SUMARIO

ESTUDIOS

- **La soledad**
  Carlos Domínguez Morano, sj 639
- **Síntomas de una crisis mayor**
  Luis López-Yarto Elizalde, sj 651
- **Crecer en madurez en la Vida Religiosa**
  Patxi Álvarez de los Mozos, sj 665
- **La autoridad**
  Urbano Valero, sj 677

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **Actualidad y tendencias del Voluntariado**
  Delegación de Acción Social. Provincia de Castilla SJ . 689

«APRENDER A REZAR CON...»

- «Porque Tú estás conmigo». Orar con el Salmo 23
  Enrique Sanz Giménez-Rico, sj 695

LOS LIBROS

- **Recensiones** 707

PRESENTACIÓN

SABORES Y SINSABORES DE LOS RELIGIOSOS HOY

A pesar del más que significativo descenso en los números y de las tremendas adaptaciones y cambios de todo tipo que se han dado en los últimos años, la vida de los religiosos y religiosas de la mayor parte de los lugares a los que llega *Sal Terrae* sigue mostrando una vitalidad sorprendente. Su ilusión por la vida y la creación, su amor a las criaturas, sus deseos de comprender el sentido de la existencia y de colaborar en la construcción del Reino de Dios se manifiestan frecuentemente por medio de distintos signos y expresiones y hacen visible su ser Iglesia y formar parte de la misma. Su cercanía a otras personas que también desean colaborar en dicha construcción y su proximidad a los principales destinatarios del mismo (pobres, afligidos, necesitados...) hacen de ellos y ellas un valiosísimo instrumento de evangelización.

La vida de los religiosos y religiosas de nuestro tiempo presenta, sin embargo, algunos obstáculos y dificultades. En ocasiones, éstas son un freno a la vitalidad anteriormente señalada. En otras, también son un medio que interpela en profundidad y que puede ayudar a crecer a dichos religiosos y religiosas, que desean, sin duda, ser cada vez más fieles y generosos seguidores del Señor Resucitado.

Este nuevo número de *Sal Terrae* pretende recordar los elementos anteriormente señalados y otros más, así como algunas preguntas que

subyacen a ellos. Los autores de las cuatro colaboraciones reflexionan en torno a importantes aspectos del ser de los religiosos y religiosas, fundamentos de su vida sobre los que quizá puede ser útil ofrecer nuevas consideraciones y orientaciones. Lo hacen recordando el valor esencial que en su vida ellos poseen y cómo se puede vivir en, con y desde los citados aspectos hoy; lo hacen también contando con algunos de sus frenos y límites.

La soledad es esencial a todo ser humano. En cuanto tal, el religioso y la religiosa están también configurados por ella. Una soledad que, en su caso, es redoblada, «ya que ambos renuncian a una de las aspiraciones más radicales del deseo: la de ser reconocido por un tú». Éste es el punto de partida del artículo de *Carlos Domínguez Morano,* centrado en recordar la importancia que posee el que la mencionada soledad de los religiosos sea adecuadamente acompañada: por medio de la convocación a la fraternidad y la invitación a la amistad.

Se habla a menudo de que la Vida Religiosa se encuentra sumida en una crisis que presenta unos síntomas característicos. *Luis López-Yarto* los sitúa en un marco de referencia importante (el mundo en que vivimos), indicando de ese modo la *necesidad* de no sobredimensionarlos. Presenta cuatro: el narcisismo, la falta de responsabilidad, la inmadurez afectiva y sexual y la *multifrenia.* Y concluye señalando que «la vida religiosa, hoy más que nunca, vive encarnada en una humanidad ambivalente y está necesitada de reconocer sus límites en un mundo con tentaciones de omnipotencia... y de establecer vínculos de conexión profundamente humanos que lA ayuden a crecer en autonomía y capacidad de amar».

Frecuentemente se habla de que la madurez es uno de los indicadores que mejor miden la buena o no tan buena salud de la vida religiosa. *Patxi Álvarez de los Mozos* afirma que «la madurez de la vida religiosa es una tarea colectiva que necesita algunos acentos». Entre los posibles, resalta tres: anunciar al invisible, unir lo divino y lo humano y sostener viva la utopía. Antes de presentar su tesis principal, el autor explora también las posibilidades y los límites que posee el considerar que la madurez religiosa depende de la edad y de la madurez psicológica.

El ejercicio de la autoridad tiene su marco de referencia en los votos de pobreza, castidad y obediencia; especialmente, en este último. Una autoridad obediente, casta y pobre puede inspirar, animar, orientar y ayudar a crecer a muchos religiosos y religiosas hoy, en clave, eso sí, de seguimiento de Jesús. Quizás es necesario –así lo señala *Urbano Valero*– «refundar también la autoridad en la Vida Religiosa». No cualquier tipo de autoridad; sí la que entiende a las personas a las que gobierna, la que las une y cohesiona y la que las lidera y acompaña sabiamente. Una autoridad, sin duda, «obediente, recibida y compartida, creativa y dinamizadora, sensible y compasiva».

ST 95 (2007) 639-650

ESTUDIOS

La soledad

Carlos DOMÍNGUEZ MORANO, SJ*

«La soledad es la sala de audiencias de Dios»
(Joaquín Caro Romero)

Evidentemente, no es la soledad un problema que afecte en exclusiva a las personas consagradas. La soledad –en ello estaremos de acuerdo– constituye una dimensión esencial del ser humano. Hasta tal punto que, en la medida en que esa dimensión constitutiva de nuestro ser fuera radicalmente repudiada, se acabaría desembocando en la locura. Es el loco, en efecto, quien, en su soledad negada, se cierra en un aislamiento perfecto con el que intenta eliminar el dolor de su separatividad. Tener este dato en cuenta será indispensable para una justa valoración de lo que la soledad puede suponer en la experiencia de la persona consagrada.

Por otra parte, es evidente también que la soledad es experimentada de modos muy diferentes, dependiendo de las diversas condiciones socioculturales. Cada época y cada cultura, cada grupo humano, cada dinámica personal... presuponen unas coordenadas específicas que jugarán un papel importante en las maneras en que la soledad es asumida. Y en este sentido es fácil comprender que han sido muy diferentes

* Profesor de Psicología en la Facultad de Teología de Granada. Director del Centro de Psicoterapia del Centro Universitario «Francisco Suárez». Granada. <cdominguez@probesi.org>.

los modos en que la soledad era vivenciada en la vida eremítica, en las primeras comunidades cenobíticas, en los monasterios, conventos o abadías de la Edad Media o en las comunidades religiosas de la Edad Moderna o Contemporánea.

Al enfocar, pues, la problemática actual de la soledad en la vida consagrada, habrá que tener en consideración las variables específicas que juegan hoy en los modos de establecerse las relaciones interpersonales (sin las que no se comprenden las relaciones con uno mismo), así como las referencias teológicas y espirituales que configuran ese mundo de relaciones. Sólo a partir de ahí podremos evaluar correctamente las luces y las sombras apreciables en la experiencia de soledad de las personas consagradas.

La separatividad constitutiva

Habrá que insistir: no es posible una comprensión ni una valoración de la experiencia de soledad en la vida consagrada si no se tiene en consideración la problemática de la soledad que nos constituye como sujetos. De otra manera, estaríamos partiendo de la falsa ilusión de considerar la soledad como una dolencia que padecen determinadas personas que no aciertan a eludirla a través de unos convenientes modos de relación, o como un problema resuelto para quienes tienen la suerte de dar con una armónica vida de pareja.

Pero el hecho es que la valoración tanto de cualquier tipo de encuentro y comunicación interpersonal como de cualquier modo de recogimiento en la propia realidad individual no es factible si no partimos del hecho inicial de la separatividad que nos constituye, y de la carencia, el hueco, el vacío que esa separatividad implica.

Somos «seres separados»[1]. Seres que, para constituirnos, tuvimos que asumir una ruptura con una matriz primera de la que procedemos. Matriz física, biológica, en el seno materno y matriz psíquica que, tras el corte del cordón umbilical, tuvo que irse instaurando progresiva-

1. Tal es, de alguna manera, el «leiv motiv» que recorre mi trabajo *Los registros del deseo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003.

mente como condición misma de palabra, de encuentro y de comunicación. Como bien lo expresó D. Vasse, si el ombligo es el cierre, la huella en nuestro cuerpo de la separación que nos constituye como individuos, la voz es la apertura mediante la cual intentamos colmar esa distancia y diferencia que nos separa a unos de otros[2].

En buena medida, el desarrollo y maduración de la afectividad se puede describir como el proceso de asimilación de esa separatividad y de la carencia de ser que ella trae consigo. No es siempre fácil, y ciertamente son siempre complejos los procesos que la van posibilitando.

Por otra parte, esa carencia, esa hendidura irrestañable en lo más profundo de nuestro ser se convierte en el dinamismo fundamental de nuestro mundo afectivo. Ella es la fuente y el motor mismo del deseo, como la expresión más clara y directa de nuestra separación y como el dinamismo que nos mueve en una búsqueda permanente. Como bien expresó Octavio Paz, *«sentirse solos posee un doble significado: por una parte, consiste en tener conciencia de sí; por otra, en desear salir de sí»*[3].

El deseo, en efecto, es expresión de nuestra carencia de ser y de nuestro anhelo de ser. Fuerza que impulsa una búsqueda permanente de objetos (esencialmente en encuentros de carácter personal) con los que reducir esa distancia y diferencia con la que cada uno va constituyéndose en cuanto individuo separado. Pero objeto imposible, puesto que imposible es eliminar de raíz esa distancia que nos constituye; y objeto imposible, también, por la diferencia irreductible con que cada cual configura el modo único de asumir su separatividad.

No hay, pues, objeto para el deseo. El agua calma la sed, y el alimento sacia el hambre. Pero no existe un objeto que pueda venir a colmar y calmar plenamente la distancia que nos separa y el dolor de la unión imposible a la que radicalmente aspiramos desde lo más hondo de nuestra afectividad. Tanto la relación sexual como la experiencia mística (que tantas veces se expresó en términos de encuentro erótico) expresan mejor que ninguna otra cosa lo que es la máxima aspiración del deseo y, al mismo tiempo, la imposibilidad de que esa aspiración se satisfaga de una vez por todas.

---

2. D. VASSE, *El ombligo y la voz*, Amorrortu, Buenos Aires 1974.
3. *El laberinto de la soledad*, Cátedra, Madrid 1998, 342.

Y es ahí donde se sitúa el reto más decisivo de la maduración afectiva: en la capacidad para asumir la ausencia, la separatividad que nos constituye, la imposibilidad de que alguien pueda llegar a convertirse en todo para nosotros o de que nosotros mismos podamos llegar a serlo todo para alguien. Sin esa asunción de la soledad constitutiva de nuestro ser no existe posibilidad de auténtico encuentro, comunicación o epifanía del otro. Ni con los otros ni con Dios. Porque los otros o Dios no vendrían a ser, en ese caso, sino un mero objeto de consumo con el que vanamente se intentaría calmar un hambre sin fondo, que no reconoce ninguna alteridad ni diferencia y que, por tanto, no puede tampoco respetar su libertad y autonomía. También en este tipo de encuentro, lo que se consume se destruye. Como bellamente expresó Kalhil Gibran: *«La vida de tu espíritu, hermano, está rodeada de aislamiento; si no fuera por ese aislamiento y esa soledad, tú no serías tú, y yo no sería yo. Si no fuera por ese aislamiento, por esta soledad, al oír tu voz llegaría a creer que es mi voz la que hablaba; al ver tu rostro, que era el mío propio reflejado en algún espejo»*.

El loco es el que niega de manera radical esa imposibilidad a la que el deseo aspira. Es por eso un cuerpo llevado y traído por el viento del deseo. Sin llegar a tal extremo, todos, en una u otra medida, experimentamos el dolor y la contrariedad de asumir esa vertiente de nuestro mundo afectivo. La cuestión estriba, pues, en el grado de dificultad que pueda llegar a establecerse, y en qué medida esa dificultad posibilita o estorba el encuentro y la comunicación con los otros y con uno mismo en ese recinto sagrado de la soledad.

Y tal tendría que ser la cuestión fundamental que habría que plantearse a la hora de determinar la capacidad de una persona que pretende ser admitida en la vida consagrada. Difícilmente podrá asumir el compromiso del celibato un sujeto que no disponga de una suficiente capacidad de independencia y autonomía personal, de tolerancia del dolor psíquico y, en definitiva, de madurez, como capacidad de asumir su condición de ser separado. Tal capacidad implica, evidentemente, mucho más que la capacidad de continencia sexual que el voto de castidad exige y que, sin embargo, es la que más parece haber preocupado a muchos examinadores de candidatos.

La soledad redoblada

La soledad es un componente característico en la vida de la persona consagrada. Una soledad que –podemos decir– se redobla, porque a la obligada renuncia de llegar a constituirse como un todo para alguien y de que ese alguien llegue a ser considerado como un todo para sí, se añade la renuncia a lo que, sin duda, está escrito como una de las aspiraciones más radicales del deseo: la de ser reconocido por un tú, si no como totalidad, sí al menos como alguien único, al mismo tiempo que se reconoce al otro de igual manera.

Según lo que venimos viendo, una pareja, por armónica y profunda que sea su comunicación, será siempre la relación de dos soledades que se acompañan. Pero ese acompañamiento llena sin duda, aunque nunca del todo, una parte esencial de la vida del deseo. La persona consagrada renuncia a esto. Y, con ello, renuncia también a un proyecto de vida en común que puede fructificar en la creación de una familia y en las experiencias inefables de la maternidad y la paternidad. Todo esto, si bien es conocido por quien se compromete en este modo de vida, tendrá que ir experimentándolo el sujeto en propia carne, en procesos que no se pueden prever de antemano ni calibrar en su incidencia real hasta que se atraviesan determinadas situaciones que la vida le irá planteando a cada uno de manera particular. No se puede olvidar, por lo demás, que el carácter inconsciente que poseen muchas ramificaciones del mundo afectivo hacen que el compromiso de vida consagrada constituya siempre una aventura personal, con todo lo que la aventura tiene de ilusionante y arriesgado. Una aventura que, como todas, plantea imprevistos, sorpresas, conflictos a veces de difícil resolución, descubrimientos insospechados, satisfacciones ignoradas, etc.

La soledad a que se compromete la persona consagrada implica, pues, una renuncia a un aspecto muy decisivo de la vida del deseo y una renuncia que, para que la aventura tenga éxito, ha de hacerse con plena conciencia de lo que significa, aun sin poder realizarse con conocimiento detallado de lo que puede implicar en el futuro. Hay un componente de riesgo que es preciso asumir, como en cualquier aventura humana.

Pero puede que esa renuncia cuente en la actualidad con especiales dificultades, en la medida en que un lema de nuestra cultura post-

moderna parece proclamar la «renuncia a la renuncia»[4]; y como es bien sabido y comentado, hoy día parece darse una especial dificultad para cualquier compromiso (y, por tanto, renuncia) que posea un carácter de definitividad. Sobre ello parece que no es necesario insistir. Pero el hecho es que nos encontramos con casos en los que, después incluso de una profesión solemne, se siguen «repensando» y dejando unos márgenes de tiempo para hacer o no definitiva la opción por el celibato.

La renuncia que lleva a cabo la persona consagrada implica también hacerse cargo de una soledad que en manera alguna puede ser sustituida, aunque pueda y deba ser acompañada. Como veremos más adelante, la soledad de la persona consagrada deberá contar con unos acompañamientos sin los que esa soledad se envenena. Pero ni la relación con Dios, ni la lucha por su Reino, ni la comunidad fraterna, ni ningún tipo de relación de amistad que se pudiera establecer... podrán nunca cubrir ni la soledad primera que nos constituye en cuanto seres separados, ni la soledad «redoblada» que se asume en cuanto persona consagrada; es decir, la que deja en el corazón la renuncia a una pareja y a un proyecto de familia.

Esta imposibilidad de sustituir aquello a lo que se renuncia por el voto de castidad es, generalmente, bien conocida por todos. Pero no siempre parece que esté suficientemente concientizada. Una particular intolerancia para el dolor psíquico, con una paralela alergia a la ausencia de emociones gratificantes e intensas, puede hacer hoy más difícil la asunción del dolor que la soledad comporta. De una manera o de otra, nos encontramos a veces con situaciones en las que se está pretendiendo, de un modo más o menos consciente, buscar modos de aliviar la soledad que la opción de vida asumida hace en absoluto inviables. Todavía la situación puede volverse más lamentable, en la medida en que la frustración de estas aspiraciones inconscientes propicie la emergencia de sentimientos más arcaicos, como los de abandono o rechazo, y, desde ahí, demandas de carácter más regresivo e infantil en las relaciones con los otros. Las posibilidades son múltiples, y no cabe aquí extenderse en una descripción psicopatología de las soledades en las personas consagradas.

4. Cf., en este sentido, el lúcido ensayo de P. BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1999.

Baste apuntar como figuras más significativas aquellas en las que la soledad se esconde en tonalidades histéricas, con unas urgencias de reconocimiento y atención o con un victimismo de queja permanente; o aquellas situaciones depresivas que desembocan en un profundo abandono de sí, las más de las veces alentadas por la misma institución; o la reclusión obsesiva en una torre de marfil adonde no llegue el eco ni la voz de nadie; o, todavía, la fácil coartada de la acción pastoral desenfrenada... Todas ellas hablan de una soledad que gestiona al sujeto, en lugar de ser una soledad gestionada por él. Una soledad vacía y deshabitada asume el protagonismo y la dirección en la vida del sujeto, dejando de ser un recinto de encuentro con uno mismo y con Dios.

No es bueno que el hombre esté solo

De las primeras declaraciones que se hacen en la Biblia sobre el ser humano encontramos esta de que *no es bueno que el hombre esté solo* (Gn 2,18)[5]. Como bien sabemos esta declaración, que el texto sitúa en boca de Dios, se refiere a la soledad de la persona en cuanto ser sexuado. Pero, más allá de la diferenciación sexual y de la soledad que ella instaura, también se podría aplicar, de modo más amplio, a la separatividad que a todos nos constituye como personas, y no sólo en cuanto varones o mujeres.

No es bueno que la soledad quede a la intemperie. Y, si bien nada ni nadie puede procurarle el alivio al que aspiraría, sí es imprescindible que dicha soledad cuente con cercanías que la conviertan en una compañera amable y no en una tirana insobornable. Sólo de ese modo podrá convertirse en fuente de vida, de encuentro y de fecundidad.

La soledad de la persona consagrada no tiene sentido si no es una soledad acompañada íntimamente por Dios. Es el seguimiento de Jesús en el proyecto de Reino de Dios lo que, en efecto, se constituye como el motivo fundamental del «redoblamiento» de su soledad. No puede, pues, sostenerse ni manejarse esa soledad si no es en la cercanía íntima de ese Dios por cuyo Reino el sujeto se hace «eunuco».

5. Concluido este trabajo, veo que coincido con J.A. García-Monge en el epígrafe con el texto del Génesis que él también incluye en su trabajo «Soledad madura» (*Sal Terrae* 95/5 [2007] 461-467). Dicho trabajo resulta un magnífico complemento en este tema que tratamos.

La soledad de la persona consagrada, sea cual sea su modalidad (en la vida contemplativa, conventual, apostólica...), no es sostenible, en efecto, sin la experiencia mística, en el sentido de experiencia de unión amorosa y gozosa con Dios. Una experiencia que, sin embargo, tendrá que respetar también la distancia y la diferencia que nos constituye como sujetos humanos. Tampoco Dios será en ella el todo que venga a cubrir y colmar plenamente la carencia que alimenta el deseo. De ello dieron buena fe los místicos, que en su privilegiada experiencia de lo divino siempre supieron que la presencia no anulaba nunca la ausencia, que el saber no acababa con el no-saber, y que la claridad del día se alternaba siempre con la noche oscura. De ahí que la relación íntima con Dios constituya siempre un reto inacabado. Un reto que, en la actualidad, cobra intensidades que quizá nunca tuvo, porque nunca la ausencia de Dios se hizo tan particularmente dramática como en buena parte de nuestras sociedades occidentales.

Dios ha desaparecido como referencia clave de la vida social, política, cultural, estética... Y es en esta sociedad donde han de llevar a cabo su proyecto vital las personas consagradas. Dios ya no sale al paso, ni siquiera de los modos idolátricos o perversos en que pudo aparecer en otros tiempos. Simplemente, parece no estar. De ahí que haya que buscarlo activa y, a veces, penosamente, como a contracorriente de alguna manera, como contra-culturalmente, en los entresijos de la propia vida y de la historia que a cada cual le toca vivir. Si se desfallece en el empeño por experimentar esa cercanía, de hacer audible al Ausente en lo más hondo de la propia sensibilidad, la soledad de la persona consagrada corre serio peligro de pervertirse.

Esa ineludible experiencia mística que sostiene la soledad del célibe ha de desembocar necesariamente en un proyecto profético de lucha por el establecimiento del Reino de Dios. Proyecto profético que variará según los diversos carismas, pero que en modo alguno puede estar ausente en la vida de la persona consagrada. Y ese proyecto profético, como en el caso de Jesús, sitúa frente a unos rostros bien concretos, que son los que también sostienen y habitan su soledad. Rostros de publicanos y prostitutas, de leprosos y endemoniados, de paralíticos, sordos, mudos y hemorroísas... Rostros que hoy son los del niño de la calle, el indígena sometido, la mujer violada fuera o dentro del matrimonio, el homosexual avergonzado de sí mismo, el africano aprisionado en la hambruna, el emigrante muerto en la patera, el deprimido an-

helante de su muerte, el joven violento de nuestras urbes, el drogadicto autodestruido, el «sidoso» abandonado a su suerte, o el de tantas y tantas criaturas humanas que, escandalosamente, se encuentran tan lejos de la dignidad y felicidad que merecen y que Dios quiere para cada uno de ellos. Esos rostros humanos son los que suscitan la pasión por el Reino, los que arrebatan el corazón del seguidor célibe de Jesús y los que mantienen el dinamismo de una lucha esperanzada desde la fe en la Resurrección. Sin esos rostros que conmueven la compasión, que movilizan el empeño, que dinamizan la tarea de cada día, la soledad de la persona consagrada correría el peligro de transformarse en un enclaustramiento narcisista de funestas consecuencias.

