerrada, desde una óptica fundamentalista, es difícil, por no decir imposible, proceder maduramente. La rigidez mental, sea en la dimensión que sea, distorsiona una posible lectura madurante y la capacidad de crecer humanamente. El fundamentalismo (religioso, político o de la clase que sea), tan dolorosamente extendido en la actualidad, se basa, para E. Fromm, en la sensación de impotencia. Esta sensación tan real ante muchos acontecimientos impide la maduración.

Fromm escribe (*El miedo a la libertad,* p. 191): «...en el sentido psicológico, el deseo de poder no se arraiga en la fuerza, sino en la debilidad. Es la incapacidad del yo individual de mantenerse solo y subsistir. Constituye un intento desesperado por conseguir un sustituto de la fuerza, al faltar la fuerza genuina».

En lugar de aceptar creativamente una vulnerabilidad creativa y la soledad que ésta acarrea ante situaciones que nos afectan dolorosamente, la postura fundamentalista consiste en proyectar un autoritarismo, un fatalismo ante «lo que el destino nos depara». Sensación de culpa y conducta expiatoria ante la rebeldía, que aumenta la culpa.

En esta mentalidad fundamentalista nos encontramos con personas que no maduran en los acontecimientos, por su manera cerrada de pensar, por su perspectiva autoritaria de la vida, por su intolerancia hacia quienes tienen creencias contrarias a las propias... Este tema, profundamente estudiado por el Profesor López-Yarto, SJ, sobre todo en sus investigaciones sobre Milton Rokeach, se puede aplicar a la religión, la educación, la convivencia social, etc. Tendencia a dogmatizar por los problemas y resistencias en el manejo de información nueva, sobre todo si discrepa con la que anteriormente poseía. Resistencia al cambio, tan estudiada en Psicología Social (¡y hay tantos acontecimientos que nos traen cambios profundos...!). La nueva situación no se integra en la persona de una manera, al menos a medio plazo, madurante. Allport (1946), escribiendo acerca de la influencia de los prejuicios en la percepción, afirmaba que «los que son conscientes de su propio conflicto y sienten incomodidad están más próximos a verse libres del pre-juicio que los que no tienen esos sentimientos...». El sistema rígido del pensamiento fundamentalista impide la lectura que modifica anteriores percepciones, creencias o convicciones, dando un voto de confianza a la vida y, desde una actitud creyente, al Dios de la Vida.

La perspectiva temporal

La maduración es, como venimos escribiendo, un proceso más que una meta. Tiene, por lo tanto, una perspectiva temporal. Nuestra relación con el tiempo matizará poderosamente nuestra reacción ante lo que en el tiempo acontece. Existen personas aferradas al pasado, para bien o para mal. No fluyen por dentro y por fuera con la vida. Es cierto que nuestro pasado tiene una importante palabra que decir sobre nuestro presente, y que conocerlo e integrarlo es una tarea terapéuticamente valiosa. Pero no vivir el presente por hipotecas de pasado hurta la energía vital necesaria para afrontar los retos del ahora. Interpretamos las situaciones que nos salen al paso de la historia con respuestas obsoletas y, sobre todo, no integradas en las distintas dimensiones de nuestro proceso de maduración.

Un libro que actualmente leen millones de personas (E. Tolle, *El poder del ahora. Un camino hacia la realización espiritual,* Gaia, Móstoles 2003[15]) comienza diciéndonos: «Estás aquí para posibilitar el despliegue del propósito divino en el universo ¡Eres así de importante!». Insiste el autor en una lectura psicológico-espiritual-meditacional que nos trae el recuerdo del modo de meditación budista *vipassana,* en vivir el momento presente como fuente de salud y crecimiento espiritual, en el amplio sentido con que viven esta palabra muchos grupos y personas actualmente. Es verdad que vivir el aquí y ahora es importante. La antigua y siempre nueva sabiduría evangélica ponía en labios de Jesús el «bástale a cada día su tarea». Vivir con confianza en la providencia de Dios el hoy, los lirios del campo, los gorriones... Vivir el presente no es fácil y exige salud y sentido común, que forma parte de esa inteligencia personal. La terapia Gestáltica de Frizt Perls insistía e insiste en vivir el presente. La idea o recomendación no es nueva. Puede ayudarnos liberándonos de aferrarnos al pasado o anticipándonos, a menudo catastróficamente, el futuro. El éxito del libro aludido, que ahora no voy a evaluar, tal vez tenga su motivación en la necesidad humana de «respirar», de tener un espacio donde sentirse y reconocerse, de fiarse de una percepción real en un mundo, en tantos aspectos, virtual, sin que la mente nos juegue malas pasadas sustrayéndonos la vida.

Si somos realistas, el presentismo tiene también sus pegas y sus secuelas inmaduras. La vida y nuestra experiencia de ella es un continuo de vivencias. Cuando acontece algo que distorsiona nuestros pensamientos, expectativas, planes, proyectos, es cierto que sólo desde el presente podemos acogerlo y apoyar nuestros pies en tierra real. Pero esa inteligencia sentiente que somos, además de pasado, tiene presente y un futuro. La temporalidad que nos constituye la vivimos desde el ahora, pero es más grande que él. Nuestro proyecto vital nos toca y trasciende. Nuestras causas por las que vivir, y tal vez morir, son mayores que los momentos puntuales que entretejen el entramado de nuestra vida. Los creyentes creemos no sólo en una vida después de la vida, sino en una VIDA en la vida. Esto no nos sugiere escapar del presente, sino afrontarlo con la perspectiva que lo redimensiona.

No estoy sugiriendo que el tiempo todo lo cure; depende de cómo vivenciemos el tiempo, y a nosotros mismos en él. Sino que somos historia y, en la visión cristiana, historia de salvación; lo cual

no siempre es evidente en la percepción inmediata, pero, por gracia y Espíritu, puede ser creíble y creído.

El acontecimiento de Jesús se escribe, en tres oleadas generacionales, desde la experiencia postpascual y la relectura de su vida y Mensaje (Buena Noticia); se hace desde la Fe en el Resucitado que fue Crucificado. Las Bienaventuranzas, *proféticamente,* llaman *dichosos* a personas y grupos sociales en circunstancias en las que no vemos la dicha por ninguna parte, al menos desde nuestra óptica.

Del desvalimiento a la confianza

El recurso a Dios no se fundamenta proyectiva e ilusoriamente, según Freud, en la culpa y el desvalimiento. Es cierto que nos sentimos sobrepasados y desvalidos, y nuestro grito o silencio puede pretender alcanzar a Dios sin creer que hemos sido alcanzados antes por Él en una vida en la que el mal y la finitud tienen su lugar real. Nuestros rezos y oraciones no deben ahorrarnos el trabajo de madurar como personas y creyentes, en las circunstancias en que nos vemos impotentes. Al pedir oracionalmente a Dios cambios que alegrarían nuestra riquísima y pobre existencia, estamos reconociendo implícitamente que sólo Él es ABSOLUTO. En el horizonte de lo divino se redimensiona nuestra existencia. Nos cuesta aceptarlo, y difícilmente lo comprendemos, aunque hay personas que lo acogen con una sencillez que asombra. Lo que acontece nos trae no sólo lo tangible, sino también la presencia del Invisible. Caminar como si viésemos al Invisible, como la Biblia nos dice de Abraham. Como si viésemos, pero sin verlo, aunque mediaciones humanas nos ayuden a ello. Pedir algo a ALGUIEN es reconocer que ese algo no es Dios, sino tan sólo un ídolo o algo que propicia nuestro deseo o nuestro apego. La visión budista de la liberación del deseo, además de su intrínseca dificultad, olvida que el hombre y la mujer somos seres separados y, por tanto, perpetuamente deseantes.

Acoger esa Presencia con respeto y confianza tiene que ver con el mensaje: *conviértete y cree en el Evangelio.* Poder agradecer conlleva ver y contemplar. La tarea y el don consistirá en ver lo que ocurre y madurar en y a través de la relación que podemos establecer, contemplativa y realmente, justamente en eso que ocurre. Aunque sea de noche, creer en el amanecer no es ilusorio. *Despertar* a la vida del nuevo día puede ser difícil, pero es la oportunidad de mirar con una luz nueva y de crecer fiándonos de quien nos ama.

ST 92 (2004) 321-332

Acompañar en las crisis de la vida

Lola ARRIETA, CCV*

El itinerario de la vida, lleno de continuos trances

Me gusta contemplar en la televisión las culebrillas gráficas que expresan los recorridos de las etapas en las grandes vueltas ciclistas: curvas zigzagueantes que suben y bajan, con vueltas y revueltas, una y otra vez. ¡Qué distinto, de verlas plasmadas en un gráfico a hacer el camino con todos sus avatares, esfuerzos, pasión y tesón, aventura y decisión...! Así nuestra vida.

La curva de mi vida, de cada vida, también presenta valles y montañas, picachos más altos, abismos temibles. Momentos estelares y tiempos para olvidar. Nunca lineal absolutamente, siempre en movimiento como el curso imparable del río. Y en todas las ocasiones con la amenaza de lo inesperado, por circunstancias imprevisibles que inciden radicalmente en el modo de recorrerlo. Siempre cabe el remonte, ayuda un buen radar y la propia decisión. ¿Tendremos esperanza suficiente para ello?

«Mientras hay vida, hay esperanza», se suele decir. Esperanza, ese valor que Erikson[1] sitúa como semillas sembradas en la existencia al adquirir –en la primera etapa del crecimiento– la confianza básica fruto del cuidado constante, consistente y con medida de los mayores hacia los pequeños: ¡la vida es posible pase lo que pase! Esperanza, esa virtud[2], regalo del Espíritu que entra en nuestras personas cansadas y temerosas, tendiendo la mano para proseguir el diálogo y continuar firmes el camino; consciencia de la presencia de Dios en nosotros, creyentes en Jesús, muerto y resucitado.

«Mientras hay esperanza, hay vida», me gusta puntualizar. Ésta es la convicción que puede ayudarnos a superar los trances, momen-

* Carmelita de la Caridad Vedruna. Centro «Ruaj». Salamanca.

1. E. ERIKSON, *Infancia y sociedad,* Hormé, Buenos Aires 1976[6], p. 225.
2. J. KEEMAN, *Virtudes de un cristiano,* Mensajero, Bilbao 1999, p. 65.

tos de transición por la sensación sentida de camino cortado. El trance provoca una tensión difícil de soportar, y precisamente esa tensión es a la vez estímulo para vivirlo. Tan pronto deja de experimentarse, surge la sensación de monotonía. No podemos dejarlos pasar sin más.

Las etapas de la vida como formas de existencia

Me identifico con Guardini[3] cuando define las diferentes etapas de la vida como formas básicas de existencia: maneras de sentir, entender, comportarse con relación a uno mismo, a los demás, al mundo y al propio Dios. No se pasa, sin más, de una a otra; cada paso implica una separación. Aventura no fácil, que puede llegar a encerrar auténtico peligro para quien la vive.

Con el enfoque evolutivo corremos el riesgo de quedarnos en lecturas superficiales y desestimar la profunda influencia social de cada contexto en tiempos tan individualistas como los nuestros. La circunstancia de la vida humana no es algo añadido, sino constitutivo. La vida es desarrollo, pero también circunstancia, proyecto y sentido. Cada tiempo tiene su propia densidad, y cada acontecimiento su significación específica.

No hay un día y una hora fijos para el paso de una etapa a otra. El cambio requiere tiempo y puede producirse con violencia o en calma, también en medio de la rutina. La transición siempre ocurre a través de crisis, auténticos trances[4] de la existencia al verse la persona frenada sobre sus propios pies y obligada de nuevo a elegir. Los movimientos son muy diversos. Decidir bajo el signo de la esperanza o la desesperanza depende del modo de padecer y procesar dichas crisis. El secreto está en descubrir sentido. La resultante en cada historia de vida es diferente.

Las crisis de las etapas, auténticos trances de la existencia

En las crisis de existencia casi siempre descubrimos una chispa que la desencadenó, aunque la persona no tome conciencia de su importancia –si es que llega a identificarlo– hasta mucho tiempo después:

3. R. GUARDINI, *Las etapas de la vida,* Palabra, Madrid 1997, p. 31. Sigo a este autor en la nomenclatura de las crisis.
4. El término *trance* tiene diversas acepciones; en el presente artículo lo utilizo como «ocasión crítica o difícil por la que alguien pasa».

un pensamiento fugaz, una frase escuchada, una anécdota relacional, un proyecto terminado...: cualquier cosa puede tener una significación profunda en nuestro psiquismo, aunque parezca una nimiedad. A veces el desencadenante es una circunstancia de mayor calado. A partir de ahí, la vida sigue o, mejor dicho, intenta seguir; pero ya nada es igual. Aparece la sensación de que todo se le junta, expresión muy reiterada en las crisis; la tensión va creciendo hasta hacerse insoportable: hemos entrado en trance. Hay que hacer algo distinto, replantear y tomar decisiones. Porque en las crisis hay que decidir, no queda otra salida. Pero ¿cómo hacerlo, si parece que hemos perdido el control y todo es confuso? La crisis implica un salto cualitativo; en ese momento, lo único seguro es que ya no podemos seguir «como si nada ocurriera». Hay que arriesgar, soltar y saltar siempre «a ciegas», pero no sin un motivo[5].