Pero si la experiencia mística y su derivado dinamismo profético son los dos pilares básicos que sostienen la arquitectura íntima de la vida celibataria, también su soledad debe contar con unos adecuados contrafuertes en otras dimensiones de su existencia. La obligada fraternidad en la vida comunitaria y la relación de amistad, siempre libre y gratuita, deberían ocupar también un papel relevante en la dinámica personal de la persona consagrada, para que su soledad se sienta acompañada y se facilite así su peculiar fecundidad.

El vínculo de la fraternidad

Durante siglos, la vida consagrada estuvo polarizada en exceso en la dinámica de la obediencia y el sometimiento a la autoridad, a la ley o a la «virtud». En esa situación, las corrientes afectivas de los sujetos se veían connotadas en demasía por unas tonalidades auténticamente masoquistas, de sometimiento y negación del propio deseo. Las relaciones interpersonales se articulaban en verticalidad, con un claro detrimento de los lazos afectivos hacia los iguales. Las vinculaciones afectivas de orden fraterno no contaban entonces con suficiente espacio para desarrollarse. Cuando la mirada estaba puesta arriba, no había ojos ni corazón para percatarse de lo que ocurría al lado.

La vida interior de la persona consagrada se ha visto así con demasiada frecuencia castrada en su afectividad y en sus capacidades de vinculación y de encuentro interpersonal. El cumplimiento de la norma, la servidumbre a lo reglamentado, el sometimiento a la costumbre... han acaparado muchas veces lo más importante de la dinámica afectiva de las personas consagradas. El precio pagado ha sido el del

aislamiento, el enclaustramiento narcisista (camuflado muchas veces de austeridad y «recogimiento») y, lo que es peor, el atentado contra la dimensión fraterna a que todos somos llamados. No podemos ocultar el escandaloso aislamiento en que han vivido muchos religiosos y religiosas que, al final de sus días, no han llegado a sentirse vinculados de verdad con nadie, que ni han sentido ni padecido lo que les haya podido acaecer a aquellos con quienes vivieron la mayor parte de sus vidas, haciendo verdad aquello de que «se juntan sin conocerse, viven sin amarse y mueren sin llorarse»..

La sensibilización a la vida comunitaria que tuvo lugar en los años conciliares (al son de una sensibilidad sociocultural que caracterizó la década de los sesenta, y hoy de nuevo en peligro desde el individualismo que caracteriza la postmodernidad) supuso un nuevo aire en la vida consagrada y el saneamiento de un capítulo importante en la gestión de la soledad. No es éste el momento de detenerse en un análisis de la vida comunitaria en su conjunto, pero sí de apuntar, de cara al manejo de la soledad, que esta dimensión central de la vida consagrada implica necesariamente una dinámica en la que cada miembro de la comunidad ha de ser tenido en consideración en toda la complejidad de su vida, sin que la construcción de un «nosotros» pretenda nunca la anulación de la singularidad en sus distintas dimensiones espirituales, profesionales, familiares, etc. de cada miembro de la comunidad.

Por otra parte, la vida comunitaria tampoco podrá prescindir de llevar a cabo permanentemente (y, en determinados momentos, de modo extraordinario) un análisis de la red de vinculaciones que están teniendo lugar en el seno del grupo, evitando la exclusión de cualquiera en su capacidad particular de influir sobre la vida del grupo. No es tarea fácil. Tanto más, si tenemos en cuenta los peligrosos idealismos grupales que todo colectivo tiende a desarrollar y que, en la vida consagrada, se ven incluso alentados por los documentos que se proclaman desde la oficialidad. Idealismos comunitarios que tan sólo suelen conducir a la frustración, el desengaño y la agresividad. Con demasiada frecuencia, en efecto, se comente el pernicioso error de intentar dar pasos desde los ideales, olvidando la realidad, que es el único espacio desde el que se puede caminar y desde el que es posible luchar por hacer posible cualquier tipo de ideal.

Es la realidad vivida de la fraternidad, siempre con la limitación de las diferencias particulares, la que debe constituirse en un soporte bá-

sico de la soledad de sus integrantes, en el cuidado sentido de unos por otros, en la expresión del afecto tantas veces reprimido por falsos pudores y fantasmas, así como en la atención a la problemática particular de cada hermano o hermana. Sólo así la vida comunitaria estará jugando el papel que le corresponde para que la soledad de sus miembros no degenere en un aislamiento poblado de sentimientos, actitudes o incluso conductas irregulares o problemáticas.

No os llamo siervos, sino amigos

Un capítulo especial tendríamos que considerar con respecto al papel que debería desempeñar la relación de amistad. Se trata de una relación que no es obligada desde ningún tipo de exigencia ética o religiosa. Todos estamos llamados a la fraternidad desde el reconocimiento de un sólo Padre. Pero el vínculo de la amistad es, por esencia, libre y gratuito, y no puede, por tanto, imponerse desde ningún tipo de consideración ideal o legal. La amistad, sin embargo, constituye un modo privilegiado de relación humana y un capítulo fundamental en la gestión de la soledad que a todos nos constituye.

Sin embargo, no tuvo siempre buena prensa en el seno de la vida consagrada, a pesar de constituir un modo de vinculación que el mismo Señor Jesús puso de manifiesto en la relación con los suyos, momentos antes de verse confrontado a la más radical de las soledades: *«ya no os llamo siervos, sino amigos...»* (Jn 15,15). Los fantasmas asociados a las vinculaciones afectivas contribuyeron, sin embargo, a que este tipo de relación (que, por otra parte, contó con casos ejemplares en la historia de la espiritualidad cristiana) fuera considerada siempre con cautela, cuando no explícitamente estigmatizada.

Estamos convocados a la fraternidad. A la amistad tan sólo somos invitados. Invitados a un tipo de vinculación que surge porque sí, en razón de unas sintonías particulares que tan sólo en ocasiones se producen y que generan un modo de encuentro especialmente afectivizado en una comunicación más íntima y en un modo de compromiso que lo enlaza ya con la fraternidad[6].

6. Cf. El capítulo titulado «El vínculo de la amistad», del libro ya citado *Los registros del deseo*, 209-240.

En la vida consagrada, los vínculos de amistad no tienen, pues, que coincidir con los de la comunidad, ni siquiera con los de la fraternidad más amplia del propio carisma (lo que no impediría interrogarse sobre lo que ocurre cuando ese tipo de vinculación no llegar a darse en esos ámbitos). La amistad circula por canales libres que recorren el dentro y fuera de la vida consagrada, como el dentro y fuera del propio sexo o del otro. Y toda comunidad debería mostrar un grado de madurez suficiente como para acoger sin problemas ese tipo de vinculación entre algunos de sus miembros, con tal de que ese lazo especial no atente a los de la fraternidad, a los que todos están convocados del mismo modo.

La institución religiosa, en ese predominio antes señalado de la autoridad, de la norma y la ley, de la costumbre y la obligación, ha generado unas dinámicas personales muchas veces incapacitadas para cualquier tipo de vinculación que no tuviese una función que desempeñar. Son muchos los religiosos y religiosas que, efectivamente, no pueden permitirse el lujo de mantener unas relaciones que «no sirven para nada», que no guardan ninguna función pastoral o profesional, sino «tan sólo» para ganar la satisfacción del encuentro por el mismo encuentro. Mal servicio le están prestando de ese modo a la gestión de esa soledad «redoblada» a que se han comprometido.

La soledad es grata para quien tiene vida interior; para quien carece de ella es una tortura insoportable, decía Unamuno. Esa vida interior para la persona consagrada tan sólo se alienta en la cercanía amorosa con el Padre, en la fraternidad con que se participa en el proyecto entusiasmado por su Reino, y en el afecto y la sintonía con aquellos con quienes se puede contar como amigos.

ST 95 (2007) 651-663

Síntomas de una crisis mayor

Luis López-Yarto Elizalde, sj*.

Hablar de síntomas es poner la vida religiosa bajo sospecha. Estamos ante algunos signos que nos obligan a buscar las causas de situación alarmante. Ya en 1960, Thomas Merton enumeraba las patologías que encontraba en la vida religiosa y que precisaban una explicación coherente. En aquella lejana fecha observaba él en la vida monástica, que era la suya, síntomas de narcisismo espiritual, de un neo-romanticismo rousseauniano, de falta de responsabilidad social, de evasión de la realidad[1].

Aquellas justificaciones de Merton tenían que ver con la vida contemplativa. En los años que precedieron a su muerte en 1968, las sospechas de que la vida religiosa podía romper con las exigencias de una psicología sana y un desarrollo personal maduro recaían sobre la vida monástica, a la que se acusaba de separar a sus miembros de la llamada «vida real» de los hombres y mujeres que viven en el mundo. Parecía en aquellos años que la vida religiosa activa era sustancialmente una vida psicológicamente sana. Los religiosos de vida activa habían descubierto la encarnación y, junto con ella, el entusiasmo por las causas sociales más prestigiadas. Caminaban hombro con hombro con todos aquellos que se preocupaban por edificar un mundo mejor y participaban en sus compromisos llevando lo que parecía ser «una vida muy normal».

---

* Doctor en Psicología. Socio del Provincial de Castilla. Madrid. <lyarto@jesuitas.es>.

1. Se puede consultar, por ejemplo, «Vocation and Modern Thougth», en su libro póstumo de 1971 *Contemplation in a World of Action*, p. 68.

Pero veinte años después, como nota Sandra Schneiders[2], la situación había cambiado de forma radical. En un mundo en el que proliferaban los cursos de meditación trascendental y otras formas de espiritualidad oriental, y en el que numerosas orientaciones psicológicas reavivaban el interés y proporcionaban nuevo lustre popular, al contacto con la vida interior y con el mundo de la propia intimidad, era la vida religiosa activa la que se miraba con sospecha. Una vida que había perdido, tras el Concilio Vaticano II, gran parte de su misterio y de sus señas externas de identidad, e incluso el privilegio de ser el camino real para alcanzar una plenitud de vida cristiana.

Hoy la vida religiosa activa ha pasado a ocupar las primeras páginas de los periódicos como protagonista de conductas desviadas que parecen ser una prueba de la fragilidad de su base. Sus miembros, desprovistos de los muros que les protegían y les proporcionaban una confortable identidad, aparecen ante la mirada pública como seres de identidad poco definida y personalidad inmadura, de sexualidad problemática, con dificultades para el compromiso y fácil presa de la desesperanza y la depresión. En nuestro tiempo, el acusado es uno solo: esa forma de vida extraña y cada vez menos frecuente que se denomina, simplemente, «vida religiosa». La vida religiosa suele bajar la cabeza con gesto de impotencia. ¿No va el acusado a defenderse?

1. La vida religiosa, cuna de narcisistas

Los que se ocupan de hacer examen de candidatos a la vida religiosa lo saben bien. En los últimos quince años, todos los indicadores de narcisismo han experimentado un aumento en las pruebas que se les realizan. El dato es incontestable y merece alguna atención, porque pone en manos de sus formadores a personas con serias dificultades para tener un conocimiento realista de sí mismos, para la empatía con sus semejantes y para la vida en común.

De la persona narcisista se puede esperar que se muestre eficaz, trabajadora incansable. Que sea capaz de formularse elevados ideales.

2. SCHNEIDERS, Sandra, «Religious Life: The Dialectic Between Marginality and Transformation»: *Spirituality Today* (1988), 40, 59-79.

Pero su conducta tendrá un indefinible halo de artificiosidad, de pomposidad levemente exagerada, que estará revelando un cierto vacío interior y una profunda necesidad de obtener algunas migajas de aprobación.

Hombres y mujeres muy centrados en sí mismos, carecen de un mínimo sentido de la alteridad, y eso les impide ponerse en el lugar de otros, comprender posturas ajenas, introducir matices en sus apreciaciones de las personas que les rodean. Personas de elevadas exigencias que viven con una cierta euforia mientras pueden ser guiadas en la vida por una fantasía poco contrastada por la realidad... y cuando el éxito les sonríe, pero que se hunden fácilmente en sentimientos de fracaso a la menor crítica, o cuando la dura realidad impone sus límites y el éxito se vuelve difícil. Realmente, pueden constituirse en modelo para muchos, pero son portadores de un germen importante de patología.

Los datos de las técnicas proyectivas nos ponen en guardia sobre los religiosos de nuestro tiempo. Pero no podemos juzgar apresuradamente. Es verdad que la vida consagrada puede envolver en una burbuja de ideal y de fantasía, de altas aspiraciones sobrehumanas. Pero no podemos aislar la situación religiosa del marco global en el que vivimos: las estadísticas más fiables hablan de un aumento global de todos los índices de narcisismo, muy especialmente en el tramo de edad que va de los 15 a los 24 años. Quizá sea verdad, al fin y al cabo, que el narcisismo impregna nuestra cultura.

Casi todos recordamos el impacto que produjo en 1980 el libro de Ch. Lasch *La era del narcisismo,* que pretendía caracterizar nuestra época. El suyo era un diagnóstico alarmante cuando hablaba del hombre medio: «...tienen muy poca capacidad para la intimidad personal y para el compromiso. Es casi seguro que tienen pocos sentimientos de lealtad hacia el lugar en que trabajan o hacia los amigos que frecuentan»[3]. Han pasado casi treinta años, y la discusión no ha cesado. Un observador tan agudo como el periodista Tom Wolfe escribía, casi a la vez que Lasch, su ensayo *The Me Decade*[4] («La década del Yo Mismo»),

3. Ver LASCH, Ch., *The culture of narcissism,* London 1980.
4. WOLFE, Tom, «The "Me Decade", and the Third Great Awakening», en la colección de artículos *Mauve Gloves and Madman, Clutter and Vine,* New York 1976.

en el que mostraba su alarma ante una generación obsesionada con la autorrealización personal, con deseos desmesurados, cada vez más alejados de sus verdaderos logros, centrada en sí misma. El apelativo hizo rápida fortuna, y pronto se comenzó a hablar de algo más amplio que una década: era la *«Me Generation»*. Convivimos con la «Generación del Yo Mismo».

Quizá no sea la vida religiosa la que selecciona sujetos narcisistas o la que dirige a sus miembros hacia un narcisismo específico. Los religiosos –parece ser– reproducen con fidelidad el patrón común. La única diferencia es que ellos, sometidos a una observación externa y personal más atenta, viven su perfil bajo una mirada crítica. Su narcisismo merece atención, pero una atención que no pierda de vista el marco en que nace y se desarrolla.

2. La vida religiosa y la huida de la responsabilidad del mundo

El estereotipo de la vida religiosa incluye una cierta exención de responsabilidades por parte de quien la abraza. Quizá incluso una cierta infantilización. La Hermana Jan Husung, encargada durante muchos años de las vocaciones en la congregación femenina Hermanas de San José de Carondelet, se ocupó en 2005 de investigar la vinculación a su familia de origen de las religiosas de su grupo. Ésta era notablemente estrecha. Es más, observó que las familias de las religiosas se resistían llamativamente a que se realizara una separación real. Y ello con independencia de la edad de la religiosa: no importaba que tuviera 20, 30 ó 40 años: «sus familias se empeñaban en conservarla como parte activa de la familia»[5]. Sister Husung pensó seriamente en inaugurar un programa de educación de las familias para que pudieran adaptarse a las exigencias de autonomía de la vida religiosa.

Se suele decir que la construcción de la identidad individual comienza cuando el niño es capaz de separarse de sus padres sin experimentar un sentimiento exagerado de vacío. Los viejos textos hablan de una individuación que se conquista paulatinamente y que debería, hipotéticamente, estar concluida al término de la adolescencia, cuando la

5. JONES, Melissa, «Vocation and the parental factor»: *National Catholic Reporter,* 25 de febrero de 2005.

persona, capaz ya de vivir por sí misma, logra una real y profunda separación de aquellos a quienes ama y se convierte en alguien que sabe establecer vínculos profundos fuera del ámbito familiar.

Sin embargo, en el año 2000 se publicó en España un libro con el sugerente título *Hijos que no se van*[6], en el que se analizaba la tendencia creciente de nuestros jóvenes a permanecer en el hogar paterno mucho más allá de lo esperado. No parece un fenómeno vinculado exclusivamente a la escasez de medios económicos ni a las dificultades de encontrar una vivienda. Entre los años 1987 y 1995, el porcentaje de adultos que permanecían en el hogar familiar entre las edades de 25 y 29 años había aumentado en todos los países europeos, excepto en Holanda. En España, la cifra ascendía en esa fecha al 59%, con tendencia a aumentar. Todo indica que nuestras vidas están marcadas por una excesiva cercanía a la familia de origen. Se trata del «familismo» de que hablaba Richard Sennett en su lúcido estudio sobre la vida urbana[7]. Han disminuido los puntos de contacto, crece el aislamiento, y surge una «nueva pauta de relaciones, encarnada por una vida familiar cuyas formas de interacción son consideradas como un microcosmos de todas las clases de interacción que existen en el mundo social en general». Vivimos un empobrecimiento en el que no se espera encontrar nada fuera de la familia que no se pueda encontrar dentro de ella. Va surgiendo una familia de iguales que aspiran a ser amigos y en la que los papeles se diluyen.

Existe la sospecha de que la vida religiosa, pese a la separación física del núcleo familiar de origen, congela el desarrollo personal interno y detiene la individuación. ¿Estaremos ante una fábrica de seres nunca del todo emancipados y, por tanto, incapaces de una forma de amor adulto y maduro? ¿O más bien estaremos constatando en nuestras comunidades, como en un laboratorio, que la «generación del Yo» no logra suficiente autonomía como para hacerse autónoma? Los datos indican que el fenómeno es muy general: en la era del narcisismo es dificultoso lograr una verdadera identidad individual en plena autonomía.

---

6. BARRACA, Jorge, *Hijos que no se van*, Desclée, Bilbao 2000. Se trata de la versión divulgativa de su tesis doctoral, defendida tres años antes.
7. SENNETT, Richard, *Vida urbana e identidad personal*, Península, Barcelona 2001 (1ª ed. en inglés: 1970).

3. La vida religiosa y la inmadurez afectiva y sexual

En enero de 2002, el periódico norteamericano *The Boston Globe* publicaba un primer reportaje acerca de sacerdotes que habían cometido abusos sexuales con menores y acerca de cómo los responsables jerárquicos no habían tenido la sensibilidad necesaria como para retirar a esos sacerdotes de su ministerio. En marzo de ese mismo año, el Papa Juan Pablo II convocó a los cardenales norteamericanos a Roma para tratar del tema. Cuando, en junio, todos los obispos de Estados Unidos, reunidos en Dallas, abordaron seriamente el escándalo, el número de historias de sacerdotes y religiosos con historias de abusos sexuales a sus espaldas que habían sido aireadas por los medios de comunicación ascendía a 12.000. Se puede decir, sin exagerar, que el mundo católico vio sacudida en esos meses, de manera profunda, la imagen que siempre había tenido de las personas consagradas a Dios. Fueron frecuentes las acusaciones de «inmadurez», de «represión prolongada», de «perversión»...

La situación ha tenido paralelos en otros países. En España –hemos de reconocerlo– el fenómeno ha sido menos alarmante: las acusaciones de pederastia y otros abusos sexuales hechas contra sacerdotes y religiosos no sobrepasan en número a las que sufren otros cuerpos sociales. Y, sin embargo, la madurez sexual de los consagrados a Dios, contaminada de la imagen global, ha quedado en entredicho.

Es un hecho que la Unión de Superiores Generales (UGS), cuando analiza a fondo las causas de abandono de la vida religiosa en los últimos años, señala en más del 50% de los casos hay de por medio «problemas afectivos». Y por «problemas afectivos» debe entenderse, en sentido amplio, un profundo sentimiento de aislamiento o de insatisfacción afectiva o sexual. ¿Estamos ante la gran patología de la vida consagrada en nuestros días?

Cuando Timothy Radcliffe escribe sobre el sexo y el afecto en la vida religiosa, es muy realista: «Cuando luchamos contra los deseos sexuales, contra las fantasías y la posesividad, puede parecernos que una amistad desinteresada está más allá de nuestro alcance. Los medios de comunicación social aseguran día tras día que este ideal es *irrealista*»[8]. Todo parece indicar que no es fácil hacer carne y sangre, en nuestras vidas, la vivencia del amor en plenitud.

Pero de nuevo es necesario situar los datos de la vida religiosa en un marco más amplio. Y nos parece útil citar el estudio que llevó a cabo la joven psicóloga Jean Twenge, en California, y que ha constituido una llamada de alerta sobre la salud mental de nuestro tiempo[9]. En un interesante ejercicio de meta-análisis, analiza 150 estudios cuyas muestras, sumadas, alcanzan la impresionante cifra de 40.192 estudiantes universitarios y 12.056 niños en edad escolar. La publicación de su estudio tiene fecha del año 2000, y las conclusiones son dramáticas.