«A ciegas», porque nunca es posible conocer el futuro, por mucho que calculemos los costos y las ventajas de una situación por venir. «Apoyados en un motivo»: un porqué existencial ayuda a arriesgar. Renunciar implica transformación; arriesgar supone apuesta confiada. El porqué de la existencia es principio rector que orienta los derroteros de la salida. No siempre una crisis se consuma en un movimiento de progresión saludable y creyente; puede surgir la retirada o la fijación paralizante. Las causas son muy diversas: carácter, condiciones de vida, pautas aprendidas, valor afectivo y efectivo que tiene para cada persona aquello a lo que está aferrada...

La experiencia me va enseñando el valor inigualable del encuentro con un auténtico acompañante para ayudar a superarlas. Con las crisis se padece mucho, sobre todo si no se procesan adecuadamente. Cada crisis obliga a un reajuste y una reinterpretación. El objetivo último de acompañar en las crisis es reconocer la nueva vida que nace en cada fase de la historia que se acaba; escuchar al Resucitado, que vuelve a pronunciar el propio nombre y reenvía a la misión como proyecto singular para cada uno. ¡Hay esperanza!, y por eso hay vida.

No existe una única forma de acompañar. El acompañamiento puede vivirse en escenarios muy distintos: compañeros, amigos, familia, comunidad, trabajo, grupos de referencia, celebración de la vida y la fe, compromiso y cercanía con los pobres... El diálogo

5. J.M. SÁNCHEZ RIVERA, *El rostro del hombre. Teología y psicología de la existencia cristiana,* Paulinas, Madrid 1977, p. 202.

peculiar con una persona que inspira confianza es mediación única para hacer materia de conversación todo lo que las otras mediaciones e instancias de acompañamiento van proporcionando.

¿Qué contenidos encierran las crisis de la existencia?

Conocer los contenidos de las grandes crisis es marco teórico obligado para ayudar a procesar adecuadamente a quien está pasando por ellas. Esbozamos tres grandes núcleos en torno a los cuales se generan las crisis.

a) Crisis de identidad, o la necesidad de decirse en verdad en la vida

No es tarea sencilla resolver con éxito la transición a la vida adulta, menos aún en los tiempos que corren. En la década de los veinte –más o menos avanzada– aparecen síntomas de malestar, más allá de hechos pronunciados: «no sé quien soy»; «no encuentro trabajo»; «he acabado la carrera, ¿y ahora, qué?»; «pensar en los votos me aterra»... La transición a la vida adulta, más que una sola crisis, es un conjunto de tareas a afrontar, concatenadas unas en otras y condicionadas, en parte, por todo lo vivido en la primera quincena de años de mi historia.

La crisis explota al sentir déficit de autonomía psíquica, me gusta a mi decir[6]. En los modos de pensar, sentir y relacionarse dominan todavía demasiados introyectos[7] aprendidos y no suficientemente digeridos ni cribados; las mismas ideas que en un tiempo ofrecieron seguridad generan tensión en el presente. La posibilidad de autoafirmación existe por los impulsos agresivos y sexuales vivi-

6. Me resultan muy sugerentes los estudios realizados por Héctor Fiorini sobre el «déficit de narcisización», es decir, la carencia o distorsión de contextos en los procesos de socialización primaria que no ayudan a los jóvenes adolescentes a definir los contornos de su identidad. La resultante es un déficit de autonomía psíquica en cuanto dificultad para configurar la propia cosmovisión y el propio modo de pensar por el que regirse en la vida adulta. H. FIORINI, *Direcciones del proceso de abordaje psicoanalítico del trastorno narcisista,* Tekné, Buenos Aires 1988.
7. Los introyectos, según la Gestalt, son mecanismos de defensa en que la persona cree pensar por sí misma, cuando sus pensamientos son aprendizajes automatizados que padece con tensión emocional por no haberlos hecho auténticamente suyos.

dos a flor de piel. Pero ¿cómo hacerlo librándose de la culpa por tanta visceralidad sentida? Faltan canales de comunicación y diálogo veraz con la realidad de uno mismo y del mundo. Ésa será la avenida principal por la que caminar para la elaboración de la crisis: la comunicación reconciliadora con todos los registros.

La sensación de aislamiento, desamparo, soledad y culpa aprisiona a quien padece este aprieto. Y es más fuerte aún cuando la impulsividad empuja a separarse de aquellos que hasta el presente han sido –acertada o equivocadamente– los proveedores benévolos de afecto y seguridad personal. ¡Toda una tragedia vivida en el silencio y la incomunicación!

Para comprometerse hay que saber separarse. ¿Cómo acertar con «el lugar a ocupar» en los parajes del mundo adulto? A veces el recién joven se ve «obligado» a elegir entre ofertas de sentido absolutamente contradictorias[8].

La salida de la crisis pide hacer luz y decirse en verdad. «Poner nombre y tomar la vida en las manos», repetimos con expresión familiar. Una opinión realista de nosotros mismos para acertar a pronunciar el sí cuando es sí, y el no cuando es no, (Mt 5,37). Autoconocimiento objetivo de sí y de otros, liberar la libertad y asumir la responsabilidad personal, no como palabras bonitas, sino como auténticas conquistas en las que aplicarse con trabajo y decisión. Hay que redefinir la identidad para avanzar en el camino a base de poner verdad en la propia vida. Ya no se soporta vivir «a merced de... los otros» en una vida presidida por la atracción o la repulsión del puro principio del placer.

La amenaza de no resolución surge por varios peligros: (a) no dar el salto a la independencia y posterior autonomía en lo afectivo, social, psíquico, laboral, mental y espiritual; quedarse fijado en eterna dependencia; (b) mantenerse rebelde sin llegar a acoger reglas saludables de convivencia; (c) no dar el paso en el amor y el compromiso por miedo. Aquí residen otras tantas tareas para evitar que cada persona se paralice ante el aprieto de tratar de ser ella misma en y desde sus circunstancias, sin acabar nunca de estar segura de ser esa que cree ser, como dirían Ortega y Ricoeur.

---

8. Marcia recoge estudios muy interesantes, a mi juicio, sobre la dificultad creciente que tienen los jóvenes para compromisos según el grado de consistencia de la identidad. Citado por D. PAPALIA, *Desarrollo Humano,* Editorial Panamericana, Bogotá 1992[4], p. 380

b) Crisis de experiencia, o la necesidad de aceptar lo complejo

En la década de los treinta, la fuerza y vitalidad personal es valor en alza para penetrarlo, escudriñarlo y juzgarlo todo. Pero falta experiencia. ¡Cuánto sabe de esto una afectividad y sexualidad forzada en la niñez por la presencia o ausencia distorsionada de figuras proveedoras de seguridad afectiva y efectiva...! Si la experiencia que se va viviendo no está regida por el principio de la realidad, en vez de fortalecer y madurar, se padece y se desorienta a quien la vive.

La virulencia de la crisis se agudiza con la inseguridad. La hipersensibilidad y el afán de sentirse reconocido es muy intenso. La competitividad abierta o sutil puede llegar a ser muy feroz, la maduración puede paralizarse. En la crisis de experiencia hay peligro de autoengaño. Falta conocimiento de la complejidad y criterio para distinguir lo posible de lo real. Hay decisiones tomadas, pero falta la decisión vital de la actitud interdependiente. Para superar esta crisis no basta el principio de realidad; es indispensable el principio de sentido, el que permite dar el salto hacia una actitud de encuentro y trascendencia; cuenta uno mismo, pero cuentan también los otros y el proyecto de vida que trasciende a ambos.

También la propia forma de ser puede ser motivo de crisis en esta etapa. Afloran inadecuaciones e inconsistencias de las que creíamos habernos liberado. ¡Hago lo que no quiero y no hago el bien que quiero!, dirá Pablo. Con las tensiones, las pautas tendenciales[9] pueden reaparecer con fuerza, como si de nada hubiera servido el trabajo de reconciliación hecho. No es ésta toda la verdad. El carácter no se cambia, pero sí se educa. Ahora bien, cuando estamos mal, sale lo peor de nosotros mismos, para regocijo de nuestros opositores. En el terreno de la fe escandaliza, como a Pedro, que Jesús se tome tiempo para aclararnos las condiciones del seguimiento y

9. Llamo *pautas tendencias* a las *pautas habituales de conducta* para enfrentar la vida aprendidas en la niñez por la influencia del ambiente en la configuración de la personalidad. Esas pautas tienden a hacerse *rígidas* y a persistir en el tiempo. El cambio de dichas pautas es posible y funciona en situaciones normales, pero en situaciones de estrés y tensión tienden a repetirse de forma automática. El psicoanálisis distingue sobre todo tres pautas: la pauta de *fijación:* la personalidad queda fijada en un nivel inmaduro del desarrollo. La pauta de *regresión:* la personalidad, anclada en un nivel determinado de desarrollo cuando se siente llamada al avance, no tiene más remedio que regresar. La pauta de *represión:* la personalidad funciona de tal manera que las experiencias vitales con fuerte significado afectivo son reprimidas.

recordarnos que nadie puede ir a él si el Padre no lo atrae. ¡Demasiado fuerte para una autosuficiencia pletórica de fuerza vital!

La salida comienza al tomar conciencia de la realidad y asumir la complejidad. El ideal del yo debe dejar paso a un yo real que no renuncia a tener un ideal. Hay que aprender a ponerse en el punto de mira de los otros y actuar en interdependencia. La receta es elemental, pero tarda en aprenderse, y a veces no se llega a asumir. Algunas afirmaciones de los existencialistas pueden ayudar en este momento, porque la verdad es que ni me hago yo solo ni me hacen. Me hago, y hago algo de mí, con lo que las circunstancias han hecho de mí, repetirán Sartre y Ricoeur.

En el terreno de la fe, es el momento de profundizar en lo que significa el seguimiento de Jesús, el Mesías Señor, y afrontar con realismo las actitudes de fondo para no cristalizar en el desánimo o «adaptarse» sin vivir a fondo la vocación recibida por cada cual.

Ante la limitación sentida hay que inclinarse; no para encorvarse, sino para reflexionar mientras se escriben palabras en la arena procesando lo escuchado a los otros. Erguirse para pronunciar la palabra propia sólo puede hacerse después de una reflexión que cuenta con la complejidad y sabe ceder, en parte. El propio ideal y modo de pensar no puede mantenerse sin haber sido amasado con la dosis de circunstancia y realidad de cada momento a la luz del proyecto asumido. No se trata de renunciar a él, sino de aprender a vivirlo acrisolado y fortalecido. Quizás ahora estamos en disposición de ser creyentes en Cristo por primera vez.

El fracaso puede venir: (a) por mantenerse aferrado a la propia actitud, con lo cual el propio punto de vista se convierte en el único punto de vista posible; (b) por hacer cambios, incluso en el estilo de vida, pero caminando hacia Emaús sin retorno posible; el «realismo desesperanzado» es el ídolo que usurpa el lugar al mismo Dios; (c) por hacer del deseo de recuperar el tiempo perdido un auténtico proyecto de vida, con plasmaciones muy diversas: individualismo, amores adolescentes, negocios, quedarse prisionero de adicciones diversas, etc.

c) Crisis de límites, o la necesidad de entregarse y purificar el porqué

Parece sentir común que la experiencia personal de llegar a la saturación por trabajar y trabajar es la puerta de acceso a una madurez plena. Con las primeras goteras o sin ellas, el cansancio se hace sen-

tir. Han sido ya muchos años asumiendo responsabilidades y cargas y sin escatimar fuerzas ni tiempo en aquello que se nos ha encomendado; pero... ¡es demasiado! El trabajo se acumula, nunca vemos el final, los plazos de los compromisos siguen cumpliéndose unos tras otros. Se acumulan tensiones. Aparecen resistencias. El riesgo de disgregación es fuerte.

Se impone la sensación de los límites. El tiempo parece correr cada vez más veloz. En el balance de la propia vida ya hay más proyectos consumados –¡o abortados!– que oportunidades por venir. La tentación de huir o dedicarse a recuperar lo perdido es muy grande. También las ganas de descansar a fondo y dejarse ya de tanto lío. Las tareas han perdido el sabor agradable de la gratificación; es como si se hubiera diluido la novedad de antaño. Como dice Guardini, «la tonalidad de lo conocido invade nuestros sentimientos». ¿No habremos pagado un precio demasiado alto en todo lo realizado?

El hastío amenaza. Parece que ninguna novedad puede sorprender, ni en las personas ni en las relaciones. Hay alegrías y desengaños. El hastío, esa profunda decepción producida por la vida en su conjunto. Y en el terreno de la fe parece que sólo existe el silencio de Dios. Dicen los entendidos que ésta es la puerta de la segunda conversión.

Todos estos elementos configuran la crisis. Lo que en ella se decide es la actitud de supervivencia o de existencia auténtica. Realmente, ¿qué motivos me han movido en todo lo realizado? ¿Qué hacer para seguir diciendo sí a la vida con seriedad y fidelidad? Imposible sin descubrir, desde el principio de sentido, un nuevo valor para la existencia.

La salida de la crisis pasa por la aceptación. Aceptación y entrega con motivación renovada y honda. No se trata de pactar con la injusticia ni con el relativismo; nada de eso. Hay caminos sin retorno, es verdad; pero la aceptación auténtica pasa por acoger lo inevitable, aprender a convivir con ello y –en la medida de lo posible– superarlo. En esta actitud hay mucho de coraje y de renuncia. Se necesita mucha valentía para decidirse a entregar la vida. Pero, sobre todo, se necesita mucho amor. Así se consuma la existencia. Como escribió Etty Hillesum en su etapa final, cuando la vida alcanza este nivel de densidad, «las grandes preocupaciones han dejado de ser preocupaciones; son un destino al que estoy firmemente atada»[10].