Los niveles de ansiedad han venido experimentando un aumento lineal de magnitud nada desdeñable entre 1952 y 1999. Y la tendencia no parece haber cambiado de signo. Jean Twenge busca las causas de este hecho, y su conclusión apunta a una inequívoca patología de nuestra edad: la *desconexión social.* Aumenta nuestra ansiedad porque estamos «desconectados». El modo de vida más frecuente en nuestra sociedad aboca a un aislamiento personal alarmante. En la población general es costosa la amistad duradera y profunda, es difícil el compromiso personal estable, se hace trabajoso el amor...

Es cierto que las tasas de divorcio van en aumento, y que la disminución del índice de natalidad priva a muchos de hermanos y compañeros de juego, con el aumento consiguiente de desconexión social. Pero Twenge observa, sobre todo, que se ha ido consolidando, sin que apenas lo advirtamos, un modelo individualista de felicidad y de desarrollo personal que es nefasto para el sentimiento de seguridad personal. Desde las formulaciones de los primeros humanistas, ha cobrado carta de ciudadanía en el lenguaje cotidiano el ideal de la *realización personal.* Nuestra cultura del cultivo personal y la «autorrealización» ha provocado con frecuencia un alarmante descompromiso con instancias que están más allá de nuestra propia piel. La proclamación gozosa de que cada uno es responsable de su propio bienestar libera sospechosamente del compromiso de implicarse en el bienestar de los demás. Y de nuevo vemos aumentar la desconexión social a un nivel más universal.

---

8. RADCLIFFE, Timothy, *Promesa de Vida: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Juan 10,10),* escrito de 25 de febrero de 1998.
9. TWENGE, Jean. M., «Birth Cohort Change in Anxiety and Neuroticism 1952-1993»: *Journal of Personality and Social Psychology* 79 (2000), pp. 1.007-1.021.

En la vida religiosa es ardua la consecución del amor desinteresado, es verdad; pero quizá eso no indica sino que las personas consagradas pertenecen, sin paliativos, al mundo de la autorrealización personal desconectada de los demás, al mundo de la provisionalidad, a una sociedad estancada en la búsqueda de amores maternales de los que recibir pasivamente, y que apenas es capaz de compromiso.

4. La vida religiosa y la pérdida del espacio interior

El General de los jesuitas manifestaba, ya en 1989, cierta alarma ante el ritmo desenfrenado que iba adquiriendo la vida de sus hombres. «En la mayoría de las provincias, el trabajo crece incesantemente, y un gran número de jesuitas tratan de asumir y combinar muchas responsabilidades. [...] Domina la obsesión por la eficacia y la fascinación por el rendimiento, y el deterioro en estos casos es grande...»[10]. En otro momento constataba que los jesuitas se entregaban a unas tareas por encima de sus posibilidades, lo cual no era de extrañar en un grupo humano que había perdido 10.000 sujetos en 20 años[11].

El desasosiego que notaba Kolvenbach no parece ser exclusivo de la Compañía de Jesús. Los religiosos en general parecen experimentar un sentimiento de no dar la talla ante una tarea que se muestra desmesurada. Crecen la frustración y la huida de puestos de responsabilidad, que causan temor porque conllevan la necesidad de responder a una misión inabarcable. En esta situación, el espacio interior pierde dimensión y densidad. Y se instala con facilidad la frustración y un desánimo de tono depresivo.

Se suelen atribuir estos fenómenos a la multiplicación de expectativas en unos grupos que ven disminuir sus fuerzas colectivas de modo alarmante. Se llega a afirmar que la vida religiosa, al menos la de tono activo y apostólico, se ha convertido en un medio inhumanamente exigente. Una forma de vida psicológicamente inviable, fuente desmesurada de ansiedad. Pero de nuevo hay que volver la vista al entorno social.

---

10. KOLVENBACH, P-H., «Sobre la vida en el espíritu en la Compañía», en *Selecciones de escritos del P. Peter-Hans Kolvenbach, 1983-1990*, Ed. Provincia de España de la Compañía de Jesús, Madrid 1992.
11. *Ibid.*, p. 48.

Kenneth Gergen introdujo, hace pocos años, el término *multifrenia* para describir un síndrome que, en su opinión, está invadiendo nuestra vida diaria. La multifrenia, como intenta indicar su nombre, consiste en la aparición de tan abundante información y tan intensa proliferación de vínculos que logra que se vaya esfumando un sentido del Yo relativamente coherente. Es verdad que el teléfono móvil, el ordenador y otros medios permiten que estemos conectados a un número de personas que nunca habríamos sospechado. Pero también es verdad que con ellos se multiplican nuestros roles y las expectativas a las que debemos responder. Vivimos la experiencia de que nuestro Yo *está siendo colonizado*[12]: buscábamos ansiosamente compañía afectiva, y ha surgido inesperadamente una multitud de presencias que saquean emocionalmente nuestra intimidad.

Citemos aún a otro autor: En su magistral estudio sobre las exigencias psicológicas de la vida actual, Robert Kegan[13] sintetiza así las cualidades que debe tener un entorno sano. «Las personas crecerán más –dice– si experimentan a diario una mezcla de apoyo y desafío. Si el entorno otorga demasiado peso al desafío y no proporciona suficiente apoyo social, se vuelve tóxico. Pero si concede demasiado peso al apoyo sin proporcionar desafíos estimulantes, termina siendo aburrido y poniendo sordina a la motivación». Poco después concluye: «Nuestra cultura obtiene altas calificaciones en la asignatura del desafío; pero ¿cómo vamos en lo del apoyo social? [...] Un desafío sin apoyo produce rabia, desesperanza, futilidad o disociación. El sujeto se pregunta: pero ¿qué es lo que se quiere de mí?».

Mitscherlich[14] repetía, hace ya cuarenta años, que vivimos en una sociedad sin padre y que no proporciona suficiente soporte para afrontar los desafíos de un mundo que avanza muy rápido en complejidad y que puede volverse inabarcable y amenazador. Cuando nos ponemos en contacto con diagnósticos de la vida religiosa que la describen como expoliada por la actividad y vaciada de todo jugo interior, no podemos ol-

12. GERGEN, K.J. *op. cit.*, pp. 100-101.
13. KEGAN, R., *In over our heads. The mental demands of modern life*, Cambridge, Mass., 1998, pp. 42ss.
14. MITSCHERLICH, A., *Auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft*, München 1963.

vidar que quizá estamos hablando de una modalidad más de la vida «desbordada», «colonizada» y «saturada» de que hablan Gergen y Kegan, y que es común a los hombres y las mujeres del siglo XXI.

5. La vida religiosa en situación de crisis

Apenas es necesario avalar con citas eruditas la afirmación de que la vida religiosa vive una profunda crisis. No le proporciona suficiente seguridad la herencia del pasado, siente dudas a la hora de entregarse con optimismo al presente y no puede evitar un alto grado de incertidumbre cuando intenta planificar el futuro.

La psicología define como «crisis» aquellas circunstancias en que las personas (o los grupos) se ven obligados a reaccionar ante un entorno que les supera y para el que «no encuentran respuesta adecuada en el repertorio que hasta ahora les ha sido útil»[15]. Supone una crisis la irrupción de la sexualidad en la adolescencia, la primera entrada en el mundo laboral, la aparición de una depresión o, simplemente, escuchar el grito de «¡fuego!» en medio de una función de teatro. Una crisis, en este sentido, irrumpe en el organismo personal (o grupal), dando origen al caos. Es como si hubiese sonado inesperadamente el timbre de alarma y alguien hubiese gritado salvajemente: «¡Sálvese quien pueda!». Pero el *shock* inicial dura poco, porque un sistema humano, personal o grupal, está siempre presto a la defensa. La situación de crisis avanza. Unas veces se desarrolla en un repliegue que parecería proclamar que «aquí no ha pasado nada», y otras cursa desplegando una gran energía que todo lo quiere experimentar y probar, en una sucesión de intentos por encontrar una salida.

La vida religiosa se vio sometida a una situación de estupor cuando las circunstancias exigían, no una, sino todo un repertorio de nue-

15. FINK, S.L. et al., «Organizational Crisis and Change»: *Journal of Applied Behavioral Science* 7 (1971), pp. 15-37. La psicología no ha cesado de estudiar el tema de las crisis en los grupos desde los años sesenta hasta hoy. Cf. BURNS-NURSE, J.E., *Organisational Crisis – Is there such a thing?* Working paper, <www.eclo.org/conferences/2003>.

vas respuestas ante un entorno de novedad insospechada. Ensayó, en la mayoría de los casos, un modelo nuevo, que pronto pareció estar en crisis a su vez[16]. Ahora no son pocos los que piensan que el sentimiento de crisis se ha cronificado, y que la vida religiosa ha entrado en un situación de semi-depresión permanente.

De nuevo se hace necesario extender la vista hacia un horizonte más amplio. El 12 de noviembre de 2003 tuvo lugar la XVIII Conferencia Internacional organizada por el Consejo Pontificio para la Pastoral de la Salud, sobre el tema «La depresión». Los hombres y mujeres de Iglesia pudieron leer las escalofriantes cifras de incidencia de síntomas depresivos, que el cardenal Javier Lozano Barragán llamaba «el gran problema de nuestro tiempo» y que, según él, aquejaba a 349 millones de personas en el mundo. Todo hacía pensar que la situación de crisis era un fenómeno que afectaba a todos, y que era la humanidad entera la que se sentía inerme ante un futuro problemático y estaba a punto de arrojar las armas sin luchar.

Se puede hablar de una situación global de crisis: nos dicen que la carrera del progreso puede llevarnos a la destrucción final, pero no podemos calibrar el alcance de las terribles profecías pregonadas por los medios de comunicación. No somos capaces de explicar ni afrontar las complejidades de la biotecnología, de la astrofísica o del tan traído y llevado cambio climático. Intuimos los peligros, pero estamos mal dotados para aportar soluciones. En este mundo profundamente conocido por unos pocos, pero progresivamente incomprensible para los más, nos encontramos sin respuesta, inermes ante el futuro.

El hombre occidental de finales del siglo XX y comienzos del XXI no ha encontrado un guía que le apoye y le sirva de modelo. Vive en orfandad y amenazado por una profunda crisis. La vida religiosa no está sola en su vivencia de una situación de crisis.

16. Gabino Uríbarri, cuando intenta una fenomenología de la situación postconciliar en lo que toca a la vida religiosa, titula uno de sus apartados: «La crisis del modelo liberal». Cf. URÍBARRI, G., *Portar las marcas de Jesús*, Desclée, Bilbao 2001.

6. A modo de conclusión

Nada avala una conexión entre compromiso religioso y psicopatología[17]. Con todo, no podemos olvidar lo que en su día descubría el psicoanálisis: en la religión –como en el amor, el poder y la belleza– hay un terreno especialmente apto para que tome cuerpo cualquiera de las aberraciones, perversiones y fracasos típicos de la humanidad. Es cierto que en las realidades de más hondo valor simbólico, las que tocan niveles más profundos de lo humano, las realidades que se pueden llamar con toda verdad «sublimes», es más fácil la caricatura y la parodia de sí mismas que en las más superficiales y banales: «Debemos aceptar sincera y abiertamente la magnitud del riesgo que significan los positivos valores de la religión»[18].

El mal es común. A nosotros nos toca aplicar los remedios específicos que están en nuestra mano. La vida religiosa, hoy más que nunca, vive encarnada en una humanidad ambivalente. Más que nunca está necesitada de reconocer sus límites en un mundo con tentaciones de omnipotencia. Precisa formularse humildemente ideales abarcables. Necesita romper los límites de pequeñas pertenencias que la retienen en un cálido seno irresponsable, para abrirse a pertenencias de ámbito cada vez más universal. Ha de establecer vínculos de conexión profundamente humanos que la ayuden a crecer en autonomía y capacidad de amar.

La constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II nos hizo conscientes, en su día, de la llamada universal a la santidad. Efectivamente, todos estamos llamados a ella. Ya no tienen sentido antiguos elitismos ni concepciones privilegiadas de la vida consagrada. Por vías diferentes, caminamos unos y otros hacia una misma santidad, tropezando en piedras semejantes, padeciendo enfermedades comunes.

Hago una invitación a escuchar de nuevo la voz de Timothy Radcliffe. Narra el antiguo General de la Orden dominicana que, en una conversación privada, tuvo ocasión de escuchar a un religioso có-

17. Se repiten los estudios empíricos que demuestran la no conexión entre neurosis y religión. Véase PFEIFER, S., «Psychopathology and religious commitment – A controlled study»: *Psychopathology* 28 (1995), pp. 70-77.
18. A. TORNOS, *Psicoanálisis y Dios*, Mensajero, Bilbao 1969, p. 112.

mo se lamentaba ante algunos conflictos y degradaciones de la vida religiosa. Se quejaba, al parecer, de que la vida religiosa lleva a personas y grupos a crisis rayanas en la neurosis. «¿Qué queréis?» fue la respuesta de Radcliffe, «¿ser comunidades protegidas de lo que le sucede al común de los mortales? La diferencia entre los que tienen fe y los que no la tienen no es que unos sienten el desencanto, y otros no; la diferencia está en que, sintiéndolo todos, unos logran superarlo radicalmente, y otros no».

ST EDITORIAL
SAL TERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

GASPAR MORA

La vida cristiana.
Teología moral fundamental

488 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 23,00 €

Hablar de vida cristiana no puede significar otra cosa que volver una y otra vez al Evangelio, a la Palabra y al Espíritu de Jesucristo. El Espíritu de Jesús, su inefable comunión con el Padre, su actitud ante la humanidad que amaba, su terrible experiencia de la muerte, el sentido inmenso de su resurrección... son misterios siempre mayores que nosotros mismos. Pero es éste y no otro el núcleo del mensaje cristiano. Desde ahí pretende el autor aproximarse al mensaje ético evangélico en el marco de la tradición moral de la Iglesia y en fidelidad al espíritu del Concilio Vaticano II.

ST 95 (2007) 665-676

Crecer en madurez en la Vida Religiosa

Patxi Álvarez de los Mozos, sj*

«Todo tiene su tiempo y sazón...», dice el Eclesiastés (3,1). Los religiosos y religiosas aspiramos a alcanzar esa sazón. La vida religiosa es un anhelo de crecimiento en cercanía al Señor y a los hermanos. En ella habita un deseo profundo de dejarnos coger cada día más por Jesús y su Reino. Contiene un impulso por precipitar la justicia y la fraternidad que, estamos seguros, algún día llegará. Así sucede desde la entrada en nuestros noviciados: hay un afán por llegar a más, inseparable de la propia vocación. Sólo las decepciones, que unas veces proceden de los acontecimientos de la vida, y otras de descubrir nuestras propias limitaciones, nos hacen desistir de las pretensiones de un ideal elevado.

Cuando comparto con compañeros los inicios de nuestra vocación, siempre solemos aludir a uno u otro jesuita que, por su modo de ser y vivir, nos atrajo. Claro que Jesús y su Reino se habían adueñado de nosotros, pero existen otras maneras igualmente buenas de seguirlo, aparte de la vida religiosa. Por eso, habitualmente hay algún religioso o religiosa cuyo estilo de vida nos sedujo. Es decir, que también precisamos modelos. En esa persona encontrábamos –fuera por proyección o por realidad– lo que ansiábamos vivir. Suele repetirse lo que decimos haber hallado en esas personas: cercanía, compasión, libertad, entrega generosa, sencillez, esperanza, alegría, confianza en las personas y en el mundo, capacidad de amistad... ¿No será algo de esto la madurez de la vida religiosa de la que tratamos de hablar aquí?

* Trabaja en la ONGD «Alboan». Bilbao. <patxialvarez@sjloyola.org>.

Sólo religiosos y religiosas maduros pueden atraer y contagiar un estilo de vida que, en sí mismo, provoca resistencias interiores. Cuando brilla en él lo mejor de lo humano, entonces se abren vías de acceso a nuestro corazón a través de las cuales puede entrar el Señor y hacer audible su llamada.

En este artículo nos centraremos primero en dos vías tentadoras –y en alguna medida peligrosas– de enfocar la madurez en la vida religiosa. En segundo lugar, reflexionaremos sobre la dimensión colectiva de la madurez, que no es sólo un ideal individual de vida, sino una aspiración a que la vida religiosa, más allá de los religiosos y religiosas concretos, sea significativa y valiosa en nuestra Iglesia y en nuestro mundo.

Dos vías tentadoras de enfocar la madurez religiosa

Creo que tendemos a considerar que la madurez de los religiosos depende, por un lado, de la edad y, por otro, de la madurez psicológica. Es decir, sería cuestión de tiempo y de integración personal. A mi modo de ver, es claro que tiene que ver con estos dos factores, pero no de modo exclusivo ni único. Pasamos a tratarlos con un poco más de detenimiento.

a) El enfoque de la edad

Parecería que sólo podemos ser maduros cuando avanzamos en edad. Nos damos cuenta de la verdad que encierra esta afirmación cuando nos encontramos con personas a las que no hemos visto en bastantes años y, después de hablar con ellas durante un rato, percibimos que tienen otra hondura. Serían necesarias, por tanto, paciencia y espera. La madurez se dibuja aquí, pues, como horizonte final de la vida.

En realidad, cada momento de la vida tiene su propia sazón: en él, la madurez adquiere un significado distinto. En el noviciado supone ilusión y alegría por esta vida, cierto grado de ceguera, afecto por el Señor, corazón abierto. En la formación, paciencia y espera, capacidad para hacer frente a los vacíos afectivos, fidelidad en la oración, alimentarse interiormente con lo poco sin ansiar continuamente grandes fervores. Cuando, más tarde, el trabajo agota, madurez significa repo-

sar en Jesús, dejarse guiar por sus preferencias, apostar y arriesgar, acercamiento a los pobres, compañerismo, sostenerse en las crisis con fortaleza de ánimo, nunca desesperar, celebrar lo pequeño, estar siempre disponible para los demás. Y en el, hoy por hoy, largo atardecer de la vida, la madurez implica mirar atrás con agradecimiento, saber desprenderse de lo construido, apostar por lo nuevo que personas más jóvenes llevarán, amar la pobreza que profesamos, crecer en esperanza... En todos los casos requiere generosidad y entrega, salida de uno mismo[1]. Así, cada etapa de la vida tiene su propia forma de madurez; no se trataría tanto de un horizonte de llegada cuanto de una profundidad a alcanzar en cada estadio de nuestra biografía. La vida religiosa necesita todos los ingredientes: la ilusión de los jóvenes, la entrega silenciosa de los de media edad, la esperanza de los mayores... Sólo así podemos afirmar cabalmente que hay madurez en la vida religiosa.

Hoy, en nuestras congregaciones, sucede que nos reunimos bajo un mismo techo personas de distintas generaciones y diferentes socializaciones[2]. A lo largo de las últimas décadas hemos pasado, de una vida religiosa de la observancia, a otra liberal, para llegar ahora a una más «postmoderna». En la primera, se trataba fundamentalmente de cumplir con lo establecido: las comunidades se regían por un orden apoyado en la autoridad del superior, en el que todo tenía su sitio. Las relaciones eran más bien jerárquicas y verticales. Existía una separación del mundo secular. La obediencia jugaba un papel importante para las grandes y las pequeñas decisiones. Había un modelo de perfección imitable, y la Iglesia –y dentro de ella las congregaciones religiosas– se sentía una sociedad perfecta y aparte.

Posteriormente, pasamos a una forma de vida religiosa más moderna y liberal. El Concilio alentó una presencia «secular» de los religiosos, ellos y ellas. Desaparecieron los hábitos, se mezclaron con la gente y prefirieron ser sal a ser luz. El trabajo –aunque muchas veces

1. Como dice san Ignacio –recogiéndolo del Evangelio, aun cuando se trata de una dinámica que también contemplan otras muchas tradiciones religiosas–, «piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas spirituales, quanto saliere de su proprio amor, querer y interesse» (EE 189).
2. Hay una interesante y bella descripción de estas diferencias generacionales en GONZÁLEZ BUELTA, Benjamín, «Identidad corporativa: ¿dónde estamos? ¿Adónde queremos ir?»: *Manresa* 76, n. 300 (2004), 213-230 (213s).

realizado sin medida– era el nuevo modo de acercarse al ideal: el mundo sería transformado con el esfuerzo. Surgen nuevas amistades y alianzas con las personas del trabajo; se busca la inserción, no la segregación; y lo más específicamente religioso se guarda para la propia habitación o la capilla.

Finalmente, las nuevas generaciones buscan más bien la realización personal, saben celebrar mejor la vida, saborean los elementos estéticos, tienen dificultades para asumir compromisos y revisan continuamente sus opciones.

Tal vez en la actualidad hay en nuestras congregaciones una tendencia a mirar con desconfianza a los jóvenes, como si carecieran de la madurez que los religiosos de otros tiempos tuvieron. Quizá sus procesos personales sean más lentos, y tal vez su proyecto vital no se clarifique en los primeros años...: habría que ver cada caso. Lo que es preciso comprender es que la identidad es hoy para ellos más proyectiva que nunca –una aventura en la que crear el propio yo y que es ineludible en la actualidad para todos los jóvenes, religiosos o no–, y la plausibilidad de la vida religiosa muy poco convincente. Se trata de dos elementos que ellos y ellas no pueden soslayar, porque en el crecimiento humano no hay atajos. A cada generación le toca responder a sus propios interrogantes epocales. Lo que sí es cierto es que a través de sus ojos podemos mirar más adecuadamente el nuevo mundo que surge, y que esto es algo que deberíamos hacer más de lo que acostumbramos.