10. E. HILLESUM, *El corazón pensante de los barracones,* Anthropos, Barcelona 2001, p. 119

¿Qué hacer en todas las crisis para realizar un verdadero acompañamiento?

Cada crisis de existencia es una auténtica situación vital[11]. Circunstancias muy diversas se agolpan en una unidad de tiempo. En cada situación crítica se interponen varios discursos, varias identidades, varios niveles de densidad de la experiencia. Identificar cada cosa permite procesar lo vivido y descubrir nueva significación. El que sean oportunidad de gracia o camino de perdición es un misterio en el que la gracia y la decisión personal en favor de la vida o de la muerte se encuentran cara a cara.

Normalmente, el proceso de acompañamiento comienza con una petición de ayuda ante esa sensación de «no tirar para adelante» en el momento actual. Todo lo que la persona vive está en el secreto; o aunque haya compartido con alguien, no se ha sentido suficientemente comprendida. Los medios puestos para superarse, si es que ha habido intentos, parecen haber fallado. ¿Qué pasos dar en un proceso de acompañamiento de crisis? Se me iluminan fundamentalmente tres.

a) Crear vinculo y vivir el encuentro

No podemos empezar por tratar de solucionar directamente aquello que ha motivado la consulta, ni tampoco discutirlo; esto es fundamental. Lo primero será dejar que la persona se exprese a fondo. Hay que comenzar por escuchar, así de sencillo y así de complejo. Poder «decir-se» ante otro en su situación vital es la primera experiencia fundante que ordena, ilumina, sana y salva. Al acompañante le toca sugerir palabras de apoyo a partir de lo escuchado, nunca reemplazarlo ni adivinarlo.

Un diálogo en paciente escucha ante los hechos, sentimientos y opiniones narrados. Escuchar e interesarse por todo. Todo en el plano de la vida y todo en el plano de la fe, porque si ésta no afecta a la vida, no es tal. Escuchar sorpresas, miedos, inquietudes, hechos, sentimientos, significaciones, motivos, causas y consecuencias a las que la persona atribuye su situación. ¡Que liberador resulta poder hablar de todo sin censuras ni moralismos, sin represiones ni exageraciones...!, segunda gran experiencia fundante para objetivar y resi-

11. H. FIORINI, *Estructuras y abordajes en psicoterapia,* Mairena. Buenos Aires 1984.

tuar a una nueva luz y en sus justas proporciones lo que acontece. Expresar aquello que se quiere mostrar y reservar lo que no se quiere o no puede ser comunicado, porque atañe a lo más hondo de la persona. Esto es crear vínculo; esto es celebrar encuentro en comunión y libertad profunda, más allá de sintonías o divergencias, simpatías o repulsiones. Sin esta experiencia de encuentro, no será fácil seguir adelante.

b) Ampliar consciencia hasta acotar la crisis en toda su magnitud

En la experiencia de expresar y poner nombre auténtico a lo que se vive, el acompañado aprende a conocerse, el conocimiento amplía la consciencia de sí, y emergen nuevos matices de identidad: ¿quién soy yo en esto que vivo?; ¿qué digo de mí mismo al decir lo que digo?

Con la ampliación de la consciencia evolucionamos y crecemos. El horizonte de interpretación de lo que ocurre se aclara y cambia de forma, pero no es cómodo este momento. Sorpresas y penares aparecen entreverados. Es toda una experiencia de confrontación al nombrar lo innombrable, hasta ahora oculto a nuestros ojos. Identificar fallos, inadecuaciones y pecado es precisamente lo que hace crecer y avanzar para atravesar la crisis. El fruto exquisito es la clarificación y comprensión de sí, esa que permite, como señal de avance, bajar de nivel para comenzar a hablar de todo lo anterior en clave de sentido y en clave de fe. La aceptación sincera y clara de lo que hay, los nexos ofrecidos y las nuevas reinterpretaciones a la luz de la salud y de la fe es camino real a la libertad. Es laboriosa la ampliación de consciencia por lo que supone de ayudar a sanar tanto sentimiento estrangulado y retenido o desparramado durante tiempo.

c) Descubrir la clave de salida encerrada en la misma crisis

En esta fase, sin abandonar el sentimiento, le toca trabajar a la razón. Se vuelve a todo lo nombrado, pero ahora de forma más objetiva, diferenciando niveles para pasar de la confusión a la clarificación de lo real. Primero identificamos lo obvio, para conocer todos los ingredientes del aprieto: hechos, sentimientos, reacciones, modos de pensar, de comportarse y de afrontarlo. Lo real dará razón de la dosis de ilusión y realidad sobre uno mismo y sobre el mundo en cada situación; también del modo correcto o incorrecto de afrontar los hechos, según las leyes de la salud y de la vida. Vayamos un poco más al fondo, porque lo real afecta también al sentido. ¿Qué ha

movido y mueve a cada cual en su crisis? Ahora ya estamos en condiciones de ordenar y cribar. No todo es peyorativo en el aprieto; por ejemplo: cansarse de trabajar revela quizá un afán exacerbado de realización –y eso duele–, pero abre camino a la entrega trascendida –y eso encierra horizontes de felicidad desconocidos–. ¿Qué cuesta dejar?; ¿qué grita por nacer en esto que muere?; ¿qué nueva motivación de sentido emerge? Ahora hace falta voluntad y coraje humilde, la identificación de viejas motivaciones y el repunte de otras nuevas pide decisión para fortalecer una vida más digna y más auténticamente humana: vivir según el valor, el sentido, el proyecto. Lo hemos ido diciendo al comentar el contenido de cada crisis; el principio meramente placentero tarda en ceder la hegemonía al principio de sentido, propio de los humanos, para vivir como tales. El principio de realidad realiza la mediación.

No todo acaba ahí. Todavía queda un nivel más hondo, el de la fe. Los hechos de vida vividos como acontecimiento de salvación –«medio divino», que diría Teilhard de Chardin–, pasividades padecidas en las crisis de crecimiento o de disminución. En ese momento la crisis deja de ser tal para hacerse teofanía, manifestación de Dios, nueva llamada y nueva misión que pide ser acogida. La pregunta es sencilla: ¿cómo se revela el Señor en esto que acontece?; ¿hacia dónde apunta la llamada? La respuesta pide tiempo, reflexión, contemplación. Trabajar a distintos niveles de densidad pide adecuar diversos registros del arte del conocer y experienciar.

d) Aplicar discernimiento para acoger lo nuevo que nace y reorganizar la vida en esta nueva fase

En clave humanista, acompañar una crisis puede desembocar en ayudar a la persona a reorganizar su vida en la nueva situación, invitarla incluso a plasmar por escrito un proyecto que recoja la situación actual, valores elegidos, medios de los que va a servirse... Pero en clave creyente hay que ir más allá. Requiere discernimiento.

Los cambios que pueden generarse a partir de una crisis de existencia son insospechados. Pero nada cambia por el mero hecho de haber puesto nombre a las cosas. Cambiar hábitos y costumbres muy arraigados requiere toda una inversión del potencial afectivo tan trabajoso como arrancar una lapa de la roca. Hay quien no ha sacado todo el fruto posible de sus crisis por falta de discernimiento. Para lidiar con la terca realidad hace falta calcular las distancias y las fuerzas, identificar bien las fuentes de alimentación y beber conti-

nuamente de ellas. No valen ingenuidades, la tendencia humana a la recurrencia es mucho más fuerte de lo que podemos imaginar; cuanto más avanza la vida, tanta más conciencia tomamos de lo poco que sirven las buenas intenciones y los voluntarismos. Para avanzar sin sucumbir ante las dificultades en el camino de la vida tendremos que escuchar de nuevo cómo Jesús, puesto en pie, afirma ante la muchedumbre: «Si alguien tiene sed, que venga a mi y beba. Como dice la Escritura, de lo más profundo de todo aquel que crea en mí brotarán ríos de agua viva» (Jn 7,38).

¡Ojalá para todos nosotros cada crisis sea una oportunidad de gracia de la que salgamos fortalecidos, con más capacidad de amar y de entregar la vida, y se beneficien de ello todos los excluidos de la tierra!

Programa de formación política
Compañía de Jesús en España

• IV Encuentro con Políticos y Expertos

Europa y el Mediterráneo: ¿de quién es el «Mare Nostrum»?
Políticas de confrontación y de cooperación Norte/Sur, Este/Oeste

Córdoba, Colegio Mayor Poveda
30 de abril – 2 de mayo de 2004

• XII Semana de formación política. Espiritualidad cristiana y presencia laical en el mundo

Una democracia a construir desde la ciudadanía

Salamanca, C.E.S.; 14 – 21 de julio de 2004
Para estudiantes universitarios y jóvenes profesionales

• III Ejercicios Espirituales Alberto Hurtado

Granada, Colegio Mayor Loyola; 14 – 22 de agosto de 2004
Mínimo de días: tres; acompañamiento personalizado

Equipo: Cipriano Díaz Marcos, José M. Margenat y Juan Pablo Rodríguez.

* * *

Para más información:

Teléfonos: 923 125 163 / 957 222 162 / 954 921 580
Telefax: 923 125 179 / 957 421 864 / 954 634 155
e-mails: secreces@jesuitas.es
margenat@etea.com
diazmarcos@salterrae.es

Organizan:

ETEA, Institución universitaria de la Compañía de Jesús (Córdoba)
Centro de Espiritualidad Ignaciana (Salamanca)
Fe y Desarrollo (Valladolid)

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

¿Hay que aprender a envejecer? Sin duda alguna. «La existencia humana es siempre, pero quizá sobre todo en la ancianidad, un proceso de aprendizaje». La persona anciana tiene que aprender a aceptar y elaborar cuanto ha vivido a lo largo de su vida. Pero también tiene que aprender a orar de una forma nueva. Y a convivir con la soledad, que es un doloroso problema que muchas personas mayores no logran resolver.

En la vejez la espiritualidad es una dimensión muy importante. El presente libro es obra de un experto maestro, el jesuita Piet van Breemen (autor de *Como pan que se parte; Él nos amó primero; Transparentar la gloria de Dios...*), que sabe cómo enseñar el arte de envejecer y trata de enseñárselo a los ancianos y a quienes conviven con ellos.

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

ST 92 (2004) 335-336

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

La OIT contra el trabajo infantil: media buena noticia

Fundación «ENTRECULTURAS - FE Y ALEGRÍA»

La Organización Internacional del Trabajo (OIT) acaba de hacer público un informe que aporta un nuevo enfoque a la lucha que mantenemos para que la educación sea reconocida como un Derecho Humano de primer orden. El Informe «Invertir en cada niño» llega a la conclusión de que aumentar la escolaridad de toda la población erradicando el trabajo infantil es un gran negocio para los países que apliquen planes de choque para conseguirlo.

Este estudio de la OIT, financiado por el Departamento de Trabajo de los Estados Unidos, desglosa a lo largo de casi 150 páginas, partida por partida, qué costaría mejorar la cantidad y la calidad de la educación allá donde haga falta. Los autores no se limitan a presupuestar nuevas escuelas, libros y sueldos de docentes. También han calculado lo que costaría reducir la *ratio* de alumnos por clase por debajo de 40 niños en aquellos países en los que se supera, y promover la calidad educativa con cursos de formación permanente. En el plano de la economía doméstica han considerado qué supondría para las familias más pobres el prescindir de las ganancias que aportan los niños y niñas trabajadores. El informe de la OIT toma como modelo el plan conocido en Brasil como «Bolsa Escola», por el que algunos estados ofrecen una subvención a las familias que apuestan por sacar a su hijo del mundo del trabajo y facilitarle una educación. En el capítulo de gastos, la OIT se ha fijado también en lo que costaría desarrollar planes gubernamentales para limitar el trabajo infantil incidiendo en los procesos de exclusión y marginalidad.

Estas tres grandes partidas, sumadas, arrojan una cantidad nada despreciable: 760.000 millones de dólares a lo largo de 20 años, con un reparto que incidiría especialmente en la población asiática, que recibiría más de la mitad de esta inversión. Pero lo más novedoso del

estudio no es la cuantificación de los gastos, sino el cálculo de los beneficios. Los autores se han fijado de forma especial en dos capítulos. En primer lugar, han estudiado qué supondría, en términos económicos, para las familias y para los países en su conjunto, que su población estuviera mejor formada, fuera más productiva, generara bienes de mayor valor y, en consecuencia, activara el consumo. La otra partida analizada es la de gastos sanitarios. Una población mejor educada, afirman, implica ahorros sustanciales en materia de salud, algo que también debe tenerse en cuenta. Al final han llegado a la conclusión de que los beneficios alcanzarían los 4.346.000 millones de dólares, es decir, 6 veces la cantidad invertida en 20 años. En el caso del África Subsahariana, la proporción entre inversión y beneficio es todavía más alta.

La OIT deja claro que no se consigue obtener un resultado tan bueno de la noche a la mañana. La inversión en educación debe ser continuada. Los primeros beneficios del programa no se observan hasta que transcurren 15 años. Sin embargo, la curva a partir de entonces se dispara, para alcanzar un techo estable a partir de los 22 años de inversión.

Los autores del informe plantean su propuesta con seriedad metodológica, pero al final afirman que son conscientes de que, más que a un problema de sumas y restas, se enfrentan a un problema político. Los fondos para convertir la educación de calidad en un bien universal existen; el problema es que se adjudican a otras partidas. Los gastos vinculados a la deuda externa de estos países son cinco veces mayores que el presupuesto global de todo el plan de erradicación del trabajo infantil, y los gastos militares son más del doble.