Obviamente, estas diferencias influyen a la hora de valorarnos unos a otros. A todas las personas que nos encontramos en la misma comunidad nos inspira el mismo Espíritu de Jesús, pero, llamativamente, no nos configura del mismo modo. No podemos juzgar a los demás con nuestras propias lentes: tenemos que abrirnos a la verdad de los demás y a lo que ese Espíritu nos dice a través de ellos. Este momento nos pide acompañarnos con cariño unos a otros, mirarnos con confianza y compasión y mantener viva la esperanza.

b) El enfoque psicológico

Otra forma de observar la madurez consiste en fijarnos en el grado de evolución psicológica. El religioso sería tanto más maduro cuanto más integrado psicológicamente se encontrara. Por una parte, se trata casi

de una tautología; pero, por otra, encierra ciertas paradojas. Nuestro carácter incluye tendencias poco sanas de las que no nos libramos nunca. A veces nos sentimos más libres de ellas, otras menos; pero siempre nos acompañan. El servicio del Reino lo realizamos desde ahí: desde nuestro barro agrietado, desde la herida que no sana. Querer desprendernos de esas grietas y heridas es desear desentendernos de nuestra condición humana. Y, sin embargo, sabemos por experiencia que nuestra sencillez y nuestra entrega brotan del hecho de sentirnos criaturas de Dios, pequeñas y agraciadas.

El ejemplo de los grandes santos también nos habla de esta realidad. San Ignacio –un hombre que a través de su autobiografía, del libro de los Ejercicios y de sus innumerables cartas– nos ha dejado un retrato muy completo de su interior, fue «genio y figura» toda su vida. El secreto de su seguimiento de Jesús no estuvo en su capacidad de evolucionar psicológicamente –aunque lo hiciera–, sino en el reordenamiento que sus afectos experimentaron en su corazón. Cerca estuvo en ocasiones de caer en la locura e incluso en el suicidio, como le sucedió en Manresa; lo que no le abandonaba era el deseo profundo de encuentro con Jesús. Como consecuencia, aquel seguimiento le ayudó a serenarse cada vez más, a confiar más, a darse más a los demás..., en definitiva, a crecer humanamente. La misma base psicológica y las mismas tentaciones le acompañaron a lo largo de su itinerario personal. Lo que cambió en su vida no fue esto, sino el objeto de deseo de su corazón: de la grandeza del mundo, al servicio de Dios. De esta manera fue adquiriendo una hondura humana no exenta de altibajos.

Lo hasta aquí comentado no quiere decir que nuestro mundo psicológico no requiera una atención, sino que por delante de él está lo de Dios en nuestra vida. Cuando hacemos así, podemos examinar nuestro comportamiento con ocasión del seguimiento, observar nuestras motivaciones últimas, dolernos de nuestras obsesiones, gozar con nuestros avances. Al pedir perdón por aquello en lo que una vez más nos equivocamos, al solicitar la ayuda del Señor porque nos sentimos incapaces, y al agradecer su vida que atraviesa toda la nuestra, vamos avanzando y madurando. De este modo, el crecimiento psicológico queda inserto en el seguimiento, no genera autosuficiencia y es cierta expresión de una vida acompasada a la de Cristo.

Así, salvo cuando hay obstáculos psicológicos importantes que necesitan un apoyo específico, es más importante centrar nuestra aten-

ción en el amor[3] –entrega al Señor, a lo suyo y a los suyos– que andar pendientes del propio crecimiento psicológico.

La madurez de la vida religiosa, una tarea colectiva

Es cierto que tenemos un reto personal en la madurez de la vida religiosa que cada uno de nosotros ha de abordar de la mejor manera posible. Pero no es menos real que tenemos el desafío de ayudarnos unos a otros, en comunidades y congregaciones, a alcanzar una nueva madurez personal y mostrar un rostro renovado de la vida religiosa. A mi modo de ver, la madurez de la vida religiosa es una tarea colectiva que necesita algunos acentos[4]. En lo que sigue recorreré tres centros de atención que son clave: anunciar al Invisible, vincular lo humano a lo divino y sostener viva la utopía.

a) Anunciar al Invisible

Hace ya tiempo que el mundo se desencantó, y Dios desapareció de la escena[5]. Hace décadas, la organización religiosa de la sociedad dejó de tener peso. Lo religioso se transfirió a la esfera privada. De igual manera, las explicaciones científicas de la realidad han ido desplazando a una religión que pretendía dar cuenta desde Dios del conjunto de lo que existe. Así, la religión quedó marginada en el ámbito de las pasiones y los sentimientos pre-racionales. Asimismo, la pretensión de autonomía del individuo vio en la autoridad religiosa –y derivadamente en la heteronomía divina– una cortapisa a su voluntad y a sus deseos.

3. De hecho, la vida religiosa es una cuestión afectiva, es cuestión de amor. Es la tesis que acompaña al libro de CENCINI, Amedeo, *Virginidad y celibato hoy*, Sal Terrae, Santander 2006, p. 26.
4. José María CASTILLO llega a afirmar que «lo esencial y determinante de la vida religiosa es crear las condiciones de posibilidad que hagan realmente factible el que determinadas personas vivan su fe en Jesucristo de tal manera que hagan visible y tangible en el mundo un modo de ser diferentes»: *El futuro de la vida religiosa*, Trotta, Madrid 2003, p. 178.
5. Es la tesis que atraviesa el libro de GAUCHET, Marcel, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Trotta, Madrid 2006, un texto que ya es todo un clásico, con perspectivas que resultan muy interpeladoras.

La ética religiosa se concibió como imposición de una élite. Con este conjunto de percepciones, el discurso sobre Dios se nos antoja hoy anticuado, irrelevante –por gratuito– e interesado. De tal manera que las generaciones más jóvenes maduran hacia la increencia: el lenguaje religioso vendría a ser un bonito cuento para los niños, insostenible en la moderna vida adulta.

En una sociedad como la nuestra nos corresponde, en primer lugar, *dar cuenta de la existencia del Invisible*[6]. Se trata aquí de dejar espacios libres para escucharle, tiempos para hablar de él y conversar entre nosotros qué significa en nuestra existencia. También consiste en dejar que nuestra vida cuestione e interpele. Si la llevamos con autenticidad, es difícil que no lo haga. Hoy a nuestros semejantes se les hace muy difícil comprender que sea posible una vida sencilla y cercana a los pobres, disponible y casta. Cuando ven esto en alguien que no queda por ello destruido, sino que vive sereno y alegre, espontáneamente se preguntan qué habrá detrás que sostiene esa vida. Nosotros sabemos que la única respuesta es: Jesús y su Reino. De tal manera que dar cuenta de la existencia del Invisible supone cultivar nuestro interior para que no se seque y, a la vez, reflejar exteriormente ese ímpetu que nos anima.

En segundo lugar, hoy también nos corresponde *dar cuenta de la relevancia de Dios.* En la actualidad, todo parece discurrir al margen de Dios y, gracias a ello, sin cortapisas. Al entender de muchos, Dios es un pegote gratuito a la vida o una autoridad impertinente. Por gratuito, innecesario; por impertinente, excluible. Nosotros y nosotras creemos que en el mundo Dios es lo más necesario y pertinente, lo que últimamente mueve a la justicia, a trabajar por la dignidad de las personas, a entregarnos por la solidaridad. En Dios encontramos la fuente de nuevos valores, la fuerza para vivirlos y la esperanza para sostenernos en ellos. Por tal motivo, el lenguaje de la justicia y la solidaridad es posiblemente el más elocuente para hablar a nuestros coetáneos de Dios y de su importancia. No hay otro al que la gente de nuestro tiempo sea más sensible[7].

---

6. Se trata de una tarea que la Exhortación Apostólica *Vita Consecrata* (1996) contempla como «confesión de la Trinidad» (nn. 14ss).
7. Cf. VITORIA, Javier, «Cultura democrática de la solidaridad y fe trinitaria»: *Iglesia Viva* 167 (1993), pp. 417-427 (423).

Por último, también tenemos la tarea de *reflejar cómo el Invisible transforma a las personas* y las hace más humanas y fecundas. De ahí la necesidad de potenciarnos unos a otros, favorecer nuestra entrega y soñar otros horizontes vitales para los demás. El Reino tiene muchas expresiones, pero una de las más importantes es precisamente cómo genera nuevas personas: hijos, hermanos, amigos, apóstoles, ellos y ellas... En esto podemos ayudarnos mucho unas personas a otras. Somos responsables del crecimiento de los demás.

Así que una congregación o una comunidad cuyos miembros son capaces de anunciar al Invisible tiene uno de los rasgos de madurez que hoy se nos pide a los religiosos. Alcanzar a hacerlo es una tarea que merece atención y esfuerzos.

b) Unir lo divino y lo humano

La cultura de nuestro tiempo ha relegado las motivaciones religiosas y las cuestiones de sentido al ámbito privado. Mencionarlas en el espacio público resulta obsceno y poco correcto; de hecho, se considera censurable: «¡Allá cada cual con lo que piense en su fuero interno y de qué se nutra para vivir como lo hace...! A nadie le interesa». También los religiosos, especialmente los de vida apostólica, hemos quedado muy afectados por esta manera de pensar.

Los religiosos de vida apostólica transitamos entre esos dos espacios, privado y público[8]. Nuestras comunidades conforman el privado, mientras nuestras instituciones se alojan en el público. En las últimas décadas hemos experimentado un fuerte impulso a no permitir que la fe invadiera nuestras instituciones. Así, por un lado, quedaban las prácticas piadosas (la oración, la Eucaristía, nuestros retiros, la bendición de la mesa...) y, por otro, nuestra actividad laboral, mucho más profesional, fría y aséptica.

Las motivaciones para esta forma de situarnos han sido múltiples y, en conjunto, muy sólidas: era necesario salir del nacionalcatolicismo

8. Tal vez el fenómeno de la vida religiosa, desde sus inicios, incidió en la separación, y de lo que se trataría, pues, sería de vivir cada vez más la faceta religiosa de la vida. Sobre este punto reflexiona POTENTE, Antonieta, *Entre memoria y presente: ensayo místico-político sobre vida religiosa*, Frontera (n. 46), Vitoria 2004, pp. 30ss.

agobiante en que se vivía y que también invadía nuestros espacios; convenía abrir nuestras instituciones a personas que, aunque no tuvieran fe, podían aportar su buen hacer y a las que se quería acoger tal como eran. En ese sentido, queríamos decir que todos tenían sitio. Consideramos que no era necesario explicitar nuestras motivaciones cristianas en nuestro trabajo, porque, si eran reales, su autenticidad se reflejaría con suavidad en nuestras decisiones. De esta manera podríamos colaborar con otras gentes que, desde perspectivas humanistas, también trabajaban por el Reino, aunque lo caracterizaran con categorías seculares.

En algunos lugares quedaba la pastoral. A veces, sencillamente, como un añadido que estaba deslindado del resto de la actividad de las instituciones. En ocasiones se ha considerado la pastoral como la justificación de la existencia de una obra, cuando en realidad, o la actividad de la obra tiene sentido apostólico, o no debería instrumentalizarse al servicio del anuncio de la fe. Este modelo sólo desvaloriza al mismo tiempo la obra y la pastoral, que queda desprestigiada a los ojos de las personas menos identificadas con la eclesialidad de la institución.

Las consecuencias de esta actitud son preocupantes. Quedan dos mundos separados: de un lado, lo secular; de otro, la fe, como si ésta no aconteciera en la vida y para la vida y pudiera desarrollarse al margen de aquélla. Por ese motivo, el lenguaje religioso resulta tan ajeno al mundo de hoy, puesto que, efectivamente, lo hemos alejado de él. Así también, cada vez sentimos más reparo en hablar en público de las cuestiones de Dios. Hace ya tiempo que renunciamos a ello, en un momento en que la sociedad era mucho más católica que hoy. ¿Cómo hacerlo ahora, cuando nuestro mundo es mucho más descreído? ¿Cómo justificar que adoptemos un lenguaje religioso en nuestras instituciones, después de haber convocado a muchas personas sin explicitarles esta necesidad de hablar de las cosas de Dios en ningún momento anterior? De ahí, también, la enorme incapacidad para incluir dinámicas creyentes en las obras. Las decisiones se toman desde criterios de gestión, no tanto desde la consideración de valores evangélicos. El proceso se acelera cuando disminuyen los religiosos de las obras y pasan a ocupar su puesto los laicos. Éstos no podrán hacer lo que los religiosos –en principio mucho más sensibles– no quisieron hacer. Incluso, a veces, surge la sorpresa cuando ya un equipo directivo está dominado por gente no creyente, paradójicamente presente en una institución que

desea ser de la Iglesia. De esta manera, llega un momento en que se percibe que la dimensión de fe se ha separado de la vida, es un añadido adosado en otro espacio diferente y que, en último término, resulta prescindible.

Por suerte, no siempre sucedió de esta manera. Ahora bien, donde sí lo hizo, nos podemos preguntar qué futuro espera a aquellas instituciones que adoptaron este modelo. Estando bien gestionadas, podrán seguir adelante, posiblemente con cierto éxito y con la credibilidad que suelen tener las instituciones de Iglesia, debido a su seriedad y buena administración. Pero dejarán de ser lugares desde los que la Iglesia pueda anunciar el mensaje del Evangelio y sus implicaciones en la historia, porque hace ya tiempo que desistieron de ello[9].

También para las personas que podemos vivir de ese modo, las consecuencias son nefastas. Nuestro mundo de fe lo cultivamos en los espacios privados de la comunidad, pero sin que traspase las paredes del convento. Habitamos dos ámbitos separados (lo divino y lo humano, la fe y la misión, la liturgia y la vida, la piedad y los problemas reales, el sentido y la gestión...) que nunca se encuentran. De ahí se deriva una gran inmadurez y una fría infecundidad. Es más, al final la fe se puede vivir como un contenido más de la vida religiosa y no como lo que la nutre y vigoriza. De hecho, esa vida se seculariza tanto que, finalmente, se puede vivir igual fuera, sólo que con menos limitaciones.

Sinceramente, creo que la fecundidad de lo que hacemos brota de su imbricación con nuestra fe. Por este motivo nuestra vida es religiosa. Si no, se queda en *vida* por un lado, y en *religiosa* por otro. Cuando la fe y la misión se unen, y esa ligazón se explicita, se reflexiona a partir de ella y se obra en consecuencia, entonces surgen nuevas ilusiones, se abren nuevos horizontes apostólicos, hay más entrega a los últimos, más sensibilidad hacia la injusticia. No sólo eso, sino que la fe es más viva, llena más, nos agarra mucho más por dentro. Y, al mismo tiempo, la vida se torna más profunda, se ve con otro encanto y pide cada vez más confianza y espíritu. De todo esto, nada es nuevo. Se trata de nuestra fe en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, en quien lo

9. Pueden encontrarse algunas orientaciones interesantes para el cambio institucional en MARTÍNEZ, Felicísimo, *Situación actual y desafíos de la vida religiosa*, Frontera (n. 44), Vitoria 2004, pp. 75ss.

divino y lo humano se encontraban, a un tiempo, sin confusión y sin separación. Hoy no pecamos por confusión, pero corremos el riesgo de hacerlo por separación.

La madurez aquí es precisamente integración de fe y misión; en clave ignaciana, compenetración de fe y justicia, para que la justicia sea más evangélica y la fe más compasiva y auténtica[10]. Esta madurez no podemos alcanzarla solos; tenemos que ayudarnos mucho unos a otros, en nuestras comunidades e instituciones, para que pueda brillar y alimentarnos.

c) Sostener viva la utopía

Una vida religiosa madura es la que anuncia que esta realidad tiene salvación y que, por lo tanto, hay puertas abiertas a otro mundo posible. Este planeta roto en el dolor de sus gentes y atrapado por redes de pecado estructural tiene vías abiertas a la justicia y la vida digna. Vivimos cerca de un tiempo de mucho sufrimiento humano y de lucha por la dignidad. Lo experimentamos como gracia. Vemos cada día muchas flores que brotan del barro, sabemos que el grano que muere da fruto, y celebramos con pasión el gran acontecimiento del muerto viviente.

Frente a tantas personas que creen que este mundo no tiene futuro y que esta vida consiste en un «sálvese quien pueda» a costa de quien no lo consigue, nosotros estamos convencidos de que el futuro es precioso, porque está en manos de Dios, y que lo entrevemos alumbrado por pequeños acontecimientos.

Eso es sostener la utopía: comunicar que hay una realidad que llega, inédita y posible. La madurez consiste precisamente en vivirla ya, vida alternativa ya, en la historia: en nuestras comunidades y congregaciones, en nuestros encuentros y trabajos. Se trata del Reino que Jesús gritaba que estaba cerca y que describía con parábolas y metáforas, porque lo veía patente a su lado.

Al servicio de esa transformación del mundo tenemos a la Iglesia, que quiere ser sacramento de la vida de Dios. Una Iglesia que hoy tam-

10. En la Compañía de Jesús, las últimas décadas nos han servido para comprender esto cada vez mejor: Congregación General 34, decreto 2, nn. 18-19.

bién necesita muchas dosis de utopía, mucha conversión y confianza, libertad y diálogo. Se nos pide para ello seguir apostando por las vías abiertas en el Concilio y por todo aquello que el Espíritu, que entonces sopló fuerte y decidido y que hoy nos reclama fidelidad, continúa inspirando en nuestro corazón.

Así, una vida religiosa madura debe creer que otro mundo y otra Iglesia son posibles, y poner sus manos en las manos de Dios para que él, a través también de nosotros, pueda ir transformando la realidad y acercándola más a sí.

En definitiva, la madurez de la vida religiosa no es una mera cuestión de tiempo, ni exclusivamente psicológica; de hecho, ni siquiera nos incumbe únicamente de forma individual a cada uno de nosotros. Se trata de un reto colectivo que tenemos planteado las congregaciones religiosas y al que debemos ir respondiendo en nuestras comunidades y obras apostólicas. En esa tarea tenemos mucho en lo que ayudarnos, de manera que, como grandes familias, podamos anunciar al Invisible –al Padre que habita en la realidad y en cada acontecimiento–, unir lo divino y lo humano –al estilo del Jesús del Evangelio, Cristo para nosotros– y sostener viva la utopía de un mundo y una Iglesia nuevas –tal como nos alienta a hacerlo el Espíritu.

ST 95 (2007) 677-688

La autoridad

Urbano VALERO, SJ*

Tema incómodo

«Autoridad» es hoy en diversos ambientes, y también en la vida religiosa, una palabra incómoda. Con frecuencia se pronuncia con temor y se escucha con recelo, a veces incluso con agresividad. No es fácil así tratar de desentrañar su contenido con la serenidad imprescindible para poder hacerlo de modo positivo y fecundo.

Intervienen en ello muchas causas. Todavía viven no pocos religiosos y religiosas que en años anteriores padecieron, directa o indirectamente, en diversas regiones del mundo, la opresión de los regímenes totalitarios del siglo XX y que aún conservan viva la sensación de terror que ello les produjo. Pensar en «autoridad» les produce al menos desazón e inquietud, cuando no rechazo; ciertamente, les mueve, sin poder reprimirlo, a ponerse en guardia instintivamente. Pero tampoco las democracias, más o menos logradas, que sustituyeron a aquellos regímenes, y otras más arraigadas, han sido y son un modelo de pureza en el ejercicio de la autoridad. Hay en ellas mucha prepotencia, mucha mentira (incluso consciente y voluntaria), mucho abuso, mucha corrupción, mucho partidismo ansioso sólo de poder, mucha insolidaridad... Tampoco aquí la autoridad resulta amable y estimulante.

¿Y en nuestra Iglesia? A pesar de que el Señor nos dijo tan incisivamente: «todos vosotros sois hermanos» (Mt 23,8), e insistió reiteradamente en que «los primeros han ser los últimos, y el mayor el servidor de todos» (Mc 9,35), no han faltado ni faltan en ella, en medio de

* Consejero para asuntos jurídicos de la Compañía de Jesús. Roma. <urval@sjcuria.org>

incontables realizaciones de la autoridad moldeadas según la enseñanza y el ejemplo de Jesús, modos de proceder que no han contribuido precisamente a hacer amable y simpática la autoridad.

Ya en el entorno más próximo de la propia vida religiosa, alejados –aunque no siempre ni del todo– los antiguos autoritarismos y arbitrariedades, derivados frecuentemente de la mal llamada e interpretada *potestad dominativa* de Superiores y Superioras sobre sus súbditos y súbditas, camuflados a veces de paternalismos y maternalismos irrespetuosos y absorbentes, el ejercicio de la autoridad ha pasado por períodos de desconcierto, de falta de referencias seguras en su ejercicio, y se ha refugiado muchas veces en ablandamientos no bien discernidos e incluso en verdaderas abdicaciones, con daños graves tanto para quienes tenían que ejercerla como para quienes eran sus destinatarios y, en consecuencia y principalmente, para los institutos mismos. A éstas se añaden otras causas de carácter más personal o sociocultural. Entre las primeras estarían los posibles y hoy no infrecuentes conflictos personales de autoridad latentes, provenientes de traumas padecidos en la infancia o de relaciones familiares no felizmente vividas, que dificultan enfrentarse a ella, aunque sea en otros contextos, con la paz, la neutralidad y la madurez necesarias para comprenderla bien y aceptarla positivamente. Entre las segundas, habría que aludir principalmente –en el marco de la progresiva democratización general de la vida social, con una necesaria resituación de la autoridad en ella– a los diversos procesos de emancipación que se han vivido en épocas todavía recientes, también en la vida religiosa, con las luchas inevitables que los han acompañado: desde el fenómeno general de emancipación personal, con la exaltación de la propia libertad y autonomía, más o menos bien procesado e integrado, y sus consecuencias prácticas, hasta, más en particular y con especial impacto, la emancipación de la mujer, con sus aciertos y desaciertos. Procesos estos, liberadores y beneficiosos en sí mismos, pero no siempre bien logrados en todos sus aspectos, que han dejado en su desarrollo residuos insanos y no bien integrados, con daño para la autoridad. Finalmente, en la historia particular de cada persona no es raro escuchar recuerdos amargos o desilusionados de relaciones desgraciadas con personas portadoras de autoridad en la vida religiosa. El resultado es que también en ella la autoridad ha sufrido y, en parte, sigue sufriendo un perceptible proceso de erosión y descrédito.