Desde *Entreculturas* observamos este informe como un argumento más que hay que sumar a otros que venimos manejando desde hace años para defender la necesidad de que la educación sea considerada un Derecho Humano fundamental. Saber que la inversión en educación genera tantos beneficios sirve para poner en cifras lo que cualquiera que se acerque a las escuelas de *Fe y Alegría* puede ver con sus propios ojos. Sabemos que «educar» significa dar oportunidades, y que estas oportunidades generan procesos de inclusión social. La educación es una herramienta que ayuda a los pueblos a conseguir la justicia, una justicia que significa dinero para ganarse la vida y también conciencia de dignidad personal y de ciudadanía. El informe de la OIT es media buena noticia... La otra media llegará cuando los que tienen la llave de su aplicación lo pongan en marcha.

ST 92 (2004) 337-348

EL VATICANO II

4. Anotaciones sobre la recepción de «Presbyterorum Ordinis» y «Optatam Totius»

Juan MARTÍN VELASCO*

Cuarenta años después de su promulgación, no me parece que tenga especial interés el estudio pormenorizado del contenido teológico de los documentos conciliares. Más interés puede tener preguntarse por su recepción, entendiendo por tal la asimilación de su contenido por sus destinatarios, las consecuencias que han tenido sobre la vida y el ejercicio de sus funciones, y el posible balance entre la situación que sirvió de punto de partida para la elaboración de los textos y la que viven en la actualidad los grupos de personas a los que los textos en cuestión se refieren.

Mi reflexión se ocupará principalmente del decreto *Presbyterorum Ordinis* (= PO), sobre la vida y el ministerio de los presbíteros y, más brevemente, del decreto *Optatam Totius* (= OT), sobre la formación sacerdotal.

De los sacerdotes, sus oficios y beneficios, a la vida y el ministerio de los presbíteros

El documento sobre los presbíteros se fue gestando a lo largo de todo el Concilio. Ya los títulos de los diferentes textos muestran la distancia que separa los esquemas preparatorios preconciliares del texto definitivo. Resumiendo mucho la historia de tales textos, podríamos decir que, de los clérigos, su santidad, sus oficios y benefi-

* Sacerdote Diocesano. Director del Instituto Superior de Pastoral. Madrid.

cios, y pasando por la perfección de la vida sacerdotal, los sacerdotes, la vida y el ministerio sacerdotal, se llegó a un texto sobre la vida y el ministerio de los presbíteros.

Los comentarios de los teólogos al texto han subrayado las importantes innovaciones que aporta en relación con la doctrina sobre el sacramento del orden del Concilio de Trento. Una lectura comparada de ambos textos conciliares muestra que, más allá de la letra de los aspectos concretos, se ha producido un cambio en la orientación general. De la consideración de los presbíteros como clérigos y sacerdotes, con la consiguiente insistencia en la referencia al culto como rasgo esencial, se ha pasado a otra que subraya la condición ministerial de los presbíteros y su referencia al anuncio de la Palabra y la misión[1]. Sin entrar en las cuestiones teológicas que suscita PO, no puedo dejar de anotar que su contenido doctrinal dejó insatisfechos a bastantes de sus lectores y comentaristas. El autor al que acabo de referirme piensa, ya en 1968, que, en relación con este documento, el Concilio ha abierto un camino que, lejos de cerrar, estimula la ulterior investigación teológica.

El Padre Y.-M. Congar, en una entrevista concedida a *Il Regno* en 1983, confesaba haber intervenido en la redacción del texto y añadía: «Debo admitir que es un decreto que no me satisface del todo»; piensa que se debería haber avanzado con más valentía en la relación sacerdocio-comunidad; y concluye que «el concilio se ha detenido a medio camino». En la misma conversación añadía que el problema de los sacerdotes debería ser estudiado «en el ámbito de las Iglesias locales, donde se sitúan los problemas reales que están esperando una solución. Señalemos además que, en relación con este tema, los estudios de los escrituristas y los historiadores de los primeros siglos del cristianismo vienen poniendo de relieve datos sobre los ministerios en el Nuevo Testamento y en las Iglesias de los dos primeros siglos que no apoyan precisamente los residuos de una comprensión «sacerdotalizante» y «clericalizadora» del ministerio que sigue arrastrando el texto conciliar, y que documentos posteriores han subrayado con verdadera complacencia.

1. Cf., por ejemplo, H. DENIS, «La teología del presbiterado desde Trento hasta el Vaticano II», en (VV.AA.) *Vaticano II. Los sacerdotes,* Taurus, Madrid 1969, pp. 217-268.

La situación de los presbíteros en los años del Concilio

En la historia de la redacción del texto se ha observado que, en las últimas discusiones, sesenta y cuatro Padres propusieron que el preámbulo del mismo evocara «los problemas actuales de los sacerdotes», pero que tal propuesta no había sido tenida en cuenta, por llegar demasiado tarde. Realmente, es difícil explicar tal negativa, dado que sólo lo que esa propuesta pedía constituía un punto de partida capaz de otorgar al estudio de la cuestión el realismo indispensable, y le habría proporcionado el necesario arraigo en la situación de los destinatarios que hiciera posible su correcta recepción. Esta carencia es tanto más inexplicable por cuanto los Padres conciliares disponían de ocasiones y medios para estar informados de esos problemas. En efecto, consta que numerosos obispos recibieron confidencias de sus sacerdotes que les hacían saber que el concilio no había abordado realmente los problemas que ya entonces les planteaba el ejercicio de un ministerio inadaptado a las necesidades del momento[2].

Pero, en realidad, el texto del documento muestra que los problemas reales del clero católico de aquellos años no habían sido tenidos en cuenta en su redacción. En su proemio se dice tan sólo que al orden de los presbíteros se le asignan tareas muy trascendentes y cada día más difíciles en relación con la renovación de la Iglesia, y que las circunstancias humanas y pastorales en las que han de ejercer el ministerio están frecuentemente sometidas a un cambio muy profundo. Dos afirmaciones fundadas, sin duda, pero que se quedan muy cortas en relación con la problemática de los sacerdotes del momento. ¿Cuáles eran esos problemas? ¿Cuál era realmente la situación del clero en los primeros años sesenta?

Ante la falta de estudios relativos a esos años, tenemos que contentarnos con aducir los datos que aportan estudios de los años inmediatamente posteriores a la clausura del Concilio y que reflejan problemas que sin duda se estaban incubando en los años anteriores. La comisión encargada de preparar la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes en España publicó un «Documento 0» sobre la situación del clero, que resumía los datos recogidos en una encuesta realizada en 1968 en la casi totalidad de las diócesis españolas. En él se resumen datos sobre la problemática del clero relati-

2. J. FRISQUE, «Decreto "Presbyterorum Ordinis". Historia y comentario», en (VV.AA.) *Vaticano II,* cit., p. 135.

vos a problemas sociales, eclesiales y personales. En relación con estos últimos se recogen datos que sobre lo «doctrinal», lo «vocacional-profesional», lo «existencial» y algunas «situaciones límite». En lo doctrinal prevalecen la «inseguridad», la «intranquilidad» y el «desasosiego» de quienes no se sienten teológicamente preparados para dar respuesta a los problemas del momento y se sienten «fuera de juego», «desequipados», sin recursos para desempeñar su propio trabajo. En lo relativo a su propia vocación y «profesión», la encuesta recoge situaciones de «frustración vocacional», «distanciamiento progresivo entre posibilidades ideales de plenitud y limitación de las realizaciones concretas». De hecho, más de la mitad de los sacerdotes encuestados se encuentran insatisfechos ante el desarrollo de sus actividades pastorales y decepcionados por los resultados del Concilio. Los sacerdotes dicen experimentar, además, problemas de soledad, dificultades a la hora de identificarse personal y socialmente como sacerdotes, y sentirse sometidos en una buena proporción a una serie de tensiones que les quitan la paz y la alegría; también dicen estar descontentos con el empleo de su tiempo. En el apartado de las «situaciones límite», el estudio señala, sin indicar porcentajes, la ausencia total de «vida mística», de «contacto con los misterios», y constata que el 10% de los encuestados tienen problemas serios de fe.

En los capítulos relativos al ámbito social y eclesial, la encuesta muestra las consecuencias sobre los sacerdotes de las transformaciones eclesiales en relación con los laicos; el impacto de la secularización; un muy extendido descontento en relación con los obispos y su forma de ejercer la autoridad; y una «desconfianza radical en el papel de la evangelización en el mundo de hoy y en la fuerza del Evangelio para atraer por sí mismo a los hombres». ¿Se percibe en el texto el menor eco de la situación de aquellos sobre cuya vida y ministerio habla y a quienes va dirigido?

En 1974 se reúne en Roma el Sínodo de los obispos para abordar la problemática de los sacerdotes. El documento con las líneas generales de lo que se había de tratar aborda ya la situación de los sacerdotes y constata que el ministerio del sacerdote católico se ve afectado por problemas que revisten en muchos lugares evidentes signos de gravedad. El texto habla de una situación de crisis y la califica de «crisis de identidad». Como causas de la misma cita la secularización radicalizada, la incertidumbre sobre la identidad de la Iglesia y el ministerio, y atribuye a los sacerdotes estados de ánimo como el tedio, la inseguridad y cierto complejo de frustración, deri-

vado de la incomprensión que sufren por parte de la sociedad, y de la confusión que les produce la incorporación activa de los laicos a tareas antes reservadas a ellos y su acceso a una mejor formación teológica. Se alude, por fin, como causa de la crisis, al «debate sobre el celibato».

Estallido de la crisis de los sacerdotes (1968-1978)

Esta situación, vivida en la década anterior en el interior de las conciencias y objeto sólo de comentarios privados en círculos de amigos, va a estallar, en la década de 1968 a 1978, con la crisis sin precedentes del ministerio, que lleva a numerosísimos sacerdotes al abandono del ministerio, y a otros tantos religiosos y religiosas a salir de la vida consagrada. Aspectos, momentos y elementos de la crisis cultural, social y eclesial de esos años son el «mayo del 68»; la promulgación por Pablo VI ese mismo año de la encíclica *Humanae Vitae,* con las dificultades para su recepción que experimentaron muchos fieles cristianos, no pocos teólogos y algunos obispos[3].

En esa década continúa la publicación de numerosas escritos de la teología más radicalmente crítica, que provocan no poco desconcierto en sacerdotes y fieles cristianos poco preparados para asimilarlos. Muchos de estos estudios se refieren a la concepción de la Iglesia y el ministerio y vienen a agudizar los problemas que, en relación con la propia identidad, venían siendo provocados por causas de muy distinto origen.

No faltan ciertamente documentos y escritos teológicos orientados a clarificar las cuestiones más debatidas; pero, o bien no llegan a los afectados por la crisis o bien, en todo caso, no consiguen contrarrestar el cúmulo de causas que actúan en sentido contrario.

No es necesario detenerse aquí, entre las causas de la crisis, a hablar de las insuficiencias de los seminarios y casas religiosas de formación españolas anteriores al Concilio. La inmensa mayoría de los que pasamos por ellos tuvimos al salir la impresión de haber sido preparados para una Iglesia y un mundo que ya no existían o que estaban cambiando a una velocidad vertiginosa. De hecho, en la en-

3. Para medir el alcance de ese hecho en lo que se ha llamado la «exculturación» del catolicismo en Europa, cf., D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde,* Bayard, Paris 2003, pp. 213-263.

cuesta citada, casi el 39% de los sacerdotes encuestados piensa que los estudios realizados en el seminario les suponen un obstáculo para responder a los problemas que hoy se plantean los hombres; para el 31% constituyen un obstáculo para comunicar el cristianismo a los hombres; para el 37% no constituyen una buena base para la vida espiritual; y un para porcentaje todavía más alto, el 47%, tampoco son una buena base para la cultura y el humanismo.

El documento sobre la formación sacerdotal y la crisis de los seminarios

En estas circunstancias no es extraño que el seísmo de la crisis a que nos hemos referido conmoviera también los cimientos mismos de la institución eclesiástica para la formación de los sacerdotes: los llamados «seminarios conciliares». Baste recordar a este respecto que los seminaristas mayores en España eran nueve mil en 1969 y se redujeron a mil quinientos en 1979.

A nadie extrañará que, sorprendidos por este torbellino, sus responsables buscasen soluciones de emergencia, exigidas por la reducción de efectivos y por la necesidad de responder a dificultades cuyas causas les excedían con mucho. La gravedad de la situación impidió la continuación serena de los intentos de reforma que después del Concilio se habían iniciado a partir de *Optatam Totius,* el documento del Vaticano II sobre la formación sacerdotal. ¿Qué oportunidades ofrecía el documento para una reforma que respondiese a las circunstancias excepcionalmente graves en que se vio envuelta la institución de los seminarios conciliares?

El texto de OT señala desde el principio la importancia del ministerio de los sacerdotes en la deseada renovación de la Iglesia que el Concilio había emprendido, y deduce de ahí la «grandísima importancia de la formación sacerdotal». La primera limitación del texto procede del hecho de que, conscientes de la diversidad de circunstancias de las diferentes Iglesias particulares, los Padres conciliares proponen en él sólo los principios generales que las Conferencias Episcopales aplicarán en cada una de ellas, estableciendo planes concretos de formación sacerdotal. OT reconoce expresamente la necesidad de los cambios exigidos por las transformaciones socio-culturales y eclesiales del momento.