Re-fundar también la autoridad

Ante esta situación, se impone reflexionar honesta y lúcidamente. Por ser la autoridad un elemento central en la vida religiosa, al estar incrustada en el voto de obediencia que le es esencial, sea cual sea el modo en que ésta se articule en sus diversas manifestaciones, y por ser de hecho garantía del buen ser y aun de la pervivencia de los institutos religiosos, merece la pena –y mucho– re-examinarla a fondo, parándose a pensar sosegadamente sobre ella, para encontrarle su verdadera razón de ser, su sentido, y descubrir el talante básico y las formas apropiadas para su mejor ejercicio; un ejercicio que sirva efectivamente para ayudar a las personas a encontrar y realizar aquello por lo que se han sentido atraídas a este género de vida en el seguimiento del Señor, y para que esa vida sea plena y fecunda. Es necesario redescubrir la autoridad y reconciliarse a fondo con ella. Se trataría también aquí de *re-fundar* y regenerar, de modo creativo, honesto y convincente, este elemento tan importante de la vida religiosa; y de hacerlo *en y para nuestro momento actual*, con las peculiaridades y exigencias que éste presenta. Otra autoridad, distinta de esa desacreditada y poco amable, soportada tal vez dolorosamente por todos, es deseable y debe ser posible; y si nos ponemos a recrearla en nuestro ámbito con ahínco y con sabiduría, bajo la guía del Espíritu, podremos encontrar las condiciones necesarias para lograrlo.

Pero para ello, también aquí, «es menester [empezar por] hacernos indiferentes»[1]; es decir, deponer de entrada, o al menos amansar, todos los prejuicios y agresividades que podamos tener en este campo, y sólo al final del recorrido contrastar unos y otras con lo que hayamos descubierto. Crearemos así interiormente un clima de serenidad, de silencio de sonidos estridentes, procedentes tanto de nuestro interior como de otros ambientes que nos envuelven y nos invaden, y la receptividad necesaria para dejarnos decir e ir así redescubriendo, apacible y convencidamente, qué es y cómo debe ser hoy la autoridad en la vida religiosa. Si se pudiera, además, crear una predisposición de cooperación positiva, mejor, pues ayudaría a acoger más abiertamente los resultados de la reflexión.

1. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales* [23].

¿De qué estamos hablando?

No vamos a entrar en afinadas definiciones técnicas –que existen y abundan– de la autoridad; pero sí necesitamos decir algo que delimite el tema y sirva de punto de referencia a la reflexión. Lo primero que se impone es tomar conciencia de la *multitud de significados* que se asocian en el lenguaje a la palabra «autoridad». Conviene conocerlos y tenerlos presentes para poder distinguirlos y saber a qué nos estamos refiriendo en cada momento; de lo contrario, podríamos entrar en una confusión babélica, opuesta diametralmente a la luz y la serenidad buscadas.

El Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua (DRAE) recoge nada menos que ocho significados de la palabra «autoridad»: 1. Carácter o representación de una persona por su empleo, mérito o nacimiento. 2. Potestad, facultad. 3. Potestad que en cada pueblo ha establecido su constitución para que lo rija y gobierne, ya dictando leyes, ya haciéndolas observar, ya administrando justicia. 4. Poder que tiene una persona sobre otra que le está subordinada. 5. Persona revestida de algún poder, mando o magistratura. 6. Crédito y fe que, por su mérito y fama, se da a una persona o cosa en determinada materia. 7. Ostentación, fausto, aparato. 8. Texto, expresión o conjunto de expresiones de un libro o escrito, que se citan o alegan en apoyo de lo que se dice[2].

El núcleo básico de todo este conjunto semántico es la idea de *potestad* o *poder* que tiene una persona o un conjunto de personas sobre otras para dirigirlas eficazmente en la realización de unos determinados fines u objetivos (así, principalmente, en los números 2, 3, 4, 5). De ahí derivan o pueden derivar algunas características o propiedades, buenas o menos buenas, sobre aquellas personas, que les dan un *realce* especial (números 1 y 7).

En sus expresiones más fuertes, esa potestad o poder que constituye la autoridad incluye una *fuerza imperativa* para imponer la voluntad de quienes la poseen a sus destinatarios, acompañada del *poder co-*

2. A todos estos significados se podría añadir otro, muy frecuente hoy en el lenguaje común, especialmente en ámbitos políticos y en los medios de comunicación, para referirse al conjunto de los titulares del poder público, personas singulares u organismos, englobándolos en la denominación común de «la autoridad».

activo y coercitivo para hacer valer sus decisiones, exigir eficazmente su cumplimiento y sancionar su incumplimiento.

Como ya ha quedado insinuado, la autoridad, así descrita, no existe ni se justifica por sí misma, sino que necesariamente está destinada a trascenderse y abrirse, para ponerse al servicio del grupo del que procede, como contribución necesaria para ayudarle a mantenerse y realizar los fines por los que existe. Por otra parte, el origen de esa potestad o poder atribuidos a determinadas personas está, según indica el significado del número 3, en un ordenamiento jurídico (constitución u otro tipo de norma o acuerdo básico) que un pueblo o, por extensión, cualquier otro grupo humano que se constituya libremente se ha dado a sí mismo para el logro de los fines por los que existe, y hacia los cuales necesita ser dirigido eficazmente. Los titulares de la autoridad no lo son por sí mismos, sino en virtud de ese otorgamiento de parte del pueblo o grupo, del que son *mandatarios;* su poder no es un poder propio, sino recibido, más aún, recibido en precario, dependiendo de la voluntad de quien o quienes lo confieren[3].

La autoridad así descrita es llamada por los entendidos *«autoridad formal»*, por ser independiente de las cualidades o méritos de las personas que la detentan y también del modo en que éstas la ponen en práctica. Pero entre los significados de la palabra autoridad, el presentado por el DRAE en el número 6 abre a otra dimensión sumamente interesante de la misma (especialmente con vistas a su consideración en la vida religiosa): la autoridad como «crédito y fe que, por su mérito y fama, se da a una persona o cosa en determinada materia». Hay, en efecto, en los diversos ámbitos de la vida social personas que, por su calidad personal, por su competencia reconocida o por sus logros, se han ganado merecidamente y tienen un crédito, en virtud del cual son fiables por sí mismas; y por eso gozan de autoridad. A esto los entendidos lo llaman autoridad *«real»* o *«moral»*. Cuando las personas investidas de la autoridad formal gozan también y simultáneamente de esta autoridad real o moral, se está en la mejor situación para un fructuoso y eficaz ejercicio de la autoridad, como poder o potestad, para el bien del pueblo o grupo de que se trate.

3. Sobre el origen peculiar y único de la autoridad en la Iglesia instituida por Jesucristo y su carácter, se puede leer el capítulo III (nn. 18-23) de la Constitución dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II.

¿Buena o mala?

Vista a este nivel abstracto y elemental, no es difícil percibir que la autoridad no es, por sí misma, necesariamente algo perverso ni indigno; puede ser algo bueno, incluso muy bueno y, en todo caso, necesario para ayudar a los grupos humanos a mantenerse y lograr sus objetivos, con tal de que a) se use limpiamente para conseguir fines buenos; b) buscando sólo el bien de sus destinatarios; c) se ejercite con respeto hacia ellos; y d) de acuerdo con las normas que rigen su ejercicio. La autoridad no es intrínsecamente mala. Son sus titulares o depositarios los que pueden pervertirla, usándola para fines para los que no se les había conferido, o apropiándose de ella en beneficio propio, o ejerciéndola sin respetar la dignidad y el bien de sus destinatarios. Desgraciadamente, hay en el ser humano, se encuentre éste donde se encuentre, poderosas apetencias y pulsiones muy difíciles de controlar que lo llevan instintiva y aun compulsivamente a intentar sobreponerse y dominar, a buscar la propia ventaja, sin prestar la debida atención al bien de los demás y aun pasando por encima de él. El ejercicio de la autoridad es un campo especialmente abonado para la actuación de tales apetencias y pulsiones instintivas. Cuando éstas actúan incontroladamente, ya sea de modo tosco (prepotencia) o sutil (manipulación), la autoridad se degrada y se pervierte, con daños graves para los grupos humanos en los que se ejerce y las personas que los componen. Pero no es la autoridad la que es perversa; es el ser humano quien –demasiado fácilmente– puede interpretarla y ejercitarla perversamente.

En la vida religiosa

La vida religiosa es una forma peculiar de vivir en la Iglesia la gracia bautismal o, dicho de otro modo, de responder a la llamada universal a la santidad, común a todos los cristianos. Esta peculiaridad ha sido descrita de diversos modos a lo largo de la historia. Es luminosa y conserva plena vigencia y fuerza inspiradora la visión del Concilio Vaticano II, que la considera, podríamos decir, como un intento, mantenido de por vida y profesado públicamente de *maximalización* de esa respuesta. Ella, por la práctica estable y sellada con voto de los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia por el Reino, en seguimiento de los pasos y las maneras de Jesús, «imita más estrechamente

y hace visible en la Iglesia la forma de vida que el Hijo de Dios escogió, al venir al mundo, para cumplir la voluntad del Padre, y que dejó propuesta a los discípulos que quisieran seguirlo»[4]. Dicho de otra manera, dado que Jesús expresó su propia forma de vida en su anuncio del Reino de Dios, la vida religiosa consistiría en el proyecto mantenido de vivir en plenitud y hasta el límite de las posibilidades humanas los llamados «valores del Reino»; pero no como un programa abstracto, racionalizado e impersonal, desligado de la persona misma de Jesús, sino como expresión de identificación personal con él, para desde ahí manifestarlos (¿proféticamente?) al mundo y ayudarle a vivir conforme a ellos.

Este proyecto y afán de reproducir lo más fielmente posible en la propia vida la forma peculiar de vida de Jesús fue desde muy pronto acogido, refrendado y tutelado oficialmente por la Iglesia[5]. Se puede vivir en vida solitaria, como se ha vivido y se vive aún en determinados casos, poco numerosos. Lo más frecuente y común ha sido y sigue siendo vivirlo en grupo, o comunidad (entendiendo por tales no sólo los grupos y comunidades concretas e inmediatas en que sus miembros desarrollan su vida, sino también otros y otras de mayor amplitud en que aquéllos se insertan). En tales comunidades, por tratar de vivir, al menos idealmente, los valores del Reino, para ser fieles a ellos se intenta vivir un mundo: a) de fraternidad que trasciende las propias apetencias y afectos; b) de participación común de los bienes de todo tipo de cada miembro, para bien de todos; c) de la bienaventuranza de escuchar en común la palabra de Dios y cumplirla, sometiéndose a ella en lo concreto de la vida y convirtiéndose así en la familia –«padre, madre y hermanos»– de Jesús (Mt 12,50), para así anunciar al mundo con la vida misma, con palabras y con hechos, aquellos valores.

Tal forma de vida, que, aunque no pertenezca a la estructura institucional de la Iglesia, es algo suyo y parte de su vida, no tiene su origen último en puras iniciativas humanas; es, en realidad, un don de Dios a ella, suscitado por el Espíritu que la vivifica y la enriquece. Y lo es, antes de lo que pueda hacer en su favor, por lo que ella misma

4. *Lumen Gentium*, 44.
5. Es necesario un esfuerzo claro por mantener siempre viva esta referencia eclesial, consustancial a la vida religiosa.

es: memoria permanente y encarnada en su historia –algo de signo visible, cuasi-sacramental– de la forma en que Jesús vivió en este mundo. Así, por sí misma, sin más, es un recordatorio vivo, una llamada y un estímulo permanentes para todos los miembros de aquélla a vivir las exigencias del evangelio, cada uno en su propio estado y condición de vida.

También para cada uno y cada una de los que asumen ese proyecto como propio, este hecho es, por supuesto, algo muy personal; pero por debajo de ello, y sosteniéndolo, algo recibido de fuera, también como don de Dios, acogido en plena libertad, con íntima gratitud y con el gozo de haber topado con el tesoro escondido por el que vale la pena venderlo todo y quedarse sólo con él. Quienes están en la vida religiosa están convencidos de estar donde quieren firmemente estar, y están allí libremente. *Convicción, motivación y libertad* son condiciones ineludibles para poder permanecer en el proyecto asumido y para contribuir sin reservas, con los demás convocados a él, a su realización progresiva en las propias vidas y en la historia de la Iglesia y del mundo.

¿Necesaria la autoridad?

Si así son las cosas, cabe preguntarse –y no retóricamente– si efectivamente es necesaria la autoridad en la vida religiosa; y si lo es, qué sentido puede tener en ella. Si todas y todos los que se asocian al proyecto común de reproducir en la propia vida la forma de la vida de Jesús en este mundo lo hacen libremente y con plena convicción, y así se mantienen intensamente motivados a lo largo de sus años, ¿hay necesidad de ejercer influencia externa alguna –¡incluso, poder!– sobre ellos y ellas para que vivan lo que realmente quieren vivir?.

Desde la razón y desde la experiencia humana, hay que responder, decididamente y sin vacilaciones, que sí. Entre muchas razones que se pueden aducir, recojo solamente tres:

En primer lugar, porque, aun siendo ellas y ellos personas intensamente motivadas y libres en su adhesión al proyecto común, son, en definitiva, y lo serán toda su vida –señal de madurez es reconocerlo– personas humanas cargadas de buena voluntad, pero no excepcionales, no super-hombres ni super-mujeres; sometidos y sometidas a las limi-

taciones, ambigüedades, vulnerabilidades, cansancios, perezas, desgaste y pecaminosidad que acompañan a la condición humana, con lo que hay que contar siempre, aun en las situaciones más favorables de motivación y libertad, y para lo que hay que buscar remedio y ayuda.

En segundo lugar, es necesario contar también aquí con medios eficaces para mantener la unidad y cohesión del grupo, devolviéndole constantemente y reforzándole su identidad original y su unidad de propósito, facilitándole la absorción de disparidades y divergencias (inevitables en todo grupo humano) y favoreciendo su unión.

En tercer lugar, es necesaria alguna instancia que vaya acompañando sabiamente al grupo en el descubrimiento, discernimiento y puesta en práctica de las concreciones que el proyecto común va pidiendo sucesivamente, según los designios de Dios. De no hacerlo, manteniendo a la vez siempre al grupo abierto a nuevas posibilidades de tal realización, éste iría perdiendo su tono vital e iría cayendo en el desinterés por su proyecto, viviéndolo cansinamente y sólo por inercia, en una repetición monótona y rutinaria de actos y de ritos sin vitalidad innovadora, viendo debilitarse progresivamente su propio pulso vital.

La autoridad es necesaria en la vida religiosa como una ayuda indispensable para dar a los grupos el soporte, la cohesión y la vitalidad renovadora que necesitan para mantenerse y realizar fecundamente, a lo largo del tiempo, el proyecto común que les ha dado origen. Es cierto que el Espíritu actúa y es el que realiza finalmente todo esto; pero el Espíritu actúa en y a través de seres humanos y con su colaboración; desconocerlo o negarlo es negar el mismo Espíritu (o, al menos, resistirse a él). Cuando se dice que «la autoridad es un servicio», conviene saber de qué servicio se está hablando. En la vida religiosa, este servicio consiste precisamente en esa cooperación con el Espíritu para lograr en ella y en sus miembros el objetivo que constituye su razón de ser.

¿Qué autoridad?

Indudablemente la autoridad en la vida religiosa es una autoridad *especial*. Ya he aludido a su *carácter servicial*, como algo esencial a ella. Enumero ahora algunas otras características que creo son especialmente deseadas en este nuestro momento, sin desentrañar lo mucho que hay dentro de cada una de ellas.

– *Autoridad obediente.* No es un agudo juego de palabras. Si ninguna autoridad humana es autónoma, la autoridad en la vida religiosa lo es mucho menos, puesto que existe para descubrir y formular para el grupo y las personas que lo integran lo que, según todos los indicios, ha percibido ser lo que Dios quiere de él y de ellas. Antes de pensar aquí, como frecuentemente gusta hacerlo, en la «autoridad como mediación» (lo que es verdad), es preferible tomar conciencia, con humildad y responsabilidad, de que su primer y fundamental deber en la vida religiosa es ponerse a *escuchar* a Dios, como primera y definitiva autoridad, en obediencia a lo que es *su* voluntad concreta en cada circunstancia para el grupo concernido. Ello implica, en quien ejercita la autoridad, no empezar por oírse a sí mismo (o a sí misma), sino por oír a Dios en el aquí y ahora de cada situación y cada momento, para transmitir al grupo lo oído. Sólo eso merece ser obedecido, en una obediencia posterior, por los destinatarios de la autoridad humana. Aquí del discernimiento fino y solícito, con intención purificada y con oído atento, para no interpretar ni transmitir como voluntad de Dios, «con lengua de discípulo» (Is 50,4), lo que es voluntad propia (o de otros). Sólo así se puede decir legítimamente que la autoridad en la vida religiosa actúa «representando a Dios» y es «intérprete de su voluntad»; cosas ambas supremamente serias.

– *Autoridad recibida y compartida.* Sea cual sea el procedimiento de designación de los titulares de la autoridad en la vida religiosa (elecciones o nombramientos), es muy claro que esa autoridad es siempre una autoridad conferida, y no precisamente en propiedad, sino para un uso adecuado y benéfico. Esto tiene consecuencias muy importantes, no sólo en el ejercicio mismo de la autoridad, sino en algo anterior, más sutil, pero de gran influjo en ese ejercicio, y es el modo en que el titular de la autoridad percibe y vive su relación con ella. ¿Se siente con dominio pleno sobre ella para usarla a su arbitrio y capricho, o se siente como depositario para usarla en los términos y para los fines para los que se le ha confiado? En la vida religiosa es muy claro que debe ser lo segundo. A partir de ahí habría que invertir la concepción corriente de que es el titular fiduciario de la autoridad el que da a los otros participación en ella. Es al revés; son ellos los que primeramente, como grupo, se la

dan a él. Por eso, tener en cuenta a los demás («súbditos» o hermanos y hermanas), en grupo y también *personalmente*, escucharlos y no simplemente oírlos, dejarse aconsejar y tomar en serio los consejos recibidos, discernir lealmente con ellos y recoger seriamente sus aportaciones, aun cuando el titular de la autoridad deba tomar la decisión final..., es esencial a la autoridad de la vida religiosa. Solamente así la obediencia debida puede ser, como pidió el Concilio, «activa y responsable»[6] y, en definitiva, digna de la persona humana.

– *Autoridad creativa y dinamizadora.* Lo primero es, bien mirado, una tautología; y lo segundo es su consecuencia. «Autoridad», etimológicamente, es la capacidad de hacer crecer, de cooperar al desarrollo de la vida. Si se recuerda lo dicho antes sobre la autoridad como servicio, es claro lo que se está queriendo decir aquí en referencia a la vida religiosa. La autoridad en ella tiene la función primordial de contribuir a mantener y hacer crecer al grupo en el sentido de la propia identidad y misión y darle inspiración, ánimo y fuerza para progresar continuamente en esas dimensiones, respondiendo con energía renovada a las nuevas oportunidades y exigencias de la historia. Consiguientemente, la autoridad ha de ser necesariamente inspiradora y dinamizadora del grupo, promoviendo su cohesión y realización y el logro de su misión, y ha de actuar decididamente y con sentido positivo, proponiendo, motivando, confirmando, y también –¿por qué no, cuando haga falta?– corrigiendo. Cualquier cosa se podría permitir la autoridad, menos consentir el estancamiento del grupo, su caída en la atonía, en la involución o paralización.

– *Autoridad sensible y compasiva.* Si toda autoridad debe ser respetuosa para con sus destinatarios, la autoridad religiosa, ejercida reproduciendo el ejemplo de Jesús, debe serlo de modo singular. Sensible (no con sensiblería zalamera) y compasiva (no por obligación). Se trata de una fina percepción para hacerse cargo, sin necesidad de muchas palabras, con simpatía y corazón abierto y sin

6. *Perfectae Caritatis,* 14.

abdicar del papel de guía firme y leal, de las situaciones concretas que viven las personas y los grupos, de sus posibilidades y limitaciones, de sus consolaciones y desolaciones, de sus exaltaciones y decaimientos, y de los diversos *espíritus* que los mueven, para discernir y acompañar con el acierto y el tacto que las diversas situaciones, personales y grupales, requieren. Sólo así podrá ayudarlos y guiarlos en su camino, según conviene, «como a hijos de Dios, con respeto a la persona humana»[7] y, posiblemente, también con aceptación por parte de ellos.

Estas características y otras semejantes tendrían la virtud, en la vida religiosa, de convertir la autoridad meramente *formal* en autoridad también *moral*, contribuyendo así a re-fundarla y regenerarla. En ello, sus depositarios tienen un papel primordial e indeclinable; pero si los destinatarios les ayudan, poniendo en ello con responsabilidad adulta la parte que también les corresponde, los resultados serán mucho más ricos y satisfactorios para todos.