Tras la llamada a la necesidad de la promoción de las vocaciones sacerdotales, dado el número ya entonces insuficiente de sacer-

dotes en casi todas las regiones del mundo, el texto propone los principios básicos de la formación sacerdotal en los seminarios mayores en torno a tres ejes: la formación espiritual, la intelectual y la pastoral. Como elementos relativamente novedosos del proyecto cabe destacar la referencia a un posible curso o etapa introductoria, la referencia a una posible etapa de formación específicamente pastoral y la continuación de la formación adquirida en el seminario en una ulterior formación permanente. La mayor parte de los seminarios fueron adaptando sus proyectos de formación a las instrucciones contenidas en OT, pero tal adaptación se vio condicionada y conmocionada por la repercusión sobre los seminaristas de los acontecimientos a que nos hemos referido más arriba.

Un cambio de rumbo pastoral para la Iglesia

El año 1978 se produce la elección del Papa actual para el ministerio de Pedro. Muy pronto pudo verse que el Papa que «venía de lejos» traía una interpretación personal de lo que estaba ocurriendo en la Iglesia, especialmente la europea, y una valoración nada positiva de los esfuerzos de muchos obispos, sacerdotes y fieles por responder pastoralmente a esos acontecimientos. Estaba claro para él que se imponía un cambio de rumbo pastoral en la Iglesia, y él estaba decidido a imponerlo con toda determinación. La crisis del catolicismo se debía, según el nuevo Papa, a que la Iglesia habría cedido a los influjos disolventes de la modernidad y a las tendencias deletéreas de la secularización. No está claro si en este juicio se incluía al propio Concilio. Según él, en todo caso, una recepción y una aplicación inadecuadas del mismo estaban poniendo en peligro la identidad del catolicismo. A poner remedio a esta situación iban a ir orientados todos los esfuerzos, verdaderamente ingentes, de que era capaz, y para ello iba a poner en juego todos los dones y talentos, extraordinarios, de que estaba dotado. Un teólogo español ha descrito con toda claridad y precisión la existencia y la naturaleza de este golpe de timón que iba a determinar el proyecto global de su pontificado. Hablando de 1978, Olegario González de Cardedal escribía a los veinte años del concilio: «...Juan Pablo II se proponía recomponer la unidad doctrinal de la Iglesia mediante la oferta de nuevas clarificaciones en el orden doctrinal, de criterios precisos en el orden de la acción, de certezas para vivir y de fuerzas cordiales

para existir en el mundo y en la Iglesia [...] Por tanto, se abrirá un nuevo decenio donde se tiende a recuperar la confianza perdida, la identidad difuminada, las certezas secuestradas»[4].

El peligro del cambio de rumbo así concebido e iniciado es destacado con toda lucidez en el mismo texto cuando, tras referirse a la decisión de «devolver a la Iglesia su fe entera, al pueblo como pueblo su protagonismo, a la conciencia del cristiano su entereza y plenitud, al ministerio apostólico todo su gozo, y a la vida consagrada su brillo», añade que «existe la gran tentación de suscitar la desconfianza respecto al Concilio, de volver tras sus logros, de cegar fuentes de vitalidad que él había abierto, de concluir un proceso de diálogo con su historia y con los hombres de buena voluntad que siempre debe quedar abierto...»[5].

No es mi intención terciar en la polémica que la existencia de esta «doble luz» del proyecto pastoral de Juan Pablo II y, sobre todo de su realización, ha generado, y sobre la que me he pronunciado más o menos expresamente en otros lugares[6]. Me referiré tan sólo a lo que, de ese proyecto, afecta a los presbíteros y los seminarios, y a la repercusión del mismo sobre su situación.

Algunos resultados del cambio de rumbo pastoral

Si de lo que se trataba, en este aspecto concreto, era de «devolver al ministerio ordenado todo su gozo, y a la vida consagrada su brillo», hay que reconocer que ese precioso objetivo, veinte años después de iniciado el proyecto, está muy lejos de haberse alcanzado. El balance de un obispo español por esas fechas pone de relieve datos que lo demuestran sin lugar a dudas[7]. En él aparecen, aplicados a los sacerdotes españoles del momento, términos y expresiones como «cansancio», «larvado desconcierto teñido de desilusión», «extinción de la creatividad pastoral», «miedo a quedarse en el camino si se reem-

4. «Teología en España (1965-1987)», en (Juan Mª Laboa [ed.]) *El postconcilio en España,* Encuentro, Madrid 1988, pp. 117-118.
5. *Ibid.,* p. 120.
6. Cf., por ejemplo, *El malestar religioso de nuestra cultura,* San Pablo, Madrid 1998[3].
7. Ramón ECHARREN, «Los sacerdotes a los veinte años del Concilio», en (Juan Mª Laboa [ed.]), *op. cit.,* pp. 251-279. Del mismo autor, «Los sacerdotes y el postconcilio en España. (Una historia de sus estados de ánimo)»: *Revista Católica Internacional Communio* 3 (1981)

prende la aventura del *aggiornamento*», «miedo a volver a un profetismo que exige gran valentía», «una vuelta a lo seguro, sin riesgos de ningún tipo, a la vieja instalación de la que se partió»... Una lectura atenta del texto permite concluir que el autor atribuye al menos parte de la responsabilidad de esa situación al golpe de timón del que venimos hablando.

En todo caso, si consideremos de forma más concreta la situación del clero en España, con lo que nos encontramos es con un colectivo en franca decadencia numérica, con escasas y problemáticas posibilidades de relevo generacional y sometido a un proceso de envejecimiento muy importante (el 52% de los sacerdotes tenía, hace ya varios años, más de 60 años; y el 76%, más de 50), con estados de ánimo que resumen bien las expresiones del balance citado y con una salud psíquica precaria: un sacerdote psicoterapeuta concluía en un estudio reciente que el 70% de los sacerdotes y religiosos tienen una baja autoestima que «seca su personalidad» y «empobrece su vida»[8].

Naturalmente, las perspectivas de futuro de un clero así son muy inciertas. En un texto reciente, el Arzobispo de París, Cardenal Lustiger se expresaba en estos términos: «Hace cincuenta años, cerca de 50.000 sacerdotes diocesanos estaban al servicio de cuarenta millones de franceses, sin contar los numerosos religiosos y religiosas. Cada año se ordenaban un millar de sacerdotes diocesanos. Hoy quedan aproximadamente 25.000 sacerdotes diocesanos; en torno al 70% de ellos tienen más de 65 años. El número de ordenaciones de sacerdotes diocesanos ha descendido desde los años 60 a un centenar. De aquí a cinco o diez años, es verosímil que no queden más que 6.000 sacerdotes diocesanos para una población de 60 millones de personas. El derrumbamiento de las cifras en relación con las congregaciones religiosas es tan espectacular como el del clero diocesano, si no más»[9]. De ahí que otro autor francés afirme que «pronto no será raro encontrar en algunas aglomeraciones urbanas poblaciones de 100.000 habitantes para un solo sacerdote».

Las causas de esta situación son seguramente numerosas. El cardenal Lustiger se refería a consideraciones internas de orden espiritual, pero también a una transformación radical de la sociedad fran-

8. Más datos, en mi estudio «El malestar del clero, expresión y causa del malestar en la Iglesia», en *El malestar religioso de nuestra cultura,* cit.
9. «Quinze ans d'expérience»: *Nouvelle Revue Théologique* 122 (2000), p. 3.

cesa. En todo caso, es un hecho que más de 25 años de esfuerzos de una jerarquía que ha actuado al unísono y no ha dudado en poner en juego todos los recursos a su alcance no han conseguido, ni parece que vayan a conseguir, cambiar la situación, ni siquiera invertir la orientación de las tendencias. Esto nos obliga a preguntarnos por posibles debilidades del «golpe de timón» o de la forma de llevarlo a cabo.

En lo relativo a la crisis de los sacerdotes y religiosos, el cambio pastoral de rumbo se tradujo en diferentes iniciativas. La primera y, al parecer de muchos, más negativa consistió en dificultar al máximo la reducción al estado laical de los sacerdotes que lo solicitaban, con procesos interminables, procedimientos a veces humillantes y alguna norma que entraba en contradicción con ese Dios al que el Papa calificó de «rico en misericordia». Desde el punto de vista doctrinal, el cambio se tradujo en esfuerzos por precisar la teología del ministerio y redefinir la identidad de los presbíteros. Una redefinición que ha aproximado la comprensión del ministerio hacia las posturas «levitizadoras» y «clerificadoras» de teologías muy anteriores al Concilio. La contrarreforma a que el nuevo rumbo pastoral sometió a los seminarios, que en no pocos casos iban rehaciéndose de la crítica situación de los primeros años 70, tras haber aplicado una reforma que comenzaba a dar sus frutos[10], se ha orientado exactamente en la dirección contraria a la de los anteriores esfuerzos reformistas. En realidad, tal contrarreforma ha conducido al retorno a la forma, un tanto maquillada, de seminario anterior a la crisis y que en buena medida había contribuido a desencadenarla. Para ello, como para otros aspectos del nuevo plan pastoral, los responsables se han apoyado en vocaciones surgidas en nuevos movimientos eclesiales orientados por sus propios líderes en esta misma dirección. La consecuencia de esta orientación de los seminarios está siendo que a las dificultades de los presbíteros ya anotadas se añada ahora la presencia en los presbiterios de muchas diócesis de jóvenes presbíteros dotados de un nuevo talante humano, una nueva manera de entender y vivir la eclesialidad, una nueva forma de orientación intelectual y nuevas formas de espiritualidad. De la mayoría de estos nuevos pres-

10. Para una reforma, poco después abortada, en esa dirección, cf. Juan MARTÍN VELASCO, «La formación para el ministerio presbiteral (Notas para una respuesta a la crisis de los seminarios), en el número citado de la Revista *Communio,* pp 521-532.

bíteros he escrito en otro lugar, basándome en datos tomados de muchas diócesis: «Son la última ola del clero. A sus miembros les caracteriza una afirmación muy decidida de su propia identidad [...] Subrayan la condición sacerdotal sobre la caracterización ministerial del presbiterado; dan la importancia máxima al ejercicio de las funciones cultuales, de las que se sienten protagonistas y hasta únicos actores; conceden un valor decisivo al hecho de que están dotados de poderes sobrenaturales y de una especial dignidad; se saben depositarios de un saber revelado y unas doctrinas y enseñanzas que les dotan de respuestas para todos los problemas de la humanidad; enseñan esa doctrina con entera seguridad, sin preocuparse por su credibilidad ni por las circunstancias de sus destinatarios; manifiestan la preocupación por su identidad en el uso constante del atuendo eclesiástico, generalmente muy cuidado y hasta costoso...»[11]. La denuncia de los males que se están siguiendo en los presbiterios por la irrupción de este nuevo tipo de clero está presente prácticamente en todas las Iglesias. Las perspectivas de futuro para estos nuevos sacerdotes aparecen muy oscuras si se tiene en cuenta que, formados en un insistente subrayado de la identidad modelada en contraposición a los laicos y al conjunto de la sociedad, en una forma de pensar marcadamente uniforme, centrada exclusivamente en los contenidos y alejada de cualquier análisis cuidadoso de la realidad, conscientes de la preeminencia que les otorgan su saber y los poderes que les confiere su ordenación, estos nuevos presbíteros van a tener que enfrentarse con una Iglesia cada vez más plural en las formas de concebir y realizar la vida cristiana, con un laicado al que la situación socio-cultural va a hacer cada vez más difícil su reducción al estado de «rebaño» de sus pastores, y con un mundo cada vez más alejado del influjo cristiano. ¿No estarán expuestos los nuevos clérigos cuando, tras varios años de reclusión en seminarios-internado, «salgan al mundo», a un choque demasiado duro con unas personas que no se prestan fácilmente a ser objeto de las acciones de enseñanza, de dirección, para las que se han preparado? Por otra parte, ¿encaja con esta figura de clérigo la espiritualidad del seguimiento, del servicio y de la entrega, propia de todo discípulo de Jesucristo?

11. «Los avatares del clero español en los últimos decenios»: *Sal Terrae* 991 (junio de 1996), pp. 445-458.

Perspectivas de futuro

Desde las reflexiones anteriores, y ante el escenario de una «Iglesia después de Juan Pablo II», parecen imponerse determinadas conclusiones y previsiones. La lucha frontal contra la secularización y sus consecuencias en Europa no parece haber producido los resultados previstos. De hecho, hoy asistimos a la «exculturación» del catolicismo y a una Iglesia cada vez más «marginal y enfrentada a la sociedad» (*Encuesta «Jóvenes 2000»*). La cuestión del ministerio presbiteral no podrá ser abordada sin tener en cuenta esa situación general de la Iglesia. En ella parece claro que la respuesta a sus graves problemas deberá ser buscada en una triple dirección: la de la conversión personal de los cristianos, incluidos los miembros del ministerio ordenado en todos sus «grados», a la experiencia de la fe; la de una reconversión de las estructuras desfasadas de la Iglesia en la dirección de una mayor transparencia al Evangelio y sus valores; y la de la redefinición de su presencia en la sociedad, a la escucha de la actual situación como signo de los tiempos, orientada al servicio a los hombres y la colaboración con todos en la busca de respuestas a los grandes problemas de la humanidad, como medio para la preparación de la venida del Reino de Dios. Es probable, y en todo caso deseable, que cuando prestemos atención a lo verdaderamente necesario, cuestiones como la forma de vida de quienes ejercen el ministerio ordenado, el mantenimiento para el acceso a su ejercicio de reglas disciplinarias tenidas por intocables, la posibilidad de la incorporación al mismo de la mujer, y tantas otras de las que se está haciendo un caso *stantis Ecclesiae,* aparezcan en su verdadera dimensión de cuestiones prácticas relativas a mediaciones que han de ser resueltas de acuerdo con las circunstancias de la época y las necesidades de las personas a las que la Iglesia tiene la misión de servir.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

«No consigo educar a mis padres», escribe en su diario una joven de dieciséis años. «¡Es imposible educar a esta chica!», podrían exclamar sus padres. Los adolescentes –frágiles, tiernos, insolentes, generosos, aburridos, soñadores– ponen a dura prueba cualquier presencia educativa. Este libro, sencillo y profundo, transmite confianza y se propone ayudar concretamente a los padres y educadores a educar y dejarse educar por los adolescentes de hoy. Para que descubran que tal cosa no sólo es posible, sino también hermosa.