7. *Ibidem.*

ST 95 (2007) 689-693

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

Actualidad y tendencias del Voluntariado

Delegación de Acción Social.
Provincia de Castilla SJ

Siguiendo en la línea de nuestro anterior artículo de *Sal Terrae* («Rincón de la Solidaridad» de abril de 2007), que reflexionaba sobre la responsabilidad con la realidad que todo voluntario debería vivir, aportamos una segunda reflexión sobre la realidad actual, los límites y las nuevas tendencias que se vislumbran en el voluntariado. Si la colaboración anterior pretendía ser una aportación de sentido y, en el fondo, una propuesta de su valor para el conjunto de la sociedad, la perspectiva de estas líneas se centra en las propias entidades que acogen y trabajan con voluntarios. Pretende acercarse a su déficit, a sus carencias y a las potencialidades que ellas tienen, así como a las posibilidades que pueden aportar a los voluntarios que se acercan a sus múltiples actividades. También intenta dar algunas pistas que ayuden a la formación diaria de los voluntarios, desde las posibilidades que cada entidad tiene.

En cuanto a la realidad actual, recientes estudios muestran el voluntariado como un fenómeno en crecimiento[1]. Por un lado, crecen las instituciones dedicadas a la promoción y formación del voluntariado. Por otro, crece también el número de horas de dedicación, es decir, el número de voluntarios y el tiempo que dedican a esta tarea. Y, además,

1. Tenemos especialmente en cuenta el último estudio realizado por la Comunidad de Madrid, cuyos datos orientan estas reflexiones.

presentan un voluntariado que no sólo se plantea su ejercicio en el campo social, sino abierto a otras realidades de participación social, como las medioambientales, las instituciones culturales y las empresas.

Ahora bien, en relación con las cualidades de los voluntarios que se acercan a ofrecerse, se perciben estos rasgos y características:

- **En cuanto a la militancia cívica, la implicación y el compromiso de los voluntarios,** características durante mucho tiempo del voluntariado, plantean dudas en estos momentos. Parece que va disminuyendo el compromiso real y que aumenta la intermitencia y la poca constancia de su participación real. También se percibe un aumento en la militancia e implicación en pequeñas organizaciones, pero, como contrapunto, cada vez más alejados de la participación y el compromiso en las grandes organizaciones, como pueden ser las sindicales, políticas o gubernamentales.

- **Un segundo rasgo se podría centrar en las características de los voluntarios que se ofrecen a las distintas asociaciones y organizaciones.** En este sentido, habría que destacar la diversificación del perfil del voluntariado (ya no se encuentra centrado en el universitario, aumentando el profesional y los prejubilados o jubilados), la mayor cualificación de éstos, el mayor reconocimiento y publicidad del voluntariado. Esta diversificación de perfiles marca tendencias en el previsible aumento entre las personas mayores. Sin embargo, el mundo de los adolescentes es bien distinto. Entre ellos, el voluntariado está bien valorado, pero son a la vez críticos con las organizaciones y sólo están dispuestos a colaboraciones puntuales que no impliquen ningún tipo de compromiso con una organización. Mientras que el voluntariado adulto se encuentra sometido a dificultades crecientes para aumentar en número o mantener sus compromisos, a causa fundamentalmente del modelo de vida en las ciudades, basado en el ocio y el consumo, y a las dificultades de conciliación con la vida laboral o familiar.

- **Los discursos de los voluntariados** se organizan en torno a la tensión y oposición entre, por una parte, la actividad voluntaria como acción espontánea, libre, próxima y como un fin en sí mismo y, por otra, un voluntariado como práctica institucionalizada, profesiona-

lizada, cuyo fin primordial es proporcionar bienes. En un lado se encuentran aquellas entidades que destacan la pérdida de espontaneidad del voluntariado y su carácter asistencialista, y que deberían preguntarse si no están fomentando este tipo de voluntariado. Y en el otro extremo se encuentran las organizaciones que destacan el voluntariado como espacio de encuentro interpersonal, pero en cierta medida alejados de la incidencia e implicación pública y política.

En cuanto a los nuevos perfiles y nuevos escenarios en que se encuentra el voluntariado, podemos destacar: la mayor implicación en colectivos de nueva exclusión y el voluntariado de cooperación internacional. Pero también cabe destacar el aumento en el voluntariado medioambiental. Este voluntariado se está institucionalizando, organizando y formalizando cada vez más, manteniendo un perfil militante y de red con otras organizaciones.

Estos nuevos voluntariados significan la apertura a nuevas realidades, entre las que se pueden añadir las que están surgiendo en el ámbito empresarial y del trabajo. Son voluntariados promovidos corporativamente por las empresas y que abren a éstas a la responsabilidad social corporativa, como un elemento de clara señal de identidad.

Entre las dificultades y lagunas que tienen las entidades a la hora de acoger y atender a todos estos voluntarios se podría incidir especialmente en los problemas para establecer planes de formación y disponer de personas cualificadas para el acompañamiento y el seguimiento. En otro orden de problemáticas, se podrían mencionar las dificultades que tienen las entidades para la captación y la continuidad de estos voluntarios: son pocos los que superan los dos años de permanencia. Otro grupo de dificultades que habría que analizar en cada entidad tiene que ver con su escasa capacidad de relación y de trabajo coordinado y en red con otras entidades, tanto públicas como privadas.

Por otra parte, éstos son algunos puntos o temas sobre los que merecería la pena reflexionar y que deberían abordar las entidades que cuentan con un número significativo de voluntarios:

– Una visión más abierta a otros procesos de participación que, en estos momentos, están constituyendo actualmente la sociedad civil.

- El voluntariado tendría que plantearse cambios que lo hagan menos asistencialista e individualista, con planteamientos más reflexivos y formativos, más cercanos a la inserción política y a la reivindicación pública.
- También merecería la pena pensar detenidamente algunos aspectos de la relación con las administraciones públicas. La enorme propaganda institucional y pública surgida últimamente en el conjunto de administraciones locales, autonómicas y estatales debería ayudar a pensar cuál es la relación correcta. Que no derive en un voluntariado sumiso y tan unido a la administración que sea prácticamente una rama más de la burocracia administrativa.

En definitiva, las organizaciones que trabajan con voluntarios entienden éste, bien desde la capacidad de generar recursos humanos, planteándose por tanto su explotación para que produzcan más prestaciones, bien desde la preocupación por profundizar en la propia experiencia y tratando de que puedan responsabilizarse así más solidariamente de la realidad. Intentando aportar algunas pistas de reflexión que ayuden a incidir a las entidades en esta segunda vertiente y que faciliten la propuesta de itinerarios de formación, deberíamos tener en cuenta algunos de estos aspectos:

- Una línea tiene que ver con la promoción y el fomento de integración de las praxis de voluntariado con el fenómeno más amplio de la ciudadanía.
- La importancia que el voluntariado tiene en la incidencia de transformación cultural y en la comprensión del imaginario público.
- La importancia que tiene para la transformación solidaria de los estilos de vida. Incide en el sentido que cada cual le da a su propia vida.
- La importancia que tiene cuidar más los procesos interiores del voluntario. La repercusión personal que tienen su actividad y sus procesos de crecimiento a lo largo del tiempo o del crecimiento madurativo.

– La importancia de la comunicación de experiencias cruciales de transformación social que van teniendo los voluntarios.

– El valor que tiene el voluntariado para generar, crear y mantener el tejido social.

– La importancia que tiene promover, entre los voluntarios, actividades que trabajen la dimensión del sentido. Y, muy importante, no apartar los sentidos religiosos, la experiencia de fe de la propia actividad voluntaria. Como si ambos mundos vitales no tuvieran mucho que ver. Aportar espacios y tiempos en los que poder compartir fe y acción, puede ser un valor añadido de las propias entidades de voluntariado. Este punto, considerado de vital importancia, nos animará a aportar algunas reflexiones sobre espiritualidad y marginación social en un futuro.

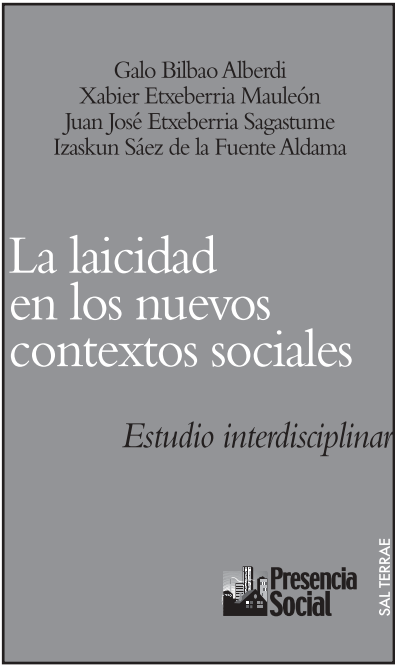
El voluntariado tiene una enorme fuerza para generar contradicciones originadas por el contacto, la presencia y el encuentro con personas en situaciones precarias, en situaciones de debilidad y de fragilidad. Contradicciones que cuestionan el propio estilo de vida, las ideas fuertemente arraigadas, la mentalidad y la responsabilidad social. Establecer procesos formativos que ayuden al seguimiento, la profundización y la maduración del poder transformador que estas contradicciones tienen, es sentido y tarea fundamental de las instituciones y entidades de voluntariado, mucho más que gestionar una actividad concreta o desarrollar programas de gran alcance, por muy importantes que éstos sean.

castilla JESUITAS

Avda Moncloa, 6 / 28003 MADRID
Tlf. 915 344 810 / Fax. 915 358 243
E-mail: socialcas@jesuitas.es

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA



NOVEDAD

GALO BILBAO
XABIER ETXEBERRIA
JUAN JOSÉ ETXEBERRIA
IZASKUN SÁEZ DE LA FUENTE

La laicidad en los nuevos contextos sociales.

Estudio interdisciplinar

328 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 20,00 €

La cuestión de la laicidad/confesionalidad en los Estados es algo muy relevante, por las conexiones decisivas que tiene con los derechos humanos y la democracia; y es a la vez muy problemático, dado que los contextos sociales han cambiado en buena medida, tanto por la fuerte evolución de la religiosidad tradicional como por la emergencia de un nuevo pluralismo religioso a causa de la inmigración. Al tratar tan delicado tema, los autores han buscado contribuir a que la conflictividad implicada en los actuales debates se gestione dialógica y creativamente.

ST 95 (2007) 695-705

«APRENDER A REZAR CON...»

«Porque Tú estás conmigo». Orar con el Salmo 23

Enrique SANZ GIMÉNEZ-RICO, SJ*

Cuentan haber oído referir en más de una ocasión a Carlo Maria Martini una anécdota de la época en que era *pastor* de la archidiócesis de Milán. En los años en que estuvo al frente de ella, tuvo frecuentes contactos con el grupo «Samuel», formado por personas entre 18 y 30 años, con inquietudes vocacionales cristianas en el más amplio sentido de la palabra[1]. Comentaba el sabio conocedor de la Biblia que estos jóvenes no tenían excesiva dificultad en *cumplir* algunos compromisos, incluso de corte ascético, que podían ayudarles en el camino que recorrían: por ejemplo, no ver la televisión en sus ratos de descanso. Sin embargo, sí formulaban como una meta nada fácil de lograr el poder percibir, encajar y sobrellevar cualquier tipo de angustia o ansiedad que con frecuencia les alcanzaba, y se sentían incapaces e impotentes ante tantas situaciones incómodas que tanto nerviosismo e inquietud les generaban.

Dicen que Martini señalaba que un buen remedio para acometerlas era el rezo del conocido Salmo 23 (*«el Señor es mi pastor, nada me falta...»*), pues es, sin lugar a dudas, una medicina espléndida para la ansiedad y angustia del corazón. Es una preciosa oración que cura, sana y

* Director de *Sal Terrae.* Profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). <esanz@teo.upcomillas.es>.

1. www.chiesadimilano.it/giovani/Servizio_Giovani/menu4sx/Gruppo_Samuele/155849.html

alienta a todo aquel que, en la marcha o camino que emprende, se encuentra con obstáculos que asustan y entorpecen el discurrir del mismo.

Acercarnos a su contenido y, sobre todo, a aprender a orar con el Salmo 23 es el objetivo principal de esta colaboración de la serie dedicada por *Sal Terrae* en este año 2007.

El Salterio, un libro de meditación

Hasta hace no muchas décadas, los estudios bíblicos sobre el Libro de los Salmos, o Salterio, tanto eruditos como divulgativos, centraban más su interés en el estudio e interpretación particular de los distintos Salmos, considerados éstos de manera individual. En la actualidad, son muchos los autores que se acercan al Salterio como tal, como un libro unitario formado por 150 Salmos y que en el momento en que fue canonizado, es decir, reconocido como oficial o normativo, *«era el texto básico de la piedad personal e individual... Era el texto por antonomasia de la meditación, el texto de meditación unitario»*[2]. Era el formulario de oración del pueblo de Dios, la escuela de oración del creyente, en la que éste aprendía el lenguaje con que podía dirigirse a Dios en las distintas situaciones en que se encontraba. Se trata, por tanto, de un libro que contiene las palabras, las fórmulas, las expresiones que utilizaba y utiliza el ser humano que vive, siente, padece..., en el que pueden coexistir contemporáneamente el dolor, la alegría, la pena, la esperanza, la alabanza, el reconocimiento...

En cuanto tal, consta de diversos tipos o *géneros literarios*, diversas connotaciones: la alabanza a Dios, la confianza, la súplica divina, la reflexión sobre la vida o sobre el ser humano (ámbito sapiencial), la confesión del pecado, la lamentación por la situación que se vive, el agradecimiento a Dios...

El siempre recordado L. Alonso Schökel, gran impulsor del estudio del Salterio en el ámbito hispano, indica que los Salmos de confianza son aquellos en los que *«el orante expresa un estado de ánimo reposado o dramático, gozoso o tembloroso, sin enunciar peticiones*

2. N. LOHFINK, *A la sombra de tus alas. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos*, Bilbao 2002, 161-163.

específicas»[3]. En ellos, el que se dirige a Dios se entrega y abandona enteramente a éste, su salvador, en cuyas manos pone toda su existencia. A dicho grupo pertenece también el Salmo 23, uno de los favoritos del Salterio, tan lleno de consuelo[4], tal como indica uno de sus versículos (*tú estás conmigo*), que titula precisamente nuestras páginas.

Antes de desarrollar su contenido en el marco último de referencia de nuestra contribución, ofrecemos unas breves e introductorias pinceladas sobre la estructura y composición del Salmo 23 que pueden ayudar a lograr una mejor comprensión del mismo.

Dos son las partes en que se puede dividir este Salmo: Sal 23,1b-4a / Sal 23,5-6. La primera de ellas tiene su soporte en la imagen del pastor (*Yahveh es mi pastor*); la segunda, en la del anfitrión que ofrece hospitalidad (*me preparas la mesa ante mis enemigos*). Ambas están vinculadas por Sal 23,4b, de una especial importancia en el Salmo: *porque tú estás conmigo, tu vara y tu cayado me tranquilizan.*

Ahora bien, quizá más que hablar de dos imágenes distintas en Sal 23, parece que hay que mencionar una *doble:* Dios, pastor y anfitrión. El pastor parece referirse al que conforta físicamente, acompaña, cuida; el anfitrión, al que protege de los enemigos. El pastor-anfitrión, al que se muestra lleno de interés por su rebaño y lleno de solicitud por su huésped o invitado[5].

«El Señor es mi pastor; tú, Señor, eres mi anfitrión»

Aunque los Salmos de confianza pueden ser oraciones dirigidas a Dios por un sujeto que se encuentre animado o desanimado, tranquilo o en extrema tensión, tembloroso y cabizbajo o lleno de gozo y feliz, el conjunto de Sal 23 apunta en la dirección de un individuo que se encuen-

3. L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos I. Traducción, introducciones y comentario* (Nueva Biblia Española), Estella 1994, 102. Puede verse también G. RAVASI, *Il libro dei Salmi I. Commento e attualizzazione,* Bologna 1991[5], 430-431.
4. E. ZENGER, *Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen,* Freiburg im Breisgau 1997, 225-226.
5. L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *op. cit.,* p. 400; A. APARICIO, *Salmos 1-41* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén), Bilbao 2005, 226; G. RAVASI, *op. cit.,* p. 434.

tra en marcha, en camino, y que recorre una travesía nada fácil de andar, plagada de dificultades y peligros. Un individuo que afirma ser conducido por Dios (Sal 23,2), guiado por él (Sal 23,3), con deseos de dirigirse a su encuentro (*volveré a la casa de Yahveh por días sin término:* Sal 23,6), y que *atraviesa un valle tenebroso* (Sal 23,4). Es sobre todo esta última referencia la que subraya el elemento de tinieblas, de oscuridad, de muerte: en el texto hebreo, la palabra que acompaña a valle, que traducimos por tenebroso (adjetivo), es un sustantivo compuesto, entre otros, por el término *muerte,* y es sinónimo de infierno. De ahí que la citada referencia *«posea una dimensión grandiosa... Se trata de la travesía de un peligro extremo, que engloba en sí todas las angustias, los terrores, las persecuciones, las enfermedades y la superación de los peligros mortales»*[6].

Nos encontramos ante un sujeto con el que quizá podemos identificarnos muchos de los lectores de estas páginas, para quienes el recorrido que sigue a continuación (rezar con el Salmo 23) puede resultar, en mayor o menor medida, de utilidad. Al fin y al cabo, muchos de nosotros, al igual que numerosos contemporáneos nuestros, vivimos en movimiento, en camino, atravesando diariamente numerosas situaciones, cuando menos complicadas y llenas de obstáculos y problemas.

El primer momento de dicho recorrido, realizado siempre en un lugar y en un tiempo en el que el orante pueda estar a solas con Dios, con paz y tranquilidad, sin excesivas prisas, puede ser la repetición del elemento central del Salmo: *porque tú estás conmigo.* Es cierto que esta referencia del Sal 23 es, en alguna medida, el punto de llegada que el orante quiere alcanzar. No deja de ser verdad, sin embargo, que también es su punto de partida y el eje que vertebra todo el proceso de apertura y relación con Dios. De ahí que no haya que descartar la conveniencia de iniciar el rezo del Sal 23 con una repetición, a modo de mantra, de la citada frase (Sal 23,4b), que puede ayudar a acercar al que va a dirigirse a Dios a la paz que está siempre junto a él.

A continuación, en un segundo momento, mucho más largo y duradero que el anterior, el sujeto que vive una vida agitada y que quiere hacer suyo el lenguaje del Sal 23 para acercarse a Dios puede centrar

6. G. RAVASI, *op. cit.,* p. 441.

su actividad en dos imágenes (el pastor / el anfitrión) y en dos operaciones complementarias (la consideración / la expresión).

Puede sucederle al orante de nuestros días, al menos al que vive en las latitudes más conocidas por el que estas líneas escribe, que le sorprenda sobremanera el hecho de que la Biblia mencione a Dios como pastor y como anfitrión, y que ambas imágenes le resulten difícilmente comprensibles.

Sin embargo, si se tiene en cuenta la cultura y el imaginario semita, se puede recordar que en dicho mundo de referencia *«el pastor es algo más que el simple guía que lleva de un lugar a otro... Es, sobre todo, el compañero permanente de viaje, sin tiempo para sí y con todo el tiempo para su rebaño, que comparte con él sus riesgos, su sed y su hambre, y que le ofrece seguridad y salvación»*[7]. Así pues, él es, por encima de todo, fiel; cuida de su rebaño con la máxima atención; no es violento ni impone cargas pesadas a sus ovejas. En definitiva, es muy distinto de esos pastores a los que denuncia el profeta Jeremías: *«¡Ay de los pastores de Israel que se apacientan a sí mismos, se toman la leche de las ovejas, se visten de su lana, no apacientan el rebaño, ni robustecen a la res flaca, ni curan a la enferma, ni vendan a la que padecía fractura, ni devuelven a la descarriada, ni buscan a la perdida, pues avasallan a su rebaño con violencia y crueldad»* (Ez 34,2-4). Son éstos últimos unos pastores que, como recuerdan de manera particular los dos términos finales de la cita bíblica anterior, presentes también en el comienzo del relato del Éxodo (Ex 1,13-14), tratan a sus ovejas como trató el Faraón al pueblo de Israel cuando éste se instaló en Egipto: con un maltrato tal y tan falto de compasión y humanidad como el que confiere un señor poderoso inhumano a un súbdito o siervo que le sirve. Dios, al contrario –así se puede leer también en Ez 34,10-15– es el pastor interesado por su rebaño, que lo salva de las situaciones inhumanas de servidumbre esclavizante, que le ayuda a vivir en paz y bienestar y que crea unión entre todas las ovejas de su plural rebaño[8].

---

7. G. RAVASI, *I Salmi*, Milano 1997, 117-118.
8. Sobre el texto aquí brevemente mencionado, véase P. JARAMILLO RIVAS, *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas* (Institución San Jerónimo, 26), Estella 1992, 147-179; J.L. SICRE DÍAZ, *«Con los pobres de la tierra». La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid 1984, 395-401.

Por lo que respecta a la imagen del anfitrión, Sal 23,5 recoge y refiere a Dios las numerosas características que configuran al que acoge y atiende al huésped que se encuentra en peligro en el Oriente Antiguo, en el mundo en el que nace y se gesta el Antiguo Testamento: ofrece amistad mediante una copa, protege y asiste generosamente preparando una mesa en la que encuentra refugio el que está en peligro. Un aspecto, este último, resaltado por el término «mesa», cuyo significado primitivo es el de piel de camello u otro animal que extienden los beduinos bajo su tienda para poner encima el alimento y la bebida. Poner la mesa o extender la citada piel es, en el contexto del desierto, ofrecer de comer al que está asediado por los enemigos, ofrecerle salvación[9].