Con este volumen dedicado a la adolescencia, Rita Gay, que dirige procesos formativos para docentes y padres y es asesora de espacios-juego, espacios-familia, ludotecas, y una comunidad de acogida para menores, completa una trilogía educativa iniciada con *El código de las emociones* (de 0 a 6 años) y seguida por *El oficio de crecer* (6-11), ambos publicados en Sal Terrae.

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

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

En los diferentes escenarios de ayuda a las personas mayores, los cuidadores no pueden contentarse con la buena voluntad para salir al paso de las necesidades con que se encuentran. Es necesario adquirir algunos conocimientos y adiestrarse en algunas técnicas o habilidades para el buen cuidado de los mayores. Pero de poco servirían las habilidades si éstas no fueran un componente de las actitudes, las cuales, como es sabido, tienen un componente cognitivo, un componente afectivo y un componente conductual.

La formación en estos tres vectores –el de los conocimientos, el de las habilidades y el de la dimensión afectiva de las actitudes– constituye un deber ético de todo cuidador. Formarse en este ámbito es también un modo de educarse para cuidar, porque la persona que no está bien preparada tendrá que invertir más energías, con peores resultados y menos satisfacción en la relación.

152 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 8,00 €**

ST 92 (2004) 351-365

LOS LIBROS

Recensiones

ÁLVAREZ, Ramiro J. *Recuperar el alma. Hacia una psicología de los valores,* Sal Terrae, Santander 2003, 182 pp.

«Mi alma no se contenta con haberla perdido». En estos tiempos de postmodernidad y de epidemia individualista, son muchas las almas, como expresa Neruda, enfermas de soledad y de un bienestar vacío de sentidos y herido de desamor. Ramiro Álvarez, sensible y lúcido ante esta realidad, nos ofrece una contracultural alternativa: «recuperar el alma».

Siguiendo los pasos de la logoterapia de Víctor Frankl y del constructivismo de George Kelly, y con un lenguaje ágil, claro y sencillo, nos propone una guía para bucear en nuestro interior y llegar a lo más nuclear de nuestra persona, a nuestra verdad más existencial.

Con paciencia y sin prisas, en cada uno de los capítulos que componen el libro, este autor nos va ofreciendo claves para aumentar nuestra capacidad de autoconciencia y libertad personal. Ninguna de sus sugerencias teóricas o prácticas sobra, sino que cada una de ellas nos ayuda y anima a recuperar una actitud proactiva y a responsabilizarnos de nuestra vida.

Un hombre, cuenta Rabindranath Tagore, que vivía desasosegado por los negocios y angustiado, fue a ver al Maestro. Éste, tras escucharle, 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 en un monasterio?». «Nada de eso, respondió el Maestro. Sigue con tus negocios; pero no olvides entrar en tu corazón».

«Recuperar el alma» es un estupendo libro para acompañarnos en este proceso de búsqueda y saneamiento personal. Se lo recomiendo a todas aquellas personas que quieran adentrarse en este viaje tan necesario y vital. Un viaje que sólo uno, una misma, puede hacer.

Ana García-Mina Freire

BORRAGÁN MATA, Vicente, *La oración. Encuentro de amor con Dios,* San Pablo, Madrid 2003, 138 pp.

Que la oración esté en crisis es tan cierto como paradójico. Un pilar de toda vida cristiana personal y comunitaria que hoy tiene que ser defendido, casi explicado, por su novedad para muchos. Vicente Borragán, conocido autor de obras de teología bíblica-pastoral, se acerca con sabiduría a este tema. Su estilo concreto y muy ágil permite que aflore la experiencia oracional de la Escritura, la patrística y el testimonio de los maestros de espiritualidad. En este sentido, dos capítulos dedicados a su necesidad, no sólo conveniencia, y a su eficacia permanente, más allá de lo satisfactorio.

Las preguntas que hacen avanzar el libro son los interrogantes clave de cualquier persona que va madurando en su vida. Cuestiones simples y frecuentes por su velada importancia, sobre el lugar, modo y tiempo apropiados, permiten pensar aquello que predispone o estorba en este encuentro singular. En la búsqueda de la más estricta soledad se descubre que nunca el ser humano estará solo. Ante la multiplicidad de maneras de oración (comunitaria o personal, mental o vocal) se atisba que no hay oposición alguna entre ellas, sino que pretenden alcanzar a toda la persona en su gran riqueza. Y bajo el aprieto del reloj, queda planteado que su vocación propia alcanza la oración continua, «hasta el punto de no poder vivir ya sin ella».

¿Cómo no plantear las dificultades externas e internas? Borragán parte de lo que comúnmente se dice sobre la oración y la tensión que experimenta quien ha reservado ya un espacio, encontrado un modo y preparado un tiempo. Este punto no se aborda negativamente, sino que es más bien fruto del crecimiento. La oración no pertenece a la retaguardia de la Iglesia, sino a la frontera de cada cristiano, y por eso no cae en un mundo alienante ni se encuentra frente a la acción. En ella late el Espíritu que incorpora a Jesucristo, aquel que no perdió tiempo con Dios, sino que entregó toda su vida en un diálogo de amor.

El grueso del libro es procesual y mantiene su estructura dialogal: súplica (oración que no excluye la necesidad y limitación), intercesión (aproximarse al Padre acercándole otras personas, ¡como el Espíritu y Jesús!), las gracias (porque acoge por gracia al Dios hecho hombre como el regalo de Dios por excelencia y ve cómo queda transformado), alabanza central de la Escritura (la oración exultante, englobante, sin reposo, cuya peculiaridad es el consentimiento en conexión con la glorificación), adoración (oración encogida, postrada, reconocimiento inmenso del Amor de mano de un silencio en el que la persona se olvida de sí dejando a Dios ser Dios) y contemplación (que es «como» cumbre del proceso, donde «Él

mira y yo le miro», pero que al mismo tiempo tendría que ser algo normal en la vida cristiana).

Lo último lo dice siempre el Dios que nunca dice: «¡Basta!».

J. Fernando Juan Santos

GRÜN, Anselm, *Cincuenta testigos de confianza. Los santos en nuestra vida,* Sal Terrae, Santander 2003, 176 pp.

En este libro el autor recoge la historia de cincuenta santos y santas de la tradición cristiana y los presenta como *«testigos de confianza»,* es decir, como personas para quienes la acción de Dios en sus vidas ha sido más fuerte que sus propios miedos.

Comienza con una introducción que pretende situar al lector ante la finalidad de la obra e indicar el modo en que está escrita. A continuación, el libro se desglosa en cincuenta breves capítulos (entre tres y cuatro páginas cada uno) dedicados a otros tantos personajes concretos. Se trata de santos y santas populares que han sido invocados desde siempre por el pueblo cristiano ante diversas situaciones de la vida. Muchos de ellos poseen datos biográficos inciertos, y la historia real de sus vidas se ha transmitido a lo largo de los siglos en forma de leyenda. Sin embargo, estas leyendas son aprovechadas por el autor para mostrar que, más allá de su veracidad histórica, expresan verdades interiores que traspasan el espacio y el tiempo y apuntan también a situaciones de nuestro presente. Teniendo esto en cuenta, en cada capítulo se narra primero brevemente la vida de estos santos y santas, ya sea legendaria ya se base en descripciones biográficas con base histórica; en segundo lugar, se hace especial hincapié en un aspecto de sus historias que sea significativo en la actualidad; y, por último, a través de ello, el autor establece un diálogo con el/la lector/a, señalándole cómo esto apunta hacia la vivencia de una vida más plena.

De este modo, llega al corazón del/la lector/a el mundo y la vida de los mártires de los primeros siglos (Inés, Jorge, Lorenzo...), el de santos y santas de la Europa Medieval (Bernardo de Claraval, Hildegarda de Bingen, Francisco de Asís, Clara...) y el de grandes místicas de la época moderna y contemporánea, como Teresa de Jesús o Teresa de Lisieux. También se dedican capítulos a personajes del evangelio que los cristianos han invocado desde los primeros tiempos (José, María Magdalena...) y se realiza una aproximación a las leyendas de los ángeles que pertenecen también al imaginario cristiano popular (como el arcángel Miguel). Unos/as son universalmente conocidos/as, y otros/as se pierden en pequeñas tradiciones; unos/as y otros/as son patronos o patronas de pueblos y ciudades, de monasterios y abadías, e incluso de países enteros. Rastrear las huellas que conducen al

modo en que se fraguó su fama a lo largo del tiempo no es tarea fácil. Anselm Grün ha realizado una aproximación a ello, lo presenta en este libro de una manera sencilla y asequible y hace el esfuerzo de profundizar en aquello que es especialmente relevante para el hombre y la mujer creyentes de hoy, dejando a un lado lo accesorio. De este modo realiza una magistral conexión entre mundos tan distantes en el espacio y en el tiempo, acercando a la cotidianeidad de la vida actual el mensaje de los santos y santas y presentándolo como camino hacia una vida más plena y feliz.

Sin pretensiones de cientificidad, el autor logra con ello una obra divulgativa de fácil lectura. Resulta asequible para cualquier persona que desee realizar un sencillo acercamiento a la vida y la tradición de los grandes testigos de la fe cristiana y quiera recoger, asimismo, el sentido que sus vidas ofrecen hoy a las nuestras.

Ana Rodríguez Láiz

TAMAYO, Juan José, *Adiós a la cristiandad,* Ediciones B, Barcelona 2003, 322 pp.

El objetivo de este libro es demostrar que la cristiandad está muerta y bien muerta, aunque, según la opinión de su autor, sigue habiendo mentes eclesiásticas y políticas que la añoran o que se comportan como si estuviera viva. Para demostrar esta tesis analiza a fondo las tendencias que la Iglesia española mantiene en nuestra sociedad desde el período democrático, como el problema de la educación religiosa en la escuela y su preferencia por la privada; su miope visión de los problemas morales, sobre todo los relacionados con la sexualidad; su apoyo incondicional a movimientos neoconservadores (dedica un capítulo a la continua ascensión del Opus Dei y del Camino Neocatecumenal) y la discriminación de las comunidades de base, que son para nuestro autor la alternativa a esta Iglesia que no se resigna a enterrar la cristiandad; la relación Iglesia-Estado, con la dificultad de la aceptación por parte de la primera de convivir en una sociedad laica y plural; la postura de la Iglesia española y de las comunidades de base con respecto al terrorismo nacionalista; por último, analiza la falta de comprensión hacia los nuevos paradigmas teológicos (resumen de su anterior libro: «El nuevo paradigma teológico») y la continua represión de aquellos teólogos, entre los que se encuentra él mismo, que se atreven a difundir tales cambios. Los datos expuestos van acompañados de una reflexión personal muy crítica de los restos de cristiandad que quedan en nuestra sociedad.

Sólo hace falta mirar las encuestas para estar de acuerdo con Tamayo en la idea de que la cristiandad ha muerto, y que ante ello

no sirve el intento de restauración que parece prevalecer últimamente por parte de cierta jerarquía eclesiástica; por tanto, la Iglesia debe buscar nuevas formas de visibilidad en nuestra sociedad laica, algunas de las cuales se exponen en este libro con mucho sentido común, como, por ejemplo, que se debería dar autonomía propia a los estudios de teología sin que tengan que depender de la tutoría eclesial. Pero al tratarse de un libro que podríamos tildar de «teología política», es difícil que el lector se identifique con todo lo que se expone, por la sencilla razón de que Tamayo parte en su análisis de un trasfondo ideológico muy determinado y que nos hace reflexionar sobre si estaremos ante una lucha de poder ideológico entre dos tendencias eclesiales cada vez más distanciadas, quizá por aquello del atrincheramiento cognitivo. Digo esto por lo siguiente: hace una defensa, con un cierto toque jacobino, del Estado laicista, donde éste debe mantener una postura «neutral» con respecto a la religión, condición necesaria para la convivencia plural. El análisis de un gran teólogo como W. Pannenberg demuestra cómo la pretendida neutralidad de los estados modernos en materia religiosa es imposible, pues mantener la misma es ya una opción no neutral y, además, es el Estado el que se convierte en algo «pseudo-religioso» (no hay más que mirar el caso actual de Francia y su postura con respecto a los símbolos religiosos).

Tamayo acusa de amnesia a quienes parecen olvidar el matrimonio que durante bastante tiempo se ha dado entra la Iglesia y el poder en España; de ahí el actual intento de alianza entre ambos poderes, en detrimento de la pluralidad y la libertad. Pensamos que la única manera de que sobrevivan ciertas ideologías a su pasado es con amnesia histórica, pero ésta también parece que se padece con respecto a ese pretendido laicismo neutral y tolerante que han defendido otras ideologías y bajo las cuales resulta que se han abanderado posturas de odio fanático contra toda forma de cristianismo. Así que pocas ideologías están libres de pecado y de falsos mitos.

También observamos que se adscribe al otro gran dogma del laicismo: la tolerancia (llega a tildar a Jesús como «el tolerante»), pero también aquí Pannnenberg muestra que las únicas sociedades tolerantes son las que se basan en unas normas, porque si no las hay, ¿qué hay que tolerar? La realidad es que en los juicios del propio Tamayo no siempre se percibe una postura tolerante y plural, y al final este valor tan necesario puede convertirse en moneda de cambio, según ideologías e intereses.

También se observa en las posturas que mantiene Tamayo una cierta contradicción, propia del laicismo moderno: en unos temas la Iglesia debería mantenerse en el terreno de lo privado, y en otros debería ser incluso un germen de

revolución y unirse a los movimientos anti-sistema. Para mostrar lo evangélico de dicha actitud acude al ejemplo de los primeros cristianos, pero olvida que las posturas revolucionarias de los primeros cristianos no tenían que ver con propuestas de cambios de sistema o de política económica, sino con el estilo de vida cotidiana que seguían en sus comunidades, y fue esto lo que tuvo una influencia social decisiva. Por eso, ¿quién establece lo que para la Iglesia debe ser público y lo que debe mantenerse en el terreno de lo privado?

Si mantenemos la tesis de este libro –que la cristiandad ha muerto–, sí hay que tener claro que los pronunciamientos oficiales de la Iglesia, sea en el terreno de lo considerado privado o público, son una oferta al lado de otras, y su situación de privilegio en autoridad moral se acaba. Por tanto, las formas autoritarias sólo pueden ser síntoma de resistencia a morir a una determinada forma de cristianismo.

En definitiva, un libro que pone sobre el tapete de forma valiente situaciones y problemas por los que la Iglesia debe decir adiós a la cristiandad; pero creemos que también hay que decir adiós a una modernidad ilustrada que sigue creyendo en unos dogmas que la postmodernidad se ha encargado de derrumbar.

Juan Pedro Alcaraz

ALCOVER, Norberto, *Viento del Este,* Mensajero, Bilbao 2004, 198 pp.

Norberto Alcover, escritor y periodista, es, junto con P. Miguel Lamet, uno de los españoles que mejor conocen el universo informativo de la Iglesia. Con esta obra no pretende presentar una biografía de Juan Pablo II ni un análisis sistemático y exhaustivo de su figura. Tampoco encontramos en ella páginas polémicas que aviven la discusión simplista sobre si, a lo largo de veinticinco años, ha sido buen Papa o no. Para ello se necesita que pase mucho tiempo, como afirma nuestro autor, y más teniendo en cuenta las plurales dimensiones de un pontificado.

La intención del libro es seleccionar una serie de artículos sobre momentos estelares de este pontificado que no sólo hablan de la figura de Juan Pablo II, sino que muestran, con un estilo fluido y ágil, reflexiones sobre los problemas de nuestra sociedad y su tratamiento por parte del mundo eclesial. Se convierten así en ocasiones de acercamiento a un diálogo Iglesia-mundo desde una perspectiva muy realista.

No se trata, como ocurre en ocasiones, de un diálogo que sólo entienden teólogos o personas del mundo eclesial, sino que nos adentra en problemas que han sido de actualidad periodística y nos ayuda a comprender el alcance eclesial de muchas de sus actuaciones.

En definitiva, un libro escrito de forma sencilla y sugerente, del que se desprende una gran admiración y respeto por Juan Pablo II, junto con una referencia constante al Vaticano II, que es desde donde se pueden valorar algunas actuaciones papales de más difícil interpretación.

Juan Pedro Alcaraz

BARBAGLIO, Giuseppe, *Jesús, hebreo de Galilea. Investigación histórica,* Secretariado Trinitario, Salamanca 2003, 658 pp.

La cristología actual siente una preocupación histórica importante al hilo de la valoración pluriforme del acontecimiento «Jesús de Nazaret», tras el acercamiento a fuentes de estudio diversas. Prueba de ello son los numerosos estudios al respecto y las disparidades entre los mismos. Ya no sólo marcan las pautas de investigación los dichos o los hechos, sino que se dialoga con el contexto galileo e israelita, con la geografía, con movimientos hebreos de la época, con su relación con los pilares religiosos según se entendían... En este amplio marco, esbozado en las primeras páginas, se insertan las distintas unidades a analizar: familia, relación con «la escuela del Bautista», testimonios de sanaciones, la categoría «Reino», parábolas y relatos de Jesús, conexión de su expresión con la sabiduría helenística y de la tradición hebrea.

El libro de Barbaglio es enormemente descriptivo, tomando numerosos párrafos de las obras de Flavio Josefo y de Plinio, e incorporando las recientes investigaciones de los hallazgos de Qumran. Ofrece también los datos de los teólogos más significativos al respecto, y busca analizar siempre las perícopas y citas de los evangelios. Conjuga todos estos elementos buscando nuevas reflexiones fructíferas. Además, la imagen que se deriva permite encontrar las particularidades de ese peculiar hebreo de Galilea. Aunque la tensión no está circunscrita a la polémica intrajudía (las escuelas filosóficas) o al momento histórico de sometimiento del pueblo de Israel, sino que integra posibles referencias derivadas de la influencia grecorromana.

Se percibe incesantemente la dialéctica entre cómo se integra en el contexto que le es propio, al tiempo que se destaca por una «cierta originalidad» en cada uno de los bloques que analiza. Comienza con la comprensión judía y griega, para luego matizar desde los escritos del primer siglo la novedad jesuánica. De ahí que su vida entera esté abierta, a su parecer, a un sentido simbólico y revelador que se desarrolla en las primeras comunidades, como ocurre con los relatos de sanación, aunque sostiene mayor historicidad con respecto a los dichos y sus parábolas. Así, las palabras se sitúan privilegiadamente para todo el desarrollo histórico.

Puesto que la reconstrucción histórica no puede considerarse al margen los diversos grupos de seguidores y discípulos, se transparenta en este hecho su lado más carismático como maestro y sabio en Israel. De fondo sitúa la atracción diversa que produce su personalidad y su Buena Noticia, pero critica con sentido histórico las pretensiones de las comunidades postpascuales en la elaboración de los relatos.

El acontecimiento pascual pretende, de igual modo, abordarlo desde los datos históricos al alcance, apuntando para el estudio la descripción de los diversos personajes, de las posibles motivaciones, de los paralelos narrativos, e incluso un bosquejo de la situación de Jesús ante su propia muerte. Las fuentes en este capítulo no sólo impregnan los diversos pasos, sino que son sometidas a análisis antes de dibujar la escena histórica.

Por último aborda «la fe en la Resurrección», según el proceso de sus discípulos directos y las primeras comunidades, pero sobre todo desde las formulaciones del kerygma y los relatos evangélicos; y «la fe de Jesús y la fe en Jesús», capítulo centrado en la continuidad y discontinuidad del judaísmo y el cristianismo naciente en Jesús de Nazaret.

José Fernando Juan

Vv.Aa., *Jesús de Nazaret. Perspectivas,* Publicaciones de la Cátedra Chaminade, Fundación Santa María, Ppc, Madrid 2003, 320 pp.

La apuesta por conocer a Jesús de Nazaret se ha tornado una aventura de horizonte sorprendente. Cuanto más se sabe, cuanto más mejoran los medios científicos e históricos, tanto más podemos decir que menos sabemos de esta figura que se autoproclamaba Hijo de Dios. Por ello, para facilitar las cosas a la hora de abordar el misterio de esta figura que se nos escapa, se puede utilizar un enfoque múltiple, desde varios frentes, utilizando las distintas ciencias, pues la visión holística se muestra pretensión imposible.

Con este ánimo nace este volumen, en el que, desde una variedad de perspectivas, se focalizan aspectos distintos de Jesús y de su obra, fruto de una serie de conferencias dentro de la «Cátedra Chaminade». Los conferenciantes, teólogos renombrados por su brillantez; los temas, interesantísimos; el resultado, en su mayoría, acorde con la categoría de cada autor. Además, el estilo de cada artículo ofrece la posibilidad de acercamiento al Nazareno, tanto para profanos en la materia como para quienes dominan el lenguaje teológico, enriqueciendo con nuevas aportaciones y sistematizando las distintas áreas científicas que tienen que ver con Jesús. Por tanto, es una obra con fines divulgativos, cuyo propósito

es conocer y pensar para ir profundizando, pues el Misterio pide corazón, al mismo tiempo que razón.

La estructuración es la siguiente: *Santiago Guijarro* nos presenta la situación actual de los estudios sobre Jesús, qué dice la ciencia de este personaje, recorriendo el viaje de la historia de la investigación hasta nuestros días; cómo ha sido el diálogo enriquecedor con otras disciplinas y cómo ha afectado al estudio hermenéutico de los evangelios. También se presentan diversas imágenes del Jesús histórico, mostrando las variadas percepciones que tenían sus coetáneos de él. Termina señalando las diversas fuentes, cuáles son los criterios de historicidad y cómo se han interpretado los datos.

Si este artículo nos presenta los medios de investigación, el siguiente nos da los contenidos. *Rafael Aguirre* se detiene en los rasgos fundamentales de «Jesús, el hombre». Después de una breve contextualización histórica, se nos detallan los principios fundamentales del mensaje jesuano: el reino de Dios, otra manera de concebir la Ley, nuevos valores, quién era su grupo, cómo vivir el conflicto que desemboca en la cruz... Todo a través de una sintética descripción de la posible conciencia de Jesús, separando los datos más históricos de las construcciones hechas por las diferentes comunidades.

Mercedes Navarro se interroga por la felicidad de Jesús. ¿Podemos decir que fue feliz? Después de analizar qué se entendía por «feliz» en la cultura judía, y cotejando con los datos de la psicología actual, Jesús da otro enfoque a la posibilidad de ser dichoso, bienaventurado. Analiza su perfil psicológico para desarrollar las nuevas propuestas que ofrece a la humanidad.

Felisa Elizondo se plantea la dignidad humana vista por Jesús. Empieza conceptualizando este término para, seguidamente, contrastarlo con el mensaje evangélico, concluyendo que Cristo contribuyó a avivar la conciencia de la dignidad humana, especialmente de determinados colectivos humanos.

«Jesús y la libertad» es el interesantísimo artículo de *Manuel Fraijó* que nos presenta cómo concibió Cristo la libertad, y las repercusiones que tuvo esta asunción en su vida. El autor hace un recorrido formador y ameno por las distintas visiones históricas de la libertad en el campo filosófico. Termina comparando estas ideas con las que nos ofrece la modernidad, tanto en el ámbito individual como en el social.

Juan Antonio Estrada, brillante teólogo, quizá no responde a las lógicas expectativas de una fundamentación eclesial por parte de Jesús. Se echan de menos las claves para poder conocer de dónde viene la Iglesia, qué la une a Jesús y cuál es su relación con los escritos neotestamentarios. Nos encontramos con una crítica dura a todo lo que suene a Iglesia, dando razones de peso en sus reflexiones, pero faltando el factor constitutivo eclesial.

Por el contrario, *Andrés Torres Queiruga* nos actualiza para una nueva comprensión sobre lo que significa la resurrección de Jesús, qué tipo de resurrección podemos comprender y cuáles son las repercusiones para la fe y la vida del cristiano. Brevemente expone qué se entendía por «resurrección» en la época de Jesús y cómo podemos interpretarla con los parámetros culturales actuales. El artículo finaliza con una interesantísima comparación con el concepto análogo en otras religiones.

José Ignacio González Faus nos ofrece una breve introducción cristológica, desde el estudio exegético crítico, pasando por la relación de Jesús y Dios, para terminar concluyendo que, a pesar del rechazo del Hijo y de Dios, somos hijos de Dios.

«Jesús y la salvación» es el siguiente artículo, firmado por *Julio Lois,* que se plantea qué es la salvación y cuál es el ofrecimiento de Cristo. Analiza las distintas enseñanzas que se han transmitido a lo largo de la historia sobre este complicado tema y qué entendemos por «Jesús es nuestro Salvador».

El final de este extenso, a la par que interesantísimo estudio, es un pequeño *excursus* sobre la libertad en relación a la acción salvadora. Fiel a su estilo, *José María Castillo* reflexiona acerca de la utopía de Jesús. Diferencia varias cuestiones fundamentales en el Evangelio, contrastándolas con la posterior enseñanza eclesial. Nuestro autor postula que la Iglesia no ha sido fiel a las enseñanzas evangélicas, señalando en qué aspectos, pero al mismo tiempo dando pistas para superar los obstáculos en orden a vivir una vida más radical.

Y desde una visión más personal, *Milena Toffoli* da su particular visión de lo que puede ser el seguimiento de Jesús.

El lector quizá entienda mejor a este personaje, pero tal vez le comprenda peor. Este acercamiento sugerente, abarcador de los múltiples aspectos que pueden interesar al hombre de hoy, responderá a multitud de preguntas que se nos plantean cuanto más próximos estamos de esta misteriosa figura de Jesús.

Eduardo López- Aranguren

CHITTISTER, Joan, *La Regla de San Benito: Vocación de eternidad,* Sal Terrae, Santander 2003, 236 pp.