En este segundo momento en que se encuentra, conviene quizá que el orante de hoy, que vive la vida con el ritmo anteriormente señalado, realice dos operaciones complementarias: considerar / expresar (manifestar). La primera de ellas, entendida no sólo en su sentido más etimológico (examinar las estrellas o el mundo sideral: en latín, *sidus-sideris* significa «estrella»), sino especialmente en el sentido ignaciano del término. Para Ignacio de Loyola, el término que nos ocupa puede quizás entenderse como *«una acción del entendimiento entre contemplativa y meditativa no exenta tampoco de cierto componente afectivo... En cuanto manera cuidada de proceder y de pensar las cosas y las situaciones... es una actividad relacionada con la prudencia y ponderación de los elementos y circunstancias... Es igualmente la gran operación intelectual de los Ejercicios Espirituales..., que concede operatividad y "eficacia" a los ejercicios de contemplación y meditación... el lugar en donde se realiza lo nuclear del ejercicio de la oración y donde se espera que acontezcan las mociones»*[10].

Así pues, el sujeto agitado, nervioso e intranquilo puede ir encontrando poco a poco, despacio, paso a paso, paz, sosiego y tranquilidad, en la medida en que contemple, medite y *se incline* («afectivo» y «afecto» proceden del latín *affectus* = inclinado) hacia ese Dios pastor y anfitrión del que se encuentra ahora un poco más cerca, hacia ese Dios que le acompaña, que está en todo momento con y junto al oran-

9. G. RAVASI, *op. cit.* (1991), p. 437.
10. J. GARCÍA DE CASTRO, «Consideración», en (GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA –GEI– [ed.]) *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (A-F)* (Col. Manresa, 37), Mensajero / Sal Terrae, Bilbao/Santander 2007, 410-413.

te (ni posee ni guarda para sí su tiempo), que padece junto con él sus cansancios, fatigas, fracasos y frustraciones, y que le ofrece seguridad y salvación cuando se encuentra agotado, agobiado y angustiado por los peligros, reveses y amenazas diarias, de mayor o menor calado, que recibe y percibe a diario en su vida.

Esta operación, que casi con toda seguridad mantiene al orante activo durante un buen periodo de tiempo, puede tener su continuación y expresión definitiva en la afirmación *«el Señor es mi pastor, Tú eres mi anfitrión»*. El sujeto que pronuncia estas palabras se dirige a Dios en tercera y segunda persona, respectivamente. Se trata ciertamente de una confesión que es, sin duda, un modo privilegiado y profundo de manifestar la relación con Dios.

La consideración y confesión de Dios como pastor y anfitrión puede generar en el orante gran confianza y máxima tranquilidad. Sí, precisamente en ese sujeto a quien la intranquilidad y la agitación de la vida que vive pueden producirle, entre otras cosas, desconfianza; sujeto que, sin embargo, tiene también la posibilidad de manifestar en ese recorrido iniciado en dirección a Dios: *«nada me falta, en verdes praderas me hace reposar, me conduce a fuentes tranquilas»* (Sal 23,1-2).

El último libro del Pentateuco, el Deuteronomio, posee un particular valor en esta parte tan importante del Antiguo Testamento, pues recoge, relee y reformula algunas de las afirmaciones teológicas principales de Génesis, Éxodo, Levítico y Números. Dos referencias del citado libro, Dt 2,7 y Dt 8,9, indican que cuando Dios guía, bien sea a través del desierto o de la misma tierra, nada falta, pues todo lo que se necesita le es dado. Se trata de una idea muy similar a la de Sal 23,1: *«el Señor es mi pastor, nada me falta»*. De manera que el que esto manifiesta expresa la seguridad que le produce el que Dios le conceda lo que más necesita.

Una seguridad y una confianza que adquieren una dimensión complementaria cuando el sujeto pronuncia que el Señor le conduce a lugares tranquilos, de reposo. Tanto las verdes praderas como las fuentes tranquilas hablan e invitan al descanso: *«la mera presencia del color verde aplaca los ojos; en el verde de la hierba se revela la tierra materna, que ofrece su regazo acogedor... El agua no sólo quita la sed tras la caminata, sino que devuelve el respiro y las fuerzas»*[11]. Además,

11. L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *op. cit.*, p. 402.

el verbo hebreo que traducimos por «hacer reposar» es el que normalmente se emplea en referencia a la postura que adoptan los animales cuando repliegan sus patas, se ponen cómodos, se relajan y se sienten seguros.

En definitiva, la confesión del orante y el reposo en el que afirma encontrarse revelan probablemente una situación especial de bienestar: en la Biblia, el término «reposo» evoca salvación, seguridad, gratuidad, ya que es un don divino, sinónimo de paz, signo de la bendición de Dios[12]; en la Biblia también, el verbo «conducir» puede entenderse en muchas ocasiones como guiar y llevar a un lugar tranquilo, pacífico.

«Porque tú estás conmigo, tu vara y tu cayado me tranquilizan»

La consideración y manifestación del orante, con el momento culminante de la confesión, pueden permitir que éste pase en su encuentro con el Señor a un tercer y último momento: el del amoroso reconocimiento de la cercana presencia de Dios.

Uno de los elementos que poseen una relevancia especial en Sal 23 es el paso de lo enunciativo (referencias del orante a Dios en tercera persona) a lo personal, cercano y gozoso (*«tú, Señor, estás conmigo»*). Es un paso que sucede de repente y que manifiesta una operación del sujeto un tanto diferente de las anteriormente realizadas.

En el proceso presentado en el apartado anterior, centrado en torno al binomio *consideración – manifestación (expresión)*, el sujeto, inquieto y agobiado por las prisas, los problemas y las preocupaciones de la vida, ha confesado a Dios como su salvador, como el fiel, como el que le proporciona el descanso y el reposo, la paz y la serenidad. El paso siguiente que puede dar es el del reconocimiento de su Señor, no tanto como el pastor con las características anteriormente descritas, sino sobre todo como un tú con el que puede entrar en estrecha y cercana relación personal. Se trata más bien de ir dejando atrás, poco a poco y de manera progresiva, la meditación, la contemplación, la consideración, la confesión..., para facilitar que el corazón, es decir, la sede

12. G. RAVASI, *op. cit.* (1991), pp. 439-440; ID., *op.cit.* (1997), p. 120.

de todas las operaciones del ser humano, su centro neurálgico, pueda abrirse a un encuentro personal en toda su dimensión con el Dios pastor, que ahora es única y esencialmente un tú.

Para llegar a ello no hay que hacer grandes y excesivos esfuerzos personales; tampoco hay que intentar cambiar bruscamente de recorrido, pensando que va a ser muy útil vaciarse de todo lo andado hasta ahora y olvidarse del peso y valor que ha tenido en el camino andado el segundo momento emprendido. No; más que querer marcar con demasiada claridad los tiempos distintos o desear alejarse totalmente de las imágenes conocidas (pastor, anfitrión), los colores percibidos (verde) o los lugares visitados (aguas apacibles, praderas vivificantes), es quizá recomendable dejar que el corazón, la persona entera con toda su corporalidad, busque el lugar en el que llegue a estar a solas con Dios, en el que se dirija al encuentro del tú, del Otro, sin que nadie les estorbe, y que en el silencio y la soledad que allí rebosan pueda escucharlo, quererlo, abrazarlo, es decir, encontrarse con él en una intimidad plena y sentida que ya no echa de menos nada ni necesita a nadie distinto de ese buen pastor, que ahora ya no es sólo un guía y acompañante fiel y misericordioso, sino un pastor bueno a quien el orante puede encontrar en soledad.

Es un tú, es el otro, de quien el Salmo 23 destaca también alguna característica más. Es el que prepara una mesa que acoge y sale al encuentro del que a él acude. Y sale de una manera nada rácana, nada reservada; al contrario, en un movimiento generoso y sobreabundante (Sal 23,5: *«mi copa rebosa»*), sorprendente e inesperado (en el desierto, lugar al que parece referirse el Sal 23, no se necesita ni se desea el vino, sino el agua), sanador y reconfortante, como el óleo que unge sobre la cabeza del orante, imagen presente en Sal 23,5, que recuerda a la de *«un cosmético que protege la piel del sol ardiente... esas pomadas y linimentos actuales que defienden la piel de una intemperie agresiva»*[13].

Esa estrecha vinculación no aleja automática ni milagrosamente de los peligros. Pero sí hace que el temor desparezca: *«aunque camine por valle tenebroso, ningún mal temeré»* (Sal 23,4). La intimidad en la soledad que puede darse entre el pastor y anfitrión y el orante inquie-

13. L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *op. cit.*, p. 403; G. RAVASI, *op. cit.* (1991), p. 443.

to, ansioso y angustiado, puede hacer que este último no viva únicamente pendiente o centrado en todo lo que le sucede por dentro; más bien, descentrado de ello y, consciente de que ocupa un lugar en su vida, especialmente atento y abierto a acoger la fuerza de la presencia de Dios, que le orienta, le empuja y le hace avanzar en el oscuro camino por el que anda, y le ayuda a vivir el temor y la ansiedad *como si no existiesen en su vida.*

«Volveré a la casa del Señor por días sin término»

Partíamos en un apartado anterior (*«el Señor es mi pastor; tú, Señor, eres mi anfitrión»*) de la situación del orante del Sal 23: en camino, en movimiento, en peligro, atravesando situaciones cuando menos complicadas. Y señalábamos a lo largo de nuestras páginas el valor y la importancia del citado movimiento. Pues bien, también el último verso del poema que nos ocupa rezuma dicha referencia, pues todo el Sal 23 está en movimiento. El texto hebreo de Sal 23,6 permite traducir *«habitaré en la casa de Yahveh por días sin término»*, o bien, como preferimos, *«volveré a la casa de Yahveh por días sin término»*. Es éste quizás un indicio de que el Sal 23 era leído y utilizado en las liturgias de peregrinación al templo, donde se podía experimentar la compañía del Dios pastor, su fidelidad, la salvación, la paz y el reposo que de él proceden, y donde se podía entrar en relación íntima con Dios y estar a solas con él. Todo ello explicaría el deseo, la nostalgia de ir en dirección a la casa de Yahveh, de volver a ella siempre y en cualquier circunstancia.

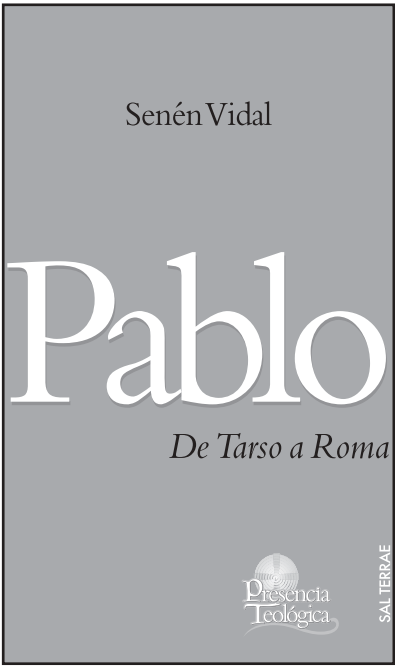
Dejando de lado en estos momentos el último aspecto señalado, y recogiendo muchos de los indicados en estas páginas, podemos afirmar que también el que ora con el Sal 23 puede manifestar su deseo de volver al templo por días sin término. Su vida, llena de avatares y situaciones variadas y de todo tipo, que le inquietan, preocupan y angustian, es una vida vivida en movimiento, en camino, en marcha. En ella puede encontrar un tiempo de reposo, un tiempo de pausa, para poder relacionarse con Dios considerando, manifestando y confesando las afirmaciones sobre Dios del Sal 23. Un alto en el camino nada desgajado de los citados avatares, ni en absoluto separado de la marcha emprendida.

Igualmente, este sujeto orante, que tanto anhela estar a solas con Dios, puede proseguir su marcha y rezar en un último momento –el cuarto de nuestro recorrido– manifestando el deseo de volver a encontrarse en la intimidad con Dios, de volver a su casa por días sin término. Un deseo que puede acompañarle durante su vida activa y cotidiana, y que puede formular a Dios de modos y maneras distintas y diversas, muy válidas todas ellas, en algunos momentos de la misma (al acabar la propia actividad, al volver del trabajo a casa, al cerrar los ojos al final del día...). Es probable que ello contribuya también a que sus angustias y temores diarios no invadan ni secuestren ni aprisionen su vida y su corazón.

Es probable, igualmente, que ello le ayude a recordar a diario un elemento nuclear de su existencia: el seguimiento de Jesús, muerto y resucitado. No tanto como un añadido al recorrido efectuado bajo la guía del Sal 23, sino más bien en cuanto recuerdo, memoria y actualización de la vida de Jesús de Nazaret, quien, aunque no sabemos con certeza si rezó en muchas ocasiones *«el Señor es mi pastor, nada me falta»*, sí parece que recitó en alguna ocasión el Sal 22 (*«Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»*), que tan estrechos vínculos posee con el que a nosotros nos ocupa. Un Jesús cuya vida fue muy parecida a la del orante del Sal 23: siempre en camino por valles tenebrosos, acompañado de la protección y la presencia de Dios, en íntima relación con él, en dirección a Jerusalén, en dirección a la muerte. Un camino a Jerusalén y una muerte que son ciertamente momento privilegiado de su encuentro con Dios, mayor y máxima expresión para Jesús del *«tú estás conmigo»*. Una muerte y una resurrección que fundan la nueva casa o el nuevo templo para siempre, para todos los días (en Jesús muerto y resucitado se verifica el encuentro con Dios), adonde los cristianos podemos desear *«volver por días sin término»*.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA



NOVEDAD

SENÉN VIDAL

Pablo.

De Tarso a Roma

256 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 13,00 €

He aquí una nueva reconstrucción de la historia de Pablo de Tarso, dentro del marco del movimiento cristiano antiguo. Para ello se concede la primacía documental a las cartas auténticas paulinas, escritas todas ellas al ritmo de la problemática misional durante la primera mitad de la década de los años 50. Son, pues, los únicos escritos que se nos conservan de la primera generación cristiana, lo cual significa que son los documentos clave y absolutamente imprescindibles para la reconstrucción histórica no sólo de la vida de Pablo, sino también de los primeros pasos del cristianismo.

ST 95 (2007) 707-717

LOS LIBROS

Recensiones

Orar con el Padre Arrupe, selección y adaptación de textos: José Antonio García, SJ, Mensajero, Bilbao 2007, 150 pp.

Tal vez uno de los mayores aciertos del presente libro es el título. Sin duda lo son también la selección y la adaptación de los textos: oraciones ocasionales, espontáneas (*¡No lo entiendo! Enséñame*), oraciones elaboradas, escritas (*Invocación a Jesucristo modelo*), oraciones indiciales (*Misa en mi catedral*)... Y, en el título, es particularmente acertado el infinitivo activo (*orar*) y la invitación a hacerlo *con* Arrupe.

Ambas cosas ponen de relieve la pedagogía profunda que el maestro de oración que fue Arrupe utilizó muchas veces, y son indicador de la utilización más adecuada que se puede hacer de este libro. Una pedagogía en la que lo más importante no son los contenidos ni las palabras que los formulan, sino las actitudes orantes, que contagian actitudes y de las que nacen tanto los contenidos como sus formulaciones. A mi juicio, esta capacidad de encender, por contagio, actitudes orantes es el principal secreto del libro. Sus textos son difícilmente homologables con los esquemas oracionales al uso. Y no tienen por qué serlo.

Son textos, verdaderos autorretratos, de un hombre que habla con Dios y es hablado por Dios *como un amigo con otro amigo* (Ex 33,11). El libro resulta, así, una pedagogía de la amistad con Dios y de sus componentes: libertad, confianza, intimidad, paz, escucha, atención, alegría, compromiso, exclusividad, silencio...; rasgos de los que se alimenta la *inmediatez* con Dios, para la que Ignacio de Loyola disponía a sus ejercitantes (EE, 15).

Que el libro sea en alguna manera autobiográfico, sin pretenderlo, no quiere decir que se trate de una exaltación del autor –cosa que Arrupe no habría tolerado–, sino más bien de una prolongación de uno de sus más importantes servicios: el de iniciar en el tú a tú, en el cara a cara con Dios, singular e irre-

petible en cada hombre y en cada mujer.

El estilo orante de Arrupe rezuma Biblia por todos los poros. Fue ésta su escuela de oración, no sólo por las referencias explícitas o implícitas a ella, sino principalmente por el arte de hacer de la vida y la historia la tienda del encuentro y de la fidelidad permanente con el Dios de todo y de todos.

Por lo dicho, no son textos para memorizar y rezar, sino modos de acercamiento a Dios, textos que encienden un diálogo personal y, por lo mismo, original y creativo de nuevos textos no dichos y no escritos hasta ahora. En este sentido, el libro está destinado a enriquecer indefinidamente, por inducción, el caudal orante vivo de la Iglesia.

Ningún homenaje mejor, en estos cien años de vida de Arrupe, que el de poner al alcance de muchos este testimonio de cómo se relacionó con Dios un «hombre para los demás». Los testigos y conocedores de la entrega diaria de Arrupe a todos y a todo lo que se le manifestaba como voluntad divina, saben por estas páginas de qué hondura de relación se alimentaba diariamente su entrega.

Ignacio Iglesias, SJ

LÓPEZ GUZMÁN, Mª Dolores, *La desnudez de Dios*, Sal Terrae, Santander 2007, 222 pp.

La desnudez de Dios es un título provocador y casi contradictorio. El lector, antes de adentrarse en la obra, podría pensar que la autora se fijaría sólo en la cruz de Cristo y en su encarnación, dos lugares donde claramente Dios se desnuda. Como diría Pablo, «se despoja de su rango»; o, como diría Juan, «La palabra se hace carne». Dios fuera de sí; y la palabra, la idea, el pensamiento, el proyecto... rebajados a la debilidad e inconsistencia de la carne, perdida en el tiempo, que termina por reducirla a cenizas, a nada: «Y fue sepultado»; «y descendió a los infiernos». Pero no, la desnudez de Dios va más allá, es como una condición, un atributo de la realidad de Jesucristo, que no sólo afecta a su persona, sino también a todo lo que la rodea. Lo más llamativo, sin embargo, es que alcanza a la misma Trinidad y termina por configurar el mundo en su autenticidad más prístina.

La autora somete a análisis riguroso la existencia entera de Jesús desde esta dimensión, después de habernos ofrecido una primera impresión de lo que ella entiende por «desnudez». Recordamos esto, porque sólo al final tendremos una percepción exacta de la misma, cuando la hayamos visto en Jesús y en la Trinidad. Es un axioma elemental que cuanto la Trinidad revela hacia fuera es lo que a ella la configura por dentro. El despojo de Jesucristo nos

deja entender el del Padre; el ser para los demás de Jesús es también una condición esencial del Padre y del Espíritu.

El centro de la reflexión del libro se halla en la persona de Jesús, en su aventura histórica. La autora nos va haciendo ver cómo cualquiera de sus momentos más relevantes está constituido por el desvestimiento total de sí mismo, hasta descubrir que es ésta una de las condiciones de su persona, que la acompañan en todo su proceso revelador. El libro se divide en cuatro partes, correspondientes a los cuatro momentos de la vida de Jesús: Encarnación, Bautismo, Pasión y Resurrección. En esos cuatro tiempos, Jesús aparece desnudo físicamente. Pero esa desnudez trasluce otra más profunda, que expresa el despojo del propio yo como entrega absoluta, donde éste se encuentra a sí mismo, es su realidad más intensa. Al final, su vacío le proporcionó un cuerpo nuevo: el del Cristo total. A lo largo de estos cuatro tiempos de la desnudez del Señor, se van examinando las diversas realidades cristianas que se configuran desde ella, proyectando sobre todas esa misma mirada y observando cómo los otros momentos de la vida de Cristo, que se tejen en torno a esos que hemos considerado centrales, participan de la misma condición. Podemos decir que nos encontramos con una meditación teológica profunda sobre la existencia del Señor, leída desde esta perspectiva. Así se entienden perfectamente las bienaventuranzas, el Padrenuestro encuentra su sentido, la relación de Jesús con las personas se llena de luz, y el evangelio entero parece un poco nuevo.

Pero la mente y el corazón de la autora no sólo se fijan en el ámbito evangélico; a su pluma llegan muchos pasajes de la historia de la Iglesia en la persona de los santos, que han hecho propio el seguimiento de Jesús. Incluso en las afirmaciones de los concilios descubre como raíz la presencia de esta desnudez de Dios. Tampoco son ajenos a tal acceso la literatura y el arte cristianos.

Creo que estamos ante un libro de honda espiritualidad, con buenos fundamentos bíblicos y un trasfondo de teología dogmática vigoroso y rico. Pero el libro tiene también mucho de experiencia. Todo vibra desde aquí. Se deja traslucir un Cristo vivo, apasionado por el hombre, al que el mejor regalo que le ofrece es que también él adopte esa actitud de transfiguración, porque la desnudez es la única posibilidad que tiene la criatura para lograr ser ella misma, al hallarse sin ningún suplemento ante el Dios que le sale al encuentro. En todo este lenguaje me resuenan las famosas «nadas» de San Juan de la Cruz, que no son tales, sino pregustación del todo hacia donde el místico peregrina. En el fondo, «Dios desnudo» no significa otra cosa que la cara descubierta del amor sin límites, que nos conduce la mirada hacia el fondo de sí mismo, en el que sólo existe eso, amor desvestido, y donde se absorbe cualquier resqui-

cio del yo. Lo demás es nada. Aquí se inscribe la renuncia evangélica, palabra que no expresa bien su contenido, porque en realidad es posesión, experiencia inicial del todo; o la desnudez del Resucitado, que es riqueza suprema, que enaltece a la creación entera. La nada de la carne, que decíamos, encumbrada ahora al esplendor de la infinitud.