¿Qué es lo que un documento escrito en el siglo VI puede aportar a un creyente del siglo XXI? ¿Qué hay en la Regla de san Benito que continúa haciéndola auténtica y necesaria siglos tras siglo y en una cultura tras otra?

Estos dos interrogantes son el punto de partida que dan pie a Joan Chittister (benedictina, norteamericana, feminista y luchadora incansable por los derechos humanos y el antimilitarismo en el mundo) para desarrollar esta novedosa inter-

pretación de la Regla de San Benito como una espiritualidad que puede responder a las inquietudes más profundas de los hombres y mujeres de hoy que buscan vivir conscientemente.

Del benedictismo conocemos sobre todo el monacato, y en particular el masculino; sin embargo, el lector o lectora que se aproxime al libro quedará probablemente sorprendido por los dos acentos que en su novedosa interpretación de la Regla hace la autora: la *perspectiva de género* y el *laicado.*

La regla de San Benito ha sido y es vivida por miles de mujeres en todos los tiempos, las cuales han dejado en ella su impronta y han ido recreándola desde su peculiar aportación.

De igual modo, el benedictismo tampoco es monopolio exclusivo de los monjes, sino un modo de estar en el mundo abiertos a Dios y a los demás; un modo que precisa persistencia, dedicación, escucha comprometida de la comunidad humana, un estilo de vida y relación que nos saca de nosotros mismos y nos introduce en la mente de Dios para asumir sus intereses con respecto a la comunidad .

Los grandes mitos de la tradición benedictina –la oración, la comunidad, el trabajo manual, la comunidad, el silencio, la acogida a los huéspedes, el portero del monasterio, la función y el significado del abad o el prior, la escala de progreso espiritual, etc.– son abordados con un lenguaje y unos contenidos profundamente actuales, buscando correlacionar su sentido originante y su contextualización en la sociedad del siglo XXI.

Esta interpretación novedosa de la Regla pone bajo sospecha algunas concepciones:

– La compartímentalización de la vida, que nos impide reconocer que Dios está dentro de nosotros y no fuera *para que tropecemos con él,* ya que *«la vida espiritual no es un juego del escondite, sino que consiste sencillamente en abrir los ojos a la luz que elimina la oscuridad en nuestro interior»,* lo cual conlleva hacernos receptivos al don y a la tarea de crecer en consciencia y libertad personal hasta ir desarrollando una *«espiritualidad transparente».*

– La confusión entre deseo y realidad como uno de los grandes equívocos de la vida espiritual, de modo que se puede llegar a creer que *«viajando ya se ha llegado»,* perpetuando así un cristianismo meramente ideológico o de buenos deseos, sin ninguna concreción histórica.

– El itinerario espiritual, no como *«un premio a alcanzar o un trofeo que ganar»,* sino como *«una gracia con la que debemos cooperar».*

– Desligar lo comunitario de la gran comunidad que formamos toda la humanidad, ignorando con ello la exigencia espiritual que supone el compromiso con las grandes causas, donde están en juego los intereses de todos, espe-

cialmente de los más empobrecidos. Por eso la espiritualidad benedictina no puede ser ajena –insiste Joan Chittister– a cuestiones tan concretas como reclamar políticas nacionales e internacionales que tengan en cuenta en primer lugar a los pobres, o reivindicar y proponer modos de organización y relación que no estén basados en el dominio y la fuerza.

– La humildad, no como negación de los dones de Dios en cada ser humano, sino como la transparencia y el realismo de saber quiénes somos y cuál es nuestro lugar, de modo que así podamos también reconocer el ajeno, ya que la humildad nos lleva a reconocer que en la tierra hay y debe haber lugar para todos, y en consecuencia la humildad tiene connotaciones políticas y sociales.

– La figura del abad, no como un «controlador» sino como *«partero o partera de la vida espiritual»* del hombre o la mujer nuevos que estamos llamados a ser, como un catalizador del crecimiento espiritual y psicológico. El abad dejar de ser entonces una figura identificatoria exclusivamente de la vida monástica, para ser comprendida como paradigma en cualquier relación humana: el abad es aquella persona que *«se convierte en brújula cuando es estamos perdiendo el rumbo, o en rastro cuando nuestro corazón se extravía o nos duele la vida».*

Una vez más, Joan Chittister nos sorprende con la hondura, el vigor y la profecía de su palabra; una palabra siempre pedagógica y narrativa que, salpicada de aforismos y breves relatos de los *hassidim* u otras tradiciones orientales que tan bien conoce, nos permite disfrutar con su lectura y retomar energías para vivir la fe con mayor hondura y compromiso político.

María José Torres Pérez

MICHEL,Thomas, *Cristianos y musulmanes. Un cristiano presenta su fe a los musulmanes,* San Pablo, Madrid 2003, 132 pp.

La mejor manera de avanzar en las relaciones entre cristianos y musulmanes, algo a lo que insta la declaración conciliar *Nostra Ætate,* consiste en el mutuo conocimiento. Ambos grupos, a juicio del autor, comparten una tarea común encomendada por Dios: «enseñar con la palabra y el ejemplo el camino hacia nuestra plena humanidad». Puesto que cristianos y musulmanes derivamos del común tronco de Abraham, es necesario que tanto unos como otros conozcamos en profundidad nuestras similitudes y diferencias.

Fruto de esta pretensión es este libro del norteamericano Thomas Michel, experto católico en el diálogo con el islam y miembro, en el Vaticano, del Consejo para el Diálogo Interreligioso. El subtítulo

de la obra resume el contenido de la misma: «Un cristiano presenta su fe a los musulmanes», ya que el público objetivo del libro es principalmente musulmán.

Basándose en los apuntes de las clases que ha impartido en diversas universidades islámicas sobre el cristianismo, en poco más de cien páginas el autor hace un esfuerzo por sintetizar la riqueza teológica cristiana acumulada a lo largo de dos milenios. La tarea, de por sí encomiable, ofrece un resultado de luces y sombras.

Cabe destacar la sistematización y división temática de la exposición sobre el cristianismo, de manera que el autor, sin emplear apenas tecnicismos teológicos y eludiendo controversias estériles, intenta acercar lo nuclear de su fe a los lectores musulmanes. Para ello divide el libro en cuatro bloques: la Biblia: inspiración y revelación; doctrina básica de la fe cristiana; desarrollo histórico de la comunidad cristiana; teología, filosofía y espiritualidad cristianas.

La visión que ofrece en todo momento está transida de un profundo cariz ecuménico, debido a que no es posible ofrecer una visión del cristianismo exclusivamente bajo el prisma de la Iglesia Católica. La pluralidad de matices en ningún momento impide que al lector le quede claro qué une y en qué se distinguen los tres grandes grupos cristianos: católicos, protestantes y ortodoxos.

A lo largo del libro encontramos pequeños cuadros que resumen aspectos centrales de los contenidos teológicos expuestos, junto con glosarios de vocablos familiares para los cristianos y de uso imprescindible para quien se adentra por vez primera en el cristianismo. Asimismo, para hacer más asequible la comprensión de determinados conceptos, el autor alude, de forma muy pedagógica, a términos equivalentes de la tradición musulmana o a personajes del Islam cuyas ideas se asemejen a las de algunos de los teólogos clave de la historia cristiana que aparecen mencionados. Ello se demuestra en el interés del autor por resaltar que, gracias a los filósofos y teólogos musulmanes, tuvo lugar la introducción de Aristóteles en Occidente, o el influjo del sufismo en determinados místicos cristianos.

El mayor reparo que podemos hacer a la obra radica en la escasa extensión del mismo, lo que impide una explicación más detallada de multitud de conceptos, algunos de los cuales son tratados en ocasiones de manera superficial. Donde creo que queda más patente es en el tratamiento de los diferentes libros de la Biblia –y de forma especial los evangelios, a los que apenas dedica media página a cada uno–, o en aspectos como la teología moral o la pastoral. Estas tres facetas del cristianismo son muy visibles y llamativas para los no cristianos, y sería necesario haber abundado más en ellas.

En el desarrollo del dogma trinitario, originado por la fe cristiana en la divinidad del Padre, de Cristo y del Espíritu Santo, debido a la consiguiente dificultad que tiene un musulmán para no pensar que adoramos a tres dioses, la explicación por parte del autor da la impresión en ocasiones de parecer modalista, con varias expresiones del tipo «experimentamos que Dios actúa en estos "tres modos de su existir"».

Por último, a un lector cristiano puede resultarle un tanto forzada la descripción cronológica de determinados fragmentos de la Biblia, v.gr. la resurrección o la ascensión (que el musulmán fácilmente asimila a la ascensión de Mahoma), así como su tratamiento algo insuficiente de los fragmentos del Corán que aluden a la infancia de Jesús. En su manera de tratarlos no aparece la profundidad mística que sustenta los relatos, que van más allá de una mera descripción historicista de acontecimientos, impresión que, por desconocimiento, podría originar confusión en el lector musulmán.

Óscar González

JEREMIAS, Joachim, *La Última Cena,* Cristiandad, Madrid 2003, 423 pp.

Es una buena noticia poder anunciar la reedición de un libro, como el de J. Jeremias, que ha marcado la historia de la teología. La editorial Cristiandad ha decidido incluir en su catálogo algunos de los «clásicos» que contribuyeron a dar un cambio de rumbo radical al modo de interpretar y afrontar los grandes temas del pensamiento cristiano. Una apuesta arriesgada pero necesaria para volver a poner al alcance de la mano pequeñas joyas de autores que conformaron una época y de los que ya nunca se podrá prescindir.

J. Jeremias (1900-1979) consagró su vida al estudio y la enseñanza de la exégesis neotestamentaria en las universidades de Leipzig, Berlín y, sobre todo, Göttingen. Insigne representante de la crítica textual, su nombre quedará vinculado al concepto de *ipsissima verba Iesu* por su intento denodado de tratar de llegar a descubrir, a través de un minucioso análisis lingüístico de los textos evangélicos, las palabras que pudo pronunciar el mismo Jesús. Frente a aquellos que, como Bultmann, proclamaban la imposibilidad de acceder a la figura del Jesús histórico, J. Jeremias dedicará su vida y sus conocimientos a detectar en los textos las afirmaciones que, casi sin dudar, se remontan al tiempo del Maestro.

Con un conocimiento exhaustivo de las lenguas clásicas –griego, hebreo y arameo– y de la cultura palestina (pasó largas temporadas en Jerusalén), no escatimó energías para desmontar una a una todas las interpretaciones de los evangelios

que él consideraba erróneas o carentes de fundamentación. Una buena parte de las páginas de *La Última Cena* están dedicadas a «contestar» a las múltiples teorías acerca del auténtico sentido de la cena de despedida del Señor antes de la crucifixión.

De difícil lectura para no iniciados en el campo de la teología y de la exégesis, arranca el estudio con la pregunta que se convertirá en el *leit-motiv* de su investigación: «¿Tuvo la Última Cena carácter pascual?». El lector moderno puede tener la tentación de dar como obvia la respuesta, pero es necesario hacer un esfuerzo de contextualización de la obra para comprender el alcance del problema planteado y del método utilizado para responder. Y aunque no todas las conclusiones a las que llega se mantienen en la actualidad, es indudable su valor, pues evidenció la fragilidad de algunos interlocutores que habían puesto «en jaque» a la teología. Somos deudores de quienes hicieron que, gracias a su empeño y trabajo constante, algunas conclusiones resulten hoy incuestionables y sean aceptadas por pensadores de distinto signo y condición.

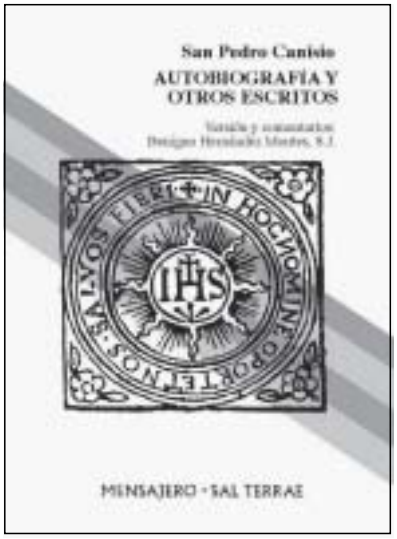
Su interés por ir a las fuentes y al corazón de la fe, como lo demuestra este estudio sobre uno de los episodios centrales y fundantes del cristianismo; el poner de manifiesto la imposibilidad de comprender el mensaje de Jesús sin conocer sus raíces judías; su carácter dialogante pero riguroso; y la riqueza de matices y sugerencias que es capaz de entresacar del análisis detallado de unos versículos, otorgan a J. Jeremias un puesto de honor en la historia de la teología. No olvidemos a los clásicos.

Mª Dolores L. Guzmán

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD



A pesar de ser una figura importante en la historia religiosa europea del siglo XVI, San Pedro Canisio es prácticamente un desconocido para el lector español. El presente libro pretende darlo a conocer mediante una selección de escritos suyos que nos proporcionan una visión amplia y panorámica de su espiritualidad, su manera de enfocar los problemas y toda su actividad en general.

La mayoría de los textos que aquí se ofrecen ven la luz por vez primera en lengua castellana. Al publicarlos ahora, gracias a la rigurosa y paciente labor del ya fallecido P. Benigno Hernández, hacemos un poco más accesible la figura de un gran jesuita, apóstol moderno de la Iglesia centroeuropea y universal.

368 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 25,00 €**