En fin, el libro no es sólo significativo por el tema que aborda y desarrolla con competencia, sino también por cuanto sugiere. La combinación discreta de exégesis, dogmática, historia y experiencia sustentan cuanto acabamos de decir.

Secundino Castro Sánchez, OCD

MARTÍN-MORENO, Juan Manuel, *Volverás a alabarlo*, San Pablo, Madrid, 2006, 256 pp.

El autor de este libro no necesita presentación: es de sobra conocido en nuestros ámbitos. Pero sí creo importante señalar que a lo largo de su vida ha combinado la docencia e investigación de la Sagrada Escritura con la pastoral de comunidades de base y la pastoral de Ejercicios Espirituales; este hecho da un estilo peculiar a sus escritos, conferencias y clases, haciendo posible el encaje, de una forma ágil y sencilla, entre el estudio erudito y la vivencia práctica de cada día, leyendo continuamente todo, de una forma natural y concreta, desde lo que va aconteciendo.

Volverás a alabarlo es un ejemplo visible de lo que anteriormente acabo de señalar. No es una edición nueva de *Alabaré a mi Señor*, que el autor escribió hace más de veinte años. Nos sigue mostrando que la alabanza continúa siendo actual, como la expresión más genuina de la relación con Dios y, por tanto, de la relación con los demás.

A lo largo de todo el libro tiene dos miradas desde las que va y viene continuamente: una mirada a la Palabra de Dios y otra mirada a su propia experiencia de la Renovación Carismática, ambas desde el cariño, el agradecimiento, ayudándonos a iluminar tantas experiencias, tantos acontecimientos, que a veces pasan sin ir haciendo de nuestra vida una existencia habitada por la presencia permanente de Dios.

Como persona cercana a los demás, al otro, no deja nunca la posibilidad de que entendamos la alabanza como ese cerrarnos en una relación intimista con Dios, sino que nos dice cómo el alabar a Dios debe ir unido a la posibilidad de creer en el otro y poder expresarle una palabra de alabanza: esto recrea al otro, le renueva y le ayuda a vivir, a sacar a la luz esa criatura interior que, a veces, no dejamos que nazca. «Bendecir al otro es la mejor manera de afirmarlo».

Martín-Moreno nos hace unas urgentes llamadas que ayudarían a renovar nuestra oración personal y comunitaria, tantas veces lánguida y sin conexión con la vida:

– En la Iglesia necesitamos revitalizar la alabanza litúrgica, desde la tradición Bíblica.
– Es importante perder ese respeto humano que nos impide mostrar el sentido de pertenencia y hacer de la fiesta cristiana una fuente de solidaridad y de creación de pueblo.
– Mantener en nosotros la capacidad de asombro, de sorpresa, creer que Dios siempre puede hacer algo nuevo que «no sabíamos ni imaginábamos».
– Vivir la llamada a pronunciar bendiciones creadoras sobre nuestro mundo y sobre las personas que se acerquen a nosotros.

En cada una de las páginas de este libro se nos anima a hacer de la alabanza ese talante de vida que no sólo hace referencia a Dios, sino que en torno a ella se estructura la persona de una forma positiva, vital, creyente, dando un profundo sentido a la existencia entera.

Sagrario Alarza Campo

MERTON, Thomas, *Vida y santidad*, Sal Terrae, Santander 2006, 140 pp.

El autor no necesita presentación. Monje trapense de los Estados Unidos (1915-1968), de quien podríamos afirmar que es uno de los maestros espirituales de nuestro tiempo. Muerto trágicamente en accidente, ha sido necesario algún tiempo para ir recuperando la hondura y actualidad de su pensamiento, caracterizado, entre otras cosas, por la mirada contemplativa de la realidad, su preocupación por la justicia y la paz, la defensa de los derechos humanos y el diálogo interreligioso.

Prologado por Henry J.M. Nouwen, el libro se compone de introducción, cinco capítulos y conclusión. Los capítulos buscan desarrollar lo que Nouwen indica en el Prólogo: «no es un libro acerca de doctrinas ni de dogmas; es un libro acerca de la vida en Cristo. Se podría haber titulado *Cristo en el centro,* porque en todo lo que Merton dice sobre vida y santidad pone a Cristo en el centro» (p. 11). Sus títulos son expresivos: «Los ideales cristianos»; «Los ideales puestos a prueba»; «Cristo, el camino»; «La vida de fe»; «Crecer en Cristo».

La pretensión del autor es ofrecer un libro sencillo (cf. p. 15), dirigido a toda persona deseosa de ser auténticamente cristiana en medio de nuestro mundo. Esto lo consigue tan sólo en parte. Y es que la autenticidad y hondura de esta vida de fe la

expresa el autor nada menos que con el término *santidad*, al que confiere su sentido más genuino y profundo: el de dejarse configurar por el Espíritu al modo de Jesús, sin pretender perfeccionismos ni ideales que no está claro que respondan al camino de *santidad* que Dios quiere para cada uno (cf. p. 32). La perfección de la que se trata en la presente obra no es tanto buscar a Dios con denodado esfuerzo o practicar una abnegación inhumana, sino, sobre todo, ser hallado y amado por Él (p. 43), ya que nos hacemos santos –afirma Merton– no a base de superar violentamente nuestra propia debilidad, sino dejando que el Señor nos conceda su fortaleza a cambio de nuestra debilidad y miseria. De ahí que la clave sea no hacerse demasiado caso a sí mismo y al propio proceso de transformación y «mejoras», para poder adentrarse de lleno en lo que él llama la «ética de la caridad», centro de la vida cristiana. Santidad, ética y caridad que, en modo alguno, se desarrollan de forma independiente a la vida ordinaria, antes al contrario, encuentran su espacio propio en el trabajo, las relaciones interpersonales, la vida social y política y cuanto constituye el ámbito de lo que, al principio del libro, define como vocación activa de la que participan *todos* los cristianos, incluso los considerados «contemplativos». De ahí el sentido de la afirmación «todos los cristianos [...] tienen que desempeñar un papel constructivo y positivo en nuestros días» (p. 123), papel sólo posible desde la viva conciencia de que «Jesús es nuestra santidad y nuestro camino hacia el Padre» (p. 135), y que Él es quien nos sostiene en el amor, en la sencilla fidelidad a su voluntad en todas las circunstancias de nuestra vida de cada día.

En síntesis, nos encontramos ante una obra breve, dirigida a un público amplio, con reflexiones de una gran actualidad en este momento de ahondamiento en la identidad vocacional de laicos y consagrados, en esta hora en que se reclama, a la vez que se está formulando convenientemente, una espiritualidad que no esté vinculada tanto a formas de vida o acciones específicas cuanto a maneras de estar presentes en el mundo desde el Evangelio, a un hacer todo desde el Señor Jesús, Camino, Verdad y Vida para todo discípulo.

Mª Ángeles Gómez-Limón

RUTLEDGE, Thom, *La conquista del propio respeto. Manual de responsabilidad personal*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 224 pp.

Este libro de Thom Rutledge pretende ser una compañía, una guía para esa tarea cotidiana de VIVIR. Como él mismo afirma, quiere con su libro poner a los lectores en guardia sobre las trampas que puede haber en la *mucha información* sobre lo que pasa y sobre lo que nos pasa y el peligro de quedarnos sólo en eso, sin llegar a tomar decisiones adecuadas al crecimiento en humanidad. Se trata de un libro de autoayuda, pensado para que sea útil fuera de los cursos o seminarios sobre el tema. Es decir, pretende ser un puente entre la aplicación práctica y la fundamentación teórica para actuar desde las claves del respeto a sí mismo y la auténtica responsabilidad vista desde un contexto interpersonal.

Atendiendo al contenido, el autor, en primer lugar, propone unas bases sobre las que se funda su escrito: qué es responsabilidad y qué responsabilidad es la que nos ayuda a crecer humanamente; la necesidad de mantenerse con una mente abierta; aprender de los errores y a perdonar; desenmascarar los mensajes demasiado autocríticos; etc. En un segundo momento, propone practicar con lo aprendido teóricamente. A través de palabras tales como autoestima, congruencia con valores personales, motivación, fuerza, propósito, coraje y humildad, va desarrollando un esquema que incluye experiencias personales y profesionales, clarifica términos y propone una serie de ejercicios prácticos, una especie de sugerencias al lector para que no se abandone a sí mismo y emprenda la tarea de conquistar el propio respeto. En el epílogo pretende sintetizar todo lo que ha desarrollado anteriormente y anima a poner manos a la obra, sabiendo que habrá algunas luces que acompañen el camino. Así sucede con la curiosidad, que, considerada desde un punto de vista afirmativo, ayuda a admitir la propia ignorancia o la falta de conocimiento y pone en dinámica de tiempo presente. La seguridad, por lo tanto, no estará en lo que no cambia, sino en saber que todo cambia constantemente. El modo será admitir el aquí y el ahora como lo necesario para vivir y actuar.

Desde mi punto de vista, este libro aporta sintéticamente la experiencia de más de quince años de trabajo del autor. En ese sentido, permite descubrir los vericuetos del interior del ser humano y las consecuencias de pautas de comportamiento inadecuadas, al igual que propone la necesidad de estar sobre los propios engaños. Me parecen buenas las propuestas de trabajo. Se trata de un libro para ser leído poco a poco, meditativamente, y volver sobre aquello que puede ser significativo. No es un libro para dar lecciones a otros, aunque a alguien le entren ganas de pensar que sus des-

cripciones se refieren a personas conocidas. Pero sí permite conocernos y conocer a los demás.

No obstante, me da la impresión de que le falta una dimensión más social de lo que nos pasa y de lo que pasa. Su antropología está imbuida de cierto «individualismo» que cierra a otras dimensiones. Aunque en su exposición parece tener en cuenta el aporte interpersonal, en la práctica las soluciones van encaminadas al esfuerzo personal, sin tener en cuenta el necesario camino de ida y vuelta en el tema de la responsabilidad y el respeto.

De todas formas, como el autor afirma, *quedarnos encerrados en preparativos y posponer la vida* puede ser bastante común. Los medios para abrirnos a la vida están en nosotros mismos. Si el autor logra convencernos existencialmente de ello, la lectura merecerá la pena.

María Dolores Mora Espejo

LABONTÉ, M.L, *«El clic». Transformar el dolor que destruye en dolor que cura,* Sal Terrae, Santander 2006, 246 pp.

La obra se compone de ocho capítulos: «El aparato psíquico». «El proceso de individuación». «El divorcio de nuestra naturaleza profunda». «La esclavitud de la destrucción». «Testimonios sobre “el clic”». «A las puertas de la curación». «El santuario de la curación» y «La verdad en sí». A lo largo de ellos, la autora va describiendo el proceso de la auténtica «curación». Entre el dolor que destruye y el dolor que cura hay un paso: lo que la autora denomina el «clic», como el momento de «gracia», de «descenso» a uno mismo. Este paso indica la decisión de no retorno, consiste en una muerte para renacer y constituye también un proceso de reparación celular y el refuerzo del sistema inmunitario. Pero no se refiere sólo a la curación física, sino también a la emocional, laboral, social, etc. Tiene que ver con abandonarse, abrirse y dar un paso hacia delante. Es una experiencia de vida difícilmente definible, es la vida en su estado más puro, desnuda de todo pensamiento y de toda reflexión lógica. Para llegar a ese descenso hay que quitarse la armadura y entrar en el interior de uno mismo, en el ámbito más interno donde reside la autenticidad.

Todas las personas tienen un potencial de curación inherente al ser. Esa fuerza de curación es innata, natural, y está siempre presente. Es la fuerza de la vida que habita dentro y se transmite de una forma natural. Ese potencial de curación existe, pero se puede desarrollar negativamente y generar muerte, o positivamente, y generar vida. La autora va haciendo un recorrido por la psicología evolutiva desde los comienzos de la vida hasta el umbral de los cuarenta,

deteniéndose en los procesos de crecimiento personal y la influencia de los primeros años en el desarrollo posterior.

El dolor nace de la herida, lo que la autora llama el «dolor primero»al ser la primera expresión de la herida, el primer lenguaje. Si la persona se aleja del dolor, llega a sentir terror, no quiere reconocerlo, y el dolor queda desintegrado de la persona; y cuando el dolor no está integrado, grita de la forma que sea. Es cuando se produce el divorcio dentro de la persona y vive en carencia continua; al no estar en contacto con sus necesidades reales, se aleja de su herida fundamental y de su naturaleza profunda. Ha construido una «falsa identidad», lo busca todo fuera. El dolor que destruye siembra la destrucción alrededor y no se cansa nunca de buscar compensaciones, cada vez se distancia más de su propia realidad. Se protege tanto que llega a no «sentir».

La autora describe la diferencia entre «cuidarse» –dimensión horizontal: se delega en otro– y «curarse» –dimensión vertical, que supone un trabajo sobre uno mismo–. Curarse supone entrar en el fondo de uno mismo, acoger la situación y poner toda la energía en salir de la enfermedad; es entonces cuando se da el «clic», el cambio hacia una nueva identidad; la enfermedad, desde esta perspectiva, se convierte en «maestra de vida», en proceso de crecimiento. La curación está en cada uno, y todos poseen recursos para hacer frente a la enfermedad; hay personas que mueren «curadas», ya que no se trata de conseguir una meta; es un «modo de estar en la vida», un modo de acoger e integrar todos los eventos. Lo importante no es el resultado, sino el «camino recorrido». Para vivir hay que morir ante los viejos hábitos que impiden el abandono total, la confianza en que algo nuevo va a suceder. La curación es la puerta hacia la propia verdad; es un «estado», no una finalidad. La curación no está fuera; está en el interior. Y, como en la vida misma, hay ascensos y descensos. La curación se produce cuando la persona se ha reunificado, ha encontrado su propia verdad, es autónoma en su opción por vivir o por morir; la curación se siente, se experimenta y se comparte. El objetivo final del libro es que las personas se mantengan en el estado de «cuidarse», aunque no franqueen las puertas de «curarse». La obra tiene un carácter autobiográfico: parte de la experiencia de la autora como psicoterapeuta de un método psico-corporal que sigue desde hace 25 años y que actualmente practica con personas aquejadas de enfermedades graves.

Rosario Paniagua Fernández

VANIER, Jean, *Busca la paz,* Sal Terrae, Santander 2006, 86 pp.

La obra está escrita bajo el impacto de los atentados del 11 de septiembre, como señala el autor: «los acontecimientos del 11 de septiembre me movieron a un compromiso personal al servicio de la paz y a profundizar mi reflexión sobre ésta y sobre los orígenes de la violencia en nuestro mundo, en mí mismo y en cada uno de nosotros».

La reflexión de Jean Vanier no se sitúa en el campo de la política, sino que su aportación surge de su «experiencia personal en el campo de los seres humanos y su crecimiento hacia la confianza y la paz».

La obra se estructura en torno a cinco capítulos y una introducción.

En el primer capítulo, «Conflictos y temores», el autor parte de la existencia en nosotros de barreras y temores que nos impiden ir al encuentro de nuestros semejantes. En clave personalista, Jean Vanier ofrece sus reflexiones acerca de los *conflictos culturales,* los *conflictos políticos,* los *conflictos sociales,* los *conflictos familiares* y los *conflictos en nosotros mismos* («tenemos miedo a reconocer nuestras propias heridas, nuestras faltas, nuestra debilidad»), todo ello como camino para *hallar la libertad* («descubrimos la libertad cuando nos aceptamos tal como somos, mortales, sin pretender ser otros, y creyendo en nosotros mismos. No tengamos miedo de nosotros mismos ni de nuestra humanidad. No padezcamos con desgana nuestras vidas y todo cuanto nos sucede»).

El segundo capítulo lleva por título «La necesidad de amar». Jean Vanier está convencido de la necesidad que todos tenemos de sentirnos amados («todo crecimiento humano se basa en la autoestima, en ser conscientes de nuestro profundo valor como personas»). Para el autor, toda persona puede cambiar si entra en una relación auténtica con otra, respetuosa de su ser más profundo. Esta llamada a la relación se extiende hasta Dios; sólo ahí, en el contacto con la Fuente de la vida, llegaremos a ser hombres y mujeres de paz.

En el tercer capítulo, «Superar las barreras que nos separan», Jean Vanier avanza en su tesis de la aceptación de la propia identidad y la ajena como camino hacia la paz («lograremos ser artífices de la paz cuando creamos de veras que toda persona, sea cual sea su cultura y su religión, sus valores, sus capacidades o discapacidades, es importante y valiosa a los ojos de Dios, y procuremos abrirle nuestro corazón»). Para llegar a la verdadera paz hay que atreverse al *encuentro con el otro,* con el diferente; hay que atreverse a *arriesgar,* a *perdonar* y a *liberar.*

El cuarto capítulo, «Superar nuestras barreras interiores», muestra la convicción del autor de que la paz es el fruto de nuestro encuentro personal con el Eterno. Ante Dios podemos ser nosotros mismos, frági-

les, vulnerables, débiles, libres de miedos y barreras. Al contacto con Dios se alcanza la paz que permite conocer la belleza de toda persona.

El quinto y último capítulo lleva por título «Busca la paz». La alegría y la paz vienen de la aceptación de uno mismo y del otro, del diferente. Jean Vanier se muestra convencido de que, «si vivimos y trabajamos por la paz, aunque no veamos los frutos, seremos más plenamente humanos y marcharemos juntos por el camino de la ternura, de la compasión y de la paz. Habrá nacido una nueva esperanza».

La obra, nacida de una conferencia para la televisión canadiense de habla inglesa, es un buen exponente del profundo humanismo cristiano de Jean Vanier; sus reflexiones nos pueden ayudar a todos a buscar el encuentro con nuestra propia verdad y a enfrentar sin miedos ni barreras la verdad del hermano. En su brevedad (86 páginas), la obra es un aporte muy interesante para todos aquellos que quieren comprometerse en la búsqueda de la paz.

Miguel Campo, SJ

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

LEONARDO BOFF

Virtudes para otro mundo posible.

III. Comer y beber juntos, y vivir en paz

136 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 8,50 €

Uno de los sueños más antiguos de la humanidad es que todos los habitantes de la Casa Común que es la Tierra puedan un día sentarse juntos a la misma mesa y celebrar la alegría de comer y beber juntos los frutos de la Tierra y de su propio trabajo. Sería el inicio del Reino de la Paz perpetua. Pero no habrá paz en el mundo mientras haya estómagos vacíos, falta de solidaridad y de compasión para con los más necesitados. Boff habla de la «comensalidad» como un derecho y un deber de todos, aún por descubrir y ser practicado incondicionalmente.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

ANSELM GRÜN

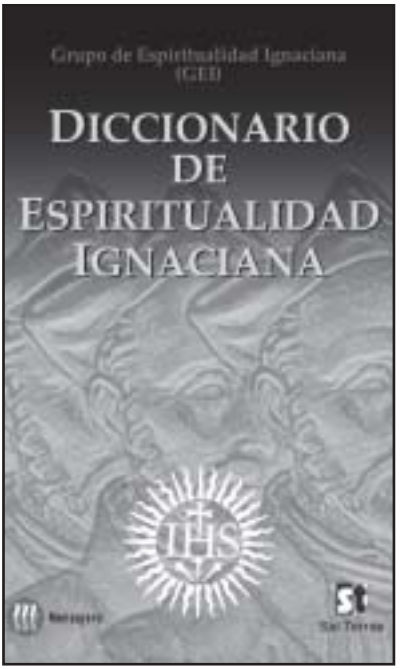
Ser en plenitud.

El poder de una fe madura

152 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 9,00 €

Alcanzar la edad adulta no significa necesariamente que seamos personas maduras. ¿Cómo se recorre el camino hacia la madurez humana? ¿Cómo es posible alcanzar la madurez en la fe? Anselm Grün responde a estas preguntas bebiendo de las fuentes de la sabiduría bíblica y de los primeros siglos del cristianismo, así como de su abundante experiencia psicológica de acompañamiento a muchas personas, las cuales «se sienten hoy despedazadas e interiormente desgarradas. Pero cada ser humano está llamado a expresar con su vida algo de Dios que sólo a través de él puede llegar a explicitarse».

Ediciones MENSAJERO | **Editorial SAL TERRAE**



VV.AA.

Diccionario de Espiritualidad Ignaciana

2 Vols. / 1.816 págs.
Encuadernado en cartoné
PV.P. (IVA incl.): 99,00 €

El «Grupo de Espiritualidad Ignaciana», tras siete años de trabajo, ha elaborado este *Diccionario* que pone los elementos fundamentales y conexos del carisma del fundador de la Compañía de Jesús al alcance de los laicos, de las personas consagradas, de sacerdotes y jesuitas. Aunque el hilo conductor de la obra es la «espiritualidad», el *Diccionario* incluye otras perspectivas complementarias (histórica, bíblica, antropológico-psicológica, lingüística...) para abordar de una manera integral la riqueza de la herencia ignaciana.

383 artículos, redactados por 157 especialistas de 25 países diferentes. Más de 3.800 referencias bibliográficas y siete mapas en dos bellos volúmenes